

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
НАУЧНЫЙ ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР «КАФЕДРА»**

1997

ВЕСТЬ



**Альманах
русской философии
и культуры**

Выпуск 10. Июль-декабрь 1997 г.

Редакционный совет:

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

Редактор-издатель:

А. Ф. Замалеев.

Редакционная коллегия:

*Заведующий редакцией — А. А. Троянов.
Члены редакции — А. М. Большаков, А. И. Бродский,
А. А. Ермичев, В. С. Никоненко,
Е. А. Овчинникова, И. Д. Осипов.*

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
№ П1216 от 16 ноября 1994 г.

Свидетельство о регистрации НИЦ «Кафедра»
№ 50362 от 1 июля 1997 г.

В номере:

- Л.А.Вербицкая.** *Ректор Санкт-Петербургского государственного университета.*
Размышления о культуре. 5

ПОЗИЦИЯ РЕДАКТОРА

- О русской философии. *Выступление А.Ф.Замалева на I Российском философском конгрессе (4 июля 1997 г.).* 17

АКТУАЛЬНАЯ ТЕМА

- М.С.Каган.** Этнос и нация: общие проблемы и их проявление в отечественной истории. 23

АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ

- Ю.Н.Солонин, С.И.Дудник.** Русский фикционализм. *Опыт историко-философской реконструкции* 39

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- В.П.Рожков.** Духовные истоки русской философской культуры. 51

ПОЭТИЧЕСКАЯ СТРАНИЦА

- Из болгарской поэзии. **Лидия Илиева** 67

К 275-ЛЕТИЮ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

- В. И. Кобзарь.** К истории Первого философского общества России 69

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

В.Б. Качарава. Я.П. Козельский. <i>Материалы к биографии русского философа.</i>	75
--	----

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ОПЫТЫ

Ю.Ю. Федорова. Идеи и образ И.Канта в процессе автономизации философии в России конца XIX — начала XX века	121
Т.Л. Базулева. Спенсеризм в России во второй половине XIX века.	142
А.А. Троянов. Философия истории Георгия Флоровского ...	153
В.Е. Федоров. П.А. Флоренский и судьба математики в XX веке: Блеск и нищета русского духа?	163

МЕТОДИЧЕСКОЕ НАСТАВЛЕНИЕ

М.Г. Макаров. Темы и направления русской философии. <i>Программа учебного курса</i>	178
--	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

В.Н. Лебедев. Н.А. Охотина-Линд. Сказание о Валаамском монастыре.	189
М.Д. Карпачев. О духовных силах русской провинции.	192
Г.Л. Тульчинский. Symposium. A Journal of Russian Thought. Vol. 1. Los Angeles, 1996.	199
Книжные новинки	206

Л.А.Вербицкая,
*ректор Санкт-Петербургского государственного
университета*

РАЗМЫШЛЕНИЯ О КУЛЬТУРЕ

Всего три года отделяют нас от нового столетия. В нашей истории это столетие останется самым памятным и самым противоречивым, так как именно в России происходили события, затронувшие в той или иной мере многие народы и многие страны.

В дате — 2000 есть какой-то особый, почти магический смысл. Три года остается не только до конца столетия, но и нового тысячелетия.

А за год до этого — в январе 1999 — юбилей старейшего в России университета.



Идея просвещенной России, просвещенного русского народа возникла в мечтах Петра I в конце XVII века. Он пришел к выводу о необходимости создания в России комплекса учреждений, которые бы сделали российских граждан образованными: университет, гимназия, Академия наук.

Именно по просьбе Петра выдающийся немецкий ученый-философ, математик, физик, языковед, один из создателей дифференциального исчисления Готфрид Вильгельм Лейбниц разработал проект развития образования и государственного управления в России.

22 января 1724 г. Петр I вынес этот проект на обсуждение Сената, а 28 января его подписал. Университет являл собой «Собрание ученых людей, которые наукам высоким, яко феологии и юриспруденции (прав искусству), медицины, философии, сиречь до какого состояния оные ныне дошли, молодых людей обучают» — гласит Указ.

Петр I считал, что университет должен впитывать и развивать передовые научные традиции и знания, которые в народе «разрываются».

Мне кажется, что эта основная идея Петра, без которой нет университета, жива до сих пор; она характеризует наш университет и сегодня.

В чем же особая притягательность Петербургского университета на протяжении почти трех столетий?

Наверное, в фундаментальности образования и особом университетском духе, свободе творчества, свободе мысли, даже в недавние, еще не забытые 30-40-е годы нашего столетия.

Петербургский университет! Многое заключено в самом слове, хотя просто переименование института в университет вряд ли изменит его суть (сегодня в городе 43 вуза, половина из них — университета, половина — Академии).

А многое в слове Петербургский, так как Великий Город не может не создавать по своему подобию и свой университет.

Петербург — Петроград — Ленинград — Петербург — город русской культуры с трудной, подчас трагической, но и счастливой судьбой.

Петербург, которому готовилась столичная судьба, создавали лучшие люди мира, архитекторы, художники, скульпторы, строители, садовники, и как бы сейчас сказали, дизайнеры.

И в результате — чудо величия и простоты, строгости и некоторой вольности, удивительного изящества и глубокой интеллигентности.

Может быть, город обязывает!

И в университете, главное здание которого в лучшем месте города, — учит, образовывает, воспитывает не только редкий коллектив преподавателей, но и сам Город.

Вместе с городом жил все эти долгие годы университет, и все трудные и трагические дни его не миновали. В 30-е и 40-е годы нашего столетия гордость главного здания, университетский коридор, называли «арестометром», так как часто по нему уводили арестованных студентов и преподавателей. Однако особый университетский дух — дух свободомыслия и творчества, научного поиска правды, порядочности и ответственности перед молодым поколением, был присущ Петербургскому университету всегда.

И в те далекие дни, когда вызревало недовольство самодержавием, и в те уже более близкие нам дни, когда даже слова «кибернетика» и «генетика» страшно было произнести, в университете читался курс генетики.

Совсем недавно отмечался 75-летний юбилей кафедры генетики и, глядя в лица людей, собравшихся в актовом зале, я думала о том, что многие из них — герои: они сохранили науку, не дали ее уничтожить, хотя рисковали очень многим, а часто и самым дорогим для человека — жизнью.

В чем же причина?

Особый город и особый университет. Особый Петербургский интеллигентный стиль и особый университетский стиль.

На всем этом лежит печать удивительного характера петербуржцев, всегда выделявшихся приветливостью, вежливостью, интеллигентностью. Архитекторы, художники, артисты — с одной стороны, ученые, научные работники, учителя — с другой, и, наконец, рабочие нашего города — с высокой квалификацией и любовью к своему делу.

И не последнюю роль играла строгая красота, величественность самого города. Около пятисот дворцов, сотни прекрасных зданий, работы лучших европейских и русских мастеров, проспекты и площади, сады и скверы.

Все это — уникальная культура Петербурга.

Что же такое культура вообще? Что мы вкладываем в это понятие?

Сразу вспоминаются «Беседы о русской культуре» Юрия Михайловича Лотмана, написанные им в университетском Тарту, но под влиянием Петербургского культурного опыта.

Или же — «Круглый стол», проведенный журналом «Вопросы философии» совместно с Отделением образования и культуры Российской Академии Образования (см. «Вопросы философии», № 2, 1997).

Культура — явление многоплановое, многослойное. С этим связано и большое количество наук, ее изучающих.

В широком смысле культура — все, что создано человеком. Моему пониманию культуры достаточно близким является определение И. В. Бестужева-Лады.¹ Он считает культуру совокупностью достижений общества и одновременно системой ценностей (культов). Соответственно можно говорить о духовной, материальной, физической, социальной культуре. А детализируя одну из ветвей этого своеобразного дерева, можно говорить о культуре общения, культуре речи, научной культуре и т. п.

Мне хотелось бы остановиться лишь на одной проблеме — культуре общения, культуре речи, культуре ученого, педагога, воспитывающего молодежь, человека, от которого в определенном смысле зависит, кто же будет строить новую Россию.

Однако прежде спросим себя, можно ли считать синонимами слова «образованный» и «культурный»? Действительно ли образованный человек обязательно культурный? Анализ развития общества может дать примеры того, что понятия эти были достаточно близкими. Немецкие философы XIX века их практически отождествляли.

В нашем столетии, в результате глубоких перемен в обществе, эти понятия разошлись довольно далеко.

Ведь иногда люди образованные (имеется в виду наличие диплома об окончании вуза), говорили: «Я не читал, но я скажу». Мог бы так сказать культурный человек?

Безусловно, одна из важнейших функций образования — культурная. Вместе с тем в последние десятилетия в нашей стране образование ставило в первую очередь перед собой задачу подготовки челове-

ка к профессиональной деятельности в той или иной отрасли материального и духовного производства.

Именно поэтому мы так много обсуждаем сегодня необходимость гуманитаризации общества, усиления в образовательном процессе роли гуманитарных наук, прямо не связанных с получаемой профессией. Уже более десяти лет назад Д.С.Лихачев заговорил об «экологии культуры», о гуманитаризации общества. Разве это верно, что иногда жизненно важные для государства решения принимает человек, часто имеющий только профессиональное техническое образование.

К сожалению, кажется прошли те времена, когда трудно было определить узкую специализацию ученого. Готфрид Вильгельм Лейбниц. Кто он? Математик, физик или языковед?

А Михаил Васильевич Ломоносов? Мне, как филологу, кажется, что в первую очередь — лингвист, глубоко чувствующий языковую материю. Но, наверное, не все со мной согласятся.

А Дмитрий Иванович Менделеев? При этом имени сразу вспоминается его Периодическая система. Между тем, читая его статьи по самым разнообразным отраслям знаний, отчетливо сознаешь, как остро чувствовал он слово, владел богатством и разнообразием русского языка.

Или еще один пример. Алексей Алексеевич Ухтомский, оставивший физиологам величайшее наследие — учение о доминанте. Но, может быть, не все знают, что до университета он учился в Московской духовной академии и его бакалаврская работа была связана с музыкой.

И еще я часто вспоминаю своего учителя, профессора нашего университета, отдавшего ему более 60 лет жизни, ведущего фонолога, фонетиста, германиста Льва Рафаиловича Зиндера. Он так глубоко знал европейскую и русскую культуры, архитектуру, живопись, так умел поделиться этими знаниями, что те редкие часы, которые мы — его ученики — провели с ним в Эрмитаже, запомнились нам на всю жизнь. Он любил повторять: «раньше, когда о ком-нибудь говорили: «он — профессор», ничего не нужно было добавлять. Всем было все ясно».

А теперь?

Теперь все выглядит несколько иначе! А как бы хотелось слышать речь, свободную от каких бы то ни было ошибок: грамматических, лексических, фонетических — любых! Но вот — беседуешь с человеком и то и дело приходится отвлекаться от смысла, содержания высказывания: то попадаетея неясное слово, затемняющее суть мысли, то замечаешь нечеткое членение фразы (например: «как удивили его слова брата» — и остается непонятным: «его слова удивили брата» или «его удивили слова брата»), то обращает внимание неверно произнесенное слово (скажем: «весна» как /v'esna/ вместо /v'isna/; «вода» как /voda/ вместо /vada/).

Конечно, разные отклонения от языковой нормы по-разному действуют на восприятие. одно дело, когда не сразу поймешь, о ком или о чем идет речь. Другое, когда как-то необычно произнесено слово: /voda/. Но ведь ясно, что речь идет о всем нам известной жидкости. И от того, что первый гласный /o/, а не /a/ — слово не получит другой смысл.

Но, согласитесь, если отклонений такого рода много, внимание будет отвлечено. Развитие средств массовой информации, особенно радио и телевидения, привело к распространению звучащего слова. В последние годы мы все чаще слышим речь спонтанную, не подготовленную заранее, как это было раньше, а просто свободное изложение мыслей, иногда импровизацию.

Именно перестройка нашей жизни избавила нас от текстов, от жалкого, часто незмоционального, монотонного чтения. И сколько услышали мы интересных ораторов!

Расширился круг лиц, чья речь определенным образом может влиять на речь других. В связи с этим и возникла необходимость серьезного внимания к произношению, к фонетической стороне речи.

Вряд ли кто будет спорить, что владение правильным произношением так же важно, как правильным написанием, грамматическими правилами.

Вместе с тем овладение нормативным произношением может оказаться и реально оказывается процессом более сложным, чем овладение орфографическими правилами.

Причина этого в постоянном, хоть и не очень быстром изменении произношения, которое можно считать эталонным.

Академик Л.В.Щерба, известный фонолог и фonetист, профессор Петербургского университета, создатель лаборатории экспериментальной фонетики, автор лучшего школьного учебника по русскому языку, справедливо представлял себе язык находящимся все время в состоянии «лишь более или менее устойчивого, а сплошь и рядом вовсе неустойчивого равновесия»².

На протяжении необычайно короткого для развития языка времени (даже 20–30 лет) происходят существенные сдвиги в соотношении произносительных вариантов. И в первую очередь на все изменения, происходящие в жизни общества, реагирует лексика.

Дополнительные трудности создает недостаточная разработанность общей теории нормы, вопросов соотношения нормы языка, нормы и вариантов и отсутствие единого толкования понятия — культура речи.

Многие исследователи считают, что культура речи не может быть сведена к правильности речи. Так, известный русский лингвист С.И.Ожегов писал, что «высокая культура речи заключается не только в следовании нормам языка. Она заключается еще и в умении найти не только точное средство для выражения своей мысли, но и наиболее доходчивое (т.е. наиболее выразительное) и наиболее уместное (т.е. самое подходящее для данного случая и, следовательно, стилистически оправданное)»³.

Л.И.Скворцов просто предлагает различать «правильность» и «культуру речи» как две ступени овладения языком. О культуре речи, по его мнению, можно говорить в условиях владения литературной речью, в условиях правильности.

Правильность речи — ее основное коммуникативное качество, обеспечивающее взаимопонимание.

Правильность речи — это соответствие языковым нормам (произносительным, словообразовательным, морфологическим, синтаксическим).

Представим себе те давние времена, когда на перроне Петербургского вокзала потомственный петербуржец А.А.Каренин встречал свою жену. Она знакомит его с Вронским. Около 50 произносительных черт отличали речь Каренина от речи Вронского, речь любого петербуржца от речи москвича. Но это были два, хотя и достаточно различающихся, варианта нормы.

Вот лишь несколько примеров этих различий. В Петербурге экали, т.е. произносили [ĕ] на месте безударного [e], тогда как в Москве икали, т.е. произносили в этом случае [i]: певец — /p'ev'e'c/ в Петербурге, /p'iv'ec/ — в Москве; что произносили с сочетанием /ĉn/ в Петербурге и /šn/ — в Москве; соответственно булочная как /bulač'naja/ в Петербурге и /bulašnaja/ — в Москве; в сочетаниях двух согласных при втором мягком первый произносился как твердый — в Петербурге (дверь как /dv'er'/ и мягкий в Москве /d'v'er'/, слово тихий как /t'ix'ij/ в Петербурге и /t'ix'j/ в Москве.

Развитие средств массовой информации и в первую очередь радио привело постепенно к образованию единой произносительной нормы, заимствовавшей частично черты старого петербургского, частично черты старого — московского произношения.

Так, нормативным стало произношение певец как /p'iv'ec/, что как /što/, булочная как /bulač'naja/, дверь как /dv'er'/, тихий как /t'ix'ij/.

Специальные экспериментально-фонетические исследования сделали возможным описание основных черт современной произносительной нормы.⁵

Как уже говорилось, лексика первой откликается на все перемены в жизни носителей языка, причем иногда откликается немедленно. Эти процессы можно наблюдать на примере тех изменений, которые совершились в русской лексике за последние 10–12 лет.

Каждая эпоха, как правило, имеет свои ключевые слова, в которых отражаются устремления общества определенного исторического периода. Искусственное увеличение частотности таких слов приводит к тому, что они становятся своеобразными символами своего времени.

Слово «перестройка», появившееся в начале XVIII века, было таким символом приблизительно в течение 5 лет (с 1985 по 1990). Это слово, как в свое время «спутник», вошло во многие языки мира.

Регулярное использование слова «перестройка» привело к существенному изменению его положения в системе языка. Оно довольно быстро перешло из категории нейтральных в социально-оценочные, переместилось в иное семантическое поле, общее со словами «демократия», «гласность», «свобода».

Сравнительно быстро изменилась и сочетаемость слова. Если раньше это слово использовалось в сочетаниях с существительными конкретной семантики (перестройка дома, хозяйства, организма), то постепенно оно стало лексической единицей терминологического характера (революционная, радикальная перестройка, перестройка в сознании, в политике, в экономике)⁶. Слово «перестройка» стало как бы первой точкой в общей линии слов. За ним последовало слово «гласность». Оно также было принято другими языками в русской транскрипции.

Наконец, к словам-символам примкнуло и словосочетание «новое политическое мышление», ставшее по существу означать стремление использовать научные методы и подходы в политической деятельности.

Все эти слова в силу высокой частотности употребления изменили семантику, сочетаемость и приобрели определенные позитивные коннотации.

Постепенно общество начало обращаться к человеку. Уникальность человеческой личности, ее суверенность стала противопоставляться бездуховности и стандартизации сталинского «винтика». На страницах газет, журналов, в радио- и телепередачах появились уже забытые — «я думаю», «по-моему», «я считаю», «на мой взгляд», вытеснив: «мы, советские люди», «весь советский народ», «вся молодежь» и т.п.

В то же время спонтанная, на ходу высказываемая речь обусловила усиление в языке обыденных, сниженных форм.

Они проникли в выступления государственных и культурных деятелей, в информацию на международные темы, в хронику официальных событий.

Например, слово «вычислить» в значении отыскать, обнаружить, найти кого-нибудь, «прикинуть» в значении приблизительно определить, «тусовка» в значении собрание, встреча, «оттянуться» — отдохнуть, хорошо провести время, «стрелка» — место встречи, «крутой» — строгий, хороший, сильный, влиятельный и т.п.

Некоторые слова ушли из обихода (невьездной, партгруппа, диссидент, подпольная культура, колхоз). Часто стали употребляться новые раcтабузированные слова: паркомания, проституция, рэкенг.

Новые экономические отношения ввели целый пласт слов, еще 7–8 лет назад не всем понятных: **бартер, биржа, дивиденды, брокер, дилер, маркер** и т.п.

Потребность общества в нравственном преобразении связывается в первую очередь с религиозным началом. Возвращение религиозных праздников, появление специальных программ для взрослых и детей возродили набор забытых лексических единиц. Это и названия праздников, связанных с церковным календарем (**Рождество, Крещение, Пасха**), и титулы духовных лиц (**патриарх, митрополит, экзарх, архиерей** и др.), и номинации, связанные с текущим процессом церковной жизни (**панихида, анафема, отпевание, крещение, крестный ход, молитва, литургия, алтарь, кадило, риза, крест, псалтырь**) и лексика, связанная с выполнением обрядов (**говеть, поститься, святить** и т.п.).

Пожалуй, только Петровское время может сравниться с интенсивностью внедрения в русский язык заимствованной лексики. Ряд слов — результат широких международных контактов в научно-экономической и научно-технической областях. Это слова типа **консорциум, продюсер, ноу-хау, офис, билдинг, технополис**. Это и весь широкий пласт лексики, связанный с компьютерными технологиями (**компьютер, принтер, WWW-процессор, диск** и т.п.). Вместе с тем большую тревогу вызывает частота употребления иностранных слов, имеющих синонимы в русском (**рейтинг, истэблишмент, ротация, плюрализм, брифинг, пресс-релиз, хит-парад, видеоклип, андерграунд, шоу-бизнес, поп-арт** и даже **выставка-шоу**).

И уже совершенно невозможно мириться со словами типа **юзеры** (пользователи), **шузы** (ботинки), **шоп** (магазин).

Но особенно настораживает какой-то особый шик так называемых интеллигентов, употребляющих бранные слова, а часто отборный мат.

Отклонения от грамматических норм встречаются в речи людей образованных тоже достаточно часто. Особенно распространены ненормативные падежные формы числительных, не только для обозначения четырехзначных чисел, но для более простых.

Так, даже в речи дикторов радио встречаются ошибки типа **более пятьсот человек** вместо **пятисот**.

Особого внимания требует и интонация речи. Все может быть правильно в определенном высказывании: нормативная лексика, правильное произношение слов, — но общее впечатление неинтеллигентности, резкости и даже грубости может создать интонация. Резкое повышение частоты основного тона, скачки интенсивности, отсутствие пауз настораживают, приводят к нежеланию общаться с таким человеком. А если общаться приходится!

Приезжие до сих пор отличают особую мягкость петербургской речи, отсутствие резких скачков тона, рубленности речи — всего того, что так отталкивает.

Создается впечатление дружелюбности, внимания к собеседнику, интеллигентности. Плюс к этому улыбочивость встречных, стремление объяснить, посоветовать — и в результате — «петербургский стиль», может быть, понемногу утрачиваемый, но, к счастью, сохранившийся и выгодно отличающий наш город от других городов России.

Культура ученого, культура преподавателя должна быть особой: нужно не только донести до студента все то, что знаешь сам, но и увлечь, заразить любовью к предмету, к избранной специальности, к своему университету.

Без яркой образной речи это сделать трудно.

Мне представляется, что Петербургский университет отличается от многих высших учебных заведений тем, что наши профессора, преподаватели, научные сотрудники — все те, кто учат, воспитывают, формируют душу студента, — стремятся научить думать, творчески мыслить, сравнивать, анализировать. Это дает возможность сохранить фундаментальность образования и воспитать личность. Может быть, поэтому иногда прекрасными журналистами становятся физики, специалистами в области банковского дела — филологи, экономические проблемы города решают биологи.

И еще.

Даже в эти очень непростые для России, нашего города, нашего университета — года, наша **Alma Mater** живет, развивается, появляются новые монографии (112 за 1996 г.), учебники и учебные пособия (168 за 1996 г.), открытия (57), создаются новые факультеты, специальности и направления (8 в 1996 г.).

Все это возможно потому, что в нашем университете трудится особый коллектив людей, преданный своему делу, любящих университет, не мыслящих для себя иной жизни.

Я часто думаю о том, как сделать, чтобы университет стал родным домом для наших студентов и оставался им для наших выпускников. Чтобы они старались сделать для него что-нибудь очень нужное и хорошее, чтобы помнили о нем всегда.

Ведь именно университет научил их делу, которое стало главным в жизни, сделал педагогом или ученым, музейным работником или специалистом в области компьютерных технологий, геологом или юристом.

Но главное, я очень в это верю, — человеком, стремящимся делать добро людям, помочь возродиться нашей России.

Примечания

- 1 *Бестужев-Лада И.В.* Педагогический потенциал культурологии. «Вопросы философии», № 2. 1997.
- 2 *Щерба Л.В.* Очередные проблемы языкознания. Сб. Языковая система и речевая деятельность. Л., 1974. с.50.
- 3 *Ожегов С.И.* Лексикология. Лексикография. Культура речи. М., 1974, с.287-288.
- 4 *Скворцов Л.И.* Актуальные проблемы культуры речи. М., 1979, с.84.
- 5 См.: *Вербицкая Л.А.* Давайте говорить правильно. «Высшая школа», М., 1994.
- 6 *Поспелова Г.М.* Социальные ориентации общества в зеркале прессы. Вестник Московского университета. Сер.10. Журналистика. 1991. №№ 5, 6.

Фото М.Ю.Дмитриева

2–8 июня 1997 г. в Санкт-Петербургском государственном университете был проведен I Российский философский Конгресс. В работе Конгресса приняло участие более 1000 человек. Опубликовано 7 томов Материалов Конгресса.

В рамках I Российского философского конгресса состоялся также IV Санкт-Петербургский симпозиум историков русской философии. Всего на Симпозиуме присутствовало 108 человек, то есть примерно 1/8 всех участников конгресса. На пленарном заседании и на секциях выступило 39 человек. Среди докладчиков были представители всех основных научных центров: Воронежского, Московского, Нижегородского, Саратовского, Санкт-Петербургского, Ивановского, Ярославского, Екатеринбургского, Самарского, Ульяновского и других.

Кроме того, присутствовали гости из Эстонии, Литвы, Украины, Белоруссии. К работе Симпозиума проявили интерес и ученые дальнего зарубежья — Болгарии, Италии, Кореи, Польши.

В работе Симпозиума отразились три основные направления.

Во-первых, активно обсуждались проблемы методологии историко-философского исследования отечественной мысли. В частности, отмечалась необходимость учета не только цивилизационных и факторных критериев, но и классовых, духовно-идеологических. Большое внимание обращалось на спецификацию сущности русской философии в контексте общемировой философской традиции. Здесь особенно плодотворные идеи были высказаны в докладах В.Т.Пуляева, М.А.Маслина, В.А.Кувакина, А.А.Слинько, А.И.Новикова, Л.Е.Шапошникова, Н.И.Лапшовой, А.А.Ермичева, В.С.Никоненко.

Во-вторых, значительно возрос источниковедческий диапазон исследований: если на первых трех симпозиумах преобладала в основном установка на изучение философии русского духовного ренессанса и русского зарубежья, то теперь в орбиту исследований вышли буквально все этапы развития русской философии — от Средневековья до советского периода.

Наконец, в третьих, на Симпозиуме прозвучала важная идея о глубокой и неповторимой содержательности идеалов гуманизма русской философии. Их забвение во многом стало причиной деформации личности в период так называемого “развитого социализма”.

На совещании представителей научных центров было принято решение о проведении V Симпозиума историков русской философии в октябре-ноябре 1998 г. в Нижнем Новгороде.

О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Выступление А.Ф.Замалеева на I Российском философском конгрессе (4 июля 1997 г.)

В настоящий момент изучение русской философии достигло той полноты, которая необходима для уяснения сущности и тенденций развития отечественного любомудрия.

Я имею в виду не только «возвращенное наследие» — историко-философские труды русской эмиграции (В.В.Зеньковский, Н.О.Лосский, Г.В.Флоровский, С.А.Левицкий и т.д.), но и, так сказать, исследования «автохтонного» происхождения — как советского, так и постсоветского времени: А.А.Галактионова, П.Ф.Никандрова, М.Н.Громова, Л.Е.Шапошникова и др.

Вместе с тем приходится констатировать, что образ русской философии, созданный историографией, сильно расходится с действительностью, оригиналом.

В особенности это касается двух моментов: во-первых, тезиса о сугубой религиозности русской философии, ее, так сказать, «мистическом наклоне»,¹ и, во-вторых, утверждения, будто русская философия, характеризуясь онтологизмом (или панморализмом, социологизмом), совершенно не разрабатывала вопросы теории познания.

*Сторонники первой точки зрения (Э.Л.Радлов, В.Ф.Эрих, А.Ф.Лосев и др.) склонны считать, что «русская философия являет собой до-логическую, до-систематическую... картину философских течений и направлений».² Она, по их мнению, изначально приняла божественный Логос, противопоставив его человеческому *ratio*. По этой причине главное русло развития русской философии им видится не в секуляризме, а в сближении и сращении с православием. Словом, сущность русской философии сводится к некоей схоластической константе, призванной восполнить «философский пробел» в церковной ортодоксии.*

Действительно, русская философия еще не достигла своего пика профессионализма, она не совсем отпочковалась от духовности, не разорвала пуповину, соединяющую ее с религией, православием. Од-

нако религиозность религиозности разнь. В одном случае это просто **вероисповедание**, исключающее всякую разумность, всякое познание. Классический пример — **паулинизм**: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2,8).

Но религиозность может выразить **личностное** стремление к полноте знаний, к постижению тайны бытия. Тогда она перестает быть **коллективизированным** действием и принимает **индивидуализированные** формы. Такова именно религиозность русской философии: она не только свободна от «**богооткровенных**» целей, но и развернута в пространстве «**самобытного мудрования**». В ней есть линия **достоевства** и линия **толстовства**, и хотя они расходятся в конечных определениях, их сближает идеология христоцентризма, которая, по словам архиепископа Иоанна (Д.А.Шаховского), давно «**выветрилась**» из церковного православия.³

Вместе с тем, русская философия не остановилась ни на одном из этих видов религиозности; она избрала путь религиозного творчества, созидания «**нового религиозного сознания**». Суть последнего — в идее **цельного знания**, выступающего как органический синтез теологии, философии и науки. Согласно В.С.Соловьеву, «**достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из этих членов**».⁴ Сами же по себе они сохраняют свою автономность, ибо синтез означает не механическое соединение разнородных элементов, а развитие до истинной полноты их собственной сущности.

Не менее существенно то, что религиозность русской философии определялась не сознанием «**надшестости**», греховности человека, а «**исканием вечности и смысла**».⁵ Смысл постигается в познании, вечность утверждается в творчестве. В основе всего — свобода, которая **добытийна** — даже по отношению к Богу. Человек сотворен для того, чтобы продолжить творение мира. Подобную мысль высказывал еще первоучитель славянства Кирилл Философ. Она становится центральной проблемой в творчестве Н.А.Бердяева. «**Мир не перестал твориться, — заявлял русский мыслитель, — он не завершен: творение продолжается**».⁶ То же происходит в сфере духа, религиозного сознания: оно изменяется, совершенствуется в акте человеческого творчества. В новой истории место божественного откровения заступает **антропологическое откровение**. Таким образом, в философии русского духовного ренессанса прежний тол-

стовский христоцентризм трансформируется в предельный антропокосмизм.

Из сказанного ясно, что русская философия в «теософическом состоянии», благодаря установке на антропологизм и всеединство, отчетливо демонстрирует подлинный секуляризм, разрыв с религиозной традицией. Таков парадокс: будучи внешне наиболее мистической, она тем не менее впервые становится самой собой, т.е. «безусловно независимой и в себе уверенною деятельностью человеческого ума».⁷

Этого как раз не хотят понять многие историки русской философии. Им кажется, что отечественное любознательство только тем и озабочено, чтобы как можно лучше подготовиться к «встрече с православием» (С.С.Хоружий). Хотя ни для кого не секрет, что само православие отнюдь не ждет этой встречи с распростертыми объятиями. Так, митрополит Иоанн (Снычев), ныне покойный, крайне резко отзываясь о русской философии вообще, не щадит и ее славянофильско-веховского крыла: оно не только чуждо православию, но и несет в себе губительную «закваску» усредненного западничества.

Вот его мнение о философии русского зарубежья: «...Многие русские мыслители за рубежом — от Бердяева и о.Сергия Булгакова до Лосского и Федотова, несмотря на значительную разницу во взглядах, ...болели страшной родовой, наследственной болезнью русской интеллигенции: интеллектуальной гордыней, лишавшей человека способности смиренно и благоговейно воспринимать тысячелетний церковный опыт выстраданного и прочувствованного христианского мировосприятия». И далее: «...чуть ли не единственной объединяющей их всех чертой явилось неприятие, отторжение идеи русского богоизбранничества в ее классической церковной форме, понять которую им просто не было дано».⁸

Об этом следовало бы помнить, пытаясь оцерковливать, оправославливать русскую философию!

Теперь вопрос о теории познания. Верно ли, что русская философия отодвигала «теорию познания на второстепенное место», как утверждал В.В.Зеньковский.⁹

Ошибочность данной позиции обусловлена тем, что теория познания отождествляется с гносеологией, которая и впрямь не особенно вдохновляла отечественных мыслителей. Для них гносеология была лишена творческого момента. Она замыкала познание в пределах ума, т.е. брала его не в аспекте существования, а исключительно в аспекте логики, рациональности. Русские мыслители были убеждены, что не

гносеология дает бытие познанию, а «наличность, факт и объективная возможность истинного познания дает бытие гносеологии». ¹⁰ Гносеология оказывалась вторичной, производной; она воплощала чистое *ratio*, отграниченное от реальной действительности.

Между тем русская философия предпочитала иметь дело с самим бытием или, по крайней мере, с тем, что входит в познание как непосредственное бытие. Таковым для нее выступало слово, которое и определяло содержание познавательной деятельности. Слово составляло важнейшую часть души. Оно воспринималось в качестве символа, знака, имеющего телесное и смысловое воплощение. В нем бытие обретает смысл, а смысл получает бытийное оплотнение. Слово принадлежит сразу двум мирам — сознанию и космосу. Поэтому оно энергично и космично. Познание совершается в слове и через слово. Всякая саморефлексия представляет собой развертывание внутренней или внешней речи. Все русские мыслители признавали примат слова над мыслью. Мысль неотделима от слова. Через слово она срастается с бытием, обретая конечную истинность и ценность.

Таким образом, теория познания в русской философии развивалась не в форме гносеологии, а в форме логогнозии или, иначе, словологии (по старинному: речемышлия, т.е. словознания, словоучения).

Русская словология представлена в самом широком и разноаспектном выражении. Можно выделить три основных направления: а) **формалистическое**, близкое к славянофильству; его главными деятелями были К.С. Аксаков, Н.П. Некрасов, Ф.Ф. Фортунатов; б) **психологическое** — школа А.А. Потебни; и в) **онтологическое**, или **имяславческое**, развивавшееся в трудах П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и А.Ф. Loseva.

Соответственно, русская философия выработала иной тип рациональности, нежели западноевропейская философия. Там познавательная процедура строилась преимущественно на **силлогистической** основе; у нас, напротив, первостепенное значение приобрела **аллегорическая**, или **символическая**, методология. Силлогизм (формула: «если... то») приводил к обособлению познания от мира, вырабатывая особую «философию ума», главной задачей которой со временем все более становилось не размышление о сущем, не постижение «основных начал и принципов» бытия, а упрочение общепринятых критериев для достижения соглашения. ¹⁰ Здесь лежат корни современного кризиса западноевропейской метафизики, возмущенного еще славянофилами.

Иное дело аллегореза (формула: «как... так»). Беря слово в разрезе бытия, она тем самым оразумливает природу. Совершается объективация разума, он перестает быть свойством человеческой субъективности. Мир обретает полноту, возвращая в свое лоно человека. Отныне развитие философии принимает форму антропологии.

Это преимущество русской философии перед западноевропейской не подлежит сомнению. На Западе философия по большей части утрачивает антропологическую парадигму. Если Ницше говорил о «смерти Бога», то теперь говорят о «смерти человека». Философия отказывается от признания тотализирующей роли дискурса о человеке. Человек больше не венец природы и не творение Бога. Философская антропология «после смерти человека» занята «диагностикой» и «терапией» тех социальных институтов, которые «поддерживают порядок в обществе». ¹² Моральность и гуманизм отходят в область историко-философских преданий. Западная мысль болезненно погружается в зыбкую философию эмпириоконформизма.

На этом фоне как никогда возрастает антропологический пафос русской философии. Возможно, здесь и таится разгадка «формулы Чаадаева», открывающей русскому уму вселенскую перспективу.

Примечания

- 1 Радлов Э.Л. Очерки теории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1992. С.97.
- 2 Лосев А.Ф. Русская философия // Там же. С.67.
- 3 Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Избранное. Петрозаводск, 1992. С.76.
- 4 Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собр.соч. В 10 т. Т.1. С.265.
- 5 Бердяев Н.А. О русской философии. В 2 ч. Ч.2. Свердловск, 1991. С.219.
- 6 Там же. Ч.1. С.21.
- 7 Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С.294.
- 8 Митрополит Иоанн. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994. С.303
- 9 Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т.1. Ч.1. Л., 1991. С.15.
- 10 Эрн В.Ф. Гносеология В.С.Соловьева // Сб.статей о В.Соловьеве. Брюссель, 1994. С.191.
- 11 См.: Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С.9.
- 12 Марков Б.В. Философская антропология «после смерти человека» в России и на Западе // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып.9. СПб., 1997. С.172.

М.С.Каган

ЭТНОС И НАЦИЯ: ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ И ИХ ПРОЯВЛЕНИЕ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ

1.

В последние годы, по вполне понятным причинам, вопрос о природе нации, о сущности «национального» как особого качества народа, личности, культуры, и соответственно о взаимоотношениях наций стал обсуждаться все шире и все более свободно от былых догматических формул, унаследованных от «классического» сталинского определения нации и от его признания советской философией и этнографией¹. Не вступая сейчас в стародавнюю и представляющуюся сегодня методологически архаичной дискуссию о том, какие конкретные признаки характеризуют нацию, чем «нация» отличается от «национальности» и «народности», чем являются в субстрате «национального» его форма и его содержание, сосредоточу внимание лишь на проблеме, представляющейся ключевой не только в теоретическом отношении, но в наши дни и в отношении практическом — на связи и различии *нации* и *этноса*.

Суть проблемы состоит именно в том, что те силы, которые образуют человеческие общности, имеют *разную природу*, отчего и общности эти оказываются *различными по их сущности*. Поскольку человек — не одномерное, биологическое или социальное, существо, и даже не двустороннее, биосоциальное «общественное животное», по К.Марксу, *зоон politikon*, на языке Аристотеля, а, *трехстороннее, трехмерное — био-социо-культурное* — системное образование², постольку силы, образующие человеческие общности, могут быть тройкими: *биологическими, социальными и культурными*.

Первые проявляются в объединяющих большие группы людей признаках *пола, расы*, в более узких пределах — в формах *род-*

ства, связывающих людей генетически; вторые выступают в складывающихся в общественной жизни *сословиях и классах*; третьи (культурные) образуют единения *конфессиональные, профессиональные, партийные*; в ряде случаев общности возникают на скрещении разных системообразующих сил — например, *поколение* есть общность одновременно биологическая и культурная.

Вряд ли нужно специально разъяснять, сколь важно различать данные типы общностей — важно не только теоретически, но и практически, для эффективности организационной деятельности в разных сферах общественной жизни, — и как важно преодолевать широко распространенную абсолютизацию значения одной из трех системообразующих сил, что ведет, в одном случае, к идущему из первобытности, но дожившему до наших дней, обычаю *кровной мести*, к типичному для феодализма принципу наследования социального положения — монарха, князя, крепостного крестьянина, а в наше время — к *примитивному расизму*; в другом случае — к столь же вульгарному «классовому подходу», т.е. определению качеств личности по ее «социальному происхождению» (понятия, хорошо известные старшим поколениям россиян, выразившие большевистскую идею «диктатуры пролетариата» и проистекавший из нее пресловутый «сталинский принцип подбора и расстановки кадров»).

На *биологическом* уровне, как это заметил еще Э.Ренан³, формировались прежде всего кровнородственные сообщества, т.е. собственно этносы. Их объединяют передаваемые генетически, как и у животных, определенные анатомо-физиологические и опосредованные ими психические качества. Принципиально иной тип связей формируют *социальные* общности, т.е. такие формы отношений, которые приводят к расслоению этноса, выделению из него *сословий, классов, управленческих групп* (чиновничество, армия, полиция), политических партий. Еще более усложняется ситуация в процессе формирования наций. Главной порождающей силой здесь становятся *культурные* связи, т.е. вырабатывающиеся в процессе совместной жизни и деятельности единые *духовные стремления, сходные чувствования и мысли, общие психологические и поведенческие стереотипы*, закрепляемые на уровне соответствующих языковых систем — как вербальных, так и невербальных. Последнее обстоятельство особенно важно, ибо все художественные языки в той или иной мере *национально специфичны* и в силу этого активно влияют на становление национального сознания и самосознания. Следовательно, нация представляет собой как бы *сверхэтническое* и *внеклассовое* обра-

зование, обусловленное развитием культурно-исторических тенденций в человеческом обществе. Поэтому вполне закономерно, что, скажем, дети, вырастающие в Аргентине, Бразилии, Мексике, США или на Кубе в языковой среде, бытовой и художественной, данной страны, обретают *общий национальный характер* при совершенно *различных этнических данных*, включая принадлежность детей к разным расам — белой, желтой и черной, и *при различных социальных условиях* их воспитания, сословных и классовых. Не менее показательные факты предоставляет русская эмиграция послереволюционных лет и последних десятилетий: дети и внуки эмигрантов, родившиеся и воспитанные во Франции или в США, выросли французами или американцами, хотя этнически оставались, конечно же, русскими. Ибо этнос человеку *задан* его рождением, социальное положение ему *дается* условиями его бытия, а свою национальность он *усваивает, обретает прижизненно, вращая в культуру того или иного народа*.

Хотя нация складывается исторически на определенной этнической основе, история свидетельствует, что нет тут фатального тождества: «нация = этнос», ибо на одной этнической базе могут вырасти разные нации — скажем, из древнерусского этноса образовались русская, украинская и белорусская нации, — а из скрещения нескольких этносов может выработаться одна нация, как это происходило не раз — в Америке, в Канаде, в Швейцарии.

Не умножая примеры такого рода, можно заключить, что существует два типа нации — *моноэтнический* и *полиэтнический*; правда, их различие относительно: этническая однородность нации — явление исключительное, ибо в каждую «подмешаны» в большей или меньшей степени инородные элементы (ревнителям этнической чистоты русского народа следовало бы учесть, каков удельный вес варяжской, татарской, немецкой, французской, итальянской, иудейской, эфиопской, наконец, крови течет в жилах современных русских людей, в том числе и в их собственной).

Не могу не привести в этой связи характерное недоумение, высказанное известным нашим культурологом Г. Гачевым: «...По этносу кто я? Отец — болгарин из Фракии, мать — еврейка... Но ведь родился-то я в России! Родной язык — русский. Так кто же я?»⁴.

Позволю себе сослаться и на собственную жизнь, тем более, что ее опыт совпадает с опытом жизни многих моих сверстников: *этнически* я — еврей, *социально* — по старой таксономической терминологии «служащий», конкретно — научный работник и педагог, *национально* же я русский, потому что русский язык является моим

родным языком, потому что думаю я по-русски, потому что вкус мой воспитан русской природой и архитектурой Петербурга, поэзией А.Пушкина и В.Маяковского, музыкой П.Чайковского и Д.Шостаковича, танцем Г.Улановой и В.Чабукиани, живописью И.Левитана и В.Серова, театром К.Станиславского и А.Таирова, кинематографом С.Эйзенштейна и А.Ромма...

Эта принадлежность к общностям разного типа определила структуру моего характера и мировоззрения, и не возникало здесь психологических и идеологических конфликтов, пока внешние — политические — силы не стали отлучать меня от *моей нации* на том основании, что я принадлежу *другому этносу*... (Впрочем, это можно было бы с таким же успехом сделать с Б.Пастернаком и с И.Бродским...) Когда Советская власть, кичившаяся своим интернационализмом, выталкивала евреев из России, Украины, Молдавии в национально чуждый им Израиль, для подавляющего большинства это было трагедией, потому что они ощущали себя — и действительно были! — русскими, украинцами, молдаванами... Израильтянами они могли стать по подданству, но не по национальному характеру, тогда как социальное положение — включение в рабочий класс, в фермерство, в инженерно-технический слой или армейский — происходило сразу и совсем просто. Израильтянами по национальности становились лишь дети и внуки переселенцев, но только тогда, когда они впитывали в себя культуру своей новой родины, одной из граней которой является обретение *национального самосознания*.

В этом свете проясняется существенное различие между тремя формами самосознания, которое, к сожалению, не проводится сколько-нибудь последовательно в нашей научной литературе — именно потому, что нет четкой дифференциации его носителей; если же мы различаем *три типа общности людей*, то естественен вывод, что каждая осознается входящими в нее индивидами в соответствии с ее своеобразием, с ее природой: так, *этническое* самосознание есть сознание *происхождения* индивида, его *родовых корней* или, как говорили в свое время, *родословной*; *социальное* самосознание (во всех его формах — сословное, классовое, партийно-политическое) — есть сознание *места* индивида в жизни общества; оно функционально и потому ориентировано пространственно, в отличие от диахронически ориентированного этнического самосознания, связывающего настоящее с прошлым; третья же форма самосознания — *национальная* — является осознанием *причастности* личности к сверхличностному состоянию некоей культурной общности,

которая существует и в историческом времени, и в социальном пространстве, но для которой ни та, ни другая координата не имеет принципиального значения — важно то, что она существует, объединяя множество единомыслящих, единочувствующих, связанных едиными средствами общения людей — предков, современников и потомков, и не предполагая их конкретных действий по функциональной программе в той или иной социальной роли.

2.

Итак, нация — категория *культурологическая*, а не *социологическая* и, тем более, *не биогенетическая*. По меткому определению В. Белинского, нации суть «личности человечества» — подобно личности каждая нация *уникальна* по своему духовному содержанию и подобно личности она выражает не врожденные, а *благоприобретенные* качества людей. Какие же причины вызвали сам процесс формирования наций и какую роль *национальные* отношения стали играть в жизни и развитии человечества, в отличие от энергий *этногенеза* и *социогенеза*? Поиск четкого ответа на эти вопросы в наши дни жизненно важен в нашей стране — многоэтнической, многонациональной и социально раздробленной, в которой примитивно-первобытное сведение национального к этническому и типично тоталитаристское подчинение национального социально-политическому приводит нередко к драматическим коллизиям...

Поскольку этнические различия имеют биогенетическую природу, они *разведижают* человечество *силами, от него не зависящими*; единственное, что люди могут сделать, сопротивляясь действию этих дифференцирующих сил — это все шире практиковать межэтнические браки. В далекой — очень далекой! — перспективе развития человечества это приведет к преодолению его этнической разнородности, к его биологической гомогенности. Все же сохраняющаяся на протяжении всей истории его анатомо-физиологическая гетерогенность имела определенные основания; современное научное мышление находит их в *продуктивности разнообразия для эффективного развития системы*. В интересующем нас конкретном случае это означает, что этническое разнообразие порождено совокупностью природных факторов, которые действовали в направлении максимальной адаптации различных человеческих популяций к условиям географической и климатической среды их обитания и одновременно порождали сплоченность кровно-родственных

коллективов, необходимую в условиях жестокой борьбы за существование. Связи эти были особенно эффективны на ранних фазах развития человечества, когда его жизнеспособность зависела непосредственно от сплоченности совместно живущих и коллективно действующих соплеменников, от разделения труда между полами и возрастными группами; отсюда — экзогамия, матриархальная организация древнейших обществ и обожествление Матери, Рожаницы в мифах, обряд инициации и многие другие проявления высочайшего значения в эту эпоху кровно-родственных уз. Этническое самосознание рождало, как уже отмечалось, и практику кровной мести, а в наши дни в ослабленном виде — предпочтение, оказываемое в тех или иных жизненных ситуациях, соплеменникам, независимо от их реальных преимуществ перед представителями других народов — такова диалектика позитивной и негативной сторон простейших способов группового сплочения людей..

Иным был источник образования социальных общностей — здесь действовали силы *организационные*, ибо чем сложнее становилась жизнь человеческих коллективов, тем более необходима была функциональная дифференциация социума и возможно более жесткое, институциональное закрепление за каждой частью социального целого ее специфических функций (функций работников, воинов, управляющих, жрецов и т.д.). Конкретная структура социальной системы менялась, она будет меняться и впредь, но очевидно, сколь наивен, иллюзорен и утопичен анархический идеал общества, лишенного достаточно прочной и стабильной организационной структуры, основанной на разделении функций различных социальных групп.

Собственные и специфические потребности рода *Homo sapiens* лежат в основе развития культуры. Ее особая роль в его историческом бытии двояка: с одной стороны, культура призвана удовлетворять специфически человеческие потребности — и материальные, и духовные, и художественные, — которые образуются и развиваются в историческом процессе антропогенеза и которые она сама же порождает; с другой стороны, культура «изобретена» гением человечества для того, чтобы компенсировать утраченную людьми способность генетической трансляции поведенческих программ; таким компенсаторным механизмом стала *человеческая деятельность*, которая опредмечивает накапливаемый людьми опыт и позволяет каждому новому поколению, а в нем каждому индивиду, опыт этот распределмечивать. Поскольку же рассеянные по Земле человеческие популяции живут и действуют в разных природных — и географических, и климатических — условиях, по-

стольку опыт их практической жизни — производства, быта, общения, познания и оценивания мира, а значит и самопознания и самооценивания человека, равно как и проектирования им иной действительности, и подлежащей воплощению в реальном будущем, и мифологически-иллюзорной, — оказывается весьма разнообразным, как по материально-практическим формам этого опыта, так и по его духовному содержанию; потому каждая национально-уникальная форма опыта народов должна фиксироваться во всех возможных системах знаков в своеобразии своего содержания — в непохожих друг на друга обычаях, нравах, верованиях, обрядах и ритуалах; все это «оседает» в особом у каждой нации психологическом строе, особом, как говорил В.Белинский, «образе взгляда на вещи», особом характере чувствований, мыслительных действий, идеализаций. *Так многообразие условий бытия людей на земном шаре порождает разнообразие культур, воплощающееся в богатстве национально-свообразных по содержанию и по формам ее проявлений.*

Нельзя, однако, и в этом случае не видеть таящегося в данном процессе противоречия: *объединяя* охватываемое ею множество людей — духовно, ментально, практически-деятельно — нация тем самым *обособляет себя* от всех других и, значит, *разъединяет* человечество. Такова реальная диалектика истории культуры, ставящая перед научной мыслью *проблему взаимоотношения наций — их взаимопонимания и непонимания, их взаимооплодотворения и самоизоляции, их тяги друг к другу и их противостояния* в целостной жизни человеческого рода. Конкретные примеры этой диалектики — история русской культуры со времени петровских реформ, а в наши дни — отношение к русской культуре в обретших независимость Украине, Белоруссии и, тем более, в республиках Прибалтики, Кавказа и Средней Азии: националистическое стремление к самоизоляции как мнимом условии самобытности противоречиво переплетается здесь с сознанием необходимости сохранения и развития на новой основе духовных связей и друг с другом, и с русской культурой. Нет сомнения в том, что в конечном счете победит именно это устремление, ибо оно отвечает *логике истории человечества* и прозаическим потребностям развития экономики, но пока тут преобладают изоляционистские тенденции, принимающие часто уродливые формы замешанных на шовинизме неофашистских движений.

Исторический анализ взаимоотношения наций позволяет различить два уровня этих отношений — *внутренний и внешний*, то есть *собственно культурологический* и выявляющий зависимость наци-

ональных контактов, с одной стороны, от *природных, географических и биологических*, условий их бытия, а с другой, от условий *социальных — экономических, политических, военно-стратегических*. Рассмотрим оба уровня более внимательно.

Потребность межнациональных контактов культуре *имманентна*, ибо своеобразие жизненного опыта каждой нации и, соответственно, его ограниченность делает необходимым — в интересах развития человечества — освоение каждой его частью жизненного опыта других частей. Хотя процесс этот встречал постоянное противодействие внешних сил, когда определенные социальные системы вели изоляционистскую политику, парализуя диалог национальных культур, но раньше или позже собственно-культурная потребность делать общечеловеческим достоянием опыт каждого народа брала верх и взаимодействие наций активизировалось, расширялось и углублялось. Вопреки распространившейся в XX веке концепции «локальных цивилизаций», представители которой отрицают единство истории человечества и трактуют жизнь каждой национальной культуры как замкнутый цикл, никак не связанный с культурным бытием других народов, эти связи, при всей их ритмичности, пронизывают всю мировую историю человечества. Более того, с высоты современного взгляда на исторический процесс отчетливо видна общая закономерность развития межнациональных отношений: от преобладания замкнутости и враждебности, разрешавшихся в постоянных войнах, в порабощении и истреблении завоеванных народов и уничтожении их культур, к признанию специфической ценности других культур, к мирным контактам даже с теми, кто находится на более низких ступенях развития, к предпочтительно интегративных процессов изоляционистским действиям; об этом достаточно выразительно говорит история расцвета и крушения политики колонизации и все более широкое объединение в XX веке разных народов в рамках международных организаций типа ООН, ЮНЕСКО, различных региональных союзов, а также неудержимо и все стремительнее развивающееся распространение сферы действия массовых коммуникаций на весь мир, организация с их помощью международных контактов ученых, спортсменов, деятелей искусства, школьников и студентов, развитие туризма.

Конкретный анализ взаимодействия национальных культур требует различения трех главных его аспектов — *психологического, семиотического и технологического*. Психологический аспект национальных контактов предполагает, прежде всего, способность

представителей одной нации понимать специфические ментальности других. Хотя способность эта неравномерно развита у разных народов — вспомним, что Ф. Достоевский считал ее национальным достоянием русского народа — и на разных этапах их истории, в принципе она является общечеловеческой и общекультурной. В конечном счете, самосознание нации может быть ею выработано лишь в соотношении ею себя с другими нациями. В этой связи привлекает внимание полемика наших ученых по поводу природы национального самосознания — является оно формой «противопоставления» нации другим нациям или же ее с ними «сопоставления»? Проще всего было бы сказать, что возможны обе ситуации, и на этом примирить оппонентов; думаю, однако, что здесь скрывается более глубокая проблема — отмеченное мною выше различие между *этническим* самосознанием и *национальным*. Ибо различия этнические осознаются как *абсолютные*, и они таковыми являются, поскольку не зависят от воли, желания, сознания людей; отсюда — типичное для самосознания этноса его противопоставление себя другим, вплоть до признания других «нелюдями», своего рода животными, с которыми можно соответствующим образом обращаться (превращать в рабов, убивать, скальпировать, даже поедать); национальные же различия осознаются как *относительные*, поскольку они лежат в сфере культуры, и если я, например, не понимаю языка индуса или эскимоса, я знаю, что могу его выучить и таким образом войти в его культуру, постичь его национальный характер, а быть может и герменевтически «перевоплотиться», приобщившись к его вкусам, переживанию природы, мифологическим представлениям — подобно тому, например, как это делали с большим или меньшим успехом миссионеры, полевые этнографы, фольклористы, Н. Миклухо-Маклай, П. Гоген, Н. Рерих...

Семиотический аспект национальных контактов определяется мерой близости/чуждости языков, на которых говорят культуры данных народов. Поскольку речь идет не только о словесном языке, но о всей совокупности знаковых систем, используемых культурой, существенное значение имеет, прежде всего, различие между теми, которые столь *национально-специфичны*, что требуют перевода, и теми, которые являются по структуре своей *общечеловеческими*, хотя и имеют более или менее сильную национальную окраску. К первым относится главным образом словесная речь, хотя и в ее пределах существуют большая и меньшая степень различия между языками, делающая более легким или более трудным и прямые контакты людей, и перевод письменных текстов (таковы, скажем, от-

личия коммуникативных ситуаций в отношениях между русскими и болгарами или же теми и другими и китайцами). Вместе с тем, при необходимости перевода его возможности оказываются весьма различными в разных сферах культуры — в обыденных бытовых контактах, в общении деловых людей, в научных дискуссиях, в переводе публицистических текстов, философских, художественных, а в ряду этих последних — прозаических и недоступных вообще адекватному переводу поэтических. Однако возникающие здесь трудности преодолеваются на протяжении истории культуры все более широко и последовательно, особенно в Европе, начиная с XVIII-го века, а в России в это же время в Петербурге, в котором ориентация Петра I и Екатерины II на приобщение страны к европейской цивилизации сделала перевод самых различных иноязычных текстов, не только западных, но и восточных, одним из самых важных направлений книгоиздательской деятельности.

Национально-специфическая природа словесных знаков определяет сложность межнационального общения в тех ситуациях, в которых словесные средства скрещиваются с невербальными, образуя сложные, синтетические знаковые системы — в вокальной музыке и музыкальном театре, в сценическом искусстве, киноискусстве, телевизионном искусстве, оформительском искусстве, дизайне. Здесь художественные языки одновременно требуют и не требуют перевода, тем самым выражаемое ими содержание оказывается отчасти понятным, отчасти непонятным — в этом легко убедиться, сравнив восприятие песен, романсов, опер, мюзиклов на незнакомом языке, с одной стороны, со слушанием произведений инструментальной музыки, а с другой, с восприятием драматического спектакля или кинофильма на том же языке.

Второй тип языков культуры не допускает перевода и считается *интернациональным*, понятным всем народам — это языки инструментальной музыки и танца, живописи и архитектуры, прикладных и декоративных искусств. Все же нельзя не видеть того, что на каждом из них тоже лежит национальная печать, иногда столь сильная, что его понимание требует специальной подготовки, как бы предварительного «перевода» этого языка на тот, который тебе хорошо знаком по твоему родному искусству — такова, например, ситуация с восприятием европейцами языка декоративного искусства африканских народов, японской гравюры, классического театра, садового искусства, икебаны, китайской каллиграфии, индийского танца — и т.д. и т.д. Мера условности в невербальных художественных языках бывает и большей, и меньшей, отчего различны и

возможности полноценно воспринимать произведения искусств, наиболее удаленных от твоей национальной культуры.

Третий аспект межнациональных связей — *технологический* — выявляет те конкретные практические действия, которые обеспечивают реализацию культурных контактов разных народов. Понятно, что на ранних ступенях истории возможности эти были предельно ограничены, а с развитием цивилизации они неуклонно расширялись, преодолевая все формы сопротивления националистов-изоляционистов. Основные вехи на этом пути — профессионализация торговли, обеспечившая стабильный обмен предметами национальной культуры; изобретение книгопечатания и гравюрного репродуцирования произведений живописи, скульптуры, архитектуры, прикладных искусств; изобретение фотографии, радиосвязи, кинематографа, телевидения, звукозаписывающей и звукорепродукционной техники; появление совершенных средств передвижения, сделавших повседневными и легкими посещения других стран, непосредственные контакты с иностранцами на всех уровнях, от бытового и интимного до профессионально-творческого. Очевидно, что дальнейшее развитие техники будет продолжать расширять общение наций и обеспечивать все более энергичное взаимопроникновение национальных культур.

Особо хотелось бы выделить здесь один из самых действенных и наиболее перспективных «технологических» факторов, которые способствуют развитию глубинного духовного диалога наций, их взаимопонимания и интимного соприкосновения их культур — *двуязычие*, а затем и *многоязычие*, как способы органического включения ребенка с раннего детства в культуру, в психологический строй, в тип ментальности разных народов, благодаря чему он может стать не простым *полиглотом*, но, в силу отмеченной выше органической связи национального языка и мышления, *космополитом*, в классическом значении этого понятия — «*гражданином мира*», а не только своей страны. Такова личность, преодолевшая национальную ограниченность и ощущающая свою принадлежность к нескольким национальным общностям — подобно А. Пушкину, М. Глинке, К. Брюллову, И. Тургеневу, А. Герцену, Т. Шевченко, А. Бенуа, С. Дягилеву, В. Набокову, М. Мамардашвили, А. Хачатуряну, Ч. Айтматову...

Мы пойдем подлинный масштаб этой «полисемической технологии» разрыва национальных рамок, замыкающих человека в культуре своего народа, если учтем, что органическое «вхождение» в другую культуру происходит не только на рациональном, но и на

эмоциональном уровне, что природа этого процесса *герменевтична*. И чем шире круг вбираемых тобою в диалог национальных культур, тем богаче становится твоя собственная духовная жизнь, ибо *диалог культур превращается во внутренний диалог, разворачивающийся в твоём сознании, в твоём мироощущении, в твоих вкусах*.

Что касается влияния внешних, природных и социальных, сил на развитие межнациональных отношений, то его нужно признать остро противоречивым — в одних случаях оно способствует сближению наций, в других — препятствует ему. Так, особенности географического расположения разных стран затрудняют или облегчают связи их обитателей; особенно велико было влияние этого фактора в древности и в средние века — вспомним, какое революционизирующее значение и для европейских народов, и для аборигенов Америки имело преодоление Атлантики испанскими и португальскими мореплавателями и какие новые скачки в развитии международных культурных связей имело появление железнодорожного сообщения, а затем авиации.

Зато однозначно выражается зависимость межнациональных контактов от другого природного фактора — *этнического*; последний явно играет *сдерживающую, тормозящую, если не открыто противодействующую* диалогу национальных культур, роль. Когда Б.Поршнев применял формулу «мы — они» для обозначения межплеменных отношений в первобытном обществе, он точно определил восприятие одним племенем другого как существ, лишенных качества *человечности*, критерием которой каждое племя считает форму собственного бытия («они» — это вообще «не люди», что в русском языке фиксируется точным словом «нелюди», и поскольку «они» как «не-мы» говорят на другом языке, они воспринимаются как «немые»). Если на исходной ступени истории нация еще не отслоилась от этноса, то в дальнейшем, когда это произошло, этническое сознание оказывало то более, то менее сильное влияние на национальное сознание, стремясь подчинить духовные отношения биологическим, то есть поставить формирующуюся культурно-национальную оппозицию «мы — вы» в зависимость от архаической этно-психологической антитезы «мы — они». В свое время И.Кон убедительно показал, как из этой антитезы выросли национализм, шовинизм, расизм, ксенофобия — ибо, действительно, чем примитивнее сознание массы в цивилизованном обществе, тем естественнее низводит оно *национальное к этническому*; тут нет ничего удивительного — чем ниже уровень культуры, тем меньше возможность ценить ее, отличая от природной, биологической данности (не слу-

чайню черносотенство в России, юдофобство в Германии, ку-клукс-клановское движение в США находили почву в психологии люмпенов, хамов, а интеллигенция считала одной из своих отличительных черт отвращение к антисемитизму, как и к дискриминации любых других «инородцев»).

Вполне естественно, что стирание этнических различий благодаря образованию смешанных семей, слиянию разных «кровей» у потомства, ширящаяся метисация населения Земли, влечет за собой и преодоление национализма, и развитие взаимопонимания представителей разных этносов, соединяемых любовью, и естественное внедрение двуязычия в процесс воспитания детей.

Межнациональные культурные связи находятся в прямой зависимости и от *социальных отношений — экономических, политических, юридических*. Чем более сложной становилась организация жизни общества, тем решительнее политические и экономические интересы подминали под себя интересы культуры, а соответственно и отношения национальных культур. Это сказалось — и продолжает трагически сказываться по сей день с особой силой в России — в прямой зависимости ее культурных контактов с другими народами распавшихся Советского Союза и социалистического лагеря от их экономических связей, политических «игр» и их правового узаконения. Впрочем, зависимость культуры от экономики становилась очевидной с самого начала становления капитализма, превращавшего в товар, все плоды духовной и художественной деятельности; хотя А.Пушкин в «Разговоре книгопродавца с поэтом» пытался утешить последнего тем, что он продает только «рукопись», но не «вдохновение», история капиталистической экономики показала, что лишь в исключительных случаях художественное творчество оказывалось свободным от требований рынка, и это непосредственно сказывалось не только на жизни каждой национальной культуры, но и на их взаимоотношениях. Еще определеннее и более обнаженно проявлялась их зависимость от политики — в качестве одного из многих возможных примеров сошлюсь на отечественную историю: принятие христианства на Руси было обусловлено, конечно же, отнюдь не эстетическими причинами, как говорит легенда, а *политическими* соображениями, и за полемикой западников и славянофилов о путях развития русской культуры стояли, опять таки, не собственно культурные, а *политические* идеалы разных слоев дворянства; еще откровеннее эта зависимость выступала в уваровской изоляционистской концепции отечественной культуры, обозначенной известной формулой «православие,

самодержавие, народность», как и в столь же откровенном подчинении культуры политике в ленинском учении о «двух культурах в каждой национальной культуре», не говоря уже о его претворении в жизнь «культурными революциями» в СССР и в Китае.

Вместе с тем, нужно иметь в виду, что влияние политических сил на отношения национальных культур как правило *амбивалентно* — ведь набег половцев и нашествие Наполеона не только вызывали естественное противостояние русской культуры врагам, но и освоение некоторых моментов содержания культур агрессоров, обогащавшее нашу культуру — в менталитете, в языке, в искусстве.

Сейчас есть все основания предполагать, что чем выше в дальнейшем ходе истории будет цениться культура, во всех ее проявлениях — духовных, материальных и художественных, тем более свободным от всех внешних для нее интересов — и географических, и кровно-этнических, и социально-экономических и политико-идеологических — станет *взаимодействие наций, основанное на их взаимном уважении, интересе друг к другу, развитии взаимопонимания, потребности взаимного обогащения через диалог, способный повышать степень духовного единства при сохранении своеобразия и самоценности каждого участника этого диалогического соприкосновения.*

3.

Реальный процесс взаимоотношений различных наций протекает в том «параллелограмме сил», который образуется взаимодействием обоих уровней его детерминации, внутреннего и внешнего. В результате становятся возможными четыре основные (имея в виду существование многих переходных, смешанных, маргинальных ситуаций) типа национальных отношений.

1. Назову первый — первый и исторически, и логически — *изоляционистским*: речь идет о замкнутом бытии нации, отгораживающей себя по мере возможности от контактов с другими нациями из презрения к ним как неполноценным (недоразвитым, или перезревшим, или извращенно-болезненным) и из опасения испытать их тлетворное влияние; таким был основной принцип жизни наций в средние века, так законодательно ограждали себя японцы от связей с европейцами еще в XIX веке, так пытались отделить «железным занавесом» жизнь всех народов Советской страны от евро-

американской цивилизации наши доморожденные борцы с «низкопоклонством перед Западом».

2. Второй тип — *колонизаторский*; его суть — в подавлении самобытности завоеванного народа и навязывании ему культуры завоевателей, начиная с языка и кончая идеологией, формами государственного устройства и новой религией; несколько веков колонизации европейцами стран Америки, Африки, Азии дают достаточное количество выразительнейших примеров.

3. Третий тип является как бы оборотной стороной предыдущего, выражаясь в *самоотречении нации* от своего духовного и поведенческого суверенитета, в «комплексе неполноценности», развивающемся у нее при знакомстве с более развитой культурой и стремлении «переродиться», приняв язык, одежду, обряды, веру, формы поведения и управления другого народа; в истории многих наций — французов, русских, индусов, китайцев — известны целые этапы укоренения подобных воззрений, особенно у верхних слоев общества.

4. Четвертый тип — *диалогический*. Отношения наций строятся здесь — в полном соответствии с точным смыслом понятия «диалог» — на таком общении заинтересованных в нем партнеров, в котором *каждый сохраняет свою индивидуальность, ибо уважает индивидуальность другого*, не стремится подчинить его себе и сам ему не подчиняется, но оба ищут *согласия, взаимопонимания и духовного единства*. Древние мыслители и называли это «единством в многообразии», а одним словом — *гармонией*. В европейской философии Нового времени такой тип человеческих взаимоотношений стали определять местоименной формулой «Я — Ты», имея в виду под «Ты» равную мне, но непохожую на меня, *полноценную личность*; тем самым отношение «Я — Ты» принципиально отличается от «Я — он» или, тем более, «Я — оно», то есть от восприятия другого не как равного мне *субъекта*, обладающего свободой действий и порождающим их уникальным духовным миром, а как пассивного *объекта* моих действий, средства достижения моих целей. Данная структура отношений не ограничивается межличностными связями, но свойственна и отношениям «совокупных субъектов» — *человеческих общностей* разного типа — и этносов, и сословий, и наций. Такой изоморфизм индивидуальных и групповых отношений позволяет применить понятие «диалог» к обозначению *всех разновидностей межсубъектных отношений*; так вошло в обиход понятие «диалог культур», точно обозначающее высшую форму отношений между разными типами культур, в том числе и национальными.

Более того, понятие «диалог» стало употребляться и для определения своеобразия новых отношений между *человечеством и природой*, что подчеркивает *универсальность* данного типа отношений на нынешнем этапе развития мировой цивилизации. Оно и понятно — в нашу эпоху лишь *диалог*, а не война, не революция, не какие-либо формы насилия, способен преодолеть противоречия и социального, и психологического, и экологического характера, тем самым не только обеспечивая возможность выживания человечества, но и его перехода — как убеждает нас сегодня синергетика, открывающая общие законы развития сложных и сверхсложных систем — из нынешнего состояния хаоса к зарождающейся в этом хаосе новой, более сложной гармонии.

© М.С.Каган, 1997

Каган Моисей Сомойлович, доктор философских наук, профессор кафедры философии культуры и культурологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Примечания

- 1 Сошлюсь лишь на самые свежие работы: *Хабибуллин К.Н., Скаворцов Н.Г.* Испытания национального самосознания. СПб., 1993; *Возрождение культуры России: диалог культур и межнациональные отношения.* СПб., 1996; *Бородай Ю.М.* Эротика. Смерть. Табу: трагедия человеческого сознания. М., 1996, раздел «Этнос и нация».
- 2 См.: *Каган М.С.* Философия культуры. СПб., 1996.
- 3 *Ренан Э.* Что такое нация? — СПб., 1988. СС. 2,18,22,42.
- 4 *Гачев Г.* Национальный космо-психо-логос. Вопросы философии, 1994. № 12. С.61.

Ю.Н.Солонин, С.И.Дудник

РУССКИЙ ФИКЦИОНАЛИЗМ Опыт историко-философской реконструкции

Фикционализм или *фикционизм* — понятие, закрепившееся за воззрениями и концепцией, представленными в работах немецкого философа Ганса Файхингера (1852-1933).¹ Они вызвали в 10-е — 30-е годы нашего века довольно значительное отражение в философских и научных кругах Европы, проникнув и в Америку, в виде специальных теоретико-методологических программ, направленных на критический пересмотр оснований науки, философии, религии и вообще духовных основ культуры в духе учения о фикциях как главных формо-содержательных единицах, из которых составляется все благоприобретенное культурное достояние человека. Помимо этого выражения фикционализм оказал сильное воздействие своей гносеологической установкой на целый ряд наиболее представительных течений философии XX века, среди которых мы в первую очередь назовем феноменологическую философию и неопозитивизм. Таким образом, исчезнув как самостоятельная школа, он продолжал жить в преобразованном виде в глубине теоретического мышления, свойственного нашему веку.

По классической рубрикации философских «измов» фикционализм представляет одну из современных версий субъективной философии, именно ту, которая философским языком выражает сомнение в достоверности и объективно-детерминированной общезначимости духовных начал знания и культуры, предпочитая представлять их, особенно в таких формах, как наука, искусство, религия, этико-эстетические ценности жизни, вообще как порождение абсолютно свободного творческого акта человека. Нюансы в интерпретации и терминологические различия в представлении этого положения были весьма велики, но сути дела они не меняли. При развитии этой предпосылки в поле суждений включались проблемы воли, жизненного усилия, творческого воображения, мира как средства утверждения индивидуального героизма и т.д. Поэтому фикционализм оказывался генетически и структурно связан с таким явлени-

ем европейской культурной истории, который известен под именем модернизма и декаданса. И надо признать, что для Файхингера это было очевидно. Так, кроме Канта, он выделял значение Шопенгауэра и Ницше как гениев, которым он был обязан многими принципиальными аспектами своего учения. Он прямо утверждал схожесть последнего с идеями модернизма, прежде всего, религиозного. В России фикционалисты, о которых будет идти речь, также обнаруживают подобную зависимость. Таким образом, фикционализм был прочно связан с кризисом европейской культуры и духовности, с «закатом Европы», погрузившим европейское сознание в мрачные пессимистические хляби.

Русский читатель мог познакомиться с Файхингером как автором работы о Ницше, представлявшей последнего прежде всего выразителем «героического пессимизма» и нигилизма². Кроме того, он был известен своим чрезвычайно ценным «Комментарием» к «Критике чистого разума», который остался незавершенным. Истинная философская слава, однако, пришла к Файхингеру после издания им монументальнейшей по всем внешним признакам «Философии Как-Если-Бы»,³ заложившей основы философии фикционализма.

Общей установкой трактата было фикционалистское истолкование всех продуктов умственной работы и культуры. Познание само суть психический процесс — эту точку зрения Файхингер унаследовал от позитивизма, но не разделил его «радикальный эмпиризм». Позитивизм «правильно видел, что понятия субстанции, каузальность лишь субъективные приправы психики к данным опыта, но он их хотел совершенно устранить из мышления по «принципу наименьшей траты сил». Я же считал их целесообразными фикциями, обладающими полезностью». Философия фикционализма соединила в себе целый комплекс кантовско-позитивистских идей и с их позиций интерпретированного естествознания и социальной философии. Она отражала убеждение Файхингера, «что Als-Ob, что мнимость, что сознательно-ложное играет в науке, в мировоззрении, и в жизни чрезвычайную роль». «Я хотел дать полную теорию, так сказать, анатомию, физиологию и биологию «как-если-бы», а «так как эта сложная связка «как если бы» выражает метод фикции, который в большей или меньшей степени распространен во всех науках, то я должен был дать просмотр всех областей науки с этой точки зрения» — писал Файхингер.

Фикции суть принятые разумом абсолютно ложные допущения. Их задача — не служить познанию, а обеспечить возможность **практической** деятельности человека. «Мы понимаем мир не тем, что мы

размышляем о его загадках, а тем, что в нем работаем». Такова формула активизма, вытекающая из фикциональной философии. Если действия неэффективны, мы безжалостно уничтожаем, отбрасываем старые фикции и строим новые. Это можно принять за прогресс науки, но в нем нет и грамма прогресса познания, «так как мышление изначально служит воле к жизни, как средство цели». Мир сознания — это мир фикций, и в нем только и живет, действуя, человек.

Мы не будем вдаваться в обстоятельства успеха, сопутствовавшего появлению «философии фикций». Она как нельзя полно выразила важные философские мотивы утвердившейся новой формы культуры и ее самосознания. Разумеется, в точном смысле ее нельзя назвать философией культуры. С одной стороны, она шире, ибо в метафизической форме выражает основания определенного типа культурной жизнедеятельности, с другой, однако, — уже и одностороннее, ибо специально не занимается всем комплексом проблем культуры, а только некоторыми ее артефактами в их фиктивно-символической интерпретации.

Но несомненно и то, что, закрепляя в своих постулатах некоторые формулы пессимистического мирозерцания, философия Файхингера сама включалась как составная часть в духовный опыт модернизма, образуя его характернейшее явление, что и обеспечило ей такое органичное восприятие в культурном опыте почти всех стран Европы эпохи модернизма, включая и Россию. В ней пессимизм модернизма получил весьма специфическую редакцию, отличавшую его от расхожих эстетствующих суждений об изначальном «покрове тайны», отделяющего человека от неведомого ему, но предчувствуемого им мира и бытия.

*

Обратимся к рассмотрению вопроса об отношении к философии Файхингера в России. Общую формулу, видимо, найти трудно. Проблема практически никак еще не изучена, следовательно, нет и должной полноты фактов для этого. Но и то, что можно уже сейчас обнаружить, свидетельствует о том, что русская философская мысль не осталась в стороне от общего процесса формирования предпосылок фикционализма, даже создав свои версии этой философии.

Модернистическая философия и, прежде всего, культур-философия в России несомненно питалась от общеевропейских корней и была чрезвычайно чутка на симптоматику декаданса, в какой бы форме она не проявлялась. В этом смысле все то, что питало модернистическую философию, было в России в той или иной мере представлено.

ческую по внутренней форме философию Файхингера, как и она сама, входило в широком смысле в русскую мысль, сплавливая ее в единый культурный континуитет с европейской культурой. Ведь не случайно, что тема кризиса ее была столь чутко, во многих моментах опережающе, воспроизведена русской философией культуры.

Укажем хотя бы на П. Л. Лаврова, который в аспекте психологической интерпретации опыта размышлял о критериях различения объективного и мнимого, порождаемого нашей психической деятельностью. Позиция, занятая в этом вопросе Лавровым, оказалась одной из слабейших среди предлагавшихся различными философскими школами. Вот образчики его суждений: «Призрак и действительность, предметы — одинаково воспринимаются человеком; они одинаково существуют или одинаково не существуют для него; но обсуждение призрака делает его действительность невероятную, противоречащую ряду прежних уже приобретенных представлений, между тем как действительный предмет приобретает большую или меньшую вероятность по мере его обсуждения». И далее: «По большей или меньшей стройности представлений человек судит о том, суть ли явления, им воспринятые, только ему принадлежащие, не имеющие внешней действительности, фантастические, субъективные, или они доставляют ему верное понятие о внешних явлениях, о мире, природе».⁴ Мы привели эти суждения Лаврова не с целью подвергнуть их критике или продемонстрировать вообще суть его философской позиции. Нам важно было показать, что русская мысль имеет свой автономный подход, в котором воспроизводились основные философские сюжеты и проблемы, характеризовавшие западно-европейскую философскую жизнь. В ней, между прочим, имелись свои предпосылки развития и укрепления фикционалистского понимания значения действительности для человека и культуры, получавшие только дополнительную поддержку в более структурно проработанной европейской философии.

Возможно, что одним из пунктов различения нашего национального философствования и европейского является то, что оно слишком часто и слишком в большой дозе стимулировалось не реалистической, конкретно-эмпирической ситуацией и поведением, а их художественно-эстетическим заместителем, обычно воспринимаемым как «сама действительность» и даже более реальная. Об этой особенности специфического «олитературирования» жизни, как частной формы ее эстетизации, в русском сознании не раз говорили наши философские и научные авторитеты. Сошлемся на Ф. Степуна. Описывая декадентско-модернистскую ситуацию в русской элит-

ной духовной среде начала века, он отмечает, что ее реальная жизнь нередко была воспроизведением художественных и поэтических фантазий тогдашней литературы. По эстетическим канонам модернизма строили быт, межличностные отношения, нравственные оценки, общественные связи и поступки. Иллюзия становилась реальностью. По литературным канонам и нормам судили об обычной жизни: «Замечание Достоевского, что русская идея заключается в осуществлении всех идей, верно не только в отношении общественной, но также и личной жизни. Ходасевич правильно отмечает, ... что люди... декадентской среды, так же, как в свое время и народовольцы, не признавали расхождения слова и дела. Требуя, чтобы романы (любовные. — *Авт.*) развивались в жизни так же последовательно, как в книгах, они во всем смело шли до конца, превращая тем самым эстетический канон искусства в нравственный закон».⁵ Ю.М. Лотман эту особенность русского человека — заменять жизнь книгой, делать последнюю более значимой, чем голос и требования жизни — находит характерной уже для начала века. Нет поэтому оснований сомневаться, что духовная почва русской культуры равно и продуцировала, и была готова к восприятию иллюзорно-фикционалистских теорий действительности, познания и деятельности, катастрофически-нигилистических отношений к реальности, которые вместе были особенностью модернистской культур-философской мысли.

Эта тема тождества жизни и вымысла, точнее неразличимости двух миров — реального и иллюзорного — в единой жизни человека не раз становилась предметом анализа в самой художественной литературе. Такой анализ, как правило, заканчивался неутешительными выводами, рождал тенденции пессимизма и отчаяния. Более того, на подобные анализы и их результаты нередко ссылались и их воспринимали как вполне научно-обоснованные и корректные в теоретическом отношении исследования даже представители научно-философской мысли. Таково было отношение к Л.Н. Толстому и Ф.М. Достоевскому, которых сейчас принято считать философами *in sensu stricto*, а тем более в ту эпоху модернистской культуры, для которой принцип тождества мира и иллюзии, первенства эстетического начала перед реальностью был неоспоримой аксиомой. Вот пример, иллюстрирующий только что сказанное. Александр Шрейдер, ныне забытый публицист философско-общественной складки, в своей книге «Философия гнева» занимается анализом «сна» и «действительности» не в их прямом психо-физиологическом отношении, а в смысле некоторых модусов бытия человека, лишь отчасти моделируемых в соответствующих состояниях бодрствования и сна. Ос-

нованием ему служит ситуация Свидригайлова, а точнее то, как Достоевский художнически исследует весьма важную проблему экзистенциальной ситуации человека. Сновидения, бредовые состояния и живое бодрствование Свидригайлова, перемежаясь, сливаются в единый поток, в котором ни одно из состояний не может быть отлучено от другого. Бредовое состояние становится реальностью, а действительное бодрствование подчиняется законам сна. «Где кончается «иллюзия» и начинается действительность?» -- задает вопрос А. Шрейдер. И отвечает, что логически мы никак не можем доказать действительность сна и пробуждения. Приходится прибегнуть к психологическому анализу. Но и тут мы встаем перед неразрешимостью: доказать непременно и неоспоримо, с обязательной очевидностью — мы этого не можем.

Мы еще раз повторяем, что стремимся обратить внимание на специфическую заостренность проблемы «мнимого» в умственных исканиях на рубеже XIX–XX веков, на ту особенность ее рассмотрения, можно даже сказать, экзальтированность при ее рассмотрении, толкающую к резкому противопоставлению «мнимого» и реального, к тому, что «мнимым» мыслится вся сфера духовного опыта, что реальное по сути не дано и не засвидетельствовано никаким достоверным образом в человеческом сознании, что, таким образом, действительность является просто некоей условностью в мире ирреальных фантомов, за пелену которой прорваться невозможно и т.д. В подобного рода подходе мы усматриваем определенную форму концептуализации культур-философского пессимизма как одной из важнейших черт духовной эпохи вне зависимости от того, что нередко в бурном рождении различного рода фантомов, абстрактов, иллюзорных картин, визионерстве усматривали как раз противоположное — выражение активизма духа. Значительную, если не определяющую, роль в упрочении подобных убеждений сыграла гипертрофированная эстетизация всех сторон человеческой деятельности и самой действительности. Она также принимала разные, подчас противоположные формы. И, что для нас важно, стирала различия между разными типами человеческого поведения и отношения к реальности, отдавая преимущество пониманию деятельности как деятельности художнической. Так, познание мыслилось по преимуществу как художественный процесс, или, что может быть вернее, художественно-эстетическое познание мыслилось как высшая его форма. Материал художественной литературы воспринимался как источник наиболее полного и совершенного знания о жизни. И отсюда был естественный выход на понимание литературы и других видов искусства как регуляторов ре-

ального поведения человека, дающих образцы и нормы новой жизни. Мы могли бы с достаточным основанием сказать, что происходила фетишизация мнимого, его гиперболизация, таким образом, что само мнимое вытесняло и подменяло самую реальность. Воображаемое получало статус действительного.

Последняя особенность русской духовной жизни была отмечена не только Ф. Степуном и Ю. М. Лотманом. Она получила очень тонкий анализ и средствами философско-литературной эссенстики. Очень хочется, в качестве примера этому, сослаться на одного из самых малоизвестных ныне представителей литературы того времени Сигизмунда Кржижановского (1887-1950).⁶ Его неизвестность оскорбительно не соответствует тонкой и изящной стилистике сделанных им литературно-философских эссе. Для них характерна изысканная умная прония, позволяющая раскрыть в обычном факте парадоксальность мотивировки сцепления жизненных ситуаций. Они могли выйти из умственной лаборатории человека, соединившего исключительную наблюдательность с философской по своей природе аналитикой, его философская подготовка далеко перешагнула потребности обычной культурной любознательности, и в лице С. Кржижановского мы видим одного из ярких представителей русской философской прозы XX века.

В 1919 году он публикует беллетризованный философский этюд под странным названием «Якоби и «якобы».⁷ Имя известного немецкого философа Фридриха Якоби (1734-1814) соотносено с условно-сослагательным союзом *якобы*, в результате чего обнаруживаются сложнейшие смысловые осцилляции, значимые только в русском языке, но отсылающие к сложнейшему семантическому полю, в котором сопряжены и историко-философские факты с контекстом культурной действительности начала XX века. Хотя прямого указания на мотивацию очерка теорией фикционализма Файхшгера нет, но самый дух, цитации, содержательные пассажи могли быть поняты только читателем, включенным в дискуссии о достоверности и недостоверности бытия и реальности нашего «я», решающим образом стимулированные философией «якобы» (Als-Ob). Этюд строится как диалог возникший между Ф. Якоби, здравомыслящим философом, верящим в безусловную реальность бытия и его объективный статус, и неким фантомом «якобы», словесным трюком, условностью в цепи бесконечных мелких человеческих допущений и предположений, заявившей, однако, претензию, не больше не меньше, на то, чтобы быть самым бытием, даже значить больше, чем сама реальность. Развернувшаяся дискуссия обнаруживает беспомощность тра-

диционной безыскусной позиции Ф.Якоби перед напором софистически изощренной аргументации «якобы» о неразличимости сна и яви, действительности и мнимости. Слово, имя, термин есть не обозначение чего-то иного, незнакового, а само бытие; они не знаки сущности, а сама сущность.

Чтобы обосновать существование того, что мы выше назвали «русским фикционализмом», мы укажем на И.И.Лапшина, философские воззрения которого содержат существенный фикционалистский момент. Сказанное не противоречит обычной традиции относить его взгляды к иным школам субъективной философии. Свои воззрения на этот счет он изложил уже в самом известном и главном своем труде «Законы мышления и формы мышления» (СПб., 1906), возвращаясь к ним и развивая их в дальнейшем, особенно развивая теорию воображения и творчества.

Лапшин разрабатывает проблему фикций преимущественно в гносеологическом плане. Ему принадлежат обладающие известной ценностью определения фикций, классификация, в которой различены логические фикции, метафизические и научные. Существенной особенностью фикций Лапшин считал лишенность наглядности, представимость, то, что они «мыслятся чисто». Метафизические фикции суть категории. Мир, по Лапшину, дан нам только как представление, поэтому жестко подчинен логическим условиям представимости, т.е. категоризирован. О каких-либо иных условиях его существования, в частности, о «вещах в себе», мы судить не можем. Фикции необходимы как некое орудие схематизации чувственных представлений мира, поэтому сами они должны быть лишены чувственного содержания. Так категории количества, качества, причинности и т.д., «будучи отрешены от чувственных условий, становятся *непосредственными фикциями*, как пустое пространство и время. Такие категории, возведенные к безусловному, суть идеи».⁸ Концепция Лапшина пытается включить в себя объяснение природы символа и символизации, а также роль метафор в научном познании.

Теория Лапшина, которая вывела его на проблемы творчества и учение о воображении как его основном механизме, явилась одной из многих концептуализаций фикционализма, вообще присущего кантианству. Но в ней он не достигает того уровня обобщения, который был придан трактовке фикций Файхингером, переведшим ее в план культур-философского учения.

Важным представителем фикционализма в русской философии явился Георгий Флоровский (1893-1979). Во всяком случае, утверждать это дает нам право содержание и некоторые идеи крупной его

статьи «К обоснованию логического релятивизма».⁹ Исследователями его творчества эта работа обычно оставляется без внимания, поскольку в ней он предстает мыслителем «философско-научного» плана по преимуществу. В ней он развивает идею философии как «теории знания», т.е. «как описания и истолкования познавательного опыта» трактуя саму «философию на факт науки».¹⁰ Развивая это понимание философии, Флоровский фактически дал концепцию философии-науки, во многом совпадающую, но и отличающуюся от таковой же в трактовке неопозитивизма. Различие скорее в пользу Флоровского, поскольку он отстаивает те принципы, отсутствие которых было особо подчеркнуто как ограниченность неопозитивистской философии науки в работах ее нынешних оппонентов и критиков (И.Лакатосом, М.Полаши, Д.Агасси, и особенно, К.Поппером). Особенно Флоровский настаивал на философской предпосылочности всякого научного знания и на необходимости ориентировать исследования на анализ «действительного знания», а не его идеализированных форм. Эти два требования особенно развиты в современном, так называемом, постпозитивизме. Но философия науки Флоровского все же мало чем отличается от гносеологии, может быть тем только, что тематически несколько шире нее. Так, он утверждает, что собственно гносеологическому анализу знания должно предшествовать «дотеоретическое исследование основных типов познавательного творчества, предварительная феноменология научного опыта».¹¹ Основное содержание данной работы посвящено обоснованию идеи, что аксиомы геометрии не являются абсолютными и достоверными истинами, а имеют относительную природу, и все математическое знание не имеет приписываемого ему абсолютного характера. Его истины обусловлены границами, в которых это знание пребывает. Не имея безусловного характера понятия дедуктивного знания приобретают статус фикций, т.е. терминов, лишенных реального значения. Всякая наука является опытной, математика в их числе, символы последней — удобные ухищрения для определенных познавательных целей, за пределами которых они бессмысленны. Но нам важно отметить иную черту в теоретической позиции Флоровского. Рассматривая природу познания, он утверждает, что его теоретическая составляющая возникает независимо от опытной. Например, по его мнению, Ньютоновская небесная механика возникла независимо от тех наблюдений, которые десятилетиями накапливала Гринвичская лаборатория. Суть дела, по утверждению Флоровского, в том, что теория как бы сама задает себе свой объект, сферу своего опыта. То есть эксперимент является функцией «экспериментального суж-

потетический символ, объединяющий чувственные факты». Это объединение имеет статус условности, не определяемой объективными связями элементов опыта. Таким образом, теория «как бы» охватывает свою предметную сферу, «как бы» объясняет ее, т.е. имеет фиктивный характер: «Идея эволюции позволила отчетливо и стройно охватить в единстве многообразный биологический и палеонтологический материал, *как будто* бы вся живая природа имеет единого прародителя, от которого веерообразно расходятся все ископаемые и современные виды, *как будто* существует борьба за существование и естественный отбор и т.д.»¹² Об адекватном воспроизведении в теории реального процесса и речи быть не может. «Познание приходит к бытию, но отправляется не от него» — резюмирует Флоровский.

Разумеется, названными именами не исчерпывается традиция русского фикционализма. Проблема еще только на стадии изучения. Но уже сейчас можно выделить еще одну форму проявления фикционализма в России, которая просматривается в методологических воззрениях ученых, главным образом, натуралистов и представителей точного логико-математического знания. Среди них к началу текущего века утвердилась и получила изрядное распространение идея «полезных фикций», которые «подобно лесам, возводятся около здания при постройке и немедленно убираются прочь по окончании работ».¹³ Подобная позиция характерна, в частности, для С.И. Поварнина и А.А. Любищева. И в этом случае интерес к фикциям вызван проблемами научного творчества и выяснения механизмов реализации активности мышления в его процессе. Фикции вписывались в один ряд с научными абстракциями и понимались как временное вспомогательное средство, которое можно без последствий для познания убрать после получения конечного результата.

Сказанное о «русском фикционализме» вполне согласуется с характером развития представлений о роли фикций в европейской философии и науке.

© Ю.Н. Солонин, 1997

© С.И. Дудник, 1997

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

Дудник Сергей Иванович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета

Примечания

- 1 Фикционализм можно истолковывать и более свободно, допуская два смысла: 1) более узкий, относящийся именно к воззрениям Г.Файхннгера и его школе, как это делается в данной заметке, и 2) широкий, при котором с фикционализмом связывают представления о моментах условности, приблизительности, лишенности конкретной предметности в образительном отношении между понятийно-терминологическими структурами и реальностью. Последнюю установку можно было бы назвать методологическим фикционализмом, если указанные моменты составляют элемент познавательной стратегии (в такой форме он представлен в ряде методологических программ (например, М.Вебера, К.Гемпеля, раннего П.Фейерабенда и др.).
- 2 *Файхннгер Г.* Ницше. Философ отрицания. (Ницше как философ). СПб., 1911. Работа выдержала не менее 3-х изданий, но еще не дает представления о самой философии автора, хотя Ницше зачислен им в предтечу «философии фикции».
- 3 *Vaihinger H.* Die Philosophie des Als-Ob. Sistem der theoretischen, praktischen und religiosen Fiktion der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Berlin, 1911.
- 4 *Лавров П.Л.* Современное состояние психологии // Собрание сочинений. Серия 1. В. VI. С.14. Эта работа была опубликована еще в 1860 году.
- 5 *Стенун Ф.* Бывшее и несбывшееся. СПб., 1995. С.248. Впрочем, сходные сюжеты, может еще более заостренные, мы можем найти и в мемуарах А.Белого, относящихся к этому же периоду.
- 6 О Сигизмунде Кржижановском стали появляться сведения и исследования только с конца нынешних 80-х. Появились и публикации, главным образом, его эссе, жанровая принадлежность которых трудно определима более точно, поскольку каждый из них рождался из философской абстракции, гносеологического парадокса, историко-философского факта, тончайшей иллюзорной модели жизненной ситуации, воспринятой в свете интеллектуальной проницательности, переворачивающей ее смысл и т.д. См.: Чистые пруды. Альманах. 1990. М., 1990. С.530-616; «Канонада по канонам» (Рассказы С.Д.Кржижановского). Публ. Д.М.Фельдмана // Встречи с прошлым. Вып.1. М., 1990. С.67-88; *Перельмутер В.* Приговоренный к забвению // Ново-Басманная. 19. М., 1990. С.131-136. Нередко выступал под псевдонимами «Frater Tertius» или «С.К.».
- 7 *Frater Tertius (С.К.).* Якоби и «якобы» // «Зорп». Киев. 1919. № 1.
- 8 *Лашин И.И.* Законы мышления и познания. СПб., 1906. С.61. В последующих работах, напр., «Трусость в мышлении» его фикционализм приобретает более ясный и популярный (неметафизцицированный) характер.
- 9 *Флоровский Г.В.* К обоснованию логического релятивизма // Ученые Записки, основанные русской учебной коллегией в Праге. Т.1. Вып.1. Философские знания. Прага, 1923. С.93-125
- 10 *Флоровский Г.В.* К обоснованию логического релятивизма. С.93.
- 11 Там же. С.94.
- 12 Там же. С.114.
- 13 *Лашин И.И.* Законы мышления... С.240.

При поддержке философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета и Российской Академии гуманитарных наук учрежден **Научный издательский центр «Кафедра»**.

Основная сфера деятельности Центра: издание альманаха русской философии и культуры «Вече», подготовка и публикация монографий и учебных пособий по истории отечественной мысли.

Приглашаем к сотрудничеству спонсоров, ученых, гуманитариев, молодых исследователей.

199034, Санкт-Петербург,
Менделеевская линия, д. 5,
Философский факультет, Кафедра
истории русской философии

В.П.Рожков

ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Апелляция к духовным истокам русской философской культуры естественна, так как культурно-духовная среда является родовым лоном философской мысли. Не случайно, обращение к этой проблеме стало своеобразной традицией для отечественных изыскателей универсальных истин, многие из которых воспринимали философию не просто как продукт рационально-логического мышления, но как сложнейшее выражение духовно-интеллектуального состояния, отражающего глубинные автохтонные начала.

В свете такового видения оказывается предельно понятным, что вне уяснения особенностей духовного созидания народа невозможен ответ на вопрос о способности его культурного сознания к равноправному участию в творческом поиске ценностно-нормативных перспектив цивилизационной динамики, в силу нераскрытости имманентных форм и оттенков философско-культурного самовыражения.

Это дает повод для утверждений об отсутствии предпосылок такого рода в духовном пространстве России вообще и, следовательно, о репродуктивном характере русской философской культуры в целом. «Невегласие, — настаивает один из известных авторов очерка по истории русской философии Г.Г. Шпет, — та почва, на которой произрастала русская философия... исключительно невежество не позволяло русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексию. Неудивительно, что на такой почве произрастала философия бледная, чахлая, хрупкая. Удивительно, что она все-таки, несмотря ни на что, росла».¹

Практически та же оценка, хотя уже не с акцентом на «невежество духа», а со ссылкой на всеобщий закон формирования философского мировоззрения дается А.И. Введенским. «Конечно, — соглашается он, — наша философия, как и вся наша образованность, заимствованная. Но так оно и должно быть: большее или

меньшее заимствование и подчинение чужим влияниям — это общий закон развития философии любого европейского народа»².

Разумеется, в исследованиях по истории русской философии имеются и другие мнения по поводу ее истоков, сущности и содержания. «В русской философии, — отмечает Э.Л. Радлов, — следует различать два направления: во-первых, то, которое развивалось под влияние чужой мысли, — сначала византийской, потом польской и, наконец, западноевропейской вообще — и не противопоставляло себя этому иноземному течению и, во-вторых, то, которое, появившись под чужим влиянием, стремилось выразить национальное мирозерцание, соответствующее духовным свойствам русского народа»³. Еще категоричнее высказывается А.Ф. Лосев. «Русская самобытная философия, — заявляет он, — представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно — христианским, конкретным, богочеловеческим *логосом*»⁴.

Кстати, по логике рационального мышления сопряжение такой характеристики как «невежество» с категорией «духа» весьма спорно. В рациональном восприятии «невежество» проявляется прежде всего в процессе овладения знаниями, а, значит, невежеством может быть разум, отождествляемый непосредственно с интеллектуально — рациональным началом. Категории духовного ряда (духовность, дух, душа), отражают эмоционально — чувственные состояния и их мерила правомерно искать среди ценностей нравственно — этического порядка.

Но дело даже не в этом. Приведенные фрагменты свидетельствуют о давней острой дискуссии по рассматриваемой проблеме, вспышка которой в «смутное время» социокультурной ломки неизбежна. Все это побуждает обратиться к феномену духовного мира России и, в первую очередь, к его исходным родовым мотивам. Решение данной задачи целесообразно начать с выявления природообразующей черты русского духа. Это тем более необходимо, потому что именно с указанного вопроса начиналась полемика среди русских мыслителей, пытавшихся проникнуть в тайну исторической судьбы России.

В особенностях духовного бытия они стремились найти и истоки цивилизационных ориентаций, и причины реальных социальных процессов и исторических событий. Это стремление явно отражается в философских изысканиях предреволюционного и постреволюционного периодов, неся в себе предчувствие социальной катастрофы в первом случае и желание объяснить ее исход во вто-

ром. Оценки природных черт характера «русского духа», складывающиеся при этом, выражают глубину внутренних интуиций и противоречий в остром переживании опыта духовного бытия в эпицентре исторического катаклизма. Не случайно, невежественность, хаос и стихийность, противоречивость и максимализм ощущаются многими из известных, ярких отечественных мыслителей как нечто, изначально присущее духовному состоянию России⁵.

Показательно, что в настоящее время, когда российское общественное сознание, испытывая тягостно — болезненные ощущения от последствий «искушения» истинами, познает перипетии «вечного возвращения», философская мысль вновь обращается к проблеме стихийности русской души в интерпретации исторических событий. Вот как объясняет смысл «диктатуры большевиков» В.К. Кантор: «...Это был последний выброс архаично-варварской стихии, самым большим за всю историю России энергетическим потенциалом, выброс, длившийся почти полвека (1917–1956), когда сметались и уничтожались целые пласты традиционного русского общества»⁶. В целом же для автора приведенных строк очевидно, что господство «безличного хаоса», «неупорядоченных стихий» и представляет специфику российской ментальности.

Сентенция вполне понятная, но весьма субъективная и спорная. Понятная потому, что драматическая историческая ситуация, в которой оказалась Россия на рубеже XX — XXI столетий, рождает сложный комплекс мироощущения и миропонимания. Прежде всего, это ощущение непостоянства и изменчивости действительности, таящей в себе угрозу катаклизма. Оно мощно питается видением глобального разрушения того, что совсем недавно казалось бы представляло стабильную целостность, наблюдением метаморфоз в общественной жизни и поведении людей.

В этих условиях ссылки на стихийность, хаос, невежественность «русской души» естественны, но не бесспорны. Во-первых, социальные взрывы, разгул темной стихии и т.п. наблюдаются в движении земной цивилизации на духовной почве различных народов, и не только от нее (духовной природы) зависят. Во-вторых, этнос, ведущей характеристикой ментальности которого является хаос и стихия, не направляемые на созидание, не способен иметь тысячелетней истории, наполненной внутренними и внешними возмущениями, столкновениями и катаклизмами, переживая которые он неизменно восстанавливался. В-третьих, доминирующее духовное начало не может постоянно питать только одну единственную теп-

денцию, тем более, тенденцию негэнтропийного характера. Собственно, оно (доминирующее начало, основание) должно обозначать не тенденции как воплощение определенных процессов (стихийности, хаоса, распада, разрушения и т.п.), а качество, выражающее характер их проявления и могущее продуцировать целую гамму различных тенденций многомерного духовного мира.

У народа, создавшего одно из масштабных пространственно-геополитических образований в истории земной цивилизации, таковым видится максимализм.

Сверхпространственное положение и пограничный статус России — вот тот универсум ее исторической судьбы, который выливается в уникальные особенности духовного опыта ее народа. Нельзя не отметить тот факт, что эти историческо-геополитические особенности социального бытия российского общества трактовались как решающие факторы в формировании природных черт народного характера многими философами различных направлений. Предлагаемые при этом выводы об его духовных исканиях естественно отличаются неоднозначностью, а порой и прямой противоположностью. «Русская душа, — по оценке Н.А. Бердяева, — ушиблена ширью, она не видит границ и эта безграничность не освобождает, а поработает ее. Над русским человеком властвует русская земля, а не он властвует над ней»⁷. К сходным утверждениям приходит и наш современник М.П. Громов. По его впечатлению, «...неустоявшийся, развороченный, слишком пространственный физический ландшафт России продуцирует соответствующий интеллектуальный и мыслительный ландшафт, где можно встретить все, что угодно, кроме размерности, порядка, законченности начатого дела. Зато возрастает надежда на чудо, необычный эксперимент, фантастический прожект...»⁸ Таковы мнения двух философов, разделенных интервалом времени, но объединенных, как кажется, характером индивидуального восприятия социальных метаморфоз исторического отрицания. Разумеется, есть и другие варианты осмысления этой проблемы. Например, В.В. Зеньковский обращал внимание на «природную» связь геополитического фактора с мотивом целостности, проявляющим особую силу в русской душе.⁹

Подобная ориентация характерна для представителей религиозно-философской мысли. Интересное развитие этой позиции в настоящее время предлагает преподаватель Московской Духовной академии М.М. Дунаев. Глубинное пространствопонимание русским национальным сознанием своего геополитического бытия, с

его точки зрения, выливается в исконное духовное устремление ко Вселенскому братскому единству — соборности. Вот — главный ориентир народного духа. «Народный идеал соборности, — пишет М.М. Дунаев, — предполагает полное единение пространств личности и человечества, обогащение личности духовными силами людского братства, залог наиболее глубокого осознания своей ответственности за это братство».¹⁰ Это — иной тон размышлений, иной вариант решения проблемы. И, как следствие, иные выводы. Объединяет их лишь одно — общее признание влияния геополитического фактора на характерные особенности русской души.

Ввиду вышесказанного связь геополитического и духовного пространств представляется очевидной и, следовательно, сопряженные российской пространственной шири с состоянием русской души может рассматриваться в данном случае как аксиома. Действительно, геополитический фактор играет роль детерминирующего условия проявления максимализма в русской духовной природе. Иначе и быть не может. Сверхпространственность в российском варианте сама по себе есть ничто иное как географическо-территориальный максимум. Жизнь в этом пространственном максимуме неотделима от максимальных духовных проявлений, более того она и возможна лишь при максимуме духовного напряжения. Максимализм духа — это репродукция в национальном сознании географическо-пространственного максимума.

Во многом он инициируется и пограничностью исторического положения России. И это вполне понятно, так как реальностью любого пограничного состояния является экстремальная ситуация, по сути тот же максимум — максимум чрезвычайности. Пограничное пространство, каким бы оно ни было: природным или государственно-территориальным, историческо-временным или духовным — это область соприкосновения инаковостей, поле столкновения противоположностей. По этой причине российская духовная культура в определенном смысле слова представляет собой результат духовной диффузии Запада и Востока, Европы и Азии. Она являет арену вековых столкновений этнической самости и ассимиляционных воздействий, вторгающихся, перекатывающихся волн чужеродных этнических потоков. В этом постоянном размывании культурно-этнической самобытности рождается доминирующее настроение жертвенности, и в этом же конгломерате чужеродных элементов усиливается тяготение к максимуму вне-национальной цельности. И такой максимум создается в феномене

российского этноса, который по многочисленности и разноликости участвовавших в его формировании племен, народностей и наций евроазиатского геополитического пространства с полным правом можно назвать суперэтносом.¹¹

Российский суперэтнос — это то «природное тело», из лона которого рождается максимализм сопряжения русскости с феноменом сверхнационального духовного единения — соборования. Последнее имманентно постигается на уровне интуитивного ощущения того, что понятие «русский» есть не столько обозначение конкретного национального статуса, сколько проявление уникальной формы культурно-духовного самовыражения. Этот смысл был издавна зафиксирован культурным сознанием российского общества в символе «русская душа», а в настоящее время в условиях англо-языкового бума приобрел модно-европейское звучание в термине «русская ментальность». Очевидно, в этом случае общественное сознание интуитивно рефлексировало культурно-этническую реальность, преобразовав ее в понимание исторической истины, которая заключается в том, что российский суперэтнос есть продукт духовно-генетического единения многих племен, народностей, наций. Естественным выражением этого имманентного этнокультурного состояния выступает русский язык, сформировавшийся, согласно генеалогической классификации, в лоне индоевропейской языковой семьи и вобравший в себя особенности языковых ареалов Запада и Востока.¹²

Россы, мордва, чуваша, татары, калмыки, немцы, евреи, как и все представители других национальностей российского евразийского геополитического пространства, являлись и являются равноправными созидателями уникального по духовно-генетической соборности российского суперэтноса и равноответственны за его бытие. Это — максима их исторического бытия и максима их исторической ответственности. Вот почему *максимализм* есть природная доминанта российского духовного пространства, и именно максимализм способен продуцировать сложнейшую гамму проявлений.

Максимализм — та природообразующая черта русского духовного настроения, которая проявляется и в темной стихии разрушения, и в высшем напряжении созидания. Максимализм скрывается в глубинах антиномичности «русской души», ибо он изначально несет в себе стремление к абсолюту, приводящее к абсурду собственного отрицания. Вот почему каждая отдельная черта русского национального характера имеет свой антипод, в который она

причудливо преобразуется в процессе движения к абсолюту собственного выражения. Национальное самоуничтожение и сверхнациональная идея; суперанархия и сверхгосударственность; вопиющая аполитичность и высочайшая гражданственность героического патриотизма постоянно переливаются в русском общественном и индивидуальном сознании в абсурде стремления к абсолютному максимуму. Особенно резко возрастает динамика этих взаимопревращений в протуберанцах социального катаклизма, возмущающего энергетическое поле цивилизационного пространства. И это понятно. Социальный катаклизм — воплощение абсурда самоуничтожения и распада. Выдержать этот максимум разрушения и, более того, перевести его в вектор созидания новой целостности может народ, духовная природа которого способна воспроизводить состояния — антиподы с высокой динамикой внутренних переориентаций.

История России показывает, что в сложнейших ситуациях распада, когда возникала угроза гибели, «русская душа» оказывалась способной воспроизвести главные антиподы тенденции социального распада — стремление к единению и жертвенность ради него. Глубинное пространствопонимание русским сверхнациональным сознанием своего геополитического бытия, сталкиваясь с угрозой его разрушения, выливалось в исконное, духовное устремление к *Соборности* — апогею переживания единения в геополитическом, духовном, временном пространстве; *Соборности* — как максимуму личной ответственности за это единение. И следствие — мессианская жертвенность до страстотерпства, как ярчайшая производная динамичных метаний русского духа, жертвенность как абсурд, как максимум, как единство эгоизма и альтруизма в абсолют. А результат — самозабвенное созидание новой социальной целостности.

Именно в мотив соборности трансформировалась в культурном сознании максима духовного пространства России, определяя целостность ее культурно-духовной экзистенции и панморалистский смысл ее исканий собственной судьбы в потоке исторического движения человечества. Предпосылки рождения предполагаемого сквозного мотива русского культурного космоса, как представляется, обнаруживаются в языческих формах духовного бытия.

В трудах по истории русской философии языческие представления о мире у племен будущего русского суперэтноса как первичный, основообразующий пласт в структуре культурной почвы, на которой впоследствии произрастает собственно философское

мировоззрение, рассматриваются очень редко и чаще всего проходят малозаметным штрихом. Обычно в качестве такого базового пласта представляется уже религиозно-философская культура в своей православной форме.

Типичным примером подобного рода может служить труд В.В. Зеньковского, который, надо отдать должное, является одним из немногих, кто стремился выявить ранние слои предфилософского культурного фундамента, обращаясь к духовному наследию XIII—XVII в. И, естественно, он усматривает его в христианском, православном миросозерцании, полагая, что «...русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой».¹³ Аналогичной позиции придерживаются и другие исследователи.

В опубликованном недавно курсе лекций по истории русской философии В.В. Сербиненко, практически воспроизводится тот же подход с небольшим временным перемещением до XI в. Как замечает автор в первой лекции курса «...какую бы большую роль не играло языческое наследие в жизни народа, в его обычаях и психологии, к формированию философского сознания все это прямого отношения не имело. И своеобразие философской мысли Древней Руси определялось, в первую очередь, особенностями той интеллектуальной традиции, которая была воспринята вместе с принятием христианства».¹⁴

Но даже в том случае, если язычество и становится предметом исследовательского внимания, то порой лишь для того, чтобы подчеркнуть его бесплодие для культурного развития России. Очень настойчиво, ссылаясь на многие авторитеты в философии и филологии, проводит эту мысль В.К. Кантор. По его убеждению, славянское язычество так и не доросло до уровня мифологического типа мировоззрения, не создав ни космогонических мифов с центральной темой преобразования хаоса в космос, ни величавых в своей личности — нравственной определенности образов богов, ни культурного героя, олицетворяющего силу Добра и цивилизирующего мир. «В России, — заключает он, — православное христианство выполнило роль мифообразующей структуры, внося в сознание крестившихся жителей Руси основные понятия о Дobre и Зле, сотворении мира, преодолении Хаоса».¹⁵

Пожалуй, исключение в ряду сходных по этим позициям работ представляет монография А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова. Создавая свою концепцию истории русской философии на основе диалектико-материалистического подхода, они рассматривают язы-

чество как раннюю дохристианскую форму культуры. Исследование особенностей славянского языческого миропонимания проводится ими достаточно серьезно с привлечением археологических и археографических источников, литературных и исторических научных изысканий. В результате А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров характеризуют языческое миропонимание как сложный по структуре первичный культурный пласт, на котором формировалось философско — религиозное мышление. Правда, взаимодействие языческого и православно — христианского культурных слоев трактуется ими преимущественно как борьба и взаимотридание, несущее в себе существо социально — классовых противоречий.¹⁶ Но это уже идеологическая интерпретация.

Наверное, оценка славянского язычества с точки зрения его мировоззренческой несостоятельности, как и через призму его оппозиционности в столкновении с иными культурными формами всегда будет нести на себе определенный идеологический отпечаток. Кроме того в поисках ответов на вопросы: чего не достигло язычество в создании высших образцов мифологического миропонимания или как и почему оно боролось с православием теряется его существо как неизбежного исторического этапа духовного развития народа. Отодвигается на второй, третий и далее план проблема содержания духовного опыта, полученного славянским этносом в тот исторический период. А это означает, что по существу оставляется открытым вопрос о тех родовых чертах, которые приобретал рождающийся именно в лоне язычества «русский дух».

А может быть стоит попытаться рассмотреть язычество именно в этом аспекте, чтобы увидеть истоки эмоционального творчества народа и, значит, лучше понять смысл и особенности его духовного выбора в культурном созидании различных исторических типов мировоззрения. О языческих миропредставлениях славян можно судить по немногочисленным атрибутам материальной культуры, обнаруженным археологами, фрагментам из сочинений античных авторов и русских летописей.

Среди предметов материальной культуры чаще всего упоминается Вщижская арка — деталь напестольной сени в церкви г. Вщижа и Збручский идол — каменное изваяние, найденное на реке Збруч. К ранним письменным источникам, содержащим сведения о жизни, обычаях и верованиях восточных славян обычно относят сообщения византийских писателей VI столетия Прокопия Кессарийского и Маврикия Стратега, а также русский летописный источник «Повесть временных лет».

Перечисленные источники традиционно используются представителями исторической науки и некоторыми исследователями истории русской философии. В частности интересный анализ их проводится в монографии А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова.

На основании этого весьма ограниченного материала можно сделать следующие предположения. Во-первых, в VI—X в. нашей эры славяне осваивают огромные пространства Северо-Восточной, Восточной и Юго-Восточной Европы с ее основными природными стихиями: лесом, степью и многочисленными полноводными реками. Таков естественно — природный ареал формировавшегося русского духовного мира. Замечательно верно писал о нем В.О. Ключевский. «Лес, степь и река — это, можно сказать, основные стихии русской природы по своему историческому значению. Каждая из них и в отдельности сама по себе приняла живое и своеобразное участие в строении жизни и понятий русского человека»¹⁷. Во-первых, в эти четыре — пять столетий славяне совершили переход от одного состояния социального бытия к другому: от родоплеменной формы организации социума к государственной. Поздно это или рано? Отстают славяне от других народов или опережают их в своем развитии? Эти вопросы для выяснения уникальности складывающегося культурно-исторического типа или, по другому, особенностей «русского духа» принципиального значения не имеют. Просто этот переход между двумя историческими циклами во временном пространстве VI—X столетий — реальность, «историческая судьба» славян. Принятие этой реальности означает понимание неизбежности того, что в это время у славян — язычников складываются те ориентации в мироощущении, которые свойственны многим этносам, формировавшимся в подобных исторических условиях.

Речь идет о тех духовных ориентациях, которые фокусируют в себе ощущения язычника от взаимодействия с природой и себе подобными. Они могут проявиться в чувствах угнетенности и свободы, потерянности, одиночества и единения, автономности и цельности и тому подобное. Возможно, человеческой душе присуща вся эта гамма чувств. Но тогда каков результирующий вектор главного мотива народного духа? По-видимому, таковым правомерно считать мотив *единства и целостности*. И славянин — язычник не оригинален в имманентном воспроизводстве подобной ценностной ориентации. Так же как и любой представитель первобытного мира он не отделяет себя ни от природы, ни от родоплеменного сообщества. В них он видит источник жизни. Синкре-

тизм как форма сознания, когда человек не отличает личное Я, и мир для него является нерасчлененной общностью, как известно, представляет универсальную характеристику языческого мифологического мировоззрения.

Анализ космогонических представлений древних россов, приведенный А.А. Галактионовым и П.Ф. Никандровым по скульптурно-художественным элементам Збручского Идола, показывает лишь один из вариантов творческого воплощения этого мотива. Каменное тело идола Рода-Святовита заключает в единое целое и богов, пребывающих на небе (верхний ярус), и людей, живущих на земле (средний ярус), и божества, поддерживающие землю (нижний ярус). Таким образом, Збручский Идол предстает как скульптурно-художественное выражение ощущения живого космоса в единстве его небесной, земной, подводной и подземной стихий.

Характерно, что центром этого вселенского единства является род. Именно в теле Рода-Святовита объединены природно-божественные и человеческие начала. Причем этот мотив, как видно, распространяется и на отношения человека с природой, и на взаимосвязи внутри родо-племенного сообщества. Не случайно, в сообщении византийского писателя VI в. Прокопия Кесарийского указывается: «Эти племена, славяне и анты не управляются одним человеком, но издревле живут в народоправстве (демократии), и поэтому у них счастье и несчастье в жизни считается делом общим»¹⁸ Как известно, родо-племенное самоуправление отнюдь не представляло неупорядоченного хаоса. Высшей упорядочивающей силой в родовом и племенном сообществах выступает *традиция, обычай*. В этом неписанном законе концентрируется вековой опыт первобытия, переплавленный в волю многих поколений. Вот почему обычай становится высшим авторитетом, возвышающимся над всеми членами языческих образований и структурами их управления, а, следовательно, представляет неформальную основу *внутри родового и внутри племенного единения*.

О том, что «душа» складывающейся русской народности наполнена ощущением Вселенского единства и гармонии, свидетельствуют изыскания профессора В.А. Городцова по проблеме отражения древних религиозных культов славян в русском народном творчестве. По его мнению узоры вышивок северо-русских мастеров заключают в себе реминисценцию о самых древних общечеловеческих религиозных символах эпохи бронзы, когда формируется понимание круговорота мировой жизни и рождаются религиозные культы солнца, земли, моря. «Русский языческий пантеон, как это

выражено в народном творчестве, — поясняет он, — состоял из высшего божества, символом которого являлось солнце. К этому божеству, по-видимому, люди не дерзали обращаться с мольбами сами. Благою и милосердною посредницей между высочайшим богом и людьми являлась великая богиня — царица небесная, она же, по-видимому, мать второстепенных богов и всего сущего...»¹⁹ Такими второстепенными богами, олицетворяющими конкретные природно-социальные явления, и выступают Стрибог, Перун, Макоши, Лада, Хорс, Велес и другие. Все это создает единый структурированный мифический космос, но не вселенский хаос.

Духовное освоение мирового порядка зафиксировано архаическим сознанием в символах славянского языка словом «ряд». Материалы исследования М.В. Поповича по проблеме мировоззрения древних славян убедительно доказывают, что слово «ряд» символизирует физический, пространственный, числовой и социальный порядок.²⁰ Смысловое воспроизводство порядка, целостности закрепляется в славянском архаическом сознании в графическом символе сакрального круга, очерчивающим внутреннее упорядочиваемое пространство от внешней стихии.²¹ «В славянской культуре, — приходит к выводу М.В. Попович, — как и во всех архаичных культурах, космос как мир порядка противопоставлен хаосу как миру беспорядка».²²

Даже двойственность языческих представлений о природе человека не нарушала этого единого порядка, а скорее служила ему. Бестелесная бессмертная душа, согласно верованиям язычников-славян отделяющаяся от тела в момент смерти и переходящая в другой, столь же реальный мир, играла роль своеобразного связующего начала между различными ипостасями единого живого космоса. Через души предков-покровителей язычник включал свою судьбу во всеобщий процесс жизни.

Итак, язычество представляло естественную духовную среду для эволюции исторического культурного типа, несущего в себе мотивы порядка, гармонии и единства. Социально-исторические процессы государственно-организованного общественного состояния еще не успели оказать длительно-глубинного деформирующего воздействия на духовную ментальность древнего росса, когда он начал осваивать новую форму мировоззрения — христианско-религиозную.

Уникальным источником, отражающим трансформацию ведущих **мотивов** исторического сознания народа в начальный период **освоения** им государственной формы организации общества и рели-

гиозного типа мировоззрения являются *былины*. Они представляют собой духовное творчество ранней эпохи существования древнерусского государства в XI–XII вв., когда язычество вытесняется православием. И, конечно, на этом основании можно говорить о «культурно-образовательной миссии христианства, выполнившего роль мифообразующей структуры»²³. Однако, при этом не следует забывать, что для любого структурирования необходим первичный материал. В данном случае такой материал являли духовные мотивы славянского язычества.

Рассматриваемые в этом аспекте, былины предстают одновременно в двух ипостасях: и как *завершение* языческой стадии формирования духовного типа, и как *начало* складывания новых духовных ориентаций. Именно по этой причине в них можно обнаружить интереснейшие моменты преобразования мотива природно-этнического единства родоплеменного духовного состояния в мотив государственного и религиозного единения. Более того, содержание былин дает возможность почувствовать сложность и противоречивость подобного качественного изменения ведущего мотива народного сознания. Прежде всего обращает внимание неоднозначность этих изменений. В частности, если в сфере отношений с природой былинный эпос подтверждает сохранение внутреннего качества мотива единения, то в социальных мотивах он отражает явные переориентации.

В самом деле, какое ощущение от взаимодействия с природой передает содержание былин? Подавленности и потерянности? Порабощен ли славянин-язычник, а затем древний росс пространством? Нет, прекрасным, поэтическим языком былин передается ощущение единства, слитности с природой. Русская душа не боится природного пространства, она жаждет его, так как ассоциирует его с образом воли, свободы. *Приволье, раздолье, чисто поле* — именно в этих словах былинного эпоса выражен результирующий мотив русского глубинно-исторического пространствопонимания.

Молодой Вольга да й Святославович,
Ен повыехал в *раздолье в чисто поле*
Со своей дружинишкой хороброю.
А и едут по *раздольицу* чисту полю²⁴.

Раздолье как синоним свободы. Вольная воля как вершина единения с матерью-землей, с пространственно-природным космосом и поэтому не содержащая ориентации на господство, но передающая ощущение свободы. Это ощущение не могло быть исторически одномоментным, связанным только с реалиями XI–XII вв. На-

против, оно должно было выкристаллизовываться столетиями, превращаясь в одно из слагаемых исторической памяти формирующейся древнерусской народности и воплощаясь в ее былинном эпосе.

Иной представляется ситуация в социальных мотивах. И это понятно. В складывающемся историческом сознании древнерусского общества еще слишком жив мотив единства родоплеменной общности. В то же время социальная среда изменяется коренным образом. Развитие процессов разделения труда, социально — классовой дифференциации, государственного управления не может не вызвать осознания распада родоплеменного единства, отчуждения властвующих от производящих. В подобных условиях традиционный мотив единства должен либо исчезнуть, либо наполниться новым содержанием. Духовный поиск предпосылок нового государственного единения нашел свое отражение в былинном эпосе. Показательна в этом плане уже упоминавшаяся былина «Вольга и Микула». В ней взаимно накладываются идея родового единства славян с культом земледельческого труда и ключевой фигурой земледельца с мотивом государственного объединения социально — дифференцированного общества под эгидой княжеской власти.

Два социальных типа вырисовываются в былине как основа этого нового уже политического единства: земледелец — производитель Микула Селяинов и племянник киевского князя Владимира Вольга Святославович. Ратай-хлебопашец и управитель трех городов «со крестьянами». Традиционно — родовое выделение земледельца как жизненно важной фигуры отчетливо проявляется в содержании былины и по сути составляет ее подтекст. Богатырь Вольга с дружинниками на боевых конях два дня и две ночи не могут нагнать пахаря, обрабатывающего землю «на своей кобылке на соловой». И лишь на третий день к полудню «принаехали в чистом поле ратая». Вся «дружинушка хоробрая» не может «повыдернуть» «сошку кленовенькую», а ратай это делает одной рукой. Так средствами былинного жанра передается традиционный мотив славянско — русской земледельческой культуры. Здесь и открытая симпатия к пахарю-производителю и завуалированная усмешка над властвующими, но главное — понимание исполнинской силы богатыря — ратая, истинного оплота земли русской, подлинного культурного героя славянско — русской эпической мифологии.

Но есть в былине и другие социальные мотивы. Важнейший из

них связан с осознанием необходимости объединения земледельца и княжеской власти. Удивительно точно вырисовывается одна из жизненно необходимых предпосылок этого единения. Микула соглашается ехать с Вольгой «во товарищах... за получкою» в три управляемых последним города, вспомнив, что «...живут мужички да там все мошеннички»²⁵. Необходимость борьбы с воровством, мошенничеством и разбоем — один из мотивов политического единения древних руссов. Ярко передается в былинном эпосе и другой мотив единения под эгидой княжеской власти — борьба с внешним врагом, который несет разорение, разбой, неволю и гибель. Характерен в этом отношении цикл былин об Илье Муромце. Ссора «старого казака» и Владимир — князя, посадившего богатыря «во погреб, во холодный», заканчивается примирением и освобождением Муромца, как только под стены Киев — града приходят полчища Калин — царя.²⁶

Таким образом, постродовая ориентация на единство в рамках родовой общности трансформировалась в идею государственной целостности. Мотив этого нового по содержанию и форме единения фокусирует необходимость упорядочения внутренней жизни социально-дифференцированного сообщества и его защиты от внешнего вторжения. Закрепление этого мотива в «русской душе» происходило непросто, на фоне ощущения распада былого родоплеменного единения и разрушения первобытно-общинной формы самоуправления. Качественное обновление духовного настроения могло произойти на соответствующей мировоззренческой почве. И эту почву создает православие, накладываясь на мотив родоплеменного природно — этнического единства, расширяя его до мотива русской национальной и вселенско — человеческой общности.

© В.П.Рожков

Рожков Владимир Петрович, кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии гуманитарных факультетов Саратовского госуниверситета.

Примечания


1 Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 255 — 256.

2 Введенский А.И. и др. Указ. соч. С. 27.

- 3 Там же. С. 100.
- 4 Там же. С. 73.
- 5 См.: *Чаадаев П.Я.* Цена веков. М., 1991. С. 36; *Вышеславцев Б.П.* Русская стихия у Достоевского. Берлин, 1923. С. 5; *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990. С. 51–52.
- 6 См.: *Кантор В.К.* Стихия и цивилизация: два фактора «российской судьбы» // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 46.
- 7 *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 60.
- 8 *Громов М.М.* Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 57.
- 9 См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л. 1991. Т.1. Ч. 1. С. 40.
- 10 *Дунаев М.* Да будет все едино // Слово. 1992. № 7. С. 6
- 11 В данном контексте автор солидаризируется с использованием понятия суперэтнос Л.Н. Гумилевым, см.: *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. М., 1991. С. 609.
- 12 См.: *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. М., 1989. С. 18; Русский язык. Энциклопедия. Гл. ред. Ф.П.Филин, М., 1979. С. 275 – 276.
- 13 *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т.1. Ч. 1. С. 12.
- 14 *Сербиенко В. В.* История русской философии XI–XIX вв. Курс лекций. М., 1993. С. 3–4.
- 15 *Кантор В. К.* Указ. соч. С. 32.
- 16 См.: *Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989. С. 8–9.
- 17 *Ключевский В. О.* Сочинения в 9-ти томах. М., 1987. Т.1. Ч. 1. С. 82.
- 18 Сборник документов по истории СССР. М., 1970. Ч. 1. С. 24.
- 19 *Городцов В. А.* Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Труды государственного исторического музея. Выпуск 1. Разряд археологический. М., 1926. С. 35.
- 20 См.: *Попович М. В.* Мировоззрение древних славян. Киев. 1985. С. 47–48.
- 21 Там же. С. 51 – 52.
- 22 Там же. С. 46.
- 23 См.: *Кантор В. К.* Указ. соч. С. 31.
- 24 *Вольга и Микула* // Былины. М., 1986. С. 130.
- 25 См.: Там же. С. 132.
- 26 *Илья Муромец и Калин* – царь. Былины. М., 1986. е. С. 22–26.

Из болгарской поэзии

Лидия Илиева



А в древна Спарта ги избиваха.
Уродливите, непълноценните
избиваха.
Унищожаваха частици Омир,
частици Бах,
частици дух.
Ах, защо изчезнаха
силните спартански майки?
Защо останаха частици дух?

А в древней Спарте истребляли,
Больных, неполноценных
истребляли.
Уничтожали будущих Гомеров,
Бахов,
Уничтожали будущее Духа.
Ах, почему тогда исчезли
матери-спартанки;
А Дух по-прежнему бессмертен?!..

*Перевод Цветины Рачевой
1997 г.*



В. И. Кобзарь

К ИСТОРИИ ПЕРВОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА РОССИИ

Итоги двух последних веков развития философии в России по-своему показательны и поучительны.

Начало XIX в. В Россию из-за недостатка собственных философских кадров приглашаются подготовленные западноевропейскими университетами профессора философии. В числе их и три «карпаторосса» — Михаил Балугьянский, Петр Лодий и В.Г.Кукольник. Они-то и составили старшее поколение преподавателей философии и права нашего университета на философско-юридическом факультете в начале прошлого века. Их ученики, также пройдя заграничный курс обучения, составили младшее поколение. «Философские науки, справедливо считавшиеся краеугольным камнем всякого высшего образования.., имели в университете этом двух представителей, принадлежащих к двум периодам образования: ординарного профессора Лодия и экстраординарного профессора Галича», — записано в документах Санкт-Петербургского университета.¹ С их деятельностью связано появление в России собственных докторов и профессоров философии. Первыми докторами философии, защитившими эту ученую степень в стенах нашего университета были: 1836 г. — Устрялов Николай, 1837 — Никитенко Александр, 1838 — Куторга Михаил и Порошин Виктор, 1839 — Воскресенский Александр и Соколов Иван, 1841 — Касторский Михаил, 1842 — Кеслер Карл и Железнов Николай, 1846 — Струве Федор, 1866 — Владиславлев Михаил, 1867 — Троицкий Михаил и др. Им мы обязаны дальнейшей перспективой прогрессирующего развития философии в России. Они — создатели собственно российских школ как философии, логики, так и других дисциплин.

К сожалению, развитию философии в России постоянно препятствовал строгий надзор государственной бюрократической, чиновничьей системы. За высказываемые в лекциях и работах идеи

первенства философии и ее независимости от богословия П.Лодий был своеобразно отстранен от чтения логики и философии. Являясь деканом философско-юридического факультета, он руководил и кафедрой философии. Но его переводят с кафедры философии на кафедру естественного права. М.Балугьянский ушел в отставку. Молодые профессора А.П.Куницын, А.И.Галич, К.И.Арсеньев, М.Г.Плисов и др. были лишены права читать философию. Не пострадал только В.Г.Кукольник, и то лишь потому, что еще в 1820 г. переехал в Нежин директором гимназии (будущего Лицея им. кн. А.А. Безбородько). Правда, публичное осуждение этих профессоров на Конференции (Ученом совете университета) тогда не состоялось: большинство профессоров не поддержало обвинений. Но реакция отыгралась чуть позже. В 1825 г. П.Лодия причислили чуть ли не к вдохновителям декабризма, он уходит с деканства, ему отказывают в присвоении звания заслуженного профессора, не разрешают переиздать его «Логические наставления» и, даже более того, их изымают из употребления. После П.Лодия деканом факультета становится выпускник университета Н.Ф.Рождественский, он же и читает логику, но строго по Баумейстеру.

Судьба философии первой половины XIX в. в России непостоянна. Гонения в 20-е годы сменяются, казалось бы, утверждением ее, ведь в 1835 г. создается философский факультет университета, хотя и состоящий из двух отделений: филологического и математического. Однако это длилось недолго. Продолжался гласный и негласный надзор над преподаванием философии, шла борьба за умы и сердца молодого поколения, за их благонадежность к существующему государственному строю. Чиновничество решительно пресекало вольномыслие, в особенности «вольтерьянство». Итог был плачевным: в 1850 г. упраздняются философские факультеты, запрещается преподавание философии светскими профессорами.

Вторая половина века была благоприятнее для философии. Хотя философский факультет и не был восстановлен, но преподавание философии светскими профессорами с 1859 г. официально было возобновлено. Кадровые потери за предшествующее десятилетие привели к тому, что понадобились годы на возрождение философии и они были использованы должным образом. Не сразу, не в один год, а размеренною поступью формировался корпус высококвалифицированных, философски подготовленных специалистов, таких как ученики М.И.Владиславлева: Э.Л.Радлов, А.И.Введенский, Н.Я.Грот, Н.Н.Ланге и др. Усилиями и стараниями прежде всего А.И.Введенского создается первое в истории России Фило-

софское общество, которое 31 января (13 февраля по новому стилю) 1898 г. в Актовом зале Санкт-Петербургского университета провело свое первое собрание.

Вот что писал об этом событии выдающийся русский логик С.И.Поварнин:

«31 января совершилось малозаметное в общем ходе жизни, но крупное в сфере научных ее интересов событие: открытие первого в России философского общества при Петербургском университете. Знамение времени!

В 1874 году читается речь на общем собрании. Кавелин счел возможным сказать следующие слова: «Теперь философия совершенно забыта. О ней никто не думает, поминают ее вскользь, разве для того, чтобы потешиться над забавными простачками, которые могли заниматься такими вопросами. Говорить серьезно о философии теперь так же смешно, как носить напудренный парик». Как давно это было, и как недавно! Прошло 24 года — и кажется, что прошло полстолетия...

Большой Актный зал университета был переполнен. Когда я вошел в него, еще до 8 часов, — до объявленного начала собрания, не только все стулья были уже заняты, но нельзя было протиснуться и сбоку, где стояли счастливицы, успевшие пройти вперед. Тщетно разыскивали свободные места опоздавшие курсистки и студенты. Студентам разрешили подняться на хоры и тем несколько уменьшили тесноту...

Прозвенел звонок председателя. Все стихло. Председатель прочитал краткую историю возникновения общества, над осуществлением которого более всего потрудился профессор Санкт-Петербургского Университета А.И.Введенский. Затем вышел на кафедру г. Введенский и поведал о «судьбах философии в России»... Печальная была эта история!...».

Казалось бы, теперь для философии все худшее позади. В конце XIX и начале XX века философия в России переживает, наверное, самый благоприятный для себя период. Возрастает количество философских публикаций — как переводных работ, так и оригинальных. Становление российской философии очевидно, бесспорно, она сумела в это время сказать свое «слово», сделавшее ее известной и замеченной в Западной Европе.

Революции 1917 г. поначалу не оказали влияния на состояние философии и на ее преподавание в университете. Прежними профессорами прежние же их курсы продолжались читаться в новых условиях. Прежде всего, это, конечно, проф. А.И.Введенский, при-

знанный старейшина университетской философии, заведующий кафедрой философии с 1890 г., и Э.Л.Радлов. Потом, ученики их: профессора Н.О.Лосский, И.И.Лалшин, С.Л.Франк, С.И.Поварнин, Л.П.Карсавин, П.А.Сорокин. В 1918 г. большевики лишь изменили название университета, сделав его Первым Петроградским университетом. С 1919 г. пошло «завоевание университета изнутри» и оно проявилось в том, что многие профессора, как не соответствующие новой власти по духу, целям и социальному положению, увольнялись или уходили сами. В 1922/23 гг. большая часть названных профессоров была выслана на Запад, А.И.Введенский ушел на пенсию, а С.И.Поварнин покинул университет, как он написал в личном деле, «по состоянию здоровья».

Начало нового XX в. что-то нам напоминает. Воистину, нет ничего нового под солнцем. Двадцатые годы XIX в. озаменовались «Делом о вредном преподавании философии», но и двадцатые годы теперь уже XX века вновь отличаются гонениями на философов и философию. «Философию за борт!» — так озаглавил свою статью в журнале «Под знаменем марксизма» ректор Петроградского университета С.К.Минин. В ней, как и в следующей своей статье в том же журнале под названием «Коммунизм и философия», он заявлял, что философия есть пережиток прошлых воззрений и оружие буржуазии, что она враждебна пролетариату и коммунизму и что ее надо, вслед за религией, выбросить за борт.² И это еще не все. В 1930 г. новый руководитель университета Ю.Никич пошел еще дальше. Он так реорганизовал университет, что с 1930 по 1934 гг. в университете вовсе отсутствовали гуманитарные факультеты, которые были заменены «секторами», «циклами», «уклонами». Получил широкое распространение «лабораторно-бригадный метод» обучения, чтение систематических лекционных курсов было прекращено. Созданное Методическое бюро составляло всевозможные инструкции по проведению занятий, по качественному и количественному учету знаний. Правовое отделение (ПРО) выделилось в самостоятельный Институт советского права (потом Юридический институт им. М.И.Калинина), факультет языкознания и истории материальной культуры (ЯМФАК) стал Институтом истории и лингвистики (ЛИЛИ, позже — ЛИФЛИ). В сущности, университет потерял свое универсальное и гуманитарное лицо. В оставшейся части университета преподавание философии в это время осуществляли две кафедры, одна была на биологическом факультете, ее возглавлял проф. И.И.Презент, другая находилась на математическом факультете, ею заведовал доцент А.С.Поляк. Был еще и об-

щеуниверситетский кабинет диалектического материализма. Хотя философия и не погибла, но была существенно ущемлена. Конец этим новациям был положен не сразу. Сперва решением ЦИК СССР в сентябре 1932 г. был ликвидирован в вузах «бригадно-лабораторный метод», восстановлен факультетский принцип организации, а также курсы лекций, зачеты, экзамены, сессии, индивидуальная оценка знаний. В 1934 г. Постановление ЦК ВКП(б) «О преподавании гражданской истории» предусматривало восстановление в Московском и Ленинградском университетах исторических факультетов. В 1937 г. в университет возвратился ЛИФЛИ и появился филологический факультет. Дальнейшая история философии нашего университета уже общеизвестна. В 1939 году решением ЦК ВКП(б) и Советского Правительства на базе кафедры диалектического и исторического материализма исторического факультета ЛГУ создается философское отделение. Через год оно приказом директора ЛГУ № 80 от 23 июня в соответствии с Уставом университета и на основании разрешения ВКВШ (Всесоюзный комитет по высшей школе) преобразуется в философский факультет, который с тех пор непрерывно существует вот уже 57 лет.

К середине XX века вновь наступили более или менее благоприятные для философии времена, а к концу столетия упрочилась относительная свобода философского развития. Возродилось Философское общество России, и в 1997 г. в том же Актовом зале университета, как и сто лет назад, при большом стечении ученых, философов, обществоведов проходил Первый Российский Философский Конгресс. Факт этот, безусловно, отрадный и свидетельствует о духовном росте нашего общества. Хотелось бы, чтобы история не вернулась на круги своя...

Примечания

1. См.: Императорский Санкт-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. СПб., 1870. С. 10.
2. Под знаменем марксизма. 1922. № 5-6 и № 11-12.

**Научный издательский центр
«Кафедра»** готовит к публикации
монографию профессора
**В.Т.Пуляева «Россия перед
будущим. Размышления и
характеристики».**

В публицистической форме, страстно
и темпераментно, автор исследует
важнейшие проблемы нашего
исторического и духовного развития,
вскрывает перспективы и тенденции
возрождения Отечества.

Заказы присылайте по адресу:
199034, Санкт-Петербург,
Менделеевская линия, д. 5,
Книжный магазин
«Университетская книга»

В. Б. Качарава

Я. П. КОЗЕЛЬСКИЙ

Материалы к биографии
русского философа



В существующих биографических материалах царит немало путаницы и содержится масса противоречивых сведений о жизни и творчестве Я. П. Козельского. Его биография все еще слабо изучена, литература о нем бедна. Г. А. Гуковскому, одному из первых биографов Козельского, пришлось восстанавливать основные вехи биографии философа по титульным листам его сочинений. Ю. Я. Коган писал: «Получить сколько-нибудь последовательное представление о жизни и тем более о формировании мировоззрения Козельского чрезвычайно трудно. Биографических данных о нем сохранилось крайне мало».¹

Ю.М.Лотман в своей статье отмечал: «Биография одного из интереснейших русских философов XVIII в., Я.П.Козельского, изучена слабо. Главная причина этого — почти полное отсутствие источников».²

Рукописи Козельского до нас не дошли, за исключением некоторых работ. Сохранились документы, освещающие отдельные моменты его биографии. Это архивные документы, хранящиеся в архиве Академии наук России (Санкт-Петербург), в Центральном Государственном архиве древних актов (Москва), в Центральном Государственном историческом архиве (Санкт-Петербург). В литературе XVIII в. имя Я.П.Козельского встречается один раз в книге Н.И.Новикова «Опыт исторического словаря о российских писателях» (1772). В XIX в. имя Козельского упоминается А.И.Галичем в книге «Картина человека» (1834). В начале XX в. о Козельском появляются статьи в Энциклопедическом словаре Брокгауза (1895), в Русском биографическом словаре под редакцией А.А.Половцева (1903). В 1906 и 1911 г. появляются статьи П.Столпянского о Козельском, о которых ранее уже упоминалось.

Важное значение имеют биографические сведения, обобщенные В.Л.Модзалевским в «Малороссийском родословнике» в 1908 г. Позже уже в 1938 г. Г.Гуковский уделяет Козельскому ряд страниц в своих «Очерках по истории русской литературы и общественной мысли XX в.». Интерес к Я.П.Козельскому проявился после перерыва лишь только во второй половине XX в.

Взгляды Козельского характеризуются в работах, посвященных русской науке и общественной мысли XVIII в.: Г.Макагоненко «Николай Новиков и русское просвещение XVIII в.» (1951), Э.Виленской «Об особенностях формирования русской освободительной мысли XVIII в.» (1952), В.Е.Прудникова «Русские педагоги-математики XVIII–XIX вв.» (1956). Все это обуславливает повышенный интерес к личности Я.П.Козельского и его вкладу в отечественную науку и философию.

Первые годы жизни и образование Я.П.Козельского

Яков Павлович Козельский родился на Украине в местечке Келеберде, малороссийского Полтавского полка в семье наказного советника. Отец его, Павел Степанович Козельский, был из числа знатных казачьих старшин Полтавского полка, участвовал в Прутском походе в 1711 г., в русско-турецкой войне в 1735-1739 гг. и вышел в отставку по старости в 1739 г. У Якова Павловича Козельского было два родных брата, Яков (в последствии майор, депутат комиссии от Днепропетровского пикинерного полка) и Стефан (сотник).

В указании даты рождения Козельского данные расходятся. По одним данным он родился в 1726 г. По другим — в 1728 г. А в Малороссийском родословнике (Т.11, С.390) вообще указано, что Козельский родился в 1735 г. Наиболее соответствует истине 1728 г. Эта дата приводится самим Козельским в челобитной с просьбой об увольнении его с военной службы.

Вначале Козельский учился в Киевской академии и получил основное знание латинского языка, а затем, «окончил курс на реторике». Для продолжения образования, в сентябре 1750 г., Яков Козельский просил походную канцелярию гетмана «всех Малых России» графа Разумовского (он же президент Академии наук) выдать ему паспорт «для свободного в Санкт-Петербурге прожития». Паспорт был ему выдан.³

Козельский подает прошение с просьбой о предоставлении ему права «обучаться наукам и иностранным языкам», и с 9 ноября 1750 г. он зачисляется учеником гимназии при Академии наук в Петербурге,⁴ куда ученики зачислялись не только для прохождения всего курса, но и отдельных предметов и иностранных языков.

Вот что значилось в «определении» Академической Канцелярии: «означенному просителю, Якову Козельскому, как в университете, так и в гимназии разным наукам и языкам, каким он пожелает, обучаться дозволить на его собственном коште, чего ради профессору университета и гимназии ректору, господину Крашенинникову, дать с сего копию, а чтоб оный проситель без ведома Академической Канцелярии от тех наук не отстаивал, — обязать его в Канцелярии подпискою».⁵

Взятие подписки с ученика свидетельствовало, что Академическая гимназия и университет нуждались в учащих, и что

меры эти применялись для их удержания. Козельский учился добросовестно, с охотой. Из «нижнего» арифметического класса гимназии его через месяц перевели в «средний», а вскоре и в «верхний». ⁶

В гимназии ученики были разного возраста: от шести лет до переваливших за двадцать юношей. Объяснялось это тем, что зачислялись ученики не только для прохождения всего курса, но и отдельных предметов. ⁷ Одним из таких двадцатилетних и был Яков Козельский. Ему приходилось наверстывать упущенное, и уже в мае 1752 г. Козельский становится академическим студентом.

В своем прошении о переводе в университет Козельский писал, что учился он «крайне прилежно» не только наукам, но и в овладении языками, немецким и французским. ⁵ Изучал Козельский языки вместе со студентами университета.

В гимназии Козельский провел два года, и за этот короткий срок он изучил весь обязательный курс дисциплин: арифметику, геометрию, географию, фортификацию, рисование. Кроме того, он дополнительно слушал «математические лекции».

После подачи прошения Козельским, Канцелярия Академии наук поручила профессору Крашенинникову проверить знания Козельского и определить достаточны ли они для того, чтобы он мог приступить к изучению дисциплин, преподаваемых в университете.

В рапорте, поданном 20 марта 1752 г. о результатах проверки знаний Козельского, профессор Крашенинников писал: «помянутый Козельский... во всех оных науках поступает с прилежанием хвалы достойным как явствует из рапортов и посылаемых справок всех учителей; чего ради по моему мнению можно его принять в число студентов, тем наипаче, что прочие студенты с начала вступления в Академию гораздо меньше его разумели в науках». ⁸ Крашенинников, выяснив при первом своем знакомстве с молодым Козельским, что у него знаний гораздо больше, чем у других гимназистов при их вступлении в университет, и убедившись в его жажде к знаниям, уже не выпускал из виду способного юношу.

После проверки знаний просьба Козельского была удовлетворена, и в апреле 1752 года он был переведен в «академические студенты»; с жалованием «против младших академических студентов по сороку рублей в год». «А чтоб он имел к наукам прилежание» в дальнейшем «и со временем мог Академии при-

нести плоды», ректору Крашенинникову вменялось в обязанность «иметь за ним смотрение».⁹

В университете Козельский пробыл пять лет по май 1757г. Таким образом, в стенах учебных заведений при Академии наук он провел в общей сложности семь лет. Здесь были заложены основы его обширных энциклопедических знаний, здесь складывалось его мировоззрение передового человека и мыслителя.

Козельский прошел курс философии у профессора Брауна, прослушал лекции по естественному и гражданскому праву, по истории, экспериментальной физике и химии, познакомился с астрономией и, наконец, овладел немецким и французским языками и усовершенствовался в знании латыни.

Философские знания Козельского не ограничивались слушанием лекций профессора Брауна, он участвует в диспутах по философии, которые проводятся в университете раз в неделю, по пятницам. На диспутах наряду с положениями абстрактно-рационального свойства, выносились и «глубокомысленные» вопросы о том, отнимается ли «вольность наша», если «бог действием нашим помогает», и может ли божье «спомоществование» послужить «зла причиною».

Это была вольфианская метафизика, педантичная по форме и преподносимая в схоластическом духе. Схоластика тогда еще сильно влияла на философию и ее обучение. Это в значительной степени оказало свое влияние на Козельского и сказалось в той страстности, с какой он позже ополчился против пережитков средневековья в науке и философии.

На формирование взглядов Козельского не могло не повлиять и то, что гимназия и университет не считались в то время чисто дворянскими учебными заведениями. В них обучались наряду с дворянами сыновья ремесленников, солдатские дети и даже дети крепостных. Связано это было с тем, что дворяне отдавали своих детей на обучение в военно-учебные заведения, особенно в недавно открытые кадетские корпуса, обеспечивавшие чины и карьеру.

Однако в академических учебных заведениях существовали правила, по которым ученики разделялись по сословным признакам. Дети из знатных сословий сидели за особым столом, в отношении их запрещалось применять физические наказания. После того как в 1758 году директором академической гимназии и университета стал М.В.Ломоносов эти правила перестали применяться.

Забота Ломоносова о росте отечественной науки и просвещения, его борьба с косностью и невежеством проходила на глазах у студентов академии, среди которых был и Козельский. Он несомненно был лично знаком с Ломоносовым, который читал студентам лекции по экспериментальной физике. Козельский общался и с близкими Ломоносову людьми — его любимым учеником студентом Н. Поповским и профессором Крашенинниковым.

Вместе с Козельским в университете учились А. Я. Поленов, А. Барсов, Н. Поповский, ставшие позже видными деятелями русской передовой науки и мысли.

Вся атмосфера академии и учебных заведений при ней была наполнена и пропитана духом деятельного, живого, творческого отношения к науке. Эту свежую, беспокойную атмосферу создавал Ломоносов. Неудивительно, что молодое поколение, жаждущее знаний, тянулось к нему и всегда находило в его лице поощрение, а если было необходимо, то и защиту.

Число студентов университета в годы пребывания там Козельского было незначительным: в 1752 году — 20; в 1753 году — 18; в 1757 году — 18; в 1758 году — 16 и т.д.

Все эти студенты отлично знали друг друга, всех их знали и профессора, и лучшим из студентов разрешалось находиться в профессорских собраниях — «сидеть за стульями и разговорами их пользоваться».¹⁰

Ранее уже упоминалось, что в годы пребывания Козельского в академическом университете он хорошо был знаком с видным русским натуралистом и географом XVIII в. профессором Крашенинниковым (экзаменовавшим и давшим положительные рекомендации Козельскому еще при поступлении в университет).

Крашенинников был одним из ближайших сподвижников Ломоносова в борьбе за демократические начала и самостоятельное развитие русской науки. До самой смерти — в феврале 1755 г. — Крашенинников был верным другом и помощником Ломоносова. За день до своей смерти, совсем уже больной, Крашенинников пришел на заседание в Академию наук, чтобы поддержать Ломоносова, защищавшего новый регламент. Если Шумахер и его группировка старалась вести дела так, чтобы «не допускать русских студентов к совершенству учения», то профессора, сподвижники Ломоносова, всячески содействовали возвышению способных студентов «из природных россиян».¹¹

В 1753 г. всем студентам университета был произведен «генеральный» экзамен, в результате которого у студента Козельского выяснилась склонность к математике. В августе 1756г. Козельский представил профессорскому собранию Академии наук собственное математическое исследование об интегралах¹² (рукопись сочинения на латинском языке хранится в архиве Академии наук России в Санкт-Петербурге).

Материальное положение Козельского, как и большинства студентов, было незавидным. Студенческого жалования (48 рублей в год) едва хватало, поэтому Козельский охотно брался за работу, которая могла бы улучшить его материальное положение. Так уже через год, при содействии Крашенинникова, он назначается преподавателем в нижнем немецком классе гимназии, где он сам недавно учился, «за некоторое вознаграждение».¹³

А в июле 1755 г., Козельский просил Академическую Канцелярию разрешить ему быть репетитором племянника коммерц-коллегии и прокурора Самарина и жить в его доме: «Жить мне в его доме гораздо полезнее нежели при университете. Ради того, что я те деньги, которые, живучи в университете, издерживал на кушанье, могу употребить на покупку книг и прочих к учению полезных вещей».¹⁴

Можно допустить, что Козельский не надеялся остаться учителем в гимназии после смерти Крашенинникова и заранее подыскивал себе место. Переехать в дом Самарина Козельскому разрешили 3 августа 1755 г. Старший сын Самарина — Николай Михайлович Самарин занимал влиятельный пост в коммерц-коллегии и, возможно, при его содействии Козельский был позже назначен гренадером в Преображенский полк.

Переход на военную службу, педагогическая деятельность, первые печатные труды

Остаются неизвестными причины перехода Козельского из университета на военную службу. 22 мая 1757 г. он подал в Академическую Канцелярию прошение об увольнении из студентов в «воинскую службу». Мотивировал он это тем, что «к одним только воинским наукам имеет охоту» и «от некоего времени», наряду с занятиями математическими науками и языками, «обучался фортификации».¹⁵ Уже через четыре дня, 26 мая 1757 г. Козельский получил «абшид» с подписями членов Ака-

демической Канцелярии, в том числе и Ломоносова. Рекомендация этого документа давала Козельскому возможность беспрепятственно продвигаться по службе «в бытность при академии поступал он (Козельский) добропорядочно: в штрафах и подзрениях не бывал, и ни в каких худых поступках не присмотрен». ¹⁶ Позднее Козельский много раз вспоминал о годах учебы с чувством благодарности.

В 1765 г., после опубликования книги «Механические предложения», он, обращаясь в адрес Академии, писал: «Высокопочтенные господа Академики! Между благополучиями почитаю я за наилучшее то, чтоб достичь человеку до такого состояния, чтоб он мог приносить пользу своему отечеству, и отправлять разумно и беспорочно полагаемую на него по закону должность. А как человек, имея с природы грубой и неочищенной разум, такого совершенства иначе приобретать не может, как помощью наук; то для того науки по справедливости почтяться могут источниками нашего благополучия. Я по счастью моему имел случай препроводить часть юношеских моих лет в обучении математики и физики при Санктпетербургской Императорской Академии Наук, как в жилище разных знаний... И хотя я того в мыслях моих мечтать не могу, чтоб дела мои требуемым образом соответствовать могли благоразумным наставлениям поданным мне от сего высокопочтенного общества; однако я и тем преимуществом доволен, что получил от него то, не всякому известное просвещение, что могу видеть в человеческой моей слабости то, что я весьма мало что знаю на свете; и потому избегать могу посмеяния разумных людей над такими высокоумствующими о себе самолюбцами; которые скрытным образом стараются о себе невеж, будто бы не было ничего не ведомого им на свете». ¹⁷

Козельский сохранил чувство признательности к своему родному Академическому университету до почтенных лет. В своей последней работе «Рассуждение двух индейцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» он с благодарностью писал о пользе знаний, полученных во время учебы в университете, которые «облегчали трудности пути». ¹⁸

Итак, в 1757 г. Я.П.Козельский переходит из университета на военную службу. В 1758 г. он уже гренадер Преображенского полка и состоит при коменданте генерале Косагове. ¹⁹

Положение быть на посылках видимо не могло удовлетворить Козельского. По всей вероятности он искал случая про-

явить свои знания, так как вскоре перешел на службу инженер-прапорщиком (преподавать математику) в инженерно-артиллерийскую школу, которую в 1758г. принял под собственную свою дирекцию» генерал-фельдцейхмейстер П.И.Шувалов, который уделял большое внимание комплектованию школы способными наставниками. Особенное внимание уделялось достойному вознаграждению, особенно учителей чистой и прикладной математики. Зарплата в школе определялась важностью предмета и удобством подыскания учителей. Вот интересные в этом отношении данные: учитель математики — 800 руб. в год, политических наук — 600 руб. в год, русского языка — 500 руб. в год, иностранных языков — 400 руб. в год, танцев — 300 руб. в год.²⁰

Инженерно-артиллерийская школа в 1762 г. была преобразована в Инженерно-артиллерийский шляхетный кадетский корпус. В этом корпусе получили образование почти все известные русские артиллерийские генералы — Дорохов, Сеславин, Никитин и другие, прославившиеся в Отечественной войне 1812 г., а также видные русские математики — Гурьев, Висковатов, Верещагин.

В объединенной Инженерно-артиллерийской школе, на базе которой возник упомянутый корпус, учился с 1755 по 1761 г. Михаил Илларионович Кутузов, будущий знаменитый полководец.

М.И.Кутузов отличался замечательными математическими способностями. Уже будучи учеником, занимался преподаванием арифметики и геометрии в соединенной солдатской школе. Не исключено, что Козельский общался с Кутузовым в Артиллерийской школе.

Я.П.Козельский получил при вступлении в воинскую службу в 1757г. чин инженер-прапорщика, в следующем, 1758г. был произведен в подпоручики, в 1763г. — в поручики. В 1764г. Козельский уже инженер-капитан, что считалось по тем временам неплохой карьерой.

В артиллерийской школе от учителей требовали не только хорошего знания предмета, но и поощряли их к творческой работе, связанной с учебными занятиями.²¹ Козельский оказался на высоте этих требований. Не утратил интереса он и к просветительской деятельности. Более того, служба благоприятно сказывалась на его творческом росте и послужила толчком к его первым выступлениям с самостоятельными печатными трудами.

Генерал-фельдцейхмейстер П.И.Шувалов считал математику «основанием всем наукам на свете» и поручил Козельскому составить руководство по арифметике. Оно было издано в 1764г. уже после смерти Шувалова для нужд шляхетного корпуса под названием: «Арифметические предложения для употребления обучающегося в Артиллерийском и Инженерном Шляхетном корпусе благородного юношества, сочиненные артиллерии капитаном Яковом Козельским. В Санкт-Петербурге 1764». Посвящение было написано Александру Николаевичу Вилбоа, генерал-директору Инженерного корпуса. Работа Козельского была напечатана «на счет» Сухопутного Кадетского корпуса. Тираж составил 1200 экземпляров, объем 285 страниц. В приложении был дан перечень монет разных народов и давалось сравнение соотношения монет между собой.

В этом же году в свет выходит и другой учебник Козельского «Механические предложения для употребления обучающегося в Артиллерийском и Инженерном Шляхетном Кадетском корпусе благородного юношества, сочиненные артиллерии капитаном Яковом Козельским. СПб., 1764». Этот труд тоже был посвящен А.Н.Вилбоа, напечатан он был при Императорской Академии наук. Тираж был поменьше предыдущего и составил 600 экземпляров. Объем 242 страницы, в приложении было напечатано большое количество таблиц.

Эти труды появились в результате кропотливой работы Козельского над переводами иностранных учебников и использования работ отечественных авторов (Эйлера, Крафта, Лакайля, Бугера, Камуса, Вольфа, Белидора, Озанама). Он критически их переработал и, внося свои собственные предложения, составил пособия.

В предисловиях к своим первым работам Козельский высказал свои взгляды на постановку и методику преподавания математических предметов. Он пропагандирует связь теории с практикой. «А как многие из авторов, — говорит он в предисловии к своим «Механическим предложениям», — пишут одну теорию, другие одну практику, а некоторые из них, и то редко, мешают теорию с практикой, то мне оба метода не показались приемлемыми, чего ради я следовал третьему и при описании ее (механики) правил удалялся от великой сухости теории и от прямой слепоты практики; а напротив того старался все предложения изъяснять кроме опытов еще и житейскими предметами».²²

Исходя из этого соображения, он в своем учебнике механики изложил то, что ученику нужно будет знать в жизни, то же, что «в жизненных случаях неупотребительно», Козельский пропустил, считая, что «последние не столько пользы, сколько скуки наносят читателям и часто отвращают их от учения». ²³

Этими же соображениями он руководствовался и в построении своего учебника по арифметике. «Часто случается, — говорит Козельский в предисловии к «Арифметическим предложениям», — что молодые люди, обучив все правила арифметики, с нуждою могут или совсем не знают решить самых легких предметов, ежели не сказать им, до какого они правила принадлежат. Причиною сего отчасти слабое по малолетству их рассуждение, а отчасти порядок учения; потому что учителя при показании правил, обыкновенно задают ученикам своим примеры в одних цифрах состоящие, не упоминая притом никаких случающихся в жизни человеческой нужд, которые принадлежат для решения к тем правилам; итак, обучающийся сим образом молодой человек делает решение одних правил, не понимая вимало в их употреблении к житейским нуждам и не усиливая привычного к тому своего рассуждения; отчего проходит, что природы довольно хорошего рассуждения, то хстя бы и твердо знал арифметические правила, однако при решении случающихся в обхождении человеческом потребностей погрешить может, не зная, которое к тому правило употребить должно». ²⁴

Желая всемерно облегчить ученикам усвоение арифметики и увеличить их успеваемость по этому предмету, Козельский в своем учебнике «полагает при всех правилах случающихся в жизни человеческой примеры» и объяснения строит так, чтобы «начинающий учиться арифметике не имел нужды искать решения арифметических примеров и задач в других книгах».

В своих предисловиях Козельский объясняет цели и задачи издания своих учебников. Из этого видно, что он «сочинял сию книгу не по жадной охоте, чтоб хотя с бедным сочинением, только бы не опоздать успеть в число авторов».

В «Механических предложениях», рассуждая о значении механики в жизни человека, Козельский, естественно, не мог умолчать о трудах тех великих ученых (Архимеда, Эйлера и Ньютона), которые значительно продвинули развитие науки вперед. Козельский озабочен тем, чтобы учащиеся при изучении механики прежде всего усвоили физическую сторону описываемого явления, что ему и удалось достичь описанием своих

и чужих опытов. «Механические предложения» до выхода в свет были переданы на рассмотрение академика, математика и астронома Эпинуса, который нашел ее «полезною для общества и достойною напечатания».

«Механические предложения» Козельского выдержали два издания (второе без изменений издание вышло в 1787 г.). Написанные Козельским первые труды были несомненным его достижением не только потому, что изложение специального материала отличалось в них ясностью, стройностью и самостоятельностью, но и, в частности, благодаря выдвинутым в них прогрессивным и новым для русской педагогической мысли того времени дидактическим принципам.

Козельский исходит здесь из положения, согласно которому метод обучения наукам должен вытекать из самой сущности научного знания, как отражения и обобщения действительной жизни, окружающей человека природы. Наука помогает человеку ориентироваться в совершающихся вокруг него явлениях, постигать их причины, давать им оценку. Но, возможно, это потому, что сама наука развивалась на основе опыта, наблюдений, фактов. Учитель должен руководствоваться достижениями науки в ее развитии и совершенствовании для того, чтобы математические и физические правила и законы не оставались абстрактными, оторванными от жизни формулами.

Педагогу, говорит Козельский, следует «принять за предводителя натуру», не «склонять ее в согласие математическим правилам», а, наоборот, «приноровлять математические правила к законам природы»²⁵ и прежде чем вводить то или иное правило, показать относящиеся к нему «употребительные к человеческой жизни случаи». Будучи частью физики, механика прежде всего опытная наука. Поэтому, считает Козельский, и в преподавании ее надлежит придерживаться не употребительного, а опытного метода. Выступая таким образом, Козельский отнюдь не сводит науку на уровень чистого практицизма, не принижает роли теории. Он больше призывает к разумному сочетанию теории и практики.

От простого к сложному, от опыта и наблюдения к научному обобщению — таков метод его работы. Козельский вполне стоит на уровне современной ему передовой педагогики, пронизанной просветительскими идеями и энциклопедизмом. С первых шагов своей творческой деятельности Козельский придерживался материалистических взглядов, прежде всего в теории познания,

в методах науки, заявил себя сторонником тех воззрений, которые в России разрабатывались Ломоносовым, а за рубежом прямыми наследниками Бэкона и Локка — французскими энциклопедистами.

Следует отметить, что работы Я.П.Козельского 1764-1766 г., относящиеся ко времени преподавания в артиллерийском кадетском корпусе, показывают его стремление выйти за рамки официальной идеологии. Это еще только первые шаги, только первые отдельные мысли. Ему предстоит еще немало потрудиться, прежде чем эти мысли сформируются в единую философскую и социально — политическую концепцию. Устремленность мыслителя в сторону передовых просветительских идей выступает уже в ранний период его творчества.

Период, начиная с 1764 по 1770 г., самый плодотворный в жизни Козельского. В 1764 г., когда выходят первые работы «Арифметические предложения...» и «Механические предложения...», Козельский дебютировал и в качестве переводчика, издав на русском языке трагедию английского драматурга XVIII в. Оттвея «Возмущение против Венеции. Трагедия, сочиненная господином Оттвеам, а с немецкого языка на российский переведена Артиллерийского и Инженерного Шляхетного корпуса поручиком Яковом Козельским. СПб., 1764.» Напечатана она была «на счет переводчика», тираж составил 1200 экземпляров, объем 98 страниц. Делая перевод этой книги, Козельский прежде всего интересуется, что происходит, когда интересы власти и народа расходятся.

В этом же 1764 г. появляется первый том «Истории о переменах, происходивших в Швеции, в рассуждении веры и правления, сочиненная аббатом Вертотом, Королевской французской академии надписей и словесных наук членом, а с французского языка на российский переведена артиллерии капитаном Яковом Козельским. Ч.1-2. В Санкт-Петербурге при Императорской Академии наук, 1764 год». Посвящение — Александру Николаевичу Вилбоа, генерал-директору инженерного корпуса. Тираж — 600 экземпляров, объем — 291 страница.

В следующем году Козельский напечатал второй том этого сочинения и составленную Шофиным «Историю славных государей и великих генералов с рассуждениями о их поступках и делах, собранные господином Шофиным. Из сочинений Роллена, Кревиера и других, а с французского языка переведенная артиллерии капитаном Яковом Козельским. В Санкт-Петербур-

ге при Императорской Академии наук, 1765 год». Посвящение этого перевода — Цесаревичу Великому Князю Павлу Петровичу — наследнику престола. Напечатан перевод «на счет переводчика», объем составил — 346 страницы.

В этом же 1765 г. были напечатаны вольфианские «Начальные основания фортификации, сочиненные господином профессором бароном Вольфом, а с латинского переведена артиллерии капитаном Яковом Козельским. В Санкт-Петербурге при Императорской Академии наук в 1765 году». Посвящение — графу Григорию Григорьевичу Орлову. Генерал-директору инженерного корпуса. Тираж — 600 экземпляров, объем — 159 страниц с приложениям. Кроме того, вышла первая часть перевода «История Датская сочиненная господином Гольбергом, которую сократил и приписал к ней свои примечания надворный советник Яков Козельский. Ч. 1-2. В Санкт-Петербурге». Посвящение также было графу Орлову. Напечатана книга была «на счет» Козельского в типографии сухопутного кадетского корпуса. Объем произведения (Ч. 1-2) составил 520 страниц.

Год спустя появилась вторая часть книги Гольберга и еще одна книга «Государь и министр книга, сочиненная господином Мозером, с немецкого языка переведена артиллерии капитаном Яковом Козельским. В Санкт-Петербурге 1766 году». Посвящение — Великой Государыне Императрице и Самодержавице Всероссийской. Напечатана при Императорской Академии, объем — 369 страниц.

Козельский не безразлично относился к материалу, который переводил на русский язык. Каждый перевод он сопровождал предисловиями и примечаниями, давал не только общую оценку книги, но и делился своими мыслями по затронутым вопросам. Изданные Козельским книги дают полное представление о формировании его социально-политических позиций, особенно секуляризм. Официальные историки за сменой исторических событий видят прежде всего «сильных мира сего», Козельского интересует больше всего моральные уроки, которые дает история. По мнению Козельского прошлое имеет нравственно — воспитательное значение.

В своих примечаниях к «Истории Датской...» Козельский подчеркивает один мотив: прославляемые короли и князья церкви — на самом деле тираны, которые заставляют подданных терпеть нужду и лить кровь ради их планов. По его мнению, опыт истории — морально-отрицательный, почти всегда добро-

детель оказывалась поверженной, а порок торжествовал, интересы правителей брали верх, а народы ввергались в бедствия. И чем дальше человечество шло по пути цивилизации, тем больше совершенствовались пороки. В средние века в Дании король Регнер, не насытившись «геройством в кровопролитии своих подданных», стал и еще искать себе той чести, чтоб история его прославляла разорителем и других народов». ²⁶

Секуляризм Я.П.Козельского

В переводах Козельского одним из важных моментов было выявление места и роли церкви в обществе. Идеи секуляризма как выражение его мировоззренческих установок находят свое подкрепление в переводимых им произведениях.

В комментариях к книге Гольберга, Козельский высказывает мысли о церковной истории. Если в более поздней своей работе, в «Философических предложениях», Козельский стоит на твердых радикальных позициях и критикует моральные основы христианства, то в предисловии к «Истории Датской...» принципы христианства еще сохраняют положительную значимость. В «Истории Датской...» есть еще различия христиан «прямых» от христиан «титularных» и именно с позиций этого различия Козельский обрушивается на католическую церковную знать, на папство. Давая свою оценку паломничеству (после окончания норвежской войны) короля Канута в Рим с богатейшими дарами для церкви, Козельский поясняет «бог знает, как показались святому апостолу Петру сии подарки, выжатые из чистой человеческой крови». ²⁷

Не менее острым замечаниям, направленным против догмата отпущения грехов, сопровождает он описанный эпизод убийства Канутом полководца Ярла Ульва и последующего «прощения» короля, которое было куплено у церкви. «Вот какие наказания за несправедное убийство, — иронизирует Козельский, — и ежели почесть его за довольное, то никакому честному человеку нельзя жить на свете, и похоже будет на то, будто бы бог не знал, что одному легко было дать излишнее, и что другому несносно было лишиться своего». ²⁸

Та же тема звучит и в других высказываниях Козельского, и опять симпатии его на стороне жертв властителей. Прославляя графа Адольфа, свершившего в VIII в. ряд набегов на соседние народы, Гольберг сообщает о постройке графом монастыря (как

о «святом поступке») — в «благодарность» за победы. «Кажется, что больше было бы святости в том, — пишет Козельский, — чтоб не нападать на неповинных людей войною, нежели строить монастыри». ²⁹

Но самой большой выразительности достигает Козельский в обличении папства. «В 1251 г. папа лишил архиепископа Майнцкого Христиана его сана, для того только, что он не способен был к войне». Эти строки вызывают у Козельского резкое осуждение кровавой деятельности главы католической церкви на всем протяжении ее истории. А говоря о крестовых походах (у Гольберга — «чародейственных войнах») и вообще о войнах за веру, Козельский пишет, что «заразительная и лишающая человеческий род здравого разума язва наполняет все века и времена разорением, воздыханием, слезами и рыданием».

Переходя к римским папам, продолжает : «сии мнимые пастыри и опекуны христианских народов... оказали себя во многих случаях начальниками и предводителями всех мятежных, кровавых, властолюбивых, сребролюбивых и других безбожных дел». ³⁰ Развязанные в угоду папству, «эти «чародействующие войны» приводят к тому, что «великое множество неповинных людей, для отпущения за неудовольствие, и часть мнимое малого числа других, жертвуют пролитием своей крови и потерянением живота». ³¹

А в заключение Козельский с удовольствием пишет о падении, хотя и не окончательном, папского авторитета. Нет сомнений, что обличая и бичуя датских «обладателей» и князей церкви, Козельский имел в виду и своих современников. В этом видимо и заключается глубокий смысл его примечаний.

Смысл морального урока истории в том, чтобы, осудив историческое прошлое, подумать о лучшем будущем. Исторический материал дает возможность Козельскому сформировать свой взгляд по одному из важнейших вопросов — проблеме войн.

В предисловии к «Истории славных государей и великих генералов...» он подчеркивает разницу между продиктованными «корыстью правителей» набегами и морально оправданной борьбой, которую народы ведут ради своей безопасности и своего существования в случае «неправедного нападения властолюбивых соседей».

Против войны Козельский восстает в «Философических предложениях»: «выдумали еще никакое военное право, которое

никогда не было, не есть и не будет» (стр. 73). Против войны он выступает и в предисловии к Шофину: «войны, производимые монархом еще не дают ему право на прозвище «Великий». В результате войн, справедливо замечал он в «Истории Датской...»: «великое множество неповинных людей, для отпущения за неудовольствие и чисто мнимое, малого числа других, жертвуют пролитием своей крови и потеряннем живота» (С. 206-207).

Но Козельский не только ратует против войны. Он рассуждает о проблемах армии:

«1. Для наружной безопасности надобно ставить крепости на одних границах не в близком расстоянии и то такие, чтоб тамошним жителям одним не отяготительно было их строить, в том намерении, что крепость должна только устоять хотя время до подания помощи, а не так, как некоторые в головах своих строят непобедимую крепость; такие прожекты доказывают больше; непобедимое упрямство, а не непобедимую крепость, невозможно в натуре и на пользу общества.

2. Содержать столько войска, которое б пропорционально было пространству земли и количеству народа.

3. Чтоб солдаты были хороши, то брать в сие звание по охоте, а не поневоле, для сего полезно, чтоб солдаты все женаты были, то дети их могут быть лучшие солдаты.

4. Для наружной безопасности во всех. А наипаче в пограничных местах надобно приучивать всякого звания людей без изъятия уметь обходиться с оружием.

5. Надобно, чтобы солдат сносил труды всегдашний, только не чрезвычайный, также нужду, а не страдание, и исправлять бы свою должность, а не прихоти начальников»³².

Все это очень не походило на распространенные в то время взгляды, рисовало совсем новую постановку военного дела — и, конечно, должно было остаться гласом вопиющего в пустыне.

Основанием для этих взглядов у Козельского было следующее: «Ежели б употребить то число людей, которые бывають в кампании против неприятеля, к какому — либо другому делу, то чаятельно они не меньше бы принесли трудом своим пользы, как и победою своею, и то ежели удастся, а побываемые бы на баталии люди живы остались». Эти мысли Козельский будет защищать на всем протяжении своего творчества.

Количество изданных Козельским трудов заставляет предположить, что над ними он работал еще в Академическом университете. Простое перечисление работ говорит о том, что Козельского интересовали очень серьезные, общественно важные вопросы. Его переводы — это поиски ответов и решений на вопросы, которые ставила перед мыслящими русскими людьми действительность.

Козельский чувствовал потребность русского общества в хорошей, серьезной книге. Благодаря знанию иностранных языков, он был хорошо знаком с зарубежной литературой. Выбирая то, что ему казалось достойным «внимания охотного читателя», он переводил и издавал, хотя ему иногда недоставало средств, чтобы оплатить расходы по напечатанию своих книг и переводов.

Почти все свои переводы Козельский издавал от своего собственного имени и на собственные деньги, причем порой терпел материальные затруднения. Сохранился документ, свидетельствующий о большой стесненности Козельского в средствах. В 1765 г. он подал в Канцелярию Академии наук «доношение»: «Доносит артиллерии капитан Я.Козельский о нижеследующем: в прошлом 1764 и сего 1765 годах за напечатанные при Академии переведенных мною книг, а именно первой истории шведской, второй — о славных государях, третьей — о фортификации должен я заплатить всего 830 рублей 84 копейки с половиною, о чем для взыскания с меня комиссару Зборомирскому ордера даны. А понеже я вышеописанных денег в один раз заплатить ныне не в состоянии, того ради канцелярию Академии наук покорнейше прошу вышеописанные книги по объявленной от меня цене при книжной лавке комиссару Зборомирскому продавать приказать и вырученные деньги в число имеющегося на мне долгу брать половину, а другую отдавать мне пока весь казенный долг уплачен будет, а что касается до трудов помянутого нами Зборомирского, то я ему заплатить должен».³³

Отсутствие средств не останавливало Козельского в его стремлении дать русскому читателю полезную книгу, и он, делая долги, продолжал издавать свои переводы один за другим. При всем различии масштабов его издательская деятельность напоминает Н.И.Новикова, который, как отмечал Белинский, «не был книгопродавцом», не имел цели «нажиться продажей книг», но воодушевлялся «высокой гражданскою страстию — разливать свет образования в своем Отечестве».³⁴

Переход на штатскую службу в Сенат

В самый разгар своей плодотворной писательской и преподавательской деятельности Я.П.Козельский переходит с военной службы на штатскую. В марте 1766 года капитан артиллерии Козельский подал челобитную «об увольнении его за имеющеюся грудною болезнью от военной службы к статским делам». ³⁵

Поддерживая эту просьбу, Военная коллегия сообщила Сенату, что Козельский «крестьян не имеет... грамоте российской також арифметику, геометрию, артиллерию, фортификацию, алгебру и механику, немецкой, французской и латинской языки, историю и географию знает, в штрафах не бывал, состояния хорошего, свой класс обучает с прилежанием» и по всем данным «к перемене достоин». ³⁶ Из документов видно, что необходимость своего определения «к статским делам» Козельский мотивировал «неимением собственного пропитания», — он не владел ни землей, ни крестьянами.

В середине апреля Козельский получил назначение на должность 3-го департамента Сената и одновременно чин надворного советника. ³⁷ В 60-е г. XVIII столетия, во время царствования Екатерины II, 3-й департамент Сената ведал делами по Украине, Прибалтийскому краю, а также по ряду центральных учреждений, в том числе по Академии наук и Московскому университету.

Что заставило Козельского уйти в отставку и оставить свое место преподавателя в кадетском корпусе, где он имел возможность заниматься точными науками? Была ли указанная в челобитной причина — единственной причиной ухода в отставку, остается и по сей день неясным. Во всяком случае эта перемена не заглушила в нем стремление к знаниям, к лучшему овладению философией, к которой он испытывал пристрастие. Более того, переход в Сенат даже послужил дополнительным стимулом к его философским исканиям. «При вступлении моем из воинской службы в статскую, — пишет Козельский в посвящении А.А.Вяземскому в «Философических предложениях», — имел я для приобретения в ней некоторой способности неодолимую нужду упражняться в чтении философских книг, служащих к сему намерению». Это заявление характерно для того времени.

По роду своей работы столкнувшись с различными сторонами общественной и государственной жизни, Козельский почув-

ствовал необходимость расширить свой кругозор и обрести теоретическую опору для лучшего уяснения чисто практических вопросов, выдвигаемых окружающей социальной действительностью. Увлекаясь философией, Козельский вскоре задумал изложить в книге результаты своих чтений и размышлений. Он испытывал надежду в распространении философских знаний среди соотечественников. Не исключено, что идея написания книги возникла у него и в связи с созывом в 1767 году Уложенной Комиссии, в числе прогрессивных депутатов которой находился его брат.

Козельский и Козельские

Интересно, что именно этот период жизни Я.П.Козельского в литературе нередко освещается через деятельность его родного брата Я.П.Козельского — майора, депутата Комиссии от Днепровского пикинерского полка.

В 1947 г. была напечатана статья И.Бака, в которой он категорически заявляет: «Козельский-писатель и Козельский-депутат одно и то же лицо».³⁸ Ю.Я.Коган, напротив, в статье «Свободомыслие Я.П.Козельского», утверждает: «Козельский-писатель и Козельский-депутат два разных лица».³⁹

В 1952 г. в предисловии к «Избранным произведениям русских мыслителей второй половины XVIII века» И.Я.Щипанов, не присоединяясь ни к одному из этих мнений, заявляет: «Вопрос о двух Козельских до сих пор нерешен».⁴⁰

В 1955 году О.Коробкина, исследуя этот вопрос на архивных материалах, пришла к окончательному выводу: Яков Павлович Козельский, писатель и переводчик, и Яков Павлович Козельский, депутат, разные лица, но родные братья».⁴¹ Каким же образом молодой студентке удалось опровергнуть точку зрения именитых ученых?

О.Коробкина обратилась к проверке данных И.Бака. Она установила, что главным источником своих исследований И.Бак выбирает «Именной список господам депутатам находящимся в Комиссии о сочинении проекта нового уложения, с показанием кто из оных в разные, от большого собрания учрежденные частные комиссии определены, и ныне действительно находятся. Апреля по 20 число 1768 года печатан в Санкт-Петербурге при Сенате». По свидетельству И.Бака, биографические сведения о Я.П.Козельском — депутате, находящиеся на 5 странице ука-

занного «Именного списка», целиком совпадает с данными титульных листов произведений Я.П.Козельского — писателя и переводчика. Это и является доказательством И.Бака идентичности писателя и депутата.

Центральный Государственный исторический архив в Санкт-Петербурге, Архив Академии наук России, Библиотека Академии наук в Санкт-Петербурге располагают экземплярами «Именного списка», но ни в одном из этих экземпляров ни на указанной И.Баком 5-й странице, равно как и в другом месте, никаких сведений, о которых говорит И.Бак и на которых он строит свое доказательство идентичности Козельского — писателя и Козельского — депутата, нет. И поэтому О.Коробкина обращает внимание на то место из статьи И.Бака, где он сообщает об источнике новых сведений о Козельском: «Между тем неизвестный и неиспользованный биографами Козельского список на 20 апреля 1768 г., экземпляр которого имелся в библиотеке кн. М.М.Щербатова (Известия Императорской Академии наук. № 9. 1910) содержит графы, отсутствующие в других списках...»

В сообщении о «списке» И.Бак зачем-то включил слова: «экземпляр которого имелся в библиотеке кн. М.М.Щербатова». «Но мало ли где, — утверждает О.Коробкина, — имеются экземпляры списка». И далее О.Коробкина, опровергая точку зрения И.Бака и ссылаясь на С.В.Папаригопуло, высказывает предположение, что И.Бак пользовался экземпляром списка депутатов, сброшюрованным со списками служащих различных учреждений, где имеются сведения и о Козельском — философе. Видимо, И.Бак не обратил внимание на то, что упоминание о надворном советнике Я.П.Козельском имеется в справочном списке не депутатов, а должностных лиц. Я.П.Козельский, находясь на службе в 3-м департаменте Сената, занимается делами и родной Украины. Известно, что депутаты в Комиссии с Украины и от войска Запорожского везли с собой в Петербург массу писем. В числе писем к разным лицам были письма и к «секретарю сенатскому Якову Павловичу Козельскому». ⁴² В Комиссии депутатом от Днепровского пикинерного полка был брат писателя майор Козельский. Так философ Козельский оказался непосредственно связан с депутатами Комиссии.

О.Коробкина проверила также сведения В.Л.Модзалевского. Модзалевский в предисловии к первому тому своего «Малороссийского родословника» подробно говорит об источниках, из

которых он брал материал для своего труда. В их числе он называет архив Академии наук, фонды архива Сената и герольдии, которые в настоящее время хранятся в Центральном Государственном историческом архиве в Санкт-Петербурге.

О.Коробкина разыскала и проверила указанные В.Л.Модзалевским документы, в результате чего полностью подтвердилась точка зрения В.Л.Модзалевского о существовании двух Козельских. Данные архивных документов позволили О.Коробкиной, как она пишет, — «категорически утверждать, что Яков Павлович Козельский — писатель и переводчик, автор «Философических предложений» и майор Яков Павлович — депутат Комиссии — два разных лица». ⁴³

Чем же занимался в пятидесятые годы Я.П.Козельский — писатель и переводчик?

Документы, которые хранятся в Архиве Академии наук России, дают ответ на этот вопрос. Из прошения Я.Козельского в Канцелярию Академии наук от февраля 1752 г. стало известно, что с ноября 1750 г. он обучался (как уже ранее говорилось) в гимназии при Академии, «а теперь желал бы обучаться в Академическом университете». ⁴⁴

Далее, как нам уже известно, Козельский был экзаменован проф. Крашенинниковым, о чем было доложено рапортом 20 марта 1752 г. Профессор Крашенинников просил рапортом 27 января 1753 г. об определении Козельского на должность учителя немецкого языка в «нижний класс».

В феврале 1753 г. Канцелярия Академии наук послала рапорт Малороссийскому гетману гр. К.Г.Разумовскому, к рапорту прилагались сведения об экзамене студентов. Указывалось, что в числе других в «нижнем классе» экзаменуется и Я.П.Козельский.

В июне 1755 г. Козельский просит Канцелярию Академии разрешить ему быть репетитором в доме прокурора Самарина и 3 августа он получает на это разрешение.

30 октября 1758 г. комиссар книжной лавки при Академии наук Зборомирский подает рапорт, из которого становится известно, что Козельский, Преображенского полку гренадер». ⁴⁵

Все эти факты были уже рассмотрены раньше. На основании их О.Коробкина утверждает о том, что Я.П.Козельский с 1752-1757 года был «академическим студентом», с 1757 года состоял на военной службе. (И.Бак утверждал, что Козельский с 1752 года на военной службе). О.Коробкина подтвердила эти факты

и с помощью сличения почерков Козельского — студента и Козельского — писателя, которые оказались идентичными (образцы почерков приводятся ею в исследовании «К биографии Якова Козельского» на странице 197).

Заслуживает внимания и еще один факт, приведенный О.Коробкиной.⁴⁶ В Центральном Государственном историческом архиве в отделе архива Сената, в фонде Герольдии (ф.1343) есть дело под № 4780 (опись 23) под названием «Дело о дворянстве» Козельских. (Слушано 21 октября 1825 г., 22 апреля 1852 г. и 3 ноября 1853 г.). В нем собраны копии большого количества документов, позволяющих осветить основные периоды жизни Я.П.Козельского писателя и переводчика. «1784 г. сентября 18-го дня — по указу е.и.в. Киевского наместничества дворянское собрание рассматривало доказательства, представленные от статского советника Якова Козельского о себе и о родных его братьях — майоре Якове, сотнике Стефане, и племяннике их сотничьем сыне, из которых явствует, что предки их были...» — таково начало одного из документов хранящемся в этом деле.

О том, что Я.П.Козельский — писатель и Я.П.Козельский — депутат — разные лица, свидетельствует и следующее место из выписки ревизионной коллегии при Полтавском депутатском собрании: «Слушали дело из Киевского в Полтавское депутатское собрание поступившее, из коего значится, что статский советник Яков и родные братья его майор Яков же, сотник Стефан Павловы сыны и племянник их Иван Козельские, доказывая свое благородное происхождение, при двух доношениях мая 30, августа 28 числа 1784 года в Киевское депутатское собрание в подлинниках приложили следующие документы...»⁴⁷

Таковы факты, которые были приведены и документально доказаны О.Коробкиной. Эти факты окончательно решили спорный вопрос о том, что Козельский-писатель и Козельский-депутат — два разных лица.

Говоря о проблеме Козельских, следует также остановиться на родственных связях Я.П. Козельского и Ф.Я. Козельского.

По данным Г.Гуковского⁴⁸, утверждающем об «отцовском влиянии» на Козельского — поэта, и В.Орлова⁴⁹, который пишет, что взгляды Я.П.Козельского «унаследовал его сын — поэт Ф.Я.-Козельский», — Федор Яковлевич Козельский является сыном Якова Павловича Козельского — писателя и переводчика. По мнению Ю.Я.Когана, Ф.П.Козельский является племянником мыслителя и недоразумение вызвано по признаку отчества.⁵⁰

В этом спорном вопросе есть разгадка и заключается она в том, что Федор Яковлевич родился около 1734 г., когда Якову Павловичу — писателю было всего несколько лет от роду, и он физически не мог быть отцом. Оба они одновременно учились в Академическом университете.⁵¹

По данным В.Л.Модзалевского, Федор Козельский был сыном старшего брата автора «Философических предложений», тоже Якова Павловича Козельского.⁵²

Федор Козельский, которому суждено было стать поэтом, несомненно подвергся влиянию идей своего дяди, это особенно заметно в его творчестве. Федор Яковлевич как поэт был последователем сумароковской школы, он был связан с Н.И.Паниным, к которому относился как к патрону — благодетелю.⁵³ В своих стихотворениях «Рассуждениях» он стал на защиту крепостного мужика. Говоря о грубости нравов крестьян, Федор Козельский настаивает на том, что «самая грубость мужицкая» есть следствие социального уклада, следствие жестоких условий социального бытия. Эта прогрессивная в те времена точка зрения, сближает поэта с дядей Я.П.Козельским и с С.Е.Десницким, ставит его в ряд идеологических деятелей подготовивших почву для Радищева. В своих «Размышлениях о милосердии» Федор Козельский пишет:

Когда наш селянин в собраниях лукавых
Не слышит ничего, не знает говорить,
Кроме обычных слов, *бить, грабить и убить*, —
Убийство столь уже ему неважно зрится,
Что если нам в проезд спросить его случится:
- Не слышно ль про разбой? — Ответствует: *шалаят*;
Сим словом знать дает, что грабят и мертвят;
То видно, что разбой игрой считает в жмурки,
Иль тем, когда дитя шалит метаньем чурки.
Как некогда на казнь вельможа осужден
И был на лобное уж место приведен,
И как ему пристав колеблющусь напрасно
И смерти зрящему пришествие ужасно
С холодностью сказал : ложись, брат, князь Иван,
То видно чувство нам, с каким и сей тиран
Взирал тогда на смерть и пагубу людскую,
И как сострадал, зря участь смертных злую,
Иль подданных своих владелец разорив,

Налогом и бичьми до смерти отягчив,
Когда истяжет дань чрез лютые удары
На надобный прокорм передней цуга пары
И спросит их смеясь: *что баня какова?*
Не кажут и сии нам жалости слова.⁵⁴

Именно дикая жестокость хозяев приучала крестьян к жестокости. Федора Козельского интересовали не только социальные, но и политические вопросы.

Что не узнал еще правителей народа?
Что дружба и родство — едина их выгода?
Что брань у них и мир для собственных потреб,
Докажет сверх других, сие Борис и Глеб.⁵⁵

Немало места уделяет Федор Козельский проблемам этики, разрешая их в духе передовых идей французских просветителей. Он хорошо усвоил Руссо, Гельвеция («Гельвеция читай, Монтескиу, Вольтера» — советует он). От Гельвеция идет развитая Федором Козельским мысль об эгоистической основе поведения людей («Размышления о дружбе»). Можно допустить, что Федор Козельский был включен в движение просветительской мысли своего времени.

Трактат «Философические предложения»

Возвращаясь к разговору о переходе Козельского с воинской службы «в гражданскую», хотелось бы отметить, что сенатские канцелярские будни несколько не заглушили в нем стремления к знаниям, к лучшему овладению философией, к которой он был неравнодушен.

В начале августа 1768 г. «Санкт-Петербургские ведомости» уведомили читателей о том, что «правительствующего» Сената в типографии продается новонапечатанная книга «Философические предложения». На титульном листе этого сочинения стояло имя Якова Козельского. Работа над этим произведением была важным этапом в жизни Козельского. В этой работе были оформлены ранее наметившиеся его философские и социальные взгляды. Эта работа стала для Козельского и школой критического отношения к философским авторитетам, и кроме того серьезно повлияла на переоценку ценностей. Работая над «Филосо-

фическими предложениями», Козельский обратился к изучению лучших произведений французских просветителей. Знакомясь с их произведениями, Козельский обнаружил, что «только четырех человек, а именно: господ Руссо, Монтескиу, Гельвеция и некоторого Анонима, коего книга под титулом «*Philosophie morale reduite a ses principes*», которые писали основательно о материях нравоучительной философии».⁵⁶ Из числа избранных Козельский особо выделяет Руссо, который по его словам «превзошел всех бывших до него философов».⁵⁷ Козельский имеет в виду «Дух законов» Монтескье, книгу Гельвеция «Об уме», а также «Общественный договор» и «Рассуждения о причинах неравенства» Руссо. Но интерес Козельского затронул и Вольтера, и Ньютона и даже мыслителей древности, таких как Цицерон.

В предисловии Козельский раскрывает свой взгляд на философию, ее задачи и методы. Он высказывает критические суждения об абстрактном философствовании.

Труд Козельского состоит из двух половин посвященных философии теоретической и философии нравоучительной. К философии теоретической автор относит «Логику» и «Метафизику». К философии нравоучительной — «Юриспруденцию» и «Политику». Только перечисление частей произведения показывает, что Козельский желал охватить в нем всю совокупность философских и социально — политических проблем. Именно в «Философических предложениях» Козельский выступает как вполне сложившийся мыслитель, противник схоластики, идеализма и теологии. Козельский, оставаясь самостоятельным, отдает должное западноевропейским просветителям. Он отвергает вольфианскую метафизику, которую считает богословски окрашенной, и становится в теории познания на позиции материализма.

Решая проблемы морали в тесной связи с социальными проблемами, Козельский использует воззрения Гельвеция и Руссо, сочетая сильные стороны обоих. Осуждая социальную действительность, Козельский прибегает к помощи этического учения Гельвеция. А говоря об идеальном устройстве общества, он отталкивается от Руссо. Козельский сумел найти приемлемое для своих рассуждений в творчестве двух виднейших, хотя и не сходных друг с другом во взглядах французских просветителей.

Козельский, как и все просветители, высоко ценил силу человеческого разума, сокрушающего вековые предрассудки и су-

еверия. Но усовершенствования и просвещение разума не является, с точки зрения Козельского, залогом торжества «истинной справедливости». Он отмечает, что «весь свет согласно старается прежде и больше усилить себя в разуме, нежели в добродетели». ⁵⁸ Именно это и является, по его мнению, препятствием к установлению справедливых порядков. Козельский предлагает оценивать с точки зрения этой добродетели, а не только разума, и поступки людей и явления общественной жизни.

Добродетель в обществе может быть усилена, по словам Козельского, только при условии должного нравственного воспитания, огражденного от религиозной морали. Но он признает, что это средство не может привести к успеху из-за социальной среды, которая может свратить и весьма «добродетельно» — воспитанную личность. Но ради торжества добродетели необходимо изменить социальные отношения людей. Козельский подчеркивает, что «когда мы видим в каком народе мало добродетелей, то происходит это от излишнего своевольтва одной части того народа и от великого притеснения другой». ⁵⁹ Познать просвещение можно только освободившись от подневольного труда, указывает он.

В своем произведении Козельский пытается указать не только пути, но и найти силы, которые могут привести общество к справедливости. И это его стремление сливается со стремлением многих просветителей своего века. Он склоняется в своих поисках к идее «просвещенного монарха».

В первой части своей философской системы Козельский дает определение логике, она понимается им как наука о формах познания. Его теоретические положения наиболее близки к «Логике» Х.Баумейстера. Козельский не только очищает логические положения от религиозно — идеалистических привесков, он проводит материализм при анализе всех логических форм, он считает нужным ввести в логику несколько параграфов об ощущениях как первой ступени всякого знания, подчеркивая при этом материалистическую сущность ощущения и вообще познания. Логика Козельского представляет собой самостоятельную переработку и выбор всего ценного в вольфианской логике под углом зрения материализма. Логика Козельского метафизическая, как в целом и вся его философия. Козельский внес для своего времени большой вклад в научное развитие логических взглядов.

Бытие Козельский понимает как «состояние, способное к действию или страданию». ⁶⁰ Категория «бытия» характеризуется Козельским через движение, изменение и связь. Здесь же имеется положение, которое дает повод говорить о деизме Козельского. Он пишет: «Содержание всех созданных вещей называется свет», а дальше «составляющие свет вещи суть сложные и называются тела...» Первое высказывание содержит деистическое отступление, но оно нигде не подтверждается и, следовательно, разговор о деизме Козельского вести нельзя.

Каждая вещь необходимо имеет свое «существо», сущность. «Существо вещи, — пишет Козельский, — есть то, по чему ее от всех других отличить можно». ⁶¹ Например, отсутствие пределов — сущность бесконечности. «Принадлежности» вещи разделяются на «свойства» — это как бы стороны сущности (их «причина находится в самом существе вещи») и на «случайности», независимые от существа вещи. Свойства, как и сущность, по мнению Козельского, постоянные для вещи случайности — перемены.

После логики в «Философических предложениях» идет метафизика — наука «об общих понятиях». В философской модели Козельского она состоит из онтологии (знание «о вещах вообще») и психологии («наука о духе»).

В своих «Философических предложениях» Козельский изложил онтологию сухо и скупо, она значительно дополняется в других произведениях Козельского. На категории «вещь» он строит целую систему философских категорий. Эти категории Козельский представляет как абстракции («отвлечения») того общего, что имеется в вещах. Блестяще анализируя категории общего, особенного и единичного, Козельский заявляет, что общее существует лишь через единичное и не исчерпывает последнего. Анализ категорий общего и единичного ведется с материалистических позиций. Он продолжает лучшие традиции философии от Аристотеля до Вольфа.

Анализируя необходимые и случайные вещи, Козельский переходит к категориям необходимости и случайности. «Необходимое есть то, без чего быть не можно или что иначе быть не может. А случайное есть то, что иначе быть может». ⁶² Козельский попытался объяснить соотношение необходимого и случайного. Необходимо то, что связано, вытекает из сущности; случайно то, что не связано с сущностью вещи. «Ученость Сократа не беспричинна, но она не вытекает из сущности чело-

века и потому «есть случайность в рассуждении его человечества».

Козельский представляет мир как систему, имеющую «непрерывный свой порядок и непреложные законы».⁶³ Козельский признает всеобщую связь вещей. Но его понимание взаимосвязи и зависимости вещей осталось в духе традиций XVIII века.

Козельский подробно анализирует такие категории, как возможное, подобие, вещество, пространство, место, время, субстанция, естество вещи и др. В своем понимании философских категорий Козельский является одним из глубоких и передовых мыслителей XVIII века.

В понимании физического строения материи Козельский был наследником линии, идущей от Демокрита к Ломоносову. Особенностью позиций Козельского является то, что он ставит вопрос о сложности самых мельчайших частиц, «из которых состоят тела». Из — за того, что естествознание не давало в то время определенного ответа на этот вопрос, Козельский обращаясь к философам призывает «не умничать о сем вдаль». Постановка вопроса о сложности частиц вещества была попыткой понять физический смысл бытия материи.

Козельский соглашается в своем труде с определением «материи», данным Гельвецием в работе «Об уме». (По Гельвецию, как известно, мир состоит из тел, и общие свойства объективно существующих тел составляют содержание понятия материи.)

Козельский не сомневается в объективности существования тел. Он заявлял, что свет — совокупность тел (в том числе и человека). Он утверждал принцип материальности мира.⁶⁴ Твердые вещества, жидкости, газы, лучи света — все это тела. (Козельский считает, что пространства, как такового вне тел не существует, есть протяженность тел).

В «Философических предложениях» Козельский определяет тела как «всякую такую вещь, которую осязать можно». Позже в других работах он уточняет это определение. Объективность существования и данность в существовании — эти черты составляют основу материалистического понимания категории материи. Воззрения Козельского отвечают духу времени и соответствуют взглядам и Ломоносова и французских просветителей.

Вторая часть метафизики Козельского — психология (наука о духе). Важнейшая проблема — отношение тела и души. Позицию Козельского в данном вопросе можно определить как подход к

материализму с позиций дуалистической теории физического течения перипатетиков. Подобных же взглядов придерживались Д. Аничков, И. Михайлов и другие прогрессивные ученые.

Суть позиции Козельского заключается в том, что внешние вещи воздействуют на органы чувств (вызывают в них «перемены»). Эти «перемены» в органах чувств и вызывают «представление» наружной вещи в душе. «Душа» выполняет строго определенные функции и во всем зависит от тела, органов чувств. Нельзя «не видеть вещи, когда она попадает в глаза», но можно закрыть глаза. Наоборот, нельзя без внешней вещи вызывать чувствования по желанию. Воображение истолковывается Козельским материалистически, например, — пишет Козельский, — «во время зубного боля не можно иметь того чувствования, которое в здоровьи и весельи». Дело души — производить на основании данных чувств понятия. Даже позже в своих суждениях Козельский не говорит о душе как субстанции, а скорее как о функции тела человека.

Если по вопросу о форме познания Козельский допускал дуалистические отступления, то в вопросе о содержании сознания он был на самых передовых материалистических позициях того времени. Он нисколько не сомневался в познаваемости мира. Наука, познание — копия, природа — подлинник. В вопросе о путях познания Козельский — сенсуалист. Все познание он разделяет на «нижнее» — чувственная ступень и «вышнее» — логическая ступень. «Вышнее» познание присуще только человеку, «нижнее» — также и животным.

Значение чувственной ступени познания состоит в том, отмечает Козельский, что, во-первых, «все познание человеческое начинается от чувств»; во-вторых, «чувствами познаем мы единичные только вещи», отчасти и особенное в вещах. Логическая ступень («вышнее познание») — познание общего.

Козельский строго разграничивал две ступени познания и выступил с критикой ошибочного смешения Гельвецием ощущения с суждением.

Одной из оригинальных и сильных сторон психологических взглядов Козельского являются его положения о том, что психические свойства человека проявляются и изменяются в практической трудовой деятельности. Так обстоит дело с темпераментом, памятью, привычками.

Большой интерес представляют взгляды Козельского на классификацию наук. Вопрос о развитии науки и просвещения был

вообще актуальным для Европы XVIII века, и не менее злободневным для России. Этот вопрос особенно был интересен русским просветителям, энциклопедистам, в том числе и Козельскому.

Он, как энциклопедист, ратовал за всемерное развитие просвещения и наук, не стесняемое цензурой и войнами. В противовес Руссо, Козельский утверждал, что науки и энциклопедические знания дают человечеству силу и только «худое употребление» наук дает в результате зло для человечества.

Козельский желает, чтобы науки и всесторонние энциклопедические знания служили и применялись во благо людей. Козельский считает, что науки возникли из необходимости удовлетворить нужды человеческого общества, и дальнейшее их развитие проходило также под знаком удовлетворения человеческих нужд, но отчасти уже и «любопытства ради».

Развитие познания вызывает с точки зрения Козельского появление все новых самостоятельных наук. Все науки он разделяет на естественные (физику) и общественные (изучающие природу человека). Козельский классифицирует естественные науки. Принцип деления — изучение тел по агрегатным состояниям. Естественные науки разделяются, по Козельскому, на четыре группы: 1) изучающие твердые вещества; 2) изучающие жидкие вещества; 3) изучающие газы; 4) изучающие свет («огонь»). Философия и отчасти математика в этой классификации стоят особняком.

Главное достоинство систематизации наук по Козельскому заключается в принципе классификации по объектам изучения, а не по качествам ума, как это было до него. В то же время деление по признаку агрегатного состояния (а не формам движения материи) метафизично. Из-за этого в деталях «классификации наук» много наивного и поверхностного.

В 1906 г. П. Столпнянский писал: «Особенности изложения философии у Козельского, если сравнивать его книжку с аналогичными, довольно значительны. В то доброе старое время «философия» понималась слишком широко.

Вот для примера книжка, носящее заглавие: Грамматика философических наук или краткое разобранье новейшей философии, изданная на аглицком языке г. Вениамином Мартином, а с оного переведена на французский, с французского же переложена на Российский Павлом Бланком. Часть первая. Москва, в вольной типографии Понамарева. 1796 г. Читатель

вполне ошибается, если подумает, что в этой книжке излагается философия, как мы ее понимаем в настоящее время, это просто изложение физики, так как и последняя входила в понятие философии. Козельский сузил свою задачу. Он исключил из философических предложений «физику» — хотя исключил ее не потому, что полагал, что она не составляет философии, а лишь потому, что «она сама собою очень пространна»; далее, в его философии не найдутся рассуждения о свойствах и делах Божьих — ибо по его мнению об этом говорится в Священном писании — «чего для нас и довольно, а более покушаться на непонятное умом нашим покажется не кстати»; наконец, как он сам говорит, что он оставил все мелочные описания и сосредоточил свое внимание на существенных положениях.

Наконец, само деление философии не соответствует общепринятому в то время : вот что читаем в предисловии — «практическую философию вместо разделения ее на человеческие дела, натуральный закон, натуральное право, этику и политику разделил я по благопристойности, как кажется мне, на юриспруденцию, как содержащую в себе все права и праведные законы и дела, и на политику». ^{64a}

Классификацию наук Козельского можно назвать высшим достижением метафизического материализма в этой области.

В целом теория познания Козельского довольно типична для XVIII века. Главная ее слабость, как и у французских просветителей — недооценка роли человеческой практики в познании, метафизичность гносеологических категорий вопреки ряду глубоких догадок о развитии познания, взаимозависимости ступеней познания, роли повседневного бытового опыта людей в познании.

Таков, в самых общих чертах, характер «Философических предложений» — главного произведения Козельского, которое по праву занимает видное место среди памятников передовой русской философской и общественной мысли второй половины XVIII столетия. Выводы, к которым пришел Козельский в «Философических предложениях», не желая, по его собственным словам, идти против своей совести, конечно, никак не соответствовали деятельности высшего правительственного учреждения, в стенах которого служил Козельский. К концу XVIII века его произведение рисковало вообще не выйти в свет из-за усилившейся цензуры.

Перевод статей из французской «Энциклопедии»

После издания «Философических предложений» Козельский вновь обращается к переводческой деятельности. С 1768 г. он становится участником «Собрания, старающегося о переводе иностранных книг». Членами этого собрания были А.Н.Радищев, С.Е.Десницкий, Е.В.Разнотовский и другие. Прежде всего они занимались переводами статей из французской «Энциклопедии».

Козельский составил и перевел по поручению Собрания двухтомный сборник статей, выбранных из «Энциклопедии». В их число вошли такие, как «Философия», «Мораль», «Естественное право», «Политика», «Диалектика», «Нравоучение», «Юриспруденция», «Право натуральное» и другие. Кроме статей из «Энциклопедии» Козельский взялся переводить для Собрания еще и «Историю критической философии Лаланда». По всей видимости, это дело он не довел до конца, так как в свет книга не вышла.⁶⁵

Работу по переводу «Энциклопедии» Козельский поделил со своим сослуживцем по Сенату И.Туманским, которому достались наиболее острые политические статьи, такие как «Демократия», «Монархия», «Самодержавство» и другие. Два тома переводов Козельского и том Туманского вышли одновременно в 1770 году.

Впервые перед русским читателем предстали широко раскрытые труды знаменитых французских просветителей. Они отличались от ранее появлявшихся извлечений из «Энциклопедии», которые страдали тенденциозностью. Перевод статей говорил о большом интересе Козельского к просветительской философии, которая по его мнению была способна указать путь к благополучию. Он, по всей видимости, сознательно занимался пропагандой материализма французских просветителей, в отличие от Екатерины, широко распространявшей политическую теорию создателей «Энциклопедии».

В том же 1770 г. Козельский издал еще одну переводную книгу, совершенно из другой области. Она вышла под таким названием: «Сочинение об осаде крепостей перевел с немецкого языка коллежский советник Яков Козельский. В Санкт-Петербурге при Императорской Академии наук, 1770 год», объем ее составил всего 37 страниц.

Переезд Я.П.Козельского на Украину

В середине 1770 г. в служебной карьере Козельского произошли перемены. В «Всеподданнейшем докладе» упоминалось, что в Сенате имелись две обер-секретарские вакансии, одну из которых в порядке старшинства по службе должен был занять Козельский. Однако его кандидатура была отставлена на том основании, что он «сколько ни прилежен и ни ревнителен в звании своем, однако ж к правлению обер-секретарской должности не имеет той способности, какую важность сего чина требует, а гораздо способнее быть при других делах». ⁶⁶

Козельскому была предложена другая вакансия — очередной чин коллежского советника (что соответствовало чину полковника в армии) в Малороссийской коллегии в городе Глухове на Украине. На эту должность он был представлен президентом Малороссийской коллегии П.А.Румянцевым. ⁶⁷ Возможно, отказ в повышении в Сенате был вызван вольнодумным образом мыслей Козельского, который считался несовместимым со службой в высшем правительственном учреждении России того времени.

О периоде жизни Козельского на Украине сохранилось мало сведений. Известно, что прослужил он в Малороссийской коллегии восемь лет, до 1778 г.

Литературное и научное творчество Козельского в это время не было ознаменовано новыми достижениями и произведениями. Он писал: «Вы знаете, какую я имею охоту к наукам, но гражданская должность препятствует мне довольно в них упражняться». ⁶⁸

Интересен один факт, относящийся к этому периоду жизни Я.П.Козельского. В 1778 г. выходит в свет трагедия «Волесон» в 4 частях. Автором этого произведения П.Столпнянский ошибочно считает Я.П.Козельского, на самом деле эта трагедия принадлежит перу его племянника, поэту и драматургу Федору Козельскому. ⁶⁹

Лишь к концу своего пребывания в Глухове, приняв на себя обязанности архивариуса коллегии и приступив к разбору ценных исторических архивных документов, Козельский получил возможность удовлетворить свою склонность к научному труду. Но вскоре болезнь прервала эту работу.

Выход в отставку

В 1778 г., летом Я. Козельский подает на имя П. А. Румянцева челобитную, в которой писал, что «он ныне по усилившимся болезням в груди, глазах и ушах более службы нести не может». Козельский просил об увольнении и отставке, а также «о награждении чином». ⁷⁰

После доклада Румянцева Общему собранию Сената просьба Козельского была удовлетворена. В докладе говорилось: «многими и долговременными и прилежанием к должностям подлинно довел себя до несостояния служить более и по справедливости заслуживает за свои труды награждения». ⁷¹

Выйдя в отставку, осенью 1778 г. с чином статского советника Козельский поселился на Украине в Лубенском полку в селе Крутой берег. Села Крутой берег и Потерюхи были выделены Козельскому в счет пожалованных в 1773 г. «в вечное и потомственное владение» шестидесяти дворов указом Екатерины II. ⁷²

С 1778 по 1788 г. Козельский нигде не служил и, видимо, жил у себя в селе Крутой берег. В 1784 г., как говорилось ранее, он подает прошение о признании дворянства. Вызвано это было, вероятно, в связи с учреждением в 1782 г. на Украине наместничеств. В результате чего все дворяне должны были быть внесены в дворянскую родословную книгу, а для этого требовалось доказательство дворянства. Определением дворянского депутатского собрания Киевского наместничества Козельские были признаны дворянами и внесены в шестую часть дворянской родословной книги Киевского наместничества. Предписано было «изготовить им грамоту» о дворянстве. Но грамота эта им вручена не была, так как герольдия этого определения не утвердила, как и все последующие ходатайства внуков и правнуков Я. П. Козельского вплоть до 1852-1853 гг. В эти годы с ходатайством в Сенат обращался внук Я. П. Козельского — Евграф Евграфович Козельский. ⁷³

Живя в деревне, Козельский много читает и увлекается литературными занятиями. Главное внимание он уделяет естественным наукам, правда возможности его были ограничены. Вся его библиотека насчитывала всего не более двадцати пяти книг. Плодом этих занятий явилась книга, которую он издает после возвращения в Петербург, в 1788 г. Книга эта имела довольно экзотическое название: «Рассуждение двух индейцев Калана и Ибрагима о человеческом познании сочиненная статским совет-

ником Яковом Козельским. В Санкт-Петербурге напечатано с дозволения Управы Благочиния у Шнора, 1788 год», посвящение — Державной Великой Государыне Императрице Екатерине II. Объем произведения составил 268 страниц.

Возвращение Я.П.Козельского в Петербург. Последняя работа «Рассуждения двух индейцев...»

Остается только догадываться, что заставило Козельского в преклонном возрасте вновь продолжить службу в Петербурге. В 1788 г. он числится среди сотрудников Комиссии для составления проекта нового уложения, в Дирекционной комиссии. Он состоит при должности сочинителя при двух помощниках. Следует отметить, что до возвращения в Петербург Козельский появлялся здесь в октябре 1786 г. Он получал в книжной лавке Академии наук экземпляры некоторых своих ранее напечатанных произведений, о чем свидетельствует его расписка.⁷⁴

Служба видимо не слишком обременяла его, так как Комиссия в то время носила чисто бюрократический характер, существовала фиктивно и не имела никакого влияния. Это видимо и позволило Козельскому в 1791 г. занять еще одну должность — инспектора над классами в «Гимназии для чужеродных единоверцев», которая была при Артиллерийском и инженерном шляхетном корпусе. При том самом, в котором Козельский преподавал математику и механику в свои молодые годы. В этой гимназии обучались дети перешедших на русскую сторону греческих семей во время русско-турецкой войны.

В этот петербургский период и появляется произведение Козельского, которое получило название, дававшееся книгам философского и иного характера и служившее определенным прикрытием, маскировкой. Устами «неверных» — индейцев, китайцев, персов провозглашались идеи, которые автор не решался высказать прямо от своего имени. «Рассуждение двух индейцев...» Козельский задумал как труд *энциклопедического* характера. В нем автор дает краткую сводку знаний, выбранных из различных наук и поданных в виде диалога.

Нельзя обойти вниманием довольно щепетильный вопрос — об авторстве. На титульном листе этого произведения значится: «Рассуждения двух индейцев Калана и Ибрагима о человеческом познании; сочиненная статским советником Яковом Козельским, Ч.1. В Санкт -Петербурге напечатано с дозволения

Управы Благочиния у Шнора, 1788 год». Здесь автор явно обозначен и им является — Я.Козельский. Чуть ранее, 20 марта 1788 г., выходит еще одно произведение: «Китайский философ или ученые разговоры двух индейцев Калана и Ибрагима... Иждивением Н. М. А.» Автором же этого произведения, согласно записи в книге является — Н.Максимович-Амбодик. Известный русский врач — акушер. Обе эти книги даже в газетном объявлении о поступлении их в продажу значились рядом.⁷⁵

При сличении текстов встречаются незначительные разночтения, которые носят стилистический характер. А.В.Панибратцев в статье, посвященной Козельскому⁷⁶, делает компромиссное предположение, о том, что сочинение написано в соавторстве Я.П.Козельского с Н.М. Максимовичем-Амбодиком. Но ни в одном из текстов нет даже намека на соавторство.

Нестор Максимович Максимович-Амбодик, крупнейший ученый второй половины XVIII века, является основоположником русского акушерства и педиатрии. Он так же считается одним из основателей русской фармакологии и медицинской терминологии. Н.М.Максимовичу-Амбодику принадлежат работы в области акушерства, педиатрии, ботаники и фармакогнозии. Словари, составленные им, положили начало разработке русской медицинской номенклатуры. Ему также принадлежит ряд работ, способствовавших популяризации медицинских знаний среди широких слоев населения.

Нестор Максимович Максимович (Амбодик — от греческих слов «ambo dic», что в переводе — «дважды скажи», указывающих на двукратное повторение слова «Максимович» в его отчестве и фамилии) родился 27 сентября 1744 г. в селе Веприк Полтавской губернии, в семье сельского священника. Первоначальное образование получил, очевидно, дома. В возрасте 13 лет его определяют в Киевскую духовную академию, где он получил знания не только по богословию, но и по философии, истории, иностранным языкам. В 1768 г. после окончания академии работает в юридической комиссии по составлению Уложения новых законов. В 1769 г. он поступил в госпитальную школу при Санкт-Петербургском сухопутном госпитале. Но не удовлетворившись постановкой обучения, уезжал во Францию, где учился в Страсбургском университете на медицинском факультете.

В 1775 г., после четырехлетнего обучения, защищает диссертацию и получает диплом. Затем он путешествует по Германии, где посещает клиники, слушает лекции. После возвращения в

Санкт-Петербург его прозказменовали в Медицинской коллегии доктора Г.Ашем, Х.Пеккен, А.Линдеман. В 1776 году получает право практики в Санкт-Петербургском адмиралтейском госпитале.

В 1777 г. для повышения знаний отправляется за границу на один год. С 1781 г. занимает место профессора «Санкт-Петербургской бабской школы». Кроме преподавания он вел активную врачебную практику. В 1778 г. Н.М.Максимович уходит с преподавательской работы и занимает место консультанта в клинической больнице. Главные его труды: «Искусство повивания», «Анатомо-физиологический словарь», «Словарь медико-хирургический» на латинском и русском языках, «Новый ботанический словарь» и т.д.⁷⁷

Н.М. Максимович-Амбодику принадлежит также десять переводных работ: шесть на медицинские, четыре на научно-популярные темы, в том числе и «Китайский философ...».⁷⁸ Оба издания («Рассуждения двух индейцев...», «Китайский философ...») являются не переводами, а оригинальными сочинениями.

Ю.Я. Коган в этой связи пишет: «Имеются, вполне достаточные основания в пользу авторства Козельского. Прежде всего укажем на отчасти уже знакомые нам и имеющиеся в обеих книгах замечания автобиографического порядка, вполне соответствующие как характеру творчества Козельского, так и известным нам скудным фактам о его жизни. Сюда же относятся и прямые ссылки на прежние работы Козельского, в том числе на «Философические предложения». Отметим, далее, наличие в обеих текстах русских пословиц и поговорок, просто немислимых в переводной книге, а также весьма широкое использование автором трудов петербургских ученых (Эйлера, Бургава, Миллера и др.). И, наконец, этические принципы Козельского, его исключительная авторская щепетильность, столь ярко проявленная им в «Философических предложениях», никак не вяжутся с тем, чтобы он мог поставить свое имя как сочинителя на титуле чужой, только переведенной им книги. Легче было бы допустить обратное — именно то, что в «Китайском философе» Козельский счел нужным выдать свое произведение за перевод: такого рода маскировка, действительно, часто имела место в XVIII в., да и не только тогда».⁷⁹

Все вышесказанное позволяет предположить, что «Рассуждения двух индейцев...» оригинальное произведение Козельского. Возможно, что некоторые из разделов книги, касающиеся

медицины, ботаники, минералогии, отчасти заимствованы им у других авторов, в том числе и у Н.М.Максимовича-Амбодика. Можно также предположить, что Козельский был лично знаком со своим земляком и, что некоторые специальные разделы писались ими вместе. Ответить же на вопрос — почему одновременно появились эти две схожие книги пока не представляется возможным.

«Рассуждения двух индейцев...» состоит из пяти частей. Первая — «Об испытании природы и ее таинств» служит как бы философским введением к остальным, которые трактуют «О земле и ее произведениях», «О царстве выкапываемых вещей», «О Царстве растущих вещей» и «О тяжести, движении и спокойстве земных тел».

При написании книги были использованы разнообразные материалы из физики, минералогии, физиологии, ботаники, зоологии, анатомии, медицины, земледелия. Цель автора дать сумму энциклопедических знаний и убедить в том, что сила науки единственно способна раскрыть перед человеком «тайны природы». Козельский излагает свое произведение в виде живого диалога. В этой книге еще более проявились материалистические и натурфилософские взгляды Козельского, его энциклопедический склад ума и его энциклопедические знания. Природа предстает здесь единственно мыслимым объектом познания. Человек же одновременно и субъект и объект познания, так как он выступает частью природы.

Заслуживает внимания точка зрения Козельского по поводу задачи философии. Она заключается во все большем углублении в «общую природу вещей» и в «особенную природу человека»: этим определяется содержание и границы человеческого познания. Призывая «отдаться без всякого сомнения кроткому руководству постоянной природы», ласковой к тем, кто, исходя из нее же самой, терпеливо и настойчиво стремится к ее познанию, и не терпящей «ложь, не знающих в точности дел ее людей,» Козельский твердо стоит на очищенной от всяких «предрассуждений» материалистической почве.

«Рассуждения двух индейцев...» были последней изданной Козельским книгой. Возможно он работал над ее продолжением (второй частью). К сожалению, можно только догадываться о ее содержании, но согласно общему замыслу в продолжении должны были быть рассмотрены особенности природы человека и человеческого общества.

В Петербурге Козельский служил вплоть до 1793 г. По состоянию здоровья, в возрасте около 65-лет Козельский вернулся в свою деревню, где прожил, видимо, до конца своей жизни.

У Я.П.Козельского была семья. Его женитьба приходится на 1761 год. Козельский женится на дочери полковника Костирнова. У него было двое детей: дочь Екатерина и сын Евграф. По документам, хранящимся в ЦГИАЛ, в 1788 г. сыну было чуть более пятнадцати лет, дочери примерно около двадцати. Им Яков Павлович посвящает предисловие к книге «Рассуждение двух индейцев Калана и Ибрагима о человеческом познании...», написанное в форме назидательного обращения отца к детям, вступающим в жизнь. 1793 г. является последней известной датой жизни Я.П.Козельского. Год его смерти неизвестен. Таковы дошедшие до нас факты биографии Якова Павловича Козельского писателя, переводчика, энциклопедиста.

* * *

Яков Павлович Козельский был энциклопедически образованным человеком. Предполагая, что многое из того, что он хотел сказать обществу, остается непонятым, он тем не менее считал своим гражданским долгом высказать свои предложения. Козельский старался стоять на высоте требований предъявляемых к ученому, писателю, философу.

Как просветителю, энциклопедисту Козельскому был свойственен секуляризм. Он в своих желаниях не дошел до открытого и последовательно выраженного атеизма, но подобно многим вольнодумцам своего времени, прибегал к деистическим положениям в сочетании с направленным против религии скептицизмом, широко распространенном в России в XVIII в. Он критиковал религию по линии ее моральных принципов и по церковному быту.

Оптимизм в мироощущении никогда не оставлял Козельского. Он был человеком, который любил жизнь и желал хорошей жизни всему человечеству. Он верил, что «истинная добродетель» рано или поздно восторжествует. Обращаясь к молодому поколению в предисловии к «Рассуждениям двух индейцев...» он пишет: «Уже я приближаюсь к тому пределу, который человечеству положен от природы; это неминуемая судьба испытанная множеством веков истина. Которая истекает от вечной и святой причины вещей... Я уже оканчиваю путь моего течения

на свете, и к предметам его, как ни прилипчив, однако, по одному уже ослаблению чувств начинаю становиться недовольно чувствителен; вашей молодости он нужен, вашей живости надежды кажет он перспективу прекрасную и длинную, да и ослепительную».⁸⁰

Козельский отличался разносторонностью интересов. Он был типичным представителем *энциклопедизма*. Общественная мысль, история, философия, этика, естественные науки — все это привлекало его внимание и всюду он старался проявлять «дарование изобретательного, а не подражательного духа», сказать свое слово, желая хоть немного быть, как он говорил, полезным своим «согражданам — россиянам».

Скромный труженик на ниве науки и культуры, до преклонных лет стремившийся к знаниям, Козельский сумел развить много глубоких и передовых для своего времени идей, которые оставили след в истории передовой русской общественной мысли.

Библиография оригинальных и переводных трудов Я. П. Козельского

1. Арифметические предложения для употребления обучающегося в Артиллерийском и инженерном шляхетном кадетском корпусе благородного юношества. Сочинение артиллерии капитана Якова Козельского. В Санкт-Петербурге в 1764 году, (напечатана в типографии Сухопутного кадетского корпуса).
2. Механические предложения для употребления обучающегося при Артиллерийском и инженерном шляхетном кадетском корпусе благородного юношества, сочиненные артиллерии капитаном Яковом Козельским. В Санкт-Петербурге при Императорской Академии наук, 1787 год.
3. Возмущение против Венеции трагедия, сочиненная господином Оттваем а с немецкого языка на российский переведена Артиллерийского и инженерного шляхетного кадетского корпуса поручиком Яковом Козельским. В Санкт-Петербурге 1764 году, (напечатана на счет переводчика в типографии Сухопутного кадетского корпуса).
4. История о переменах происходивших в Швеции в рассуждении веры и правления, сочиненная аббатом Вертолом, Королевской французской академии надписей и словесных наук членом, а с французского языка на российский переведена

- артиллерии капитаном Яковом Козельским. Ч. 1-2. В Санкт-Петербурге при Императорской Академии наук 1764 год.
5. История славных государей и великих генералов с рассуждениями о их поступках и делах, собранная господином Шофиным. Из сочинений Роллена, Кревиэра и других, а с французского языка переведена артиллерии капитаном Яковом Козельским. В Санкт-Петербурге при Императорской Академии наук, 1765 год. (2-е издание — 1792).
 6. Начальные основания фортификации, сочиненные профессором бароном Вольфом, с латинского языка переведенные артиллерии капитаном Яковом Козельским. В Санкт-Петербурге при Императорской Академии наук в 1765 году.
 7. История Датская, сочиненная господином Голбергом, которую сократил и приписал к ней свои примечания надворный советник Яков Козельский. Ч. 1-2. В Санкт-Петербурге. (напечатана в типографии в типографии Сухопутного кадетского корпуса, 1765 — 1766).
 8. Государь министр книга, сочиненная господином Мозером, с немецкого языка переведена артиллерии капитаном Яковом Козельским. В Санкт-Петербурге в 1766 году. (при Императорской Академии наук).
 9. Философические предложения, сочиненные надворным советником и Правительствующего Сената секретарем Яковом Козельским. В Санкт-Петербурге печатано при Сенате, 1768 год.
 10. Сочинение об осаде крепостей, перевел с немецкого языка коллежский советник Яков Козельский. В Санкт-Петербурге при Императорской Академии наук, 1770 год.
 11. Статьи о философии и частях ее из Энциклопедии, переведенные надворным советником Яковом Козельским. При Императорской Академии наук, 1770 г.
 12. Рассуждения двух индейцев Калана и Ибрагима о человеческом познании сочинены статским советником Яковом Козельским. В Санкт-Петербурге напечатано у Шнора, 1788 год.

Заслуживают также внимания и дополнительного исследования оставшиеся в рукописи работы Я.П.Козельского: «Исследование об интегралах». 1756 год, и «Послание к академикам». 1764 год.

Качарава Владимир Борисович, адъютант Михайловской артиллерийской академии, МО РФ.

Примечания

- 1 Коган Ю.Я. Просветитель XVIII века Я.П.Козельский. М., 1958.С.622.
- 2 Лопман Ю.М. К биографии Я.П.Козельского//Вопросы философии. 1959. №8. С. 97.
- 3 Коробкина О. К биографии Якова Козельского. Ученые записки ЛГУ. №200. 1955. С.199.
- 4 Там же.
- 5 Материалы для истории Имп. Академии Наук. Т.10. СПб., 1900. С.622.
- 6 Там же, С. 686.,719.
- 7 Толстой Д.А. Академическая гимназия XVIII столетия. Прилож. №2 к Т.51 Записок Академии наук. СПб., 1885.
- 8 Коган Ю.Я. Просветитель XVIII века Я.П.Козельский. М., 1958. С.35.
- 9 Прудников В.Е. Русские педагоги математики XVIII — XIX в.в. М., 1956. С.116.
- 10 Коган Ю.Я. Просветитель XVIII века Я.П.Козельский. М., 1958. С.36.
- 11 Толстой Д.А. Академический университет в XVIII столетии. Сб.отд.русского языка и словесности Академии наук. Т38. СПб., 1886. С.41.
- 12 Морозов М. Михаил Васильевич Ломоносов. Л., 1952. С. 693.
- 13 Протоколы конференции имп. Академии наук. Т. 2. С.359.
- 14 Архив Академии наук России, ф.3, д. 173, лл. 653-654.
- 15 Там же, оп.1. д.202, л. 18.
- 16 Там же, ф.3, д.222, л.380-380 об.
- 17 Там же, л.384.
- 18 Козельский Я.П. Механические предложения...СПб., 1787.
- 19 Козельский Я.П. Рассуждение двух индейцев Калана и Ибрагима о человеческом познании... Предисловие. СПб., 1788.
- 20 Коробкина О. К биографии Якова Козельского. Ученые записки ЛГУ. №200. С.200.
- 21 Прудников В.Е. Русские педагоги — математики XVIII — XIX вв. М., 1956. С. 117.
- 22 Исторический очерк 2-го кадетского корпуса. Т.1., СПб., 1912. С.40.
- 23 Козельский Я.П. Механические предложения... СПб., 1764. Предисловие. С. 2.
- 24 Там же. С.3.
- 25 Козельский Я.П. Арифметические предложения... СПб., 1764. Предисловие. С.4.
- 26 Козельский Я.П. Механические предложения... Предисловие.
- 27 Козельский Я.П. История Датская... СПб., 1765. Ч.1. С.129 (прим.6).
- 28 Козельский Я.П. История Датская... СПб., 1765. Ч.1. С.59 (Прим. 22).
- 29 Там же. С.50 (Прим. 19).

- 29 Там же. С.230. (Прим. 38).
- 30 Там же. С 206-207.
- 31 Там же. С.205. (Прим. 36).
- 32 *Столпянский П.* Один из незаметных деятелей Екатерининской эпохи. П. Яков Павлович Козельский // Русская старина. №12. 1906. С.582-583.
- 33 Архив Академии наук России. Ф.3. оп.1. д.291. л.280.
- 34 *Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений. Т.IX. М., 1955. С.671.
- 35 ЦГАДА. Ф.262. Д. 6007. Л.96.
- 36 Там же. Л. 96 об.
- 37 Там же. Д.3702. Л.537 об-539.
- 38 *Бак И. Я.П.Козельский* // Вопросы истории. №1. 1947. С.84.
- 39 *Коган Ю.Я.* Свободомыслие Я.П.Козельского // Вопросы истории религии и атеизма. 1950.
- 40 Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т.1. С.27.
- 41 *Коробкина О. К* биографии Якова Козельского // Ученые записки ЛГУ №200. Вып.25. 1955. С.194-204.
- 42 *Флоровский А.В.* Депутаты войска Запорожского в законодательной Комиссии 1767 г. // Записки Одесского общества истории и древностей. Т.30. 1912.
- 43 *Коробкина О. К* биографии Якова Козельского // Ученые записки ЛГУ №200. Вып. 25. 1955. С.195.
- 44 Архив Академии наук России. Ф.3. Оп.1. Д.163. Л.16
- 45 Там же. Д.163. Л. 19., Д.173. Л. 653.,136-141. Д.202. Л.18., Д.237.Л.156-158.
- 46 *Коробкина О. К* биографии Якова Козельского. Ученые записки ЛГУ №200. Вып. 25. 1955. С.196-197.
- 47 Там же. С.197.
- 48 *Гуковский Гр.* Очерки русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л., 1938. С.61.
- 49 *Орлов В.* Русские просветители 1790-1800 годов. М., 1950.С.26.
- 50 *Коган Ю.Я.* Просветитель XVIII века Я.П.Козельский. М., 1958.
- 51 *Толстой Д.А.* Академический университет в XVIII веке // прилож. к запискам Академии наук. Т.51. Кн.1. 1885. С.44-45.
- 52 Малороссийский родословник. Т.II. С.391.
- 53 Письмо о благодеянии его сиятельству графу Никите Ивановичу Панину. 1776. //Собрание разных сочинений и новостей. Июнь 1776.
- 54 *Козельский Ф.Я.* Сочинения. Т.1. С.180-181.
- 55 Там же. С.185.
- 56 *Козельский Я.П.* Философические предложения... СПб., 1768. Предисловие.
- 57 Там же.
- 58 Там же. Предисловие.
- 59 Там же. С.68.
- 60 Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т.1. М., 1952. С.447.
- 61 Там же. С.448.
- 62 Там же. С.431-432.
- 63 Там же. С.458.

- 64 Там же. С.451, 452, 557,573.
- 64а *Столлнянский П.* Один из незаметных деятелей Екатерининской эпохи. Яков Козельский // Русская старина. №12. 1906. С.579.
- 65 *Семенников В.П.* Собрание, старающееся о переводе иностранных книг. СПб., 1913. С.13.
- 66 ЦГАДА. Ф.268. Д. 38558. Л.261.
- 67 Там же. Ф.268. Д.6297. Л.Л. 36. 50-50об.
- 68 *Козельский Я.П.* Рассуждение двух индейцев Калана и Ибрагима о человеческом познании... СПб., 1788. С.1.
- 69 *Коган Ю.Я.* Просветитель XVIII века Я.П.Козельский. М., 1958. С.65.
- 70 ЦГАДА. Ф.268. Д.6320. Л.496-496 об.
- 71 Там же. Л. 496-496 об.
- 72 Там же. Л.44-45.
- 73 Там же. Ф.1343. Оп. 23. Л.4780.
- 74 Месяцеслов с росписью чиновных особ на 1789 г. СПб. С.101.
- 75 Санкт-Петербургские ведомости. 1788. С.778.
- 76 Русская философия. Словарь. М.,1995.
- 77 Новый энциклопедический словарь. Т.25. СПб., 1915.
- 78 *Данилишина Е.И. Обысова Е.С. Н.М. Максимович — Амбодик. М., 1976.*
- 79 *Коган Ю.Я.* Просветитель XVIII века Я.П.Козельский. М., 1958. С. 67-68.
- 80 *Козельский Я.П.* Рассуждения двух индейцев о человеческом познании... СПб., 1788. Предисловие. С.1-11.

В планах **Научного издательского центра «Кафедра»** следующие издания:

1. История русской этики. Учебное пособие. — 15 печ.л.
2. А.Ф.Замалеев. Лекции по истории русской философии. 2-е издание, дополненное и расширенное. — 25 печ.л.
3. А.А.Троянов. Георгий Флоровский. Серия «Биография философа» — 5 печ.л.
4. Архимандрит Августин (Никитин). Василий Карпов. Серия «Биография философа» — 5 печ.л.
4. Философия в Санкт-Петербургском университете. (К 275-летию СПбГУ) — 10 печ.л.

Заявки присылайте по адресу:
199034, Санкт-Петербург,
Менделеевская линия, д. 5,
Философский факультет, Кафедра
истории русской философии

Ю. Ю. Федорова

ИДЕИ И ОБРАЗ И.КАНТА В ПРОЦЕССЕ АВТОНОМИЗАЦИИ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА

Одной из основных особенностей отечественной философии, отмечаемой большинством исследователей, обычно признается ее особая зависимость от вопросов утилитарных, практических, «жизненных». Как слабая дифференциация внутри философского знания, так и неотделимость его от других сфер духовной культуры России (религии, литературы, искусства, политики и т.д.), позволяет зачастую говорить о том, что «русская мысль... собственно и философией-то не является, представляя собой то, что С.Л.Франк называл «русским мировоззрением» [14, с.80].

Сам факт этого культурного синкретизма, так же как и необходимость его преодоления, начали осознаваться отечественными мыслителями особенно остро в последние десятилетия XIX в. Слова В.С.Соловьева о философии как «безусловно независимой и в себе уверенной деятельности человеческого ума» стали не только эпиграфом к редакционной статье первого номера журнала «Логос», но и своеобразным девизом для многих русских философов. В конце XIX в. и на протяжении первых десятилетий XX в. в России шел поиск особой «философской рациональности», которая позволила бы сделать философию наукой независимой как от других наук, так и от религиозной веры, причем не столько от самой веры, сколько от проявлений «религиозного декаданса, отстаивающего свободу аффекта против мысли» и «безграничный произвол субъективной мистики» [33, с.125].

При всем эклектизме западных философских влияний, который был характерен для рассматриваемого периода, решающим для процесса философского самопознания все же следует признать влияние И.Канта. По многим причинам, связанным как с характером кантовской философии, так и с потребностями отечественного философского развития, именно Кант в течении нескольких деся-

тилетий воспринимался в России в качестве определенного образца (пусть зачастую и негативного) строго-философской мысли, основателя и законодателя «прочной философской науки»

Вообще является фактом, что подавляющее большинство философских сочинений (особенно гносеологического содержания) «периода систем», так или иначе, были связаны с анализом и критикой идеи Канта. Поэтому порой затруднительно становится и определить по персоналиям четкие границы того направления, которое принято называть «русским неокантианством» [как, например, в: 50, с.196-198]. Прямых последователей системы Канта в России, как отмечает большинство историков русской философии, действительно, почти не было, однако очень большую группу мыслителей, во многом несогласных друг с другом, объединяло стремление двигаться не только «назад, к Канту», но и, по словам Л.М.Лопатина, «вперед, от Канта!», к новой, «научной» метафизике, не отказываясь при этом от главных достижений и проблем кантовского критицизма, и попутно анализируя подобные попытки своих немецких современников. Можно назвать имена А.И.Введенского, И.И.Лапшина, Г.И.Челпанова, Н.О.Лосского, С.Л.Франка, С.Н. и Е.Н.Трубецких, Л.М.Лопатина, Б.В.Яковенко, С.И.Гессена, как наиболее видных участников движения, которые стремились следовать принципу автономии философии, видя ее специфику в «чистоте» умознания. Если говорить о российской философской традиции в целом, то нельзя не отметить тот факт, что рационалистические тенденции были довольно слабы. Им противостояли, с одной стороны, эмпиризм в традиционном толковании, а с другой, — некий сверхрационализм, или эмпиризм мистический, иррационального толка. Причем эмпиризм, как отмечает В.А.Бажанов, стимулировался именно критикой априористских моментов в философии Канта, начиная уже с первой попытки анализа кантовского учения в России А.С.Лубкиным в 1805 г. [см: 3, с.55-64]. По мнению А.Ф.Замалева, «страх перед рационализмом» и «пределы сенсуализма» не преодолены в отечественной философии до сих пор [16, с.315]. Однако, приблизительно с 80-х годов XIX в., когда по словам Н.Я.Грота, идеи Канта стали «философской атмосферой» времени [12, с.89], начало складываться достаточно сильное рационалистическое течение. И, во многом благодаря усвоению базовых принципов кантианства, начался процесс, если можно так выразиться, рационализации самой философии, т.е. отстаивания, в противовес позитивизму, необходимости и возможности знания, основанного на чистом разуме.

Напомним, что именно «философское знание, основанное на чистом разуме в систематической связи» Кант называл метафизикой [18, с.491]. И следует отметить, что в отечественной философии конца XIX — начала XX в. мы имеем дело с ярко выраженной метафизической интерпретацией кантианства. В кантоведческой литературе проанализирована специфика метафизических интерпретаций идей Канта в западной идеалистической философии XX в. [см.:37, с.52-71]. Причем отмечается тенденция к отождествлению понятий «метафизическая» и «онтологическая» интерпретация [там же, с.52]. Стремление вернуть онтологии, так сказать, «докантовский статус» в высшей степени характерно для русских философов. Однако, изначальная обращенность отечественных неокантианцев (в широком толковании термина) к одному из главных вопросов «критики чистого разума» — вопросу о том, каким образом метафизика может стать наукой, позволяет охарактеризовать те интерпретации, которые получила философия Канта в России, прежде всего как метафизические. Онтологический же характер этих интерпретаций (и философских построений) обусловлен в свою очередь как методологическими особенностями метафизики как таковой, обычно требующей абсолютизации и онтологизации философских категорий, так и мировоззренческими запросами отечественной мысли.

1. Историко-философская оценка идей Канта в связи с решением вопроса о задачах и функциях философии

Вопрос о возможности познания с помощью чистого разума без обращения к опыту был превращен Кантом в проблему, далеко не предполагающую однозначного решения и позволяющую до сих пор трактовать кантовскую гносеологию либо как расширенный за счет априорных форм эмпиризм, либо как действительно новое обоснование метафизики. Определение С.Л.Франком трансцендентализма Канта как «неустойчивого равновесия между позитивизмом и метафизикой» [40, с.354] можно применить и к характеристике основного философского настроения в России рубежа веков.

Если философия может быть «научной», то может ли быть таковым мировоззрение, основывающееся на философии? Иметь «научное мировоззрение», благодаря распространившемуся во второй половине XIX века позитивизму, для многих означало не иметь никакого, т.к. отбрасывать, как ненужные, наиболее общие и важные вопросы о «смыслах» и «сущностях» — значит лишать и чело-

веческое поведение, и саму науку необходимых оснований. «Пустота и негодность позитивизма» именно в мировоззренческом отношении (особенно в период коренных изменений в самой науке) и вызвали стремление «вновь оправдать метафизику и доказать ее законность и необходимость» [40, с.164-165]. В этой атмосфере сложилась неоднозначная и противоречивая оценка места и роли Канта в философской традиции.

Возникла любопытная ситуация: элементы трансцендентального механизма обоснования метафизики широко использовались русскими философами, но при этом общим местом для множества философских работ, закрепившимся и во многих учебниках, стала характеристика Канта и неокантианцев, как главнейших представителей позитивизма. Правда, позитивизм в данном случае назывался либо «критическим» [41, с.237], либо «гносеологическим» [2, с.108], либо «охватывающим действительность наиболее широко из всех видов позитивизма» [28, с.16].

Понятие «позитивизм», по всей видимости, постепенно распространялось вообще на все попытки придать гносеологии характер основополагающей философской дисциплины и подчинить ей проблемы онтологии. И если в западной философии распространение неокантианского гносеологизма было связано именно с попытками отстоять самостоятельное существование философии, путем сведения ее содержания к учениям о познании и сознании, то в России растворение онтологической проблематики в гносеологической представлялось порой более серьезным возражением против самостоятельности философии, чем встречающееся у позитивистов сведение ее функций к обобщению данных других наук. Наиболее прямо об этом высказался Л.М.Лопатин. Он называет позитивизмом такую философию, которая «отрицает возможность независимой умозрительной онтологии и область реального знания строго ограничивает пределами точных наук, оставляя предмет специальных философских исследований только гносеологическую проблему» [23, с.269-270]

Однако, несмотря на явные онтологические «предпочтения», тезис о том, что метафизические вопросы должны решаться только после предварительного исследования вопроса о возможности, достоверности и границах познания, все же утвердился в качестве основного методологического требования к философскому построению, в том числе и для цитированного выше Л.М.Лопатина [например, в 24, кн.70, с.488-489]. Еще раньше этот принцип распространился среди преподавателей духовных учебных заведений. Уже в

первом для России «Введении в науку философии» (1833 г.) преподаватель Петербургской Духовной Академии Ф.Ф.Сидонский утверждает, что решение главного для философии вопроса «о жизни вселенной» должно быть выведено «из строгого рассмотрения природы нашего ума», т.е. «объединение проблем совершается как будто в тоне, заданном Кантом» [44, с.161], хотя прямые ссылки на Канта и отсутствуют.

Н.О.Лосский в своем «Введении в философию» уже не только стремится следовать принципу «беспредпосылочности» гносеологии, но и видит в понимании важности такого порядка постановки проблем единственное проявление «положительного прогресса в философии» [27, с. 21]. Вообще широкое распространение и усвоение базовых принципов и языка кантовской философии приводит к тому, что слово «критицизм» на рубеже веков порой используется даже как синоним философии, а критический метод и критическая функция однозначно признаются прерогативами и отличительными характеристиками философии. Однако очень важно то, что понимание «критического» в философии ограничивалось рамками антидогматизма, который мог служить основанием для агностицизма и скептицизма. «Мы не знаем действительность такую, какая она есть» — это признание, отличающее более философские направления от менее философских, по мнению М.В.Безобразовой, для которой «всякая система тем выше, чем более в ней сознается ограниченность человеческого ума» [4, с.246, 248].

Обвинения в догматизме и некритичности часто звучали в философских спорах, в том числе и в адрес Канта. Например, на «недостаточность скепсиса» и «чистейший догматизм» у Канта и Декарта указывает В.С.Соловьев, имея в виду то, что «у обоих безусловная действительность мыслящего субъекта остается чем-то самоочевидным» [цит. по 17, с. 186]. М.М.Троицкий, с которым в данном случае Соловьев солидарен, даже не признавал Канта основателем критической философии, считая таковыми Локка и других представителей английского эмпиризма. М.М.Троицкий отождествлял критический метод с индуктивным, в то время, как априоризм Канта спасает «претензии средневекового силлогизма» [5, с.163].

Но, несмотря на «недостаточный скепсис», именно систему Канта многие считали образцом «отрицательного» или «негативного» типа философии, тогда как в качестве идеала философии «положительного», «конструктивного» характера выступала система Платона. «Только от Платона, — ясное своеобразие и единственность, явная невозможность смешать философию с иными видами и типа-

ми нашего знания», — замечает Г.Г.Шпет в одной из своих статей [45, с.429]. «Разрушительная» же, критическая работа «отрицательной» философии оправдывалась, постановкой новых проблем [там же]. Однако, по словам Б.П.Вышеславцева, «русские мыслители постоянно стремились к окончательным решениям» [9, с.324]. Поэтому «неустойчивое равновесие» между обязательностью критицизма и необходимостью создания рациональной онтологии чаще нарушалось в пользу второй. Причем, выполнение «положительных» задач философии, несмотря на признание необходимости предварительной критики разума, руководствовалось часто приводимой многими формулой П.Д.Юркевича: «для того, чтобы знать, нет нужды иметь знание о самом знании».

Такая философская установка была тесно связана со стремлением закрепить за «положительным» метафизическим знанием права на выработку основ мировоззрения и миропонимания. Определенным образом понятая мировоззренческая функция философии как бы «отодвигала» критическую на второй план, а философский скепсис, понятый буквально, зачастую представлялся как единственная причина нигилизма, и любое сомнение в возможности адекватного познания реальной действительности, как казалось, разрушало понятие «миросозерцания». Поэтому именно Канта И.А.Бердяев обвиняет в том, что тот «иссушил души людей, опозитивил, ... отучил от надежд кровных, жизненных, утверждающих бытие, ... и... философия перестала быть миросозерцанием, миропониманием и миропостижением» [7, с.169-170].

Хотя то, что Кант «умиротворяет мысль возвышенным нравственным миропониманием» [11, с.122], признавалось, однако именно опровергнутое Кантом теоретическое утверждение бытия, по мнению многих защитников «положительной» метафизики, позволяет «понять весь мир, как универсальную, единую, внутренне связную систему», что и «обращает философию в источник определенного миросозерцания» [24, кн.70, с.489]. Такой мировоззренческий уклон ограничивал поле для непредвзятого, неутилитарного философствования. Постоянно присутствующий в отечественной мысли, по словам Г.Г.Шпета, «утилитарный дух», некий альтернативный образ философии, выражающийся в попытках ориентировать ее на выполнение определенных жизненных задач, влиял и на активных сторонников философской автономии в университетской среде. «Так как миропонимание делается основой жизнепонимания, то в этом смысле философия может сделаться руководительницей жизни», — пишет, например, Г.И.Челпанов в своем учебнике [41, с.13].

Казанский философ А.О.Маковельский, также во «Введении в философию», вообще характеризует философию как «особый орган, создаваемый жизнью для руководства ею. Все отдельные ветви философского знания можно понять, как вытекающие из основной задачи устройства личной и общественной жизни» [28, с.26].

Такое «подчеркивание мирозерцательной, практической стороны философских спекуляций» Б.В.Яковенко в 1911 г. называет «малодушной уступкой перед модой времени» [48, с.49]. Несколько десятилетий на рубеже XIX–XX вв., — это время не только наиболее активной философской самоидентификации, но и обострения кризисных, и даже апокалиптических настроений, особенно среди «философствующих публицистов «русского духовного ренессанса», заполонивших буржуазную печать религиозно-мистическими откровениями» [15, с.29]. Даже такой журнал, как «Логос», наиболее прямо нацеленный на создание «автономной философской науки», ставил перед собой, по словам того же Б.В.Яковенко, прежде всего, задачу объяснения и преодоления «кризиса жизни, мысли и культуры». Причем, как это повелось еще со времен «первых» славянофилов, кризис национальной культуры осмыслялся в очень широком контексте, как кризис буржуазной цивилизации вообще, для которой некий российский рецепт, в том числе и в области мышления, мог бы оказаться спасительным.

В этих условиях стремление к теоретической строгости философской мысли, даже у философов, напрямую обращавшихся к Канту, и опиравшихся на его основные принципы, зачастую не могло быть проведено последовательно. «Склонность к критическому доказательству и логическому рассуждению, характерная для российских неокантианцев, ... вытеснялась не менее характерной риторической пропагандой мессианства», — пишет по этому поводу Дж.Вест [50, с.220], который вообще считает единственным признаком, объединяющим всех русских неокантианцев, именно стремление «пойти через и дальше Канта в поисках ответа на вопросы, которые в конечном итоге лежат за пределами философии в общепринятом смысле и к которым подталкивали культурные нужды России» [там же, с.198].

Действительно, с положительным решением проблемы возможности метафизического знания отечественными философами связывались большие мировоззренческие надежды, как личные, так и общественные. В данном аспекте интересно прежде всего то, как понималось соотношение мировоззрения и философии. Чаще всего мы встречаемся либо с отождествлением этих понятий, либо с их

соотношением в качестве цели и средства. Задача философии понимается как выработка определенного «положительного» мировоззрения, о рационально-логическом же осмыслении философией мировоззренческого аспекта отношения человека к миру речь практически не идет. Исключением в данном случае является, пожалуй, лишь наиболее последовательный русский кантианец, А.И. Введенский, для которого важно «критически разобраться во всем нашем мировоззрении» [8, с.173], т.е. «изучать не то, существует ли Бог, свобода или бессмертие, а то, как в нашем мировоззрении сцепляются между собой различные веры по поводу этих вещей и чем обуславливаются они» [цит. по: 30, с.10].

Определенная переоценка мировоззренческих возможностей философии тесно связана с отмеченным выше весьма ограниченным пониманием функций критицизма. Если кантовский критицизм представляет собой попытку рефлексии над работой сознания и культурой в целом, то для большинства русских философов характерна недооценка критической функции философии в культуре, ее сужение до области онтологического антидогматизма. «Эта функция, — по мнению Н.С.Юлиной, — ... состоит в апробации, сравнении, оценке, синтезе различных типов знания и понимания, различных картин мира, рисуемых языками естественных наук, гуманитарных дисциплин, искусства и обыденного сознания. А между тем именно в осуществлении этой функции... реализуется мировоззренческая функция философии» [46, с.150]. Для отечественных же философов такая реализация осуществлялась прежде всего в онтологических построениях, которые могли бы быть основанием для той или иной ориентации в личных и социальных действиях. Однако таким образом более четко обозначились социальные и культурные функции самой онтологии, что для последующей истории и философии XX века оказалось весьма значимым.

2. Метафизика в составе научного знания

Называть Канта основоположником позитивизма, как это делали многие из отечественных философов, — это некоторое преувеличение, связанное с определенным усугублением кантовской позиции в отношении метафизического знания. Однако является фактом, что именно Кант впервые в истории гносеологии выделил из общей теории познания основные проблемы теории науки и осуществил философскую рефлексию над современной ему физической теорией.

Все это позволяет сегодня говорить о Канте, как о непосредственном предшественнике современной философии и методологии науки.

Кантовское понимание соотношения науки и метафизики, по словам Т.И.Ойзермана, одновременно «есть и отрицание и признание традиционной метафизической тематики» [29, с.122]. Поэтому к Канту в конце XIX — начале XX вв. обращались как те, кто отрицал метафизику в пользу естественнонаучного знания, так и те, кто надеялся превратить метафизику в специальную и самостоятельную науку. К тому же, рассматриваемый период — это время т.н. «гносеологического кризиса», вызванного революционными преобразованиями в самой науке, и требовавшего «тщательного пересмотра всего вопроса о познании, и в особенности утверждения возможности и границ умозрительных выводов» [42, с.590], что опять-таки заставляло обращаться, прежде всего, к Канту.

С одной стороны, утвердилось мнение, что «пора созидания обширных философских систем, не подкрепленных достаточными научными данными, прошла безвозвратно» и философии «необходимо осилить, по крайней мере в основных чертах, громадный фактический материал, добытый отдельными науками» [там же, с.587]. С другой стороны, выяснилось, что «наука сама себя не может обосновать, не может укрепить себя в пределах точного знания. Сами первоосновы науки требуют иного, философского обоснования» [6, с.202]. Таким образом, одна из основных идей кантовской трансцендентальной аналитики, — идея единства научного и философского знания, стала определять движение философской мысли в рамках поиска как научной, так и философской рациональности.

Главный, с точки зрения Канта, вопрос — как возможна метафизика в качестве науки, — являясь основным и для очень многих отечественных философов рубежа веков, конкретизировался в ряде вопросов, связанных с поиском критериев для научного знания и с проблемой демаркации науки и метафизики. Есть ли принципиальная, качественная разница между научным и философским знанием? Есть ли вообще иное знание, кроме научного, и какой характер должно иметь знание, чтобы быть научным? Какой характер могут иметь взаимоотношения науки и метафизики, могут ли они быть сведены лишь к выполнению философией методологической и критической функций по отношению к науке, или же они находятся в более тесной зависимости? Попытки разрешить эти «кантовские» вопросы, так или иначе, приводили к различным вариантам обоснования возможности научно-теоретического знания вообще.

Среди многочисленных и довольно влиятельных в России (особенно во второй половине XIX века) последователей английского эмпиризма и позитивизма закрепилось противопоставление «положительной» и «умозрительной» философии, в рамках которого любые положения, основанные на умозрении должны быть выведены за пределы не только самой науки, но и подлинно «научной» философии, которая есть «объединение всей совокупности знаний» [22, с.112] или обобщение из обобщений отдельных наук. Предельные и отвлеченные понятия разума, такие, как «дух» или «материя», по мнению Н.Я.Грота, например, «точной науке... и не нужны» [13, с.805]. В.В.Лесевич сравнивает стремление синтезировать научные и метафизические положения с желанием «к поезду припрячь тройку бойких лошадок» [22, с.88].

Очень характерны для позитивизма и слова М.М.Троицкого о том, что философия должна «быть не наукою, а научною» [5, с.175]. При этом задачи научной философии, кроме обобщающих, зачастую определялись со ссылками на Канта, и как критические по отношению к науке и чисто гносеологические по содержанию (у М.М.Троицкого, Н.Я.Грота, В.Н.Ивановского и др.). Представление о философии, как об объединительнице знаний, практически сливающейся в этой своей части с отдельными науками, тесно связано со стремлением индуктивно обосновать теоретические положения любой степени общности и утвердить таким образом чисто эмпирические критерии научности.

Против редуцирования теоретических положений к чувственным данным выступали те, кто, пытаясь доказать возможность метафизики в качестве онтологии, стремились придать ей характер строгой науки (С.Н. и Е.Н.Трубецкие, С.Л.Франк, Л.М.Лопатин, С.А.Аскольдов и др.). В данном случае философы опирались на то же положение, от которого отталкивался Кант, — о том, что индуктивное обобщение единичных фактов не может дать ни общезначимых категорий, ни всеобщих и необходимых законов науки. Таким образом зачастую удавалось обратить внимание на те реальные особенности и свойства научно-теоретического знания, которые впервые были осознаны Кантом и до сих пор представляют интерес с современной точки зрения.

Поиск того, что может сообщить познанию аподиктическую достоверность и безусловное значение, особенно для философов, настроенных религиозно, — это необходимое условие для возможности познавать абсолютное и трансцендентное, в отличие от «феноменального». Но наука, постигая явления, также претендует на объек-

тивную значимость и универсальность своих результатов. В этом смысле научное познание демонстрирует много общего с умозрительной философией. «Две основные черты, характеризующие метафизику — именно исследование свойств объективной реальности, несовпадающих с видимым обликом вещей, и притом исследование чисто умозрительное, в виду невозможности опытной его проверки, всегда были присущи высшим гипотетическим обобщениям т.н. «положительного» естествознания», — пишет по этому поводу С.Л. Франк [40, с.166]. Г.И. Челпанов в своем «Введении в философию» доказывает, что «философия сверхчувственного», или метафизика, является в собственном смысле отдельной наукой, не слишком отличающейся от других наук ни по методу, ни по предмету [41, с.2–8], к тому же «в метафизике гипотезы играют ту же самую роль, что и в естествознании» [там же, с.8].

Л.М. Лопатин, называя себя твердым сторонником «независимой философии» (и, кстати, являясь в этом образцом для многих авторов журнала «Логос», посвятившего Лопатину по этой причине целый ряд материалов), активно старался утвердить принцип зависимости науки от философии и категорично утверждал «немыслимость действительной науки ... без умозрительных истин» [25, с. 432]. В одной из своих статей, обращаясь к научному авторитету В.И. Вернадского, Л.М. Лопатин не только отмечает универсальный, «не подлежащий суду опыта», а значит, и умозрительный характер таких «основных начал научного мировоззрения», как законы сохранения вещества и сохранения энергии, но и выделяет целый ряд умозрительных положений, которые составляют «коренные условия науки»: закон причинности, принцип безусловного единообразия природы и принцип субстанциальности [24, кн.69, с.411-412, кн.70, с.478, кн.71, с.90]. Рассматривая эти принципы, подобно кантовским аналогиям опыта и основоположениям чистого естествознания, как априорные законы, без которых невозможно «никакое единство опыта» и которые «впервые делают природу возможной» [18, с.169], Л.М. Лопатин пишет: «натуралист уже должен быть уверен в законе причинности и в единообразии природы, чтобы производить опыты так, как он их производит» [24, кн.69, с.497].

К «аксиомам философии», значимым как для нее самой, так и для возможности научного знания, и входящим в сложный ряд его предпосылок относятся также убеждение в реальном бытии внешнего мира и нашем собственном бытии, признание нашей способности действовать и «чужого одушевления» и т.д. [24, кн.71, с.97].

Л.М.Лопатин фактически утверждает ту, впервые осмысленную в кантовском трансцендентализме, «принципиальную предпосылочность научного знания», в отношении которой «многие представители современной философии науки признают правоту Канта [43, с.136]. «Речь идет, таким образом, о некоторых исходных положениях естественнонаучного взгляда на мир. Именно эти положения и являются суждениями априори» [там же, с.132].

Вообще «открытие» априорных элементов познания традиционно признавалось отечественными метафизиками, начиная с В.С.Соловьева, главным достижением кантовской философии (особенно подчеркивалась роль априорного пространственно-временного созерцания, т.к. именно благодаря ему возможно знание априорное не только по форме, но и по содержанию, как математическое, например). Причем всегда подразумевалась связь априорного в познании и теоретического в науке (по терминологии Л.М.Лопатина, априорные — «высшие» положения в науке в отличие от «низших», т.е. эмпирических [26, с.10]).

Один из наиболее последовательных отечественных позитивистов, В.В.Лесевич, напротив, говорит о необходимости «освободить» знание не только от всего трансцендентного, но и от всего трансцендентального и априорного, что позволит спасти и философию «от раздвоения, впесенного в нее учением об априорных формах мышления, и вновь возвратиться к прежнему определению, разумевшему под философиею общую совокупность знаний» [22, с.9, 105]. Философия не сможет стать отдельной наукой, потому что никакой иной достоверности, кроме фактуальной, по мнению Лесевича, не существует, к тому же, «научная философия принимает достоверность знания только условно» [там же, с.86]. В то же время метафизическое, сверхопытное знание, по определению, требовало именно априорной достоверности и аподиктичности. Поэтому многие отечественные философы активно обращались именно к Канту для того, чтобы придать метафизике теоретический характер, чтобы она могла «занять положение центральное и регулирующее среди других наук» [25, с.120].

Выводы, которые делают, обращаясь к кантовской философии, Л.М. Лопатин, братья Трубецкие, С.Л.Франк и другие русские философы, вполне оправданы с современной точки зрения, т.к. связаны с реальной структурой научного знания: «становится несомненным, что метафизические посылки, допущения, утверждения внутренне присущи научному знанию во всех его теоретически осмысленных формах. Это, кстати сказать, является одним из основ-

ных убеждений, одушевлявших автора «Критики чистого разума» [29, с. 128].

Однако, следует отметить, что благодаря вышеописанному стремлению придать метафизике характер строгой науки, у русских идеалистов сложился такой образ взаимоотношения философии и науки, в котором на первый план выступало их сходство в качестве теоретических построений и терялась специфика именно философской теоретической системы. Получалось, что философская теория, так же как и научно-научная, может исходить из простого гипотетического принятия каких-либо положений, как общепризнанных, не проясняя при этом их онтологических и гносеологических оснований. Таким образом, хотя и подчеркивалась автономия философского знания, но ограничивалось поле для реального взаимодействия философии и науки, которое возможно лишь при условии качественного своеобразия обоих.

3. Автономия философии и проблема психологизма

Конец XIX — начало XX вв. — это время активной автономизации различных областей философского знания. В рамках «университетской» философии «ныне вполне самостоятельные и самоценные дисциплины, науки — философия, логика, психология и педагогика — составляли едва ли не вплоть до начала XX века своего рода синкретическое единство и были как бы равноценными частями целого» [3, с. 35]. Особая ситуация сложилась вокруг психологии, которая только начинала превращаться в самостоятельную науку, обогащаясь экспериментальными методами. «Отделение» психологии сопровождалось и было связано с преодолением психологизма в других философских дисциплинах, прежде всего в логике и гносеологии. С точки зрения психологизма, и логика, и теория познания должны либо основываться на результатах психологии, либо и вовсе быть лишь ее частями. Антипсихологизм же выражался в стремлении резко отграничить гносеологическое исследование знания от психологического, нормативный характер логических и гносеологических выводов от естественного процесса мышления, их получающего. Психологизм в отечественной логике и гносеологии был связан не только с институциональными особенностями «университетской» философии, но и с уже отмечаемой выше, широкой распространенностью идей английского эмпиризма, в частности учения Дж. Ст. Милля, в рамках которого познающий субъект отождествлялся с эмпирической личностью, обладающей индивидуальными

внутренними состояниями и комплексом психических ассоциаций. На базе этого складывается вывод о том, что «учение о познании должно строиться индуктивно, чисто научными методами» [17, с.195], т.е. должно изучать реальные факты мышления. Так считал М.М.Троицкий, который вообще «не выделял теории познания из психологии» [там же, с.194].

В начале XX века вопрос об отношении психологии к теории познания и логике становится «ареной самой ожесточенной войны» [20, с. 393] под влиянием «Логических исследований» Э.Гуссерля, в которых антипсихологизм обретает свое классическое и наиболее сильное выражение. Однако фактически преодоление психологизма началось задолго до появления работ Гуссерля в рамках неокантианского движения и было обусловлено кантовской концепцией нормативности и «чистоты» логики, а также тем, что Кант практически отказывается от обоснования знания через его происхождение и сосредотачивается, в основном, не на процессе познания, а на его структуре и логическом смысле. К значимым для антипсихологизма можно отнести многие элементы кантовской системы, в частности, учение о трансцендентальном единстве апперцепции как объективной, логической структуре сознания, в отличие от «реального» единства сознания индивидуального, эмпирического субъекта. То, что философия Канта сыграла существенную и даже решающую роль в формировании принципов антипсихологизма, прямо или косвенно признавалось русскими философами, имеющими отношение к неокантианству. Особенно активно пропагандировали идеи антипсихологизма авторы журнала «Логос», т.к. непсихологистское обоснование трансцендентализма являлось основанием для утверждения автономности как логики и гносеологии, так и философии вообще, а это было одной из главных задач журнала. Однако практически всеми русскими неокантианцами отмечались и непоследовательность и терминологическая неопределенность кантовского антипсихологизма. Поэтому борьба с психологизмом выглядела прежде всего как стремление, очистив кантовские принципы от элементов психологического «догматизма», под которым подразумевались гносеологический субъективизм, антропологизм и учение об «аффицировании», построить либо по-настоящему критическую систему, либо метафизически-религиозную, и таким образом, гоноря словами Е.Н.Трубецкого, «довести трансцендентальный метод до конца» [32, с.16]. По мнению А.И.Абрамова, «проблема освобождения трансцендентальной философии от психологических схем стала основной движущей

пружиной неокантианского движения в возвращении к Канту и в реконструкции кантовской философии» [1, с.236].

Отказ от психологизма отразился не только в логических и гносеологических исследованиях А.И.Введенского, И.И.Лапшина, Г.И.Челпанова, Н.О.Лосского, Е.Н.Трубецкого, С.Л.Франка, С.И.Гессена, Б.В.Яковенко и других, но и в учебниках по логике и философии начала века. Вышеперечисленными авторами утверждалась как абсолютная независимость логики от психологии, так и возможность построения теории познания без психологических допущений. Исходя из этого, резко отделялись друг от друга понятия априорного и врожденного, генезис форм мышления от их функций, происхождение знания от его логического значения и смысла, акт познания от его содержания. Разграничение процесса и результата познания привело к необходимости переименовать теорию познания в теорию знания (например, у Н.О.Лосского и С.Л.Франка). Таким образом, в логике подчеркивался ее нормативный аспект, а за гносеологией закреплялась обязанность исследовать «объективную (логическую) сторону знания», в то время, как субъективная его сторона передавалась в ведение психологии [27, с.27-28].

Итак «победа антипсихологизма приводит к подмене теоретико-познавательной проблематики логической» [31, с.144]. Это особенно ярко выразилось у признанного «лидера» русских неокантианцев — А.И.Введенского, который не случайно называет свое «русское доказательство» критицизма «логицизмом». Фактически, по замечанию А.И.Филиппова, он «сводит теорию познания к формальной логике» [36, с.293].

С иной точки зрения подошли к проблеме психологизма те философы, для которых целью являлось выполнение прежде всего «положительных», а не критических задач философии, что, тем не менее, представлялось невозможным без сохранения и переработки многих идей Канта. Теоретико-познавательные построения С.Л.Франка, С.Н. и Е.Н.Трубецких, Н.О. Лосского и др. обычно, вслед за Н.А.Бердяевым, объединяют под названием «онтологическая гносеология». Отмеченное выше стремление перевести проблемы гносеологии в область онтологии, в качестве антипсихологической программы, наиболее четко выражено С.Л.Франком в предисловии к книге «Предмет знания»: «В сущности говоря, все движение очищения гносеологии от «психологизма» сводится именно к уничтожению особой «теории познания», как науки, отличной от «теории бытия» и предшествующей ей» [39, с.V].

Придать гносеологии онтологический характер и очистить ее от элементов психологизма позволяет в данном случае тот факт, что субъект познания у Канта обладает универсальными характеристиками, что приводит к допущению субъекта сверхиндивидуального, к признанию «Всеединого» или «Безусловного» сознания. Трансцендентальное единство апперцепции в таком случае, по С.Л.Франку, «есть не единство сознания, а абсолютное единство, объемлющее сознание и бытие» [38, с.42]. По мнению Е.Н.Трубецкого, только принятие такой метафизической предпосылки может до конца обосновать «безотчетно», т.е. «догматически» утвержденную Кантом общезначимость априорных форм, а значит, всеобщность и необходимость познаваемых истин. Последнее же является обязательным условием для возможности как метафизического знания, так и науки вообще, чего не поняли немецкие неокантианцы, изгоняя из философии Канта вместе с психологическим и метафизическое содержание [32, с.10, 204, 210 и сл.]. Обобщая, можно выделить в «онтологической гносеологии» русских философов следующие моменты, обусловленные антипсихологической установкой (и зачастую выражавшиеся в форме сверхпсихологизма, вызванного желанием «сохранить метафизику»):

— стремление, преодолевая гносеологический субъективизм, ограничить активность субъективной стороны познания и таким образом придать знанию максимально объективный характер;

— нормативное понимание логики, признание ее независимости от психологических условий, а именно признание того, что логические формы, — это «не субъективные формы нашего мышления, а объективные начала, которым подзаконна всякая мысль», что позволяет и религиозному откровению быть «воистину безусловным и вселенским» [34, с.173];

— преувеличение роли интуиции в познании, позволяющей с непосредственной очевидностью открывать объективную истину;

— признание истины сущностью метафизического, а не гносеологического плана, наделение ее чертами не только всеобщности и необходимости, но и вечности и тождественности, что обусловлено зависимостью истины от абсолютного первоначала, а не от субъективных способностей.

Как «логизация», так и «онтологизация» теории познания, обусловленные антипсихологизмом, в определенной степени вели к обеднению или даже игнорированию гносеологической проблематики, относящейся к субъекту познания. Однако именно антипсихологизм являлся одним из необходимых условий, во-первых, для обо-

снования автономного существования логики, и во-вторых, для утверждения возможности самостоятельного метафизического знания в противовес позитивизму. Уже в 80-х и 90-х годах XIX века В.С.Соловьев и С.Н.Трубецкой, предвосхищая активную критику психологизма, осуществлявшуюся в начале XX века, раскрывают психологическую подоплеку опирающегося на эмпиризм позитивизма [например, у С.Н.Трубецкого: 35, с.499-517], чтобы утвердить возможность метафизики на универсальных рациональных основаниях и тем самым — отграничить пространство для существования философии как «независимой деятельности ума».

Издание журнала «Логос», подчеркивает А.А.Ермичев, «с первых шагов... рассматривалось как продолжение линии Соловьева, Лопатина, С.Трубецкого на создание автономной, независимой от частных наук и от религиозной веры философии» [15, с.30]. Один из наиболее активных авторов журнала, Б.В.Яковенко в статье, специально посвященной вопросам автономии философии, называет психологизм одним из тех «предрасудков, которыми руководится философская мысль... на протяжении всей своей истории, тем спешествуя заполнению своей сферы интересами чуждых ей областей культуры» [48, с.42]. Под психологизмом он подразумевает «подмену бытия его чувственной являемостью», в то время как специальной задачей философии является — «чисто разумным созерцанием» узнать «бытие таким, каково оно есть», «Сущее как Сущее» [там же, с. 31, 72, 101 и др.]. Освобождение философии от предрасудка психологизма есть, т.о., одно из главных условий для возможности решения проблемы достоверности и достижения объективной истины рациональными средствами. Причем именно онтологическая направленность как для «логосовцев», так и для религиозных философов, обеспечивала выход за пределы субъективности (в том числе преодоление субъективизма и психологизма кантовского типа), что в свою очередь гарантировало от рецидивов психологизма.

Таким образом, обсуждение проблемы психологизма было частью процесса философской самоидентификации в России, и поэтому сама антитеза психологизма — антипсихологизма носила не только логический и гносеологический, но и ярко выраженный метафизический характер. «Философия существует только за пределами Я. Согласно этому, вопрос о возможности философии зависит от того, упадет ли Я и выявится ли разум в своей чистоте», — эти слова Фихте, процитированные Б.В. Яковенко [47, с.309], можно было бы представить в качестве эпитафии ко всем попыткам отечественных философов метафизически решить проблему психологизма.

В заключение следует отметить, что в целом для отечественной философии более характерна, все же, психологистская ориентация в решении проблем гносеологии и логики. Причем характер тех элементов психологизма, которыми насыщены концепции русских философов различных направлений, может представлять значительный интерес для исследователей в русле начавшегося во второй половине XX века процесса, так сказать, «реабилитации» психологизма и поиска новых перспектив психологистской парадигмы [см., например: 3, с 45-54].

Заключение

Процесс дифференциации культуры, активизировавшийся в России в конце XIX — начале XX вв., оказал значительное влияние на понимание основных начал и сути философии, как независимой культурной сферы. Именно стремление отграничить философское знание от любого другого привело к появлению сильного рационалистического течения, для представителей которого философия Канта была определенной отправной точкой в их движении к автономной философии. Принцип «чистоты» философского знания требовал утверждения способа мышления, независимого в своих основаниях от эмпирических данных, что выразилось в отказе от опоры на результаты специальных наук (в частности, психологии) при решении гносеологических проблем. Поэтому иногда понятия «рационализм» и «автономия философии» отождествлялись [например, в:10, с.290], и среди сторонников независимой философии сложилась мощная оппозиция различным формам основывающегося на эмпиризме позитивизма.

Стремление приблизить философию к идеалу научного знания проявилось в поиске тех умозрительных «аксиом», которые в качестве «абсолютных истин» могли бы быть заложены в основание системы научных теорий вообще, а также в желании решить проблему обоснования достоверности метафизического знания путем обращения к кантовской концепции априорности и антипсихологистским элементам системы Канта. Указанные моменты являются наиболее общими предпосылками для постановки и решения проблемы обоснования знания на основе трансцендентализма [см: 21, с.56-59].

В высшей степени характерно для отечественных идеалистов рассматриваемого периода было стремление синтезировать мотивы Канта и Платона на общей почве трансцендентальной философии.

Очень ярко этот синтез проявился именно в метафизическом решении проблемы психологизма, когда кантовские антипсихологистские принципы в истолковании субъекта познания дополнялись объективно-идеалистическими взглядами на содержание познаваемого материала. Причем такая тенденция явилась одной из точек соприкосновения отечественной мысли с западноевропейской неокантианской философией.

Следует отметить, что именно в России впервые наметился поворот к метафизическому истолкованию кантовской философии и был предвосхищен дальнейший путь немецкого неокантианства, свидетельствующий о его «выплескивании... через собственные эпистемологические ограничения к метафизике и онтологии» [49, с.241]. «Распад» традиционного неокантианского образа Канта окончательно произошел в Европе лишь к юбилейному 1924-му году, когда, по словам М.Вундта, стало ясно, что «могильщик метафизики вызывает ее, однако, к жизни» [37, с.17].

На Западе процесс «открытия» метафизики Канта, так же, как и в России, был тесно связан с возрождением интереса к вопросу о специфике философского знания. Однако в отечественной философии решение этого вопроса было усложнено атмосферой «русского духовного ренессанса», которая одновременно и стимулировала процесс самопознания и автономизации философии, и в то же время способствовала включению нефилософских аргументов в ту или иную философскую позицию.

© Ю.Ю.Федорова, 1997 г.

Ю.Ю.Федорова, аспирантка кафедры философии Ульяновского государственного университета.

1. *Абрамов А.И.* О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант и философия в России. М.: Наука, 1994, с.227-247.
2. *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Мысль и действительность. М.: Тип.Русская печатня, 1914. - IV, 387 с.
3. *Бажанов В.А.* Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. М.: Изд-во МГУ, 1995, — 109 с.
4. *Безобразова М.В.* Что такое введение в философию. // Вопросы философии и психологии, 1897, кн.2 (37), с.240-251.
5. *Белкин А.С.* М.М.Троицкий. // Вопросы философии и психологии, 1900, кн.2 (52), с.151-182.
6. *Бердяев Н.А.* Вера и знание. // Вопросы философии и психологии, 1910, кн.2 (102), с.198-234.

7. Бердяев Н.А. Кризис рационализма в современной философии. // Вопросы жизни, 1905, № 6, с.168-184.
8. Введенский А.И. Об атеизме в философии Спинозы. // Вопросы философии и психологии, 1897, кн.2 (37), с.157-184.
9. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994, с.154-324.
10. Гессен С.И. Рец. на: Л.М.Лопатин. Философские характеристики и речи. // Логос, 1911-1912, кн.2-3, с.290-292.
11. Гиляров А.А. Что такое философия, и что она может и чего не может дать. // Вопросы философии и психологии, 1899, кн.1 (46), с.105-130.
12. Грот Н.Я. Основные моменты в развитии новой философии. // Вопросы философии и психологии, 1893, кн.5 (20), с.41-93.
13. Грот Н.Я. Понятие души и психической энергии в психологии. // Вопросы философии и психологии, 1897, кн.4 (39), с.801-811.
14. Ермичев А.А. К достоинствам «взгляда со стороны». // Вопросы философии, 1995, № 2, с.76-80.
15. Ермичев А.А. Трансцендентализм «Логоса» и его место в истории русского идеализма начала XX века. // Вестник ЛГУ, 1986, сер.6, вып.3, с.28-36.
16. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб.: Изд-во С.- Петерб. ун-та, 1995. — 338 с.
17. Ивановский В.Н. К характеристике М.М.Троцкого. // Вопросы философии и психологии, 1900, кн.2 (52), с.183-213.
18. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. — 591 с.
19. Кудрявцев В.П. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1906, — 462 с.
20. Ланц Г.Э. Эдмунд Гуссерль и психологию наших дней. // Вопросы философии и психологии, 1909, кн.3 (98), с.393-443.
21. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980. — 359 с.
22. Лесевич В.В. Письма о научной философии. СПб.: Тип. М.М.Стасюлевича, 1898. — VIII, 208 с.
23. Лопатин Л.М. Настоящее и будущее философии. // Вопросы философии и психологии, 1910, кн.3 (103), с.263-305.
24. Лопатин Л.М. «Научное мировоззрение» и философия. // Вопросы философии и психологии, 1903, кн.4 (69), с.404-430; кн.5 (70), с.475-496; 1904, кн.1 (71), с.84-128.
25. Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч.1. Область умозрительных вопросов. М.:Типолит.т-ва И.Н.Кушнерева, 1911.- XXVII, 435 с.
26. Лопатин Л.М. Учение Канта о познании. // Вопросы философии и психологии, 1905, кн.1 (76), с.1-18.
27. Лосский Н.О. Введение в философию. Ч.1. Введение в теорию знания. СПб.: Тип. М.М.Стасюлевича, 1911. — 275 с.
28. Маковский А.О. Введение в философию. Ч1. Изд 2-е. Казань.: Изд. книж. маг. М.А.Голубева, 1915. — 79 с.
29. Ойзерман Т.И. Философия Канта как радикальная ревизия метафизики и ее новое обоснование. // Вопросы философии, 1992, № 11, с.115-128.
30. Русская философия к XIX-н. XX вв. Антология. СПб., 1993.
31. Сорина Г.Б. Логико-культурная доминанта. Очерки теории и истории психологизма и антипсихологизма в культуре. М.: Прометей, 1993. — 200 с.
32. Трубецкой Е.И. Метафизические предположения познания: опыт преодоления Канта и кантианства. М.: Изд. автора, 1917. II, 335 с.

33. *Трубецкой Е.Н.* Свет Фаворский и преображение ума. // Вопросы философии, 1989, № 11, с.112-129.
34. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М.: Республика, 1994. — 432.
35. *Трубецкой С.Н.* О природе человеческого сознания. // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994, с.483-593.
36. *Филиппов Л.И.* Неокантианство в России. // Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М.: Наука, 1978, с.286-316.
37. *Философия Канта и современный идеализм.* М.: Наука, 1987.-365 с.
38. *Франк С.Л.* Введение в философию в сжатом изложении. СПб.: Абрис — книга, 1993. — 96 с.
39. *Франк С.Л.* Предмет знания. Пг., 1915. — XII, 504 с.
40. *Франк С.Л.* Философия и жизнь: этюды и наброски по философии культуры. СПб.: Изд. Д.Е. Жуковского, 1910. — 389 с.
41. *Челпанов Г.И.* Введение в философию. Изд. 7-е. М. — Пг.: Изд-во т-ва В.В. Думкова, 1918. — 497 с.
42. *Чичерин Б.Н.* О началах этики. // Вопросы философии и психологии, 1897, кн.4 (39), с.586-701.
43. *Шошурев В.С.* Кантово учение о синтетическом априори и современная методология науки. // Вопросы философии, 1974, № 4, с.129-140.
44. *Шпет Г.Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989. — 601 с.
45. *Шпет Г.Г.* Философия и история. // Вопросы философии и психологии, 1916, кн.4 (134), с.427-439.
46. *Юлина Н.С.* Поппер и немецкая классическая философия. // Историкофилософский ежегодник '87. М., 1987, с.139-151.
47. *Яковенко Б.В.* Наукоучение (опыт историко-систематического исследования). // Вопросы философии и психологии, 1914, кн.2 (122), с.283-411.
48. *Яковенко Б.В.* Что такое философия. // Там же, с. 27-103.
49. *Michael A. Meerson.* «Put'» against «Logos»: The Critique of Kant and Neo-Kantianism by Russian Religious Philosophers in the Beginning of the Twentieth Century. // Studies in Russian Thought. Vol.47, №№ 3-4, December 1995, p.225-243.
50. *James West.* Art as Cognition in Russian Neo-Cantianism. // Ibid, p.195-223.

Т.Л.Базулева

СПЕНСЕРИЗМ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Философская система, взятая сама по себе, и ее усвоение общественным или индивидуальным сознанием, две вещи, хотя и родственные, но не тождественные друг другу. В процессе усвоения философия становится объектом пристрастного внимания, для которого что-то важно, а что-то — нет. В связи с этим одни стороны учения, не затрагивая духовных интересов, перестают замечаться и как бы теряют свою реальность, а другие, напротив, предстают увеличенными настолько, что в них начинает проступать то, что едва ли было заметно даже самому автору. Неся потери и приобретения, первоначальная авторская мысль неизбежно преломляется, и чем больше различия между двумя культурными аурами: той, в которой она формируется, и той, в которую она попадает, тем разительнее перемены, происходящие с этой мыслью.

На этом основании, различая философию Спенсера и спенсеризм, постараемся понять, какое воздействие философия Спенсера оказала на духовную жизнь России и каким изменениям подверглась в результате сама? Иначе говоря, что изменила и в чем изменилась философия Спенсера, попав на русскую почву?

Спенсер и философское просвещение

При непосредственном соучастии философии Спенсера в России произошло уникальное событие — появление массового философского сознания. Длительное время философия оставалась уделом узкого круга культурной интеллигенции, основная же часть образованного населения была абсолютно индифферентной к ней. Интерес к философии пробудился внезапно — благодаря «Философическим письмам» Чаадаева. Впервые философия обернулась не сферой «далеких от жизни» рассуждений, а тем, что способно выразить и наделить ясностью то, что смутно таится в душе каждого человека. Пелена равнодушия, окружавшая философию, была про-

рвана. Последовавшая серия ответных статей, перешедшая в полемику между западниками и славянофилами, быстро пристрастила российскую публику к чтению публикаций философского толка.

Но чем дольше длился спор между западниками и славянофилами, тем больше нарастало смущение, вызванное тем, что обе стороны были одинаково искренни, одинаково страстны и убедительны, а спектр выявленных ими возможностей меж тем удручающе расширялся. Является ли Россия воплощением христианского пути или, напротив, призвана явить миру какой-то «страшный урок»? На что следует ориентироваться: на здравый ум и просвещенное сознание или на бессознательную стихию души, более восприимчивую к истине? Следует ли держаться царской власти, ибо она не случайна, или, взяв за образец передовые страны Европы, перейти к началам демократии?

За каждым из высказанных мнений стояла «своя» правда и возникшая таким образом некая избыточность истин порождала желание опереться на такой способ мышления, который гарантировал бы одну-единственную, но прочную и всех убеждающую истину. И тут как нельзя кстати раздался призыв Конта к новой, позитивной философии, которая берется судить о всех явлениях духовного порядка точно так же, как наука рассуждает о явлениях материальных.

Программа новой позитивной философии состояла из двух главных пунктов: философия должна быть научной и философия должна стать философией науки. Согласно второму пункту, синтез всего знания, достигнутого в науке, должен стать единственной целью, оправдывающей смысл существования философии. Первый пункт содержал призыв очиститься от понятийного хлама прежней метафизики и впредь пользоваться исключительно научными понятиями.

Следует заметить, что философия Конта была воспринята именно как манифест, как программа философии нового типа, но не как ее реализация. Она лишь создала условия для открытия синтетических форм знания, но еще не обнаружила их. Тем не менее почва была подготовлена, и, когда появились работы Спенсера, в них сразу усмотрели реальное воплощение принципов, провозглашенных Контом.

Спенсеру действительно удалось осуществить синтез знания, причем на основании, отвечающем «последнему слову» науки — на основании эволюционизма. На протяжении вот уже почти столетия в различных областях науки и в философии происходил

напряженный поиск законов исторического развития: науку занимала природа, философию — история развития духа. Несмотря на значительные достижения, к эволюционной идее относились в лучшем случае как к научной гипотезе, а в худшем — за нее вполне можно было поплатиться свободой и карьерой. И лишь с появлением теории Дарвина дело коренным образом изменилось. Эволюционизм вступил в свои права и совместно с предшествующими Дарвину открытиями охватил всю область действительности. Эволюционная геология определила законы развития неорганической природы, теория Дарвина — живого мира, а философия истории — законы исторического развития общества. Возникла настоятельная потребность в философии, которая смогла бы все полученные результаты свести воедино так, чтобы из разрозненных фрагментов знания сложилось целостное представление о процессе эволюции.

Существовала еще одна проблема, вызванная тем, что между принципами историзма, сформированными в науке и в философии, образовался концептуальный разрыв. Природа была представлена наукой как процесс развития материи, в то время как философия признала дух единственной субстанцией, способной к историческому развитию, и именно таким образом объясняла развитие общества. Ради достижения синтетического единства знания естественную и общественную историю необходимо было рассмотреть с единой точки зрения и объяснить на одном основании.

Обе задачи: синтез знания и материалистическое истолкование истории — были успешно решены Спенсером. Ключом к их решению послужило открытие универсальных законов эволюции, благодаря чему Спенсеру удалось представить жизнь Вселенной как непрерывно совершающийся процесс глобальной эволюции. Последовательно переходя от одного этапа эволюции к другому и на основании одних и тех же законов, Спенсер объяснил процесс образования упорядоченного космоса, формирование Земли из первоначального сгустка расплавленного вещества, возникновение на ней химического, геологического и географического многообразия явлений, появление жизни и первых обществ людей, равно как и их последующее развитие до современного состояния.

Нетрудно догадаться, какой интерес во всем мире, а не только в России, вызвали «Основные начала» (1862 г.), впервые представляющие эволюционную картину мира. Что же касается России, то к чести сказать, русский перевод был первым переводом «Основных начал» на иностранный язык. Ясная в своих исходных принципах, интересная в эмпирической детализации, не отягощенная спе-

циальными терминами, затрудняющими чтение, эта книга имела самое широкое хождение. Люди разной профессиональной принадлежности могли найти в ней нечто интересное для себя. Но главный секрет ее популярности заключался в том, что она удовлетворяла потребность в синтетическом, интегративном знании, которую испытывает всякое мышление, выходящее за пределы обыденных интересов. К тому же, учение Спенсера о непрерывном шествии прогресса, надежно гарантированном основами мироустройства, настраивало на оптимистический лад, обнадеживало, возбуждало веру в то, что перемены к лучшему не за горами, что для российского читателя пореформенного времени было особенно важно. В 60-70-е гг. работы Спенсера становятся самыми читаемыми философскими произведениями в России, а сама философия превращается в предмет массового, общественного интереса.

Спенсер и российская наука

Философия Спенсера не в меньшей степени, чем теория Дарвина, способствовала созданию мощной школы русских физиологов. Появление в России ученых-биологов с мировым именем (И.И. Мечников, К.А. Тимирязев, И.М. Сеченов, И.П. Павлов, А.Н. Северцев и др.) безусловно связано с общим подъемом биологической науки. Однако, чтобы понять их творчество как явление общественно-духовной жизни, каковым оно и было в действительности, необходимо учитывать влияние позитивной философии, максимально сближавшей ценность научного и философского знания. Результатом этого сближения был не только поиск философией своего научного основания, но и то обстоятельство, что горизонт специальных научных исследований был внезапно расширен и поднят до уровня мирозерцания. Наука в те годы была больше, чем наука. Она олицетворяла передовой образ мысли и была призвана дать ответ на самые важные вопросы, до сих пор считавшиеся «философскими»: что такое жизнь, душа, нравственные чувства? В чем суть мышления? С легкой руки Конта традиционные ответы, предлагаемые метафизикой и богословием, были отвергнуты и признаны недействительными. Теперь от науки ожидали раскрытия тайн духовной жизни, и уже Спенсер дал первый пример физиологического истолкования психических явлений (например, в знаменитой работе о природе смеха). И хотя этот опыт был фрагментарен и не получил систематического развития, он возбудил интерес многих ученых, по сути дела открывших для себя новую область научных исследований.

И все же главная заслуга Спенсера заключалась в его методе, легко стирающем границы между раздробленными, замкнутыми в себе областями знания. Удивительное умение Спенсера вывести любой факт за пределы ограниченного круга явлений, усмотреть аналогичное проявление в кругу явлений совершенно иного порядка, и в конечном итоге связать этот факт с процессами, составляющими ход истории, — вот что было важно в виду особой миссии, возложенной в те годы на науку. Таким образом, если философия Конта окружила науку мировоззренческой аурой, задала ее философский контекст, то метод, примененный Спенсером, открыто продемонстрировал, как можно сочетать философское и естественно-научное мышление.

Реальный философский подтекст таких работ, как «Рефлексы головного мозга» И. М. Сеченова, был понятен всем: и их авторам, и их читателям. Вот почему они с таким трудом преодолевали цензурные препоны и вызывали эффект, сопоставимый лишь с тем, который произвела и в обществе гениальная поэма А. С. Грибоедова, незатейливый сюжет которой блистательно и ярко выразил новый образ мысли, в свете которого безнадежно жалкими представляли ценности, имевшие за собой солидную традицию и мощь укорененной привычки.

Спенсер и атеизм

Подготавливая к изданию уже законченный текст «Основных начал», Спенсер внезапно ощутил тревогу, связанную с вполне вероятным атеистическим восприятием его произведения, ведь уже Конт ясно противопоставил научное и религиозное мышление. Во избежание неверной трактовки Спенсер решил предварить книгу еще одной главой, специально посвященной отношению позитивной философии к религии. Главная идея заключалась в том, что противоположность между наукой и религией — не более, чем обманчивая видимость, поскольку обе покоятся на одном и том же основании, каковым является непознаваемое. Различие состоит лишь в том, что религия с самого начала исходит из сферы непознаваемого, а наука приход к ней, совершая движение от познаваемого к непознаваемому.

Каково же было удивление Спенсера, когда первая волна критики, обойдя вниманием основную часть сочинения, ради которого оно и было написано, обрушилась на первую главу за выраженный в ней агностицизм. Так обстояло дело в Европе, а в России, напротив, все внимание было отдано теории эволюции, а

первую главу как будто вовсе даже не заметили и полностью проигнорировали тезис о скрытом единстве науки и религии. В результате случилось то, чего более всего опасался Спенсер: его философия была воспринята исключительно как атеистическая.

Русское общество очень скоро раскололось на тех, кто бурно приветствовал, и тех, кого искренне возмущал атеизм Спенсера, и это противостояние приняло достаточно жесткий характер. Накал страстей был таков, что взаимные обвинения верующих и атеистов часто не удерживались в рамках академического дискурса, даже в тех случаях, когда их авторами являлись образованные и одаренные талантом люди. Невзирая, к примеру, на вполне очевидное внимание Спенсера к различным сторонам истории религии, В.В.Розанов причисляет его к тем авторам, которые «до того изумительно атеистичны, как бы никогда до них и вокруг них и не было никакой религии».¹ Утонченный писатель, вполне владевший искусством изящной словесности, В.В.Розанов, не смущаясь переходил на язык мужицкой брани, когда речь заходила об атеисте-Спенсере или об атеисте-Чернышевском: «...Спенсеринку надо было драть за уши, а «Николаю Григорьевичу» дать по морде, как навопявшему в комнате конюху».²

Атеистическое восприятие философии Спенсера, в равной степени присущее ее почитателям и хулителям, разумеется, не было случайным, а проистекало из особенности самой эволюционной логики, не оставлявшей места для причин сверхъестественного порядка. Действительно, когда читаешь произведения Спенсера, и перед глазами возникает картина образования первобытных обществ и вместе с тем первоначальных религиозных культов, когда дальнейшая история показывает, что наряду с экономическими, политическими и культурными изменениями происходили аналогичные им перемены в религиозной сфере, то как-то невольно теряет силу положение о неизменной и неземной сущности религии. Реальная история в том виде, как она предстала в сочинениях Спенсера, убедительно свидетельствовала об изменчивом характере религиозных чувств, религиозных представлений, а также принципов церковной организации.

Возможно, атеизм Спенсера обладал неотразимым воздействием именно потому, что не был «воинствующим», пропагандистским, а носил невольный, нечаянный, не предусмотренный со стороны автора характер, так что к атеистическим выводам читатель приходил сам, хотя и на основании предоставленных фактов, но в результате собственной умственной работы.

Философия Спенсера и народничество

К странным метаморфозам философии Спенсера в России следует отнести ее соединение с революционной идеей и, что совсем невероятно — с идеей социализма.

Сам Спенсер не верил в благотворность революционного вмешательства в общественную жизнь. Для него революция была сродни болезни, когда нарушается единый ритм и согласованность в работе всех органов тела. И дело тут не в том, что революционные идеи недостаточно хороши, и не в том также, что существующая реальность лучше той, к которой устремлены преобразования. Идеи могут быть вполне достойными, а историческая реальность, напротив, отвратительной, однако стремление радикально изменить жизнь общества к лучшему чревато привнесением произвола в неподвластный человеку ход событий. Вновь и вновь Спенсер повторял, что развитие общества есть такой же естественный процесс, как и развитие живого организма, предполагающее строго определенную последовательность в ряду преобразований, — и эту закономерность прохождения через все необходимые стадии нельзя нарушить без ущерба для самого процесса развития. Поэтому революция никогда не оправдывает возлагаемых на нее надежд, оборачиваясь реальностью, совершенно неожиданной для ее организаторов.

Искренне сочувствуя положению трудящихся, при котором стремление к социалистическому жизнеустройству не только естественно, но даже неизбежно, Спенсер тем не менее полагал, что его осуществление не устранил существующее неравенство классов, а лишь приведет к замене одного господствующего класса другим, каковым будет чиновничество. «Владея, по доверию от общины, всей землей, капиталом, средствами передвижения и путями сообщения, а также имея в своем распоряжении все военные силы и полицию, это всемогущее, правильно организованное чиновничество... обязательно начнет извлекать выгоды из своего положения..., мало-помалу образуется новая аристократия, на которую будут работать массы, и которая, благодаря своей сплоченности, окажется гораздо более сильной и могущественной, чем аристократия прежних времен».³ Спенсер рассматривал социализм как явление отнюдь не прогрессивное, а регрессивное, означающее возврат к эволюционно низшему типу общества, для которого характерна неограниченная власть государства над всеми сферами общественной жизни и частично — над частной жизнью граждан.

Представители радикально настроенного народничества, напро-

тив, видели в социализме единственную для России возможность встать на путь прогресса. Идея социалистического братства из призрачной мечты христианства становилась реальным историческим проектом, подкрепленным возникшей уверенностью в том, что историю общества, в отличие от истории природы, можно изменить и можно изменить именно потому, что природа развивается бессознательно, а общество — посредством сознательной воли людей. Огромное значение в связи с этим приобретала разработка концепций, обосновывающих роль личности в истории.

Позиция Спенсера была принципиально иной: история есть свершение задач, своей масштабностью намного превосходящих те цели и задачи, которые способны поставить и осуществить люди в своей практической деятельности. В силу своей ограниченности отдельные личности (как и их партийные объединения) не могут выступать носителями и вершителями «исторических задач», хотя и вполне способны постфактум осознать их осуществление.

Казалось бы, что различия между социально-политическими взглядами народников и Спенсера столь существенны, что между ними нет и не может быть ничего общего. Однако ситуация складывалась таким образом, что для народничества, стоявшего в известной оппозиции к учению Маркса, философия Спенсера представлялась единственной научно обоснованной теорией общественного прогресса, направленного к демократическим преобразованиям. Идеологи народничества поэтому обязаны были соотносить свои идеалы с теоретическими выводами социологии Спенсера.

Первейшая задача, возникающая в этой связи, заключалась в том, чтобы согласовать идею революции (прямо связанную с признанием субъективного фактора в истории) с эволюционной доктриной Спенсера. Соотношение между эволюцией и революцией приобрело в результате двойкий характер. С одной стороны, они противопоставлялись как закон естественного и как закон искусственного развития, то есть развития, возможного лишь в силу особого искусства организации и управления историческим процессом. Отсюда проистекало, в частности, различие между политиками и революционерами: первые понимались как владеющие искусством управлять обществом, вторые — ходом истории. С другой стороны, в виду необходимости придать революционной деятельности (неизбежно несущей на себе печать субъективного произвола) максимально возможный объективный характер, ре-

волюция и эволюция мыслились в их сущностном единстве. На эволюцию в этом смысле была возложена функция создания объективных предпосылок революции; предполагалось, что в революции свершается только то, что подготавливается в процессе эволюции. Таким образом, сложилась почти гегелевская ситуация, когда революция представлялась отрицанием эволюции и одновременно выражением ее истины.

Концепция эволюционно обоснованной революции, утверждающая наличие одного и того же содержания в эволюционном процессе и в революционной деятельности, неизбежно сталкивалась с трудностью определения этого содержания. Иначе говоря, возникала проблема определения объективного смысла истории, или по крайней мере, объективного критерия прогресса. Строго определенный контекст данной проблемы, предполагающий единство бессознательно протекающей эволюции и разумной революционной деятельности, исключал возможность обращения к традиционному критерию прогресса, согласно которому прогресс общества определяется уровнем развития знания и просвещения.

Необходимо было о прогрессе в обществе и о прогрессе в природе судить с единой точки зрения, а это, если исключить различные варианты идеалистических трактовок, удалось осуществить только Спенсеру. Вот почему широко развернувшаяся на страницах легальной и нелегальной печати дискуссия о смысле прогресса постоянно имела своим явным или подразумеваемым центром спенсеровскую концепцию исторического развития.

Спенсер, раньше всех сумевший понять потребность в объективно-материалистическом критерии прогресса, представил его как единство двух противоположных процессов: дифференциации и интеграции. Универсальным свидетельством прогресса, согласно Спенсеру, является процесс дифференциации (увеличения разнообразия), однако только такой, который приводит к усилению интегративных связей и формированию более сплоченного целого. Применительно к социальной сфере данный критерий означал, что прогресс зависит и определяется развитием общественного разделения труда, наиболее значительные достижения которого знаменуются в истории появлением более обширных, более устойчивых и жизнеспособных обществ.

В «Основаниях социологии», более позднем произведении Спенсера, тема прогресса получила дальнейшее развитие: выступая результатом общественного разделения труда, общество распадается на три основные сферы, образующие его структуру: политическую,

экономическую и торгово-распределительную. Время от времени происходит значительный сдвиг в характере отношений между этими тремя сферами — и именно в этом, согласно Спенсеру, заключается «основное событие» истории, означающее изменение принципа общественной организации. В окончательном варианте смысл социального прогресса раскрывался как процесс возникновения общественных организаций, их постепенное развитие в рамках определенного организационного принципа и как последующий переход к более совершенному принципу организации. Современный ему этап истории Спенсер расценивал как переходный период от воинственного к индустриальному типу обществ, когда на смену принудительному принципу общественной интеграции приходит принцип добровольной кооперации. Организующей моделью индустриального общества являются буржуазные экономические отношения, при которых любая сделка совершается по согласию сторон, а не по предписанию государства, как это было на предыдущем этапе эволюции.

Следует отметить, что не все представители народничества в равной мере осознали принципиальное отличие материалистической позиции Спенсера от идеалистических установок «просвещения». В отличие от П. Н. Ткачева, сразу оценившего объективный характер спенсеровской концепции, П. Л. Лавров долго сохранял убеждение в том, что политическим и экономическим изменениям должен предшествовать в качестве их условия этап идеологического и нравственного просвещения масс. Тем самым социальный прогресс ставился в зависимость от прогресса разума; и лишь в 1881 году П. Л. Лавров вносит в «Исторические письма» дополнение в духе Спенсера. В наиболее осознанном виде социология Спенсера выступает в творчестве Н. К. Михайловского. Из этого не следует, что их концепции тождественны по содержанию, но они полностью идентичны в отношении исходных принципов и ключевых понятий.

Никто из народников, как, впрочем, и представителей других политических течений, не повторил в точности спенсеровскую концепцию прогресса, однако неоднократно предпринимавшиеся попытки дать более точное определение прогресса выявили те положения социологии Спенсера, которые, независимо от степени осознанности, приобрели устойчиво сохраняющийся смысл. Это — понимание общественного прогресса как прогресса организаций, принятие степени социальной интеграции в качестве объективного показателя прогресса и признание добровольной кооперации прогрессивным принципом общественной организации.

Именно этим положениям, с точки зрения идеологов народничества, более всего отвечал идеал социализма. Социалистическое общество, в котором все люди — братья, в наибольшей степени удовлетворяло принципу добровольной кооперации. Современное буржуазное государство, вопреки утверждениям Спенсера, расценивалось как не соответствующее объективному критерию прогресса: расшатываемое изнутри враждебными отношениями между классами, оно являло пример нестабильного общества, с ослабленными, а не усиленными интегративными связями. Напротив, социалистическое общество, свободное от классового антагонизма и преодолевшее противоречие между трудом и капиталом, должно было явить небывалый в истории уровень общественной интеграции — создать нерушимое братство равноправных личностей, равноправных классов и наций.

Таким образом, идеалы, совершенно чуждые Спенсеру, были опосредствованы его философскими принципами и выведены из них как из своего основания. «Спенсер против Спенсера» — так можно было бы назвать эту ситуацию. Опубликованный П.Н.Ткачевым манифест народнического движения начинался программным заявлением: «Мы, атеисты, революционеры, социалисты».⁴ Трудно представить более отдаленное от Спенсера сочетание идеалов, тем не менее оно явилось собственным порождением спенсеризма в России.

© Т.Л.Базулева

Базулева Татьяна Леонтьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Примечания

1 *Розанов В.В.* Т.2. Уединенное. М., 1990, с.243.

2 Там же, с.587.

3 *Спенсер Г.* Основания социологии. Т.2. СПб., 1898, с.695.

4 *Встань, человек!* М., 1986, с.7.

А.А.Троянов

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО

Историческая жизнь всегда *in statu nascendi*. Ибо история в существе своем есть история людей в их творческом взаимодействии и взаимодействии.

*Флоровский Г.В. О типах исторического
истолкования.*

Историки смотрят на прошлое в известной перспективе, как бы издали. Они не собираются воспроизвести событие прошлого. Они хотят знать прошлое именно как прошлое и потому в контексте того, что случилось позже. “*Un temps retrouve*”, т.е. время восстановленное актом умственного воображения есть именно “*un temps perdu*” (утраченное время), т.е. нечто, что действительно ушло, действительно утеряно и что только по этой причине и в этом своем качестве “утраченного момента” может отыскиваться и вновь открываться.

*Флоровский Г.В. Затруднения
историка христианина*

Имя Г.В.Флоровского в основном связывается с его фундаментальным трактатом «Пути русского богословия». И это справедливо: данное сочинение принадлежит к лучшим исследованиям истории отечественной мысли.

Однако духовные искания Флоровского отличались разнообразием и многогранностью. Еще в молодые годы он, будучи приват-доцентом Новороссийского университета, обстоятельно разрабатывал вопросы философии истории, следуя прежде всего традиции Чаадаева, Толстого, Соловьева. Позднее, оказавшись в эмиграции, он включился в евразийское движение и принял непосредственное участие в формировании его философско-исторических оснований. Само разочарование Флоровского в евразийстве во многом было обусловлено также историософскими мотивами: он находил, что идеологи движения, односторонне увлекаясь концепцией «месторазвития», упускают из виду общие проблемы философии истории и исторического познания.

В основе философии истории Флоровского лежит идея органической взаимосвязи онтологической специфики истории и вопросов теории исторического познания. М.И. Раев не без основания считает его «одним из первых среди русских мыслителей», кто «по настоящему понял важность проблемы именно исторического знания» и стоял на уровне «тех решений ее, которые были предложены Кроче и Коллингвудом»¹. С этой точки зрения Флоровский вполне может быть вписан в традицию философского историцизма, остро ставившего вопрос о самостоятельности гуманитарных дисциплин, специфике предпосылок изучения «сферы духа и интеллекта». Философский историцизм утверждал абсолютную специфичность, неповторимость всякого прошлого: для него главное значение имела принципиальная обращенность истории на самое себя, собственное самосознание. История есть рефлекслирующее настоящее, история «творимой современности, в которой нужно... найти самого себя», — утверждал Флоровский².

В своей статье «Спор о немецком идеализме» (1930) Флоровский отмечает, что тема мировой гармонии, т. е., собственно морфологии мира была центральной для идеализма и получила наиболее резкое выражение в Логике Гегеля. Весь пафос идеализма заключался в отыскании неких неизменных устоев мира, его «вечного идеального каркаса» как некоторого всеобщего основания. Реализуя эти устремления, он отнюдь не представлял собой системы отвлеченного знания; напротив, его характеризовали конкретность и реалистичность, более того — он «преувеличивал стройность и слаженность бытия, организованность и системность мира». Согласно Флоровскому, онтологическое кредо идеализма выражалось в ланидарной формуле: *восхождение от бывания к бытию*. Вернее, писал Флоровский, идеалисты «в бывании находили бытие, как его опору и энергию, — в бывающем пребывающее... Они, — замечал он, — знали только этот, античный путь к Абсолютному». Им казалось, что имело бывание есть откровение бытия, явление сущего, и «в бывании бытие до конца раскрывается... во всяком случае должно раскрываться... Ибо бытие есть не что иное, как мощь и стремление открыться.»³

Флоровский не принимал онтологии в смысле безусловного, абсолютного обоснования конкретности мира. На его взгляд, в этом случае все эмпирические связи, динамика бытия переводятся в абсолютный, надмирный план. «Эмпирические связи становятся прозрачными и излишними». Все подлинные отношения вещей оказы-

ваются вне реальной действительности. Весь динамизм мира выносятся за пределы чувственно-верифицируемой данности. Мир становится слишком призрачным, но слишком призрачное призрачно. Таким образом, искание абсолютных оснований приводит к своеобразному историософскому *иллюзионизму*⁴. Эмпирическое теряет свою самостоятельную значимость. Все находит оправдание лишь как выражение идеального мира. Тем самым исключалась возможность философско-исторического осмысления диалектики бытия и бывания. Бывание сводилось к проявлению сущности и потому принималось в целом и в каждом моменте. Словом, речь шла о своеобразном историософском аристотелизме, ориентированном на *схематизацию* исторического знания.

По мнению самого Флоровского, в историческом есть две стороны — одна воплощает своеобразие, уникальность, другая — всякое изменение, подвижность, развитие. Последнее означает, что смысл истории осуществляется в единичных действиях *во времени*, т. е., что во времени нечто совершается, сбывается, новотворится. А это как раз и отрицали немецкие идеалисты. Они умели различать дух времени, точно изображать неповторимые лики истории. Однако все это не достигало необходимой философской завершенности, законченности, и потому оставалось вне времени, представляя собой неподвижный образ времени. От времени идеализм отвлекается, как от эмпирического. В идеальном мире времени нет, время есть категория чувственного мира. Отсюда парадоксальные следствия: идеализм нечувствителен к единичному. «Единичное, — отмечал Флоровский, — есть только во времени. И единичность во времени не то же, что своеобразие или индивидуальность. Конкретное время слагается из событий. Но идея события не есть еще событие. И при переходе от события к его смыслу что-то теряется. Идеализм не тревожится этой потерей: теряется только эмпирическая неполнота, несовершенство. Именно в этом слепота идеализма. Идеализм отрицает реальность времени. Для него время есть только неполнота или умаление, рассыпанная вечность»⁵. Соответственно, идея становления трактуется в идеализме как просто удвоение бытия, которое само по себе имеет символический характер. В этом удвоении бытия обнаруживается весь смысл истории. Стало быть, «смысл не во времени»; само время не обладает смыслом.⁶

Флоровский отчетливо констатировал, что философия истории идеализма берет свою предметность как нечто вполне законченное и завершенное, всегда в целом, и время здесь выступает только как «архитектурный план». При таком подходе все моменты истории,

будучи своеобразными и особенными по своему месторасположению в структуре всеобщей истории, все равно оказываются необходимыми и неустранимыми. История не векторальна, а *кругообразна*. Следовательно, Флоровским идея всеобщего обоснования истории без учета идеи ее незавершенности и незаконченности решительно не принимается.

В этом отношении он мыслит категориями историософии «русского духовного Ренессанса», прежде всего ученых Соловьева и Бердяева. История есть событийная трансформация духа во времени. Вне времени нет становления (т.е. диалектики бытия и небытия). А это значит, что бытие может мыслиться только как форма идеального существования, в котором ничто не явлено телесно, плотски. Подобные представления, воплощенные в идеализме, вели к признанию ненужности истории для осуществления предельно-жизненного смысла. Согласно Флоровскому, отмеченные тенденции в равной мере присущи и *фихтеанству* и *соловьёвству*, хотя они и выразили два разных типа обоснования философии истории. В обоих случаях в категории становления намечен только выход из истории, само *длание* истории смысла не имеет.

Понятие о процессуальности, становлении истории выяснялось идеализмом на основании идеи развития. Флоровский обращает пристальное внимание на эту категорию. Идеализм, согласно Флоровскому, стремился быть теорией развития мира. На его взгляд, идея развития, как она трактовалась в философии истории идеализма, была воспринята от Лейбница, а через него, от другого «великого статика» — Аристотеля. Мир Лейбница есть мир вечного покоя, мир извечно осуществленных смыслов. Все связи в этом мире символичны, все сводится к зеркальным отображениям. Идеализм описал этот мир на историческом языке. Но из всех исторических слов вычтено слово *«время»*. Развитие есть понятие морфологическое и выражает три момента — *проявление формы, обнаружение формы, идеальную предвычислимость процесса*. Теория развития близка к теории преформизма. На взгляд Флоровского, понятие развития не может быть понятием философии истории — история вовсе не есть развитие⁷. Этот процесс — динамический, выражающий различные аспекты созидания, творчества, чреватость истории новостями.

Вполне очевидно, что в основе исторической концепции Флоровского лежит персоналистический постулат о том, что действительным субъектом истории является человек, чья свободная деятельность создает «разрывы и связи» истории. Однако, в случае с Флоров-

ким, мы встречаемся с детальной проработкой этой позиции применительно к теории исторического познания и набору идей, которые отразили характер целостности и процессуальности истории.

Для Флоровского историческое познание есть всегда интерпретация, «познавательное воссозидание» прошлого. В основе этого подхода лежит признание необратимости исторического времени в качестве исходной онтологической специфики истории. Последним и обуславливается то, что историческое познание как интерпретация осуществляется в ситуации непреодолимой дистанцированности и одновременно соотносительности между прошлым и настоящим, источником и результатом его изучения. Поэтому, во-первых, историческое познание есть всегда познание «опосредствованное», косвенное, выводное. Прошлое исключает возможность непосредственного наблюдения. Оно действительно *прошло*. «Прошлого нет и не может быть в наличности, — пишет Флоровский — оно мигнуло, свершилось, выпало за грани “возможного опыта”. Дано прошлое никогда быть не может. В настоящем прошлое лишь представлено, земещено и означено своими остатками и отражениями, и постольку задано историку. Прошлое для историка всегда есть искомое, а не данное. Исследователь должен восстанавливать, познавательно воссозидать минувшее»⁸. Во-вторых, акцент на радикальном отсутствии прошлого и определении архитектоники исторического познания как дуализма «данного» и «заданного» конкретизируется Флоровским в утверждении: в познании «прошлое» есть всегда *обновленное* прошлое, оно соотносительно с познающим субъектом. Отправным пунктом исследования прошлого является то настоящее, к которому принадлежит сам исследователь. Определяя «историческую данность» или «исторический источник», он не согласен с их «вещным», «безотносительным» определением — попытками отыскать в явлениях присущие им как таковым объективные свойства, наличие которых обращает явления в «источник», «независимо от того, являются ли они “источниками” для какого-нибудь познающего субъекта, познает ли кто-либо через их посредство прошлое или нет»⁹. Не соглашаясь с этим, на его взгляд, «односторонним объективизмом», Флоровский подчеркивает, что «источник» есть «понятие относительное». Под этим им понимается прежде всего то, что никакая вещь сама по себе не есть «источник». Сами по себе вещи немы, даже тексты речей. «Источником» вещи становятся в познавательном процессе, в соотношении с познающим субъектом». Они говорят, дают ответы и тем самым становятся источниками только тогда, когда их понимают.

С этой точки зрения, историческое познание имеет форму понимания. Понимание с самого первого шага предполагает «целеустремленный допрос», определенную смысловую направленность, ориентированную на нахождение в источниках соответствующего смысла. Вещи становятся источниками лишь для вопрошающего, толкующего, понимающего сознания, «когда ставится вопрос о значении и смысле, когда вещи рассматриваются в качестве знаков или символов прошлого»¹⁰. В строгом смысле источником исторического познания является *слово*, как форма «содержания действительности» и как знак «значения и смысла этого слова»¹¹. Смысл, который мы находим в словах, согласно Флоровскому, присущ им, однако вовсе не как таковым, не как определенным начертаниям, но в форме некоего содержания, «вложенного» или «сопряженного» с ними, ибо «кто-то», некогда писавший, превратил эти «вещи в знаки и символы»¹². Смысл принадлежит вещи и вместе с тем превосходит вещь, так как он создан *кем-то*, некоторым разумным существом. Или же, несколько по другому выражает эту установку Флоровский, источники имеют смысл «постольку, поскольку они суть не только реальные остатки, но и внятные знаки и символы, еще не потерявшие до конца внутренней связи с той жизнью, в которой они были осмыслены»¹³.

Это остро ставит вопрос об объективности в историческом познании. Для Флоровского неприемлема объективистская, на его взгляд, базовая модуляция времени, утверждающая, что «настоящее вырастает или рождается из прошлого и прошлое раскрывается в настоящем»¹⁴, чему соответствует процедура исследования «из» источников, не учитывающая необходимости живого понимания исследователем источника, и тем самым приводящая к *опустошению* слов и формул, к *псевдо-истории*. В свою очередь, Флоровский акцентирует, что история есть «история современности» в том смысле, что историческое познание должно опираться на «живое отношение» к источнику, «его прямое понимающее переживание» исследователем, и строится «по» источникам — «источники существуют постольку, поскольку они живы и осмысленны... для познающего»¹⁵.

«Понимающая очевидность» — так определяет Флоровский стихию объективности истории как своеобразного типа познания. В этой связи можно согласиться с М.И. Раевым, который отмечал влияние на его «исследовательскую манеру» М.О. Гершензона, у которого он «научился трем вещам»: во-первых, пониманию того, что все аспекты деятельности человека «сплавлены в некое принципиальное единство», определяемое внутренним духовным началом; во-

вторых, осознанию того, что поскольку рациональные представления «всегда погружены в эмоциональный, экзистенциальный контекст», то выяснить эти начала можно лишь через вживание, вчувствование; в-третьих, что жизнь личности может быть понята лишь с учетом ее культурной среды, ее духовного и эстетического окружения¹⁶.

«Понимающее переживание», как исходный момент, согласно Флоровскому, не исчерпывается «непосредственным схватыванием смысла»: будучи необходимым условием познания, «интуиция не есть условие достаточное, и во всяком случае сама по себе не обеспечивает достоверности исторических суждений». «Понимающее переживание», «сопряжено с системой логических построений», и именно поэтому очевидность «допускает расценку с точки зрения достоверности»¹⁷. Таким образом, процесс исторического познания развертывается, по Флоровскому, как интуитивный и одновременно логический процесс, слагающийся, как и в естественнонаучном познании, из трех, «лишь в отвлечении различимых», моментов: *наблюдения, предположения и подтверждения*. В представлении Флоровского, наблюдению соответствует восприятие и одновременно его проблематизация через постановку вопросов, что и превращает «следы» в источник для познающего субъекта. Предположению соответствует гипотетическое схватывание смысла и построение его образа или схемы. В них «данное» становится понятным, т. е. обозримым в «единстве истолкования». Подтверждение истинности гипотетического истолкования связано с выяснением непротиворечивости, полноты охвата материала мыслью. Этим Флоровский подчеркивает, что наблюдение переходит к истолкованию, как «мысленному эксперименту», истинность которого должна удовлетворять требованиям непротиворечивости мысли и соответствия живому историческому контексту.

Особого внимания, в связи с определением Флоровским исторического познания как «понимающей очевидности», достигаемой в формах «понимающего переживания» и «мысленного эксперимента», заслуживает его трактовка «акта воображения». Любые смысловые образы, как результат «вживания и вчувствования» в текст, не являются ни «чувственными образами наглядного воображения», ни абстрактными понятиями, кои суть выражения «односторонне-объективного» видения бездействующего субъекта, а следовательно некоторые трансцендентальные фикции¹⁸. То воображение, с которым Флоровский связывает появление «образов живого смысла», с одной стороны, подсказывается и внушается всей совокупностью

испытанных впечатлений, с другой же стороны, это акт фантазии, но фантазии в рамках исторического синтеза — в мысли и для мысли. Эта фантазия логически оформлена и потому «генерически» отлична от поэтического вымысла.

Такая трактовка роли воображения связана с определением понимания как «двустороннего процесса, в котором субъект и объект принимают творческое участие», в форме своеобразного диалога. Своеобразие диалогического понимания («познавательного вживания в прошлое») заключается, по мнению Флоровского, прежде всего в активности познания, чем и «вводится в него неизбежный элемент предположительности, — домысла и догадки»¹⁹. Поясняя эту свою позицию, Флоровский отмечает, что предпосылочность и предвзятость исторических концептуализаций является нормальным моментом познания, требующим не столько устранения всех предпосылок, сколько их сознательного учета и полного опознания. Следовательно, утверждает он, поскольку понимание предполагает небезразличное вопрошание, «не может быть беспредпосылочного понимания»²⁰.

Таким образом, Флоровский приходит к общему выводу, что объективное познание прошлого субъектно. В познающем субъекте «развертывается не то прошлое, которое независимо от него "было", и не так, как оно без него было». Познание прошлого, для Флоровского, есть «обновленное переживание минувшего, как живого предания», и потому всегда богаче самого прошлого. Флоровский придерживается рационалистического типа исторического познания, согласно которому прошлое, поскольку оно действительно познается всегда есть только образ прошлого. Всякое историческое исследование относительно — «с известной точки зрения, при том или ином исходном предположительном аксиоматическом фонде»; «прошлое всегда есть *наше* прошлое, и потому неизбежно сменяются ... интуитивно-априорные установки историка»; следовательно, историк никогда не воспринимает «самого прошлого» и не восстанавливает того, что было, *как оно было*. В качестве причин такой ситуации Флоровским выделяется следующее. Во-первых, «в историческое познание вводится не только система логических предпосылок, но и целые сращения иррациональных, волевых и эмоциональных моментов». Во-вторых, историческая критика постоянно преобразует состав исходного материала и этим изменяет характер и число задач, разрешаемых в историческом синтезе. Наконец, в-третьих, растет и трансформируется общекультурная и теоретическая «масса», которая по-разному проявляется в работе отдельного исследователя²¹.

Эти аспекты изменчивости наших исторических представлений в конечном итоге связаны с «живым и жизненным характером всего исторического познания» и обусловлены «материальной особенностью» объекта изучения, всегда выступающего как «чужое я», как «некий другой субъект»²².

Особенность философии истории Флоровского определяется не столько релятивизацией исторического познания, сколько логически обоснованным выводом о неизбежности подобного релятивистского толкования прошлого. В этом отношении позиция Флоровского сближается с концептуализацией русских космистов (В.И.Вернадский), свидетельствуя об остроте и актуальности поставленных им проблем.

© Троянов А.А., 1997

Троянов Александр Адольфович, ассистент кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Примечания

- 1 *М.И.Раев*. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли. // Георгий Флоровский священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С.262, 267. А так же: *М.И.Раев*. Россия за рубежом. М. 1994. С.224-228.
- 2 *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж. 1988. С. XV.
- 3 *Флоровский Г.В.* Спор о немецком идеализме // Путь. № 25, декабрь С. 56, 58.
- 4 Там же. С. 60, 61.
- 5 Там же. С. 67.
- 6 Там же. С.68. Античное понимание становления обстоятельно рассмотрено Флоровским в статье "О воскресении мертвых" // Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. Париж. 1935. Перензд. М., 1994. С.305-312.
- 7 *Флоровский Г.В.* Эволюция и эпигенез (к проблематике истории) // Ступени. № 2. 1994. С.163-179. См. также: *Флоровский Г.В.* Русская философия как задача. // Путь. № 6. 1994. — С.250-257.
- 8 *Флоровский Г.В.* О типах исторического истолкования. Сборник в честь на Васил Н.Зларски. София. 1925. С.521.
- 9 Там же. С.523. Необходимо отметить, что статья "О типах исторического истолкования" (1925) явилась продолжением работы Флоровского "К обоснованию логического релятивизма" (1924), и все ее положения вошли в итоговую по философии истории статью Флоровского "Затруднения историка христианина" (1959).
- 10 Там же. С.523.
- 11 Там же. С.524.
- 12 Там же. С.524.
- 13 Там же. С.525.
- 14 Там же. С.525.

- 15 Там же. С.525.
- 16 *М.И. Раев*. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли. // Георгий Флоровский священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С.267. См. так же: *Флоровский Г.В.* Michael Gerschenohn // The Slavonic Review, Vol. 5. 1926. P.315-331.
- 17 *Флоровский Г.В.* О типах исторического истолкования. С.526.
- 18 Там же. С.527.
- 19 Там же. С.528.
См.: также: *Флоровский Г.В.* Затруднения историка христианина. Мера. № 1. 1994. С.11-12.
- 20 *Флоровский Г.В.* О типах исторического истолкования. С.528.
Его же. Затруднения историка христианина. С.12, 17.
- 21 *Флоровский Г.В.* О типах исторического истолкования. С.528-530.
- 22 Там же. С.531.

В. Е. Федоров

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ И СУДЬБЫ МАТЕМАТИКИ В XX ВЕКЕ: БЛЕСК И НИЩЕТА РУССКОГО ДУХА?

Импонирующее обаяние. Парализующий гипноз. В чем же роковое воздействие разумности на человеческое существо? В этом вопросе — центральная риторема статьи, которую должно всегда иметь в виду, обращаясь к математико-философским изысканиям Флоренского и, более того, к его взглядам на науку.

Альфа и Омега западной философской традиции последних трех столетий — разум — явился одновременно пунктом коренного расхождения с русской оригинальной философией.

Аристотелевская формула оправдания разума как понимания — «Все люди от природы стремятся к знанию», — если и была прочитана русской идеалистической философией, то только в ракурсе осуждения «похоти знания»: словно Аристотель не договорил, что все люди от *грешной* природы стремятся к знанию. Таков отчетливо противоположный пафос двух линий. Его, впрочем, постулировал еще задолго до того Тертуллиан, вопрошая «Quid ergo Athenis et Hierosolimis?» (Что общего у Афин и Иерусалима?)

Сразу оговорим, что подразумевается под «русской оригинальной философией». В кипучей социально-политической атмосфере конца XIX — начала XX вв. оформились две мировоззренческие установки, владевшие общественными думами. Весьма условно их обозначим как «человеко-» и «богоцентрирование».

С позиции первой установки выступали те, кто был уверен в способности человека собственными усилиями разрешить загадки бытия, что человек (общество) в своем познавательном, но главное — преобразовательном порыве есть единственная суть, требующая осмысления. Они зачастую не отвергали и религиозную проблематику, ощущая за ней некие извечные потребности человеческой (русской?) природы, но решали ее по-своему. Марксисты, позитивисты, махисты, продолжатели революционно-демократического просвети-

тельства... — как их не называй, все они считали себя партией прогресса в среде интеллигенции. С.Н.Булгаков определял следующим образом таких людей: «Вера в прогресс, в науку, в возможность разрешить все жизненные противоречия в историческом развитии науки и человечества составляют несложный катехизис современного человека. Это — общее, а затем начинаются частности, различия: с-р, с-д, к-д (и другие сочетания букв). В основу его положен догмат о вере в разум, всеислие науки» [1]. То есть все они питались из одного духовного источника, что и западная философия и были конгруэнтны ей. Поэтому, хоть упомянутое течение не лишено черт самобытности, подлинно оригинальным оно считаться не может.

Напротив, на «богоцентрированном» мировоззрении лежала печать уникальности, ибо подобного явления тогда не имела Европа, в нем состоял так называемый «русский духовный ренессанс». Критика ценностей светского гуманизма, из-за которого разразился кризис европейской цивилизации, цивилизации «безбожия»; чаяния надысторического объединяющего начала в виде религиозной идеи (как правило, православной); всевозможные формы богоискательства — таковы были черты исследуемого мировоззрения, одним из наиболее характерных выразителей которого был П.А.Флоренский.

Итак, проводником на пути к «духовному Иерусалиму» русские идеалисты избирали, скорее, не разум, но сердце. И, если уж раздуть метафоры до конца, то сердце как раз и питало кровью разум, отчего справедливее говорить не о русской оригинальной мысли, а о «философском пульсе», с присущими всякой сердечной деятельности аритмией, недостаточностью или, напротив, тренированностью...

Таким образом, если западная философия на рубеже веков демонстрировала преобладание тематики, связанной с конституированием разума (функционирующего сознания) прежде всего во всякого рода гносеологических ракурсах, то русские философы «Серебряного века», не утруждая строгой и аналитически утонченной проработкой материала разумом вокруг разума, были озабочены поиском неких экзистенциальных оснований бытия человека или конструированием «моральной» онтологии мира, где человеческому разуму отводилось отнюдь не центральное место.

Но что интересно, история ревизии способностей разума, начатая на Западе еще Кантом, а продолженная неопозитивистами в отношении науки (самого уважаемого плода разума, не так ли?), приво-

дила к негации многих претензий разума. Такой вывод совпадал с посылкой и Флоренского.

Торжество русского духа состояло в узрении или интуиции «априори» тех идей, для признания которых западная мысль проделала длительную и трудную работу. Одновременно, отсутствие скрупулезной разработки, только на основании которой и позволительно нечто утверждать, предстает серьезным изъяном у соотечественников. Итак, блеск несомненен в прекрасных предпосылках. Нищета же — в том, что эти послышки и не собирались превращаться в вывод обоснованный.

Подтверждением этого вывода служат, например, материалы творчества П.А.Флоренского.

По Флоренскому, энергичнейшему критика западной цивилизации, основа ее — Возрожденческая культура — даже не заслуживает разбора по-существу. Когда-нибудь человечество просто презрительно отмахнется от нее. Как верно заметил И.Д.Левин², все, что было сказано Руссо, Толстым, Рескином просто блекнет перед таким уничтожающим возгласом. Наука, противоречащая истинам веры; рацфоцентризм; антирелигиозность до богоборчества; Кант — вот приметы Нового времени, которое, в противоположность Средневековью с его цельностью, духовностью и укорененностью в вере, поистине ненавистно Флоренскому. Отсюда и берет начало импульс серьезной критики научного знания, критики чрезвычайно продуктивной, ибо Флоренский был, ко всему прочему, выдающимся ученым.

Пожалуй, негативный пафос позиции Флоренского в отношении науки был направлен на компенсацию фактора успеха науки перед лицом религии, ибо для Флоренского приоритет последней был незыблем. Идеиной базой отрицательного отношения Флоренского к научному знанию можно считать его философу «поражения разума перед верой», откуда следовала необходимость жестко критического подхода к науке как плоду разума, посягнувшей на сакральные истины веры.

Однако, взгляды Флоренского не предстают пропизанными сугубо духом обскурантизма. В ракурсе доктрины всеединства, постижения софийно устроенного бытия средствами «цельного знания» отношение к науке выдержано в положительном ключе. Выдвигается тезис создания «религиозной науки и научной религии». Конкретной иллюстрацией такого подхода предстают математические разработки Флоренского, которые подчинены единой идее сочетания научных данных и религиозных представлений. Флоренс-

кий придает математике характер почти онтологической сущности, своеобразного символа софийности бытия, который вполне доступен человеку познающему. Остальной же науке отводится роль «поставщика» эмпирического материала, который, в свою очередь в силу пансимволической природы бытия, позволяет познать предзаданную мудрость мироустройства.

Словом, научные результаты могут и подтверждать религиозную картину мира, и сама наука могла бы строиться, исходя из религиозных посылок (хотя бы потому, что, согласно Флоренскому, она есть описание). Это бы создавало прекрасную возможность объединить все конкурирующие направления реализации человеческого духа в единое русло, решительно утвердить парадигму всеединства вокруг Божественного центра.

Поэтому, если критику науки у Флоренского можно рассматривать как тактический прием, имевший целью исправить существовавшее гиперпоклонение ей; то усилия по вписыванию науки в концепцию всеединства носили характер стратегической творческой задачи.

Обращение к математике создавало максимально выгодную возможность для воплощения стратегического замысла по ряду причин. Прежде всего, математика занимала всегда в естествознании исключительное место, в подавляющем большинстве случаев определяя методологический инструментарий той или иной науки. И всякий вывод в отношении математики с неизбежностью переносился и на остальную науку. Кроме того, в том случае, когда ядро науки — математика — согласовывалось с истинами веры, достигался бы колоссальный психологический эффект. Во-вторых, математика, характеризуясь высочайшей степенью отвлеченности от эмпирической действительности (чем, кстати, срastается с логикой), создавала наиболее благоприятную из всех наук возможность интерпретировать свои конструкции в «заэмпирическом» духе. Наконец, уже имел место прецедент теологического истолкования математических данных в виде теории множеств Георга Кантора.

Собственно математические разработки Флоренского, к сожалению, не имеют серьезной научной ценности. Интерпретация теоремы Дю Буа-Реймона, новые геометрические модели мнимостей, топология числовых форм, разработки проблематики прерывности, наконец, обращение к канторовым бесконечностям — везде непосредственные математические выкладки носят явно вторичный характер, они словно растворены в пресыщенном метафорами и образами тексте.

Истоки подобного подхода должно искать не только в стенах Московской философско-математической школы, деятели которой подчас злоупотребляли упомянутым стилем. Но прежде всего — во влиянии на Флоренского концепции немецкого математика Г. Кантора.

Движение математики в прошлом веке в сторону повышения степени абстрактности имело важный и, быть может, главный итог в создании теории множеств Кантора, которую и по сей день считают теоретической основой математики. Методом теории было сведение той или иной математической проблемы к указанию соответствующего бесконечного множества или нескольких таких множеств, к изучению свойств этих множеств и последующему решению рассматриваемой проблемы на основе изученных свойств указанных множеств. Если учесть, что бытовало убеждение в возможности сформулировать всякую теорему алгебры и анализа как теорему о натуральном числе (ряд натуральных чисел бесконечен); что позднее все содержание анализа было сведено к учению о натуральном числе, а кульминацией явилось построение теории действительных чисел; то очевидным становится центральное место числовых множеств во всей математике и даже геометрии. Идеи теории множеств тесно переплетены с понятиями и методами теории чисел, к тому же, теория множеств высоким уровнем абстракций позволяла анализировать всевозможные нечисловые объекты мышления (множества, подмножества, взаимнооднозначного соответствия, мощности и т. д.), чем срасталась с логикой. Произошла логизация математики и математизация логики. Именно это роковым образом повлияло на разразившийся уже в нашем веке кризис логических основ математики.

Итак, не успела теория множеств сформироваться в качестве самостоятельной научной дисциплины, в период, когда ожидался ее небывалый триумф, начали обнаруживаться первые парадоксы — «канторовый рай» (по выражению Гильберта) рушился [3,4,5]. Они выявлялись именно в абстрактной теории множеств, которая переплелась с формальной логикой, поэтому вскоре появился целый ряд логических «двойников» этих затруднений.

Парадоксы возникали вследствие использования Кантором понятия «актуальной» бесконечности (той, которая дана актуально и не может быть «вычерпана», хотя процесс такого вычерпывания задает другую бесконечность — «потенциальную» как потенциальную возможность разворачиваться дальше и дальше путем, например, следующего прибавления единицы) и принципа «равномощности

множеств при устремлении их к бесконечности». Грубо говоря, актуальная бесконечность связывалась Кантором с Богом. Но возникшие затруднения носили сугубо специальный характер, не касаясь теологической сути концепции Кантора.

Вот, например, противоречие Рассела-Цермело, обнаруженное в 1902 г.: Предложенное Кантором определение множества позволяло рассматривать объекты любой природы в качестве своих элементов. В том числе, элементами могли быть также всевозможные множества, более того, множество могло включать самое себя [6]. В связи с этим, множества подразделялись на нормальные (не содержат себя в качестве элемента) и ненормальные (включают в число своих элементов и себя). Но к какому из двух типов относится множество всех нормальных множеств, ведь возможны два взаимоисключающих ответа? — И нормальному (т.к. не содержит себя), и ненормальному (т.к. оно есть множество всех нормальных, стало быть, должно включать себя в ряду нормальных). Налицо логический тупик: если данное множество нормально, оно является ненормальным.

Представляя этот парадокс в терминах классов, получаем известные примеры вроде солдатского анекдота с цирюльником: В полку командир приказывает бриться у парикмахера только тем, кто не бреется сам. Должен ли полковой бравобрей брить самого себя? На сей вопрос непротиворечивого ответа дать нельзя. Аналогичный характер носят антиномии «каталога всех каталогов библиотеки» (должен ли он включать и себя?) и «лжеца» (что говорит он, произнося «я лгу»?) [4,5]. Логические парадоксы обрастали семантическими (иногда их называют эпистемологическими). Противоречия этой группы содержали понятия именованя, определения, истины и т.п.

Таким образом, следствием «парада» парадоксов явилась ясная перспектива перестройки теории множеств на совершенно измененной основе. Если до того непреложной нормой всякого рассуждения считалась непротиворечивость (Еще Парменид и элейцы избирали в качестве борьбы с оппонирющими аргументами способ приведения их к противоречию; Аристотель принцип противоречия признавал самым достоверным из начал, которым должен владеть каждый, постигающий какой-либо предмет; а Лейбниц разъяснял, что аксиомы должны быть доказуемы посредством исключения противоречия и т.д.), то теперь требовалось как-то изменить стратегию.

Осознавая необходимость определиться, Флоренский избирает путь отказа от преодоления парадоксальности, признания неизбежности антиномичности для рассудка, а значит и ее непобедимость.

Отметим при этом, что Флоренский не имел в виду конкретно «проклятые» антиномии из теории множеств, но именно принципиальную парадоксальность человеческого мышления. Он прибегает к таким примерам, как неспособность разума адекватно познать единство Св.Троицы, как неразрешимость скептического тезиса «Я ничего не утверждаю, не утверждаю и того, что «не утверждаю», как задача Л.Кэролла — q включает r ; но r включает, что q включает не- r : что можно заключить отсюда? (впрочем, это и есть по сути формулировка парадокса). В итоге, Флоренский провозглашает: «Пусть противоречие останется глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут, и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их. Если разум познающий раздроблен, если он — не монолитный кусок, если он самому себе противоречит — мы опять-таки не должны делать вида, что этого нет. Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вялую попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречия» [7]. На этом центральном тезисе (о неизбежной противоречивости рассудка) выстроена вся концепция «капитуляции разума перед верой».

Флоренский продемонстрировал типичную до стереотипа русскую реакцию: не жалко потерять разум (это не потеря для русского человека, подчеркнуто враждебного апофеозу разумности — прагматизму и утилитаризму), жалко не обрести Бога. Мир в сознании русского человека не может строиться на принципах расчета. Во-истину, только в России поэтому могут радоваться уничтожающим разум парадоксам! Сразу вспоминается известная на Руси со средневековья максима, что Истина не доказывается, а показывается; или Пушкинские строки:

О сколько нам открытий чудных
Готовит Просвященья дух,
И опыт — сын ошибок трудных,
И гений — парадоксов друг.

В цитадели же опоры человека на самого себя, метрополии «человкоцентризма» — Европе — был избран противоположный путь активной борьбы с парадоксами. С разрешением возникших трудностей, которые поначалу и воспринимали-то как случайно закрашивую ошибку, связывалось восстановление былой надежности и достоверности математического знания (Флоренский, между тем, даже не допускал усомниться в последнем). Стали появляться различные направления обоснования математики в ее пошатнувшихся началах.

Принято выделять четыре ведущие программы. Две первых, по сути близких друг другу, — логицизм (Фреге, Рассел) и формализм (Гильберт, Бернайс) — развивались в условиях признания законов классической логики и утонченной ее разработки. Третья — интуиционизм (Брауэр, Вейль, Гейтинг) — отвергала классический логический багаж (законы исключенного третьего, отрицания отрицания) и возникла как своеобразная оппозиция двум первым. Позже стало набирать силу четвертое направление, впитавшее подходы трех предыдущих, — конструктивизм (Марков, Колмогоров, Клини).

Исходный импульс развития программы логицизма дал Фреге, осуществивший дедуктивное аксиоматическое построение математической логики, придав ей вид исчисления высказываний, исчисления предикатов. Логика рассматривалась как язык, математика выводилась из логики. Формализация понятий теории множеств происходила по следующему пути: математические «число» и «количество» определялись через логические «класс» и «отношение». Отвергались любые эмпирические интерпретации в духе Милля или Флоренского. Однако, Фреге просмотрел парадокс Рассела, на который последний ему и указал. Коль скоро эта и последующие антиномии содержали понятие именованья, определения, истины и т.д., — те, что принадлежали семантике и лингвистике, то выход искали в анализе структур выражения и правил мысли, логических механизмов языка. Фреге первым обнаружил связь парадоксов с характером употребления языка [8].

Логический анализ языка, объектом которого стали указанные антиномии, был подхвачен прежде всего Расселом. То есть сохранялась тенденция на выведение математики из логики. В «Principia mathematica» Рассел вводил в оборот принцип построения сложных («молекулярных») высказываний из «элементарных» или «атомарных», неразложимых на более простые. Процедура квантификации позволяла из высказываний о классах выводить высказывания об индивидах — и наоборот. Был выработан простой метод анализа высказываний, содержащих выражения об индивидах, классах, классах классов и т.д. и описательные выражения определенного типа («пропозициональные функции»: предикаты классов, предикаты классов классов и т.д.). Преодоление парадоксов виделось Расселу в создании теории типов и теории описаний, разделявших разные уровни абстракции и устанавливавших языковые запреты на такие подстановки аргументов, которые вели бы к порочному логическому кругу. Иначе: «Мы не должны предполагать

y в определении *y*. Определение (же)... есть то, что получается, когда вводится новое обозначение как сокращение старого» [9]. То есть, ценой выхода из логических антиномий оказалось ограничение математической свободы. Такое «логическое воздержание» для математики, избавлявшее, казалось, последнюю от противоречий, не принесло «логического рая», затраченные усилия были тщетны, что стало ясно после сформулированных в начале 30-х теорем Курта Геделя.

Другим проектом обновления математики, отчасти выросшим на анализе «*Principia mathematica*», стал формализм. Форма в отвлечении от содержания, математика как «логический синтаксис» (наука о формальных, не наделенных смыслом структурах знаков, символов) — такова была суть этой программы. Доказательство того, что манипуляции символами по строгим правилам не дают противоречий было одной из целей формализма, сближавших его с логицизмом. «Основная идея моей теории доказательства, — говорил Д. Гильберт, — сводится к описанию деятельности нашего разума, иначе говоря, это протокол о правилах, согласно которым фактически действует наше мышление» [10].

В более поздней редакции программа предполагала создание формальной системы, обосновывающей логику и математику, -метаматематики — в виде специальной теории доказательства, позволявшей придать логике и математике вид исчислений. Для этого метаматематика, как и всякая метатеория, должна была быть очищена от эмпирически значимого содержания. Так метатеория превращалась в «формализационный слепок», а содержательная теория являлась интерпретацией формальной системы.

Полученная формальная система по программе Гильберта подвергалась исследованию на предмет выяснения ее непротиворечивости, полноты, разрешимости, взаимонезависимости ее аксиом и т.д. При этом допускались лишь финитные методы, использовавшие конечные наглядные конструкции и выводы — все объекты должны были носить конструктивный характер. Таким образом, должен был быть указан хотя бы метод построения объекта, следовательно, актуальная бесконечность отвергалась. Наглядность предполагала очевидную представляемость, различаемость и отождествляемость элементов.

Однако, формализм столкнулся с теми же трудностями, что и логицизм. Ибо в обеих программах надежды возлагались на аксиоматическое построение основ математики (идеал логической строгости, уходящий корнями в античность и столь дорогой сердцу

Флоренского) и полную формализацию знания как отображение его в искусственной символической системе и подчинение всех знаковых преобразований строгим правилам (все это, по-видимому, выражало так называемый «дух времени», коль скоро Флоренский тоже активно прибегал к этим приемам). Итак, логицизм и формализм тяготели к укреплению образа автономной, замкнутой, независимой от эмпирии, «чистой» математики.

В этой-то точке и наблюдается главное расхождение с Флоренским. Русский философ не только не ставил похожих проблем для своего исследования, но и принципиально не допускал подобной трактовки образа математики. «Чистота», строгость и непротиворечивость ее как венец человеческого гения были чужды ему. Эти качества математики для Флоренского являлись не знаком силы человека, но символом трансцендентного совершенства, связываемого с Богом и недоступного человеку. Поэтому факт обнаружения удовлетворительного разрешения парадоксов означал бы по существу крушение данной интуиции Флоренского. (Дальнейшие события, связанные с именем Геделя, не дали этому случиться.)

По той же причине Флоренский едва ли бы смог принять прозвучавший впоследствии из уст Людвиг Витгенштейна тезис о том, что «математик -изобретатель, а не открыватель» [11]. Герой Флоренского не создатель сущностей, но исследователь в «археологии творений». Возможно, как раз «обожествление» математики сразу же в корне исключило обращение к теме оси математик-математика в том ракурсе, в котором она подвергалась исследованию на Западе. Флоренский в лучшем случае допускал проблему ученой-математизированная наука, как бы спускаясь на ступень.

Однако, как уже отмечалось, гипотетическая оппозиция позитивизма и платонизма типа Флоренского не завершилась победой первого, как ни казался близким такой исход. Причиной тому явились опустошительные результаты, полученные вначале Геделем, затем закрепленные и расширенные Россером, Тарским, Черчем и др.

Оказывается, формальная система, может быть описана некоторыми натуральными числами по типу, например, классификации содержания в диссертации (1.1; 1.2.1): переменные, формулы, доказательства и т.д. -однозначно представимы геделевскими номерами. В достаточно богатую непротиворечивую систему (где исключено одновременное присутствие A и $\neg A$; а также все доказуемые формулы в ней истинны) Гедель вводил сконструированную им формулу, содержательно говорящую через геделевские номера о своей собственной недоказуемости. Выяснилось, что такая формула

не только не доказуема, но и не опровержима средствами системы; кроме того, подобную формулу можно построить в любой формальной системе, развитой настолько, чтобы согласовываться с математикой (в частности, имеющей аналоги арифметических действий). Иначе говоря, если система непротиворечива, то в ней всегда строится неразрешимая формула и, следовательно, она неполна (т.к. для разрешимости — доказательства или опровержения — такой формулы требуется выход за рамки формальной системы). Это — первая теорема Геделя в форме Россера [5].

Отсюда следует вторая теорема Геделя (о неполноте): если указанная система непротиворечива, то невозможно построить доказательство ее непротиворечивости, проведенное средствами, формализуемыми в этой системе [12], ибо относительно непротиворечивости системы можно тоже создать формулу, которую не разрешить.

Таким образом, результаты Геделя говорили о принципиальной ограниченности в формализации какой-либо области человеческого знания, с одной стороны. С другой, факт невозможности доказательства непротиворечивости в ориентированном на финитность проекте формализма Гильберта стимулировал новое обращение к бесконечностям.

В связи с этим, встают, но требуют дополнительного исследования вопросы, например, о языковой формализации — а язык может и должен рассматриваться в таком виде — череды явлений, кажущейся нам взаимосвязанной; о невозможности построения «завершенной непротиворечивой науки» — она либо никогда не должна быть замыкаема (как выполнившая, к примеру, свою функцию; также и отдельно взятая научная теория не может быть закончена, если желает быть непротиворечивой), либо должна обрести некий «метафизический отсыл».

Как бы там ни было, достижения Геделя положили конец идеалу законченной математики и логики как непротиворечивой системы знаний, построенной человеком — этому извечному идолу строгой необходимости и совершенства. Плоды же упомянутых дисциплин отныне не могли претендовать на тот общезначимый характер, о котором можно было говорить раньше. Однако, последний вывод мог быть сделан кем угодно, но не Флоренским, при его завышенной оценке математики. Впрочем, если предположить, что ко времени появления теорем Геделя взгляды Флоренского не претерпели бы изменений, то, скорее всего, факт необходимости выхода за пределы формальной системы для ответа на вопрос о непротиворечивости был бы истолкован как очередное указание на трансцендент-

ную сущность. Тем более, что сами теоремы предостерегали человека от самоуверенной опоры на собственный разум-доминанта мысли Флоренского. Однако, следует остерегаться строить асимптотические рассуждения, ибо история, как известно, условного наклона не знает.

Подозревая, что крушение идеала математики в сознании Флоренского все равно бы не произошло, мы должны признать, что в европейской философии здесь наблюдалось, скорее, обратное. Например, взгляды Витгенштейна претерпели эволюцию после теорем Геделя. Он пришел к выводу, что трактовка математики слишком идеализирована. К математике (как и к логике) должно относиться более реалистично. Путь математика — это путь движения, а без трения оно невозможно. И не был ли продиктован желанием пробудить многих от гипнотического почитания чистой математики словно проницательный тон рассуждений Витгенштейна?

Результаты Геделя дали новый толчок активности адептам двух оставшихся проектов обновления основ математики — интуиционизма и конструктивизма.

Интуиционизм, отрицая выведение математики из логики, точную мысль отождествлял с отчетливой интуицией как способностью различения предметов. Пока есть неясность или двоякость трактовки, доказательство нельзя принимать. Та же интуиция наполняет высказывания смыслом и служит критерием истинности. Отсюда известный тезис Брауэра — сколько математиков, столько и математик. Закон исключенного третьего не обладает интуитивной ясностью, особенно в построениях с бесконечностью. В том же было отказано отрицанию отрицания как утверждению (известный принцип доказательства «от противного») и актуальной бесконечности (признавалась только потенциальная). Кстати, парадоксы, в которых сходятся A и $\neg A$, не могли возникнуть за сферой действия исключенного третьего. Таким образом, в рамках данной программы радикально менялись взгляды на классические логические категории такие, как доказательство, существование и т.д.

Конструктивизм, более всего впитавший в себя от интуиционизма, также не допускал перенос части классических логических законов с конечных объектов на бесконечные. Уход от парадоксов осуществлялся на пути введения требования рассматривать только конструктивно созданные объекты: пусть они могут и не существовать реально, но должен быть указан ясный (алгоритмический) принцип их индуктивного построения. В отличие от аксиоматического метода, при конструктивном пытаются свести к минимуму ис-

ходные, недоказуемые в рамках системы утверждения и неорпеделяемые термины.

При всей внутренней неоднозначности, интуиционизм и конструктивизм дали жизнь новой неклассической (конструктивной) логике. Она активно разрабатывается и по сей день.

Таким образом, размышляя о взглядах Флоренского, проецируя их на судьбы математики в XX веке, с неизбежностью приходишь к выводу, что Флоренский явился одним из последних выразителей пифагорее-платоновской линии. То есть той, которая ориентировала на идеализацию образа математики. Наличие парадоксов в ней могло быть воспринято как изъян способностей человека, но не существенный дефект дисциплины. Математика имела в трудах Флоренского онтологический, в значительной степени независимый от человека статус. Деятельность ученого, математика воспринималась, скорее, как деятельность открывателя и исследователя, но не конструктора. Так математика представляла, по-видимому, полем для осуществления идей всеединства, нежели ступенью к нему, возводимой человечеством.

Воплощение замысла включенности науки в теологизированном виде в процесс становления «цельного знания» в наилучшей степени могло произойти на почве математики. Активность Флоренского в этом направлении стимулировалась и тем обстоятельством, что математика занимала (и занимает) определяющее место в естествознании, вот почему вписать данную дисциплину в метафизический контекст было столь привлекательным.

Но самое замечательное, что интуитивно занятая Флоренским позиция «обуздания» разума, «впавшего в геенну богопротивления»; позиция, роднившая его с другими философами «русского духовного ренессанса», нашла косвенное подтверждение своей справедливости в выводах, которые неизбежно следуют из истории развития математики в XX веке.

© В.Е.Федоров, 1997 г.

Федоров Владимир Евгеньевич, младший научный сотрудник СПбФ ИИЕТ, аспирант по специальности философия науки и техники в Балтийском государственном техническом университете.

Примечания

1. Русская философия: кон. XIX — нач. XX вв.: Антология. СПб., 1993. С.8
2. Левин И.Д. Я видел Флоренского один раз. // Вопросы философии. М., 1991. № 5. С. 60-65.
3. Козлова М. Проблемы оснований математики (к публикации заметок Витгенштейна). // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.II. М., 1994. С. XVI
4. Карри Х.Б. Основания математической логики. М., 1969. С. 21-26
5. Мендельсон Э. Введение в математическую логику. М., 1984. С. 7-11
6. Учение о множествах Георга Кантора. // Новые идеи в математике. Сб. 6. СПб., 1914. С.92
7. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 157
8. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. / Отв. ред. Корнеев М.Я. СПб., 1995. С. 161
9. Куайн В.О. Расселовская теория типов. // Рассел Б. Введение в математическую философию. М., 1996. С.190
10. Гильберт Д. Основания геометрии. М.—Л., 1948. С.382
11. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.2. — М., 1994. С.52
12. Ластев Ю., Шаин И. Метатеория. // Философская энциклопедия. Т.3. М., 1964. С.401

**Поздравляем профессора
Санкт-Петербургской кафедры философии
Российской академии наук
Михаила Георгиевича Макарова
с 75-летием!**



Профессор М.Г.Макаров в окружении коллег

М.Г.Макаров

ТЕМЫ И НАПРАВЛЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Программа учебного курса

В фундаменте европейского мышления — идейное наследие греческого мира. Два разных пути проникновения этого наследия в Европу — западная и восточная ветви европейской философии.

Основная структурообразующая тема западноевропейской философии в Новое время: обоснование рационального господства человека над действительностью. Эта власть — в силе научного знания, базирующегося на использовании математики и эксперименте. Задача — осмыслить развитие науки, разработать средства ее совершенствования. Центр внимания смещается с сущностей на операции познающего субъекта (И.Р.Шафаревич). Существование его мысли — более достоверная истина, чем существование природных тел.

Связанные с наукоцентризмом достижения западноевропейской философской мысли, прошедшей суровую школу схоластики. Гениальная последовательность в преемственности, в разработке категориального аппарата, вопросов гносеологии.

В то же время сами условия колоссального успеха создают ограничения возможности философского осмысления жизни человека, его отношений к окружающему миру. «Быть субъектом становится теперь исключительной характеристикой человека как мысляще-представляющего существа» (М.Хайдеггер). Действительность выступает в форме абсолютно противостоящего ему объекта, как чуждый человеку внешний мир.

Нравственный аспект такого отношения развит Кантом в идее дозволенности превращать все на свете, кроме самой человеческой личности, в средство для достижения собственных целей. Антропоцентрический гуманизм соединил в себе античную идею прометеевского человека с библейским заданием Богу человеку «владычествовать» (kabash, — означает также «изнасиловать») над

всю землю и всем живущим на ней (Бытие, I, ст.28). Ссылкой на этот стих Библии Кант подкрепляет тезис о достоинстве человека и вытекающем отсюда праве каждого на блага природы. Западноевропейский гуманизм с его скрытой тенденцией отрицания эксплуатации человека человеком имеет здесь в качестве другой стороны утверждение неограниченной жестокой эксплуатации природы.

Формирование сциентизма (XIX в.) как определяющей культурной доминанты, — «великой болезни культуры наших дней... формы культурного империализма» (D.Bazelon). Позитивизм, прогрессирующее укорочение философии в ходе его эволюции. «Кто хочет приобщиться к Рудольфу Карнапу, тот делает хорошо, если забудет все философское наследие. Великие темы истории европейского духа у него исчезли, есть только собрание отношений, формул» (А.Хюбшер).

Гносеологизм и сциентизм исключают из области рассмотрения, отдают иррационализму весь мир человеческих ценностей. Обоснование Юмом разрыва познания и ценностей. Шеллинг: философия — синтез не только наук, но также и обобщений художественного, нравственного, политического развития духа, что выводит ее за пределы науки.

Реакция на абсолютизированный рационализм в философии пессимизма, иррационализма, антигуманизма (Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше). — «Разум болен; разумным будет прежде всего излечиться от самого разума» (Т.Adorno).

Соответствие между образом человека как гносеологического субъекта и идеологией индивидуализма, отношений атомизированного общества, войны всех против всех.

Западноевропейский мир образует относительно однородное хозяйственно-культурное пространство, силы сцепления, взаимопроникновения внутри которого ускоренно возрастают. Основная внутренняя дифференциация западноевропейской философии, которую чаще называют просто «западной» (что является более точным, поскольку охватывает и однотипную философию стран Американского континента и Австралии) происходит по направлениям, школам, историческим периодам, а не по принадлежности к той или иной национальной культуре, — основанне для видящих в философии только определенный род науки категорически отрицать возможность существования ее национального характера, поскольку наука действительно космополитична. Фактом является однако различие в путях развития философской мысли, вкладе наций в общую сокровищницу западной философии. Национальная

специфика культуры выражается в преобладающем интересе к определенным течениям, акцентах, стиле философствования, на «бытовании» философии в актуальном сознании носителей культуры. Отпечаток на западных философских системах, их распространении, уникальной структуре культуры, национальных традиций, психического склада, менталитета (К. Маркс, Ф. Энгельс, Г. Гейне, Н. Бердяев, А. С. Богомолов, К. С. Гаджиев, М. Раля, V. Thayer).

Национальная специфика русской культуры проявляется в значительно более глубоком своеобразии философской традиции. Отличие в историческом пути и культуры России в целом, и в характере взаимосвязи философии с другими компонентами культуры. Недостаточная автономизация философии. Единство (при глубочайших расколах и катастрофических разрывах) историко-философского процесса в России скрепляется главным образом не характерной для древнегреческой и западно-европейской философии логической преемственностью систем, а пребывающей целостностью культуры, сохранением ее национальной специфики.

Различные слои, структуры, стороны культуры как сложнейшего целостного образования (формы общественного сознания, системы ценностей, историческая память и традиции, национальное самосознание, психический склад, свойства национального характера) неодинаковым образом отзываются в развитии философии в зависимости от меняющихся условий. Возникновение противоречий между компонентами культуры, подавления одного другим (русские максимализм и жалостливость, покорная терпеливость и бунтарство), переход некоторых из них в латентное состояние на уровне социального бессознательного (состояния «бессознательной религиозности на основе безрелигиозного сознания», — Ф. А. Степун).

Роль православного христианства в формировании русской культуры. Адаптация византийского православия к культуре восточных славян. Возникновение национального облика православия (Д. С. Лихачев, А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров). Слияние этнического, национального самосознания с религиозным самоотнесением, отождествление в народном сознании православия с «русскостью».

Общая структурообразующая тема философской мысли от философских представлений книжников Киевской Руси до работ марксизма-ленинизма (и его в скоростном порядке прозревших сокрушителей) так или иначе — проблема смысла человеческого бытия, жизнестроительства, направления движения, судьбы человечества (Л. М. Лопатин, Н. Бердяев, С. Л. Франк).

Соответствие с народными представлениями о судьбе. «Судьба» — ключевой концепт в русской культуре, выражающий идею жизненного пути, как predetermined, имеющего скрытый смысл в целом, но не в каждом своем частном моменте. Это слово-понятие не имеет точных эквивалентов в других языках, отвечает взглядам православной церкви (А.Вежбицка).

Понимание смысла жизни является пониманием человека, его природы и предназначения. Антропологизм — традиция русской философской мысли. Вопрос поставлен еще Владимиром Мономахом, указавшим также на уникальность каждого человека; «Сказание о человеческом естестве», интерес к проблеме человека в литературе, живописи, культуре XVII века в целом; создание традиции русской философской антропологии А.Н.Радищевым; введение А.И.Галичем термина-понятия «картина человека»; материалистический и идеалистический антропологизм XIX-XX вв.; возрождение антропологической тематики внутри марксистско-ленинской философии в 60-х-90-х годах (Л.Ф.Замалеев, У.Д.Розенфельд, Л.И.Новикова, И.Н.Сиземская, Л.Н.Митрохин, Б.Г.Ананьев, В.Ф.Сержантов).

Проблема смысла жизни, предназначения человека в русской философии, чуждой западному индивидуализму, соединяется с проблемой исторического пути народа. Это — « в традиции мысли, которая всегда была историософической » (Н.Бердяев). Своеобразная религиозно-философская концепция истории Иллариона (XI век). Христианство как общечеловеческое учение противопоставляется националистической племенной религии; в то же время утверждается идея патриотизма: слава русских князей в том, что «...не в худой и неведомой земле владычествовали, но в Русской, что ведома и слышима всеми концами земли» (Илларион Киевский).

Эсхатологические идеи религиозной историософии сливались в общественном сознании с устремленностью надежд, упованием на освобождение, установление справедливости (В.С.Соловьев. «Под пальмами. Три разговора»). Представления материалистов об объективных законах исторического развития, укладываясь в эту структуру психологии, приобретали оттенок идеи запрограммированности целенаправленного прогресса. Например: построение коммунизма является «делом всей материи», в интересах ее эволюции (Диалектический материализм и вопросы естествознания. М., 1964, с.195).

Тема патриотизма, отвечающая основной ценности культуры, а также уходящей глубоко в подсознание структуре национальной

психологии («родина любимая — мать родимая», — чувство интимной близости, слияния себя с родиной характерно для психологии славянских народов вообще, русской «соборности» в особенности; если в английском языке отношение к собственной стране обозначается как бы с внешней точки зрения — «this country» — «эта страна», то польское «ten kraj» в уважительном смысле может употребляться только к чужой стране, если бы — к своей, то это «характеризовало бы говорящего как психологического эмигранта». — А. Wierzbicka) является специфической для русской мысли от Иллариона до Н. Бердяева и советской философии послевоенного периода.

Задача определить свое место среди других наций и во всемирно-историческом процессе, отношение к культуре европейского Запада. Причины особенного значения задачи: ускоренное освоение опыта европейских стран и отношение европеизированного господствующего класса и интеллигенции к простому народу. Философия славянофилов как феномен русской культуры.

Проблема различия культуры и цивилизации. Культура и жизнь (С.Л. Франк). Признание величия, ценностей западноевропейской культуры и «западниками», и славянофилами. Соответствие патристической и интернационалистской направленности. «Русский смотрит на все народы... как на братьев своих... Россия называет своею славою и радостью правнука негра..., тогда как свободолобивые американцы отказали бы ему в праве гражданства» (А.С. Хомяков). Понять любовь человека другой национальности к его святыням не в состоянии не обладающий этим чувством космополит, а может только преданный собственным национальным ценностям патриот. «Всемирная отзывчивость» (Ф.М. Достоевский) русской культуры и национальной психологии. Сопоставление с другими национальными характерами («Англо-саксонский характер Америки... отличается... поражающим все нас, европейцев, неумением понимать образ мысли других рас, неумением вникать в их психологию и внутреннюю жизнь, почувствовать их душу, их страсти, их потребности, как свои собственные». — Ромен Роллан).

Русская способность чуткого восприятия чужих душевных состояний, к сопереживанию, состраданию, эмоциональным откликам (Д. Пибода, А.Г. Шмелев и др.). Классик эстонской литературы Э. Вильде (1902 г.) о переселении эстонцев в прошлом веке в русские губернии: «Эстонские переселенцы хорошо узнали это щедрое и полное сочувствия сердце русского народа. Где что было, там отдавали все, и не за деньги, а просто дарили. Потому

что русский видел перед собой несчастных...». Соответственно в русской философии понятию «жалость» придается смысл абсолютного состояния человека. «Потрясающая сострадательность и жалость обнаружались в русской литературе... Миссией русского творчества и мысли было обнаружение исключительного человеколюбия, сострадания и жалости» (Н.А.Бердяев).

Наиболее специфическая категория русской философии — «соборность». Вводя ее, А.С.Хомяков исходил из традиции православия, в котором центр тяжести перенесен с индивидуальной религиозной жизни на сверхличную всеобщность Церкви (И.В.Симонов). Принцип максимального единства при наибольшем внутреннем многообразии.

Выражение традиций Церкви и общины, особенностей национального характера — «соборность» приобретает богатое мировоззренческое, философское содержание. Многоуровневость и многогранность категории: религиозный, антропологический, социальный, культурологический, этический, гносеологический смыслы. В логическом плане связана с идеей неформального конкретного всеобщего, вбирающего в себя полноту единичного («органическая логика» В.С.Соловьева).

«Отдельный личный интерес... — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово Западной цивилизации». «Крайний индивидуализм переходит в свою противоположность — утрате личностью своей индивидуальности — обезличиванию» (В.С.Соловьев).

Наивысшее развитие личности осуществимо только при включении в связанную узами братства и любви общность. Противопоставление соборности индивидуализму буржуазного общества и казарменному социализму. «Последняя цель всего дела есть высшее развитие каждой индивидуальности в полнейшем единстве всех» (В.С.Соловьев. Сопоставить с идеалом коммунизма, — К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.4, с.447). Нравственное неприятие буржуазного образа жизни, критика «мещанства» в русской философии и художественной литературе (А.И.Новиков).

Онтологизм — доминирующая ориентация русской философской мысли, связанная с антропологизмом. Восходит к особенностям православной культуры. В католицизме Бог и человек прежде всего — субъекты воли, в православии — объекты онтологических процессов, стремление к объективности господствует над субъективизмом и психологизмом. Отсутствие стимулов к абстрагированию процессов чистого познания от социальных, антропологичес-

ких, нравственных условий, — отставание в научно-техническом развитии, аксиологизм. Познает живой человек, бесконечно сложная личность, а не абстракция гносеологического субъекта. «Человеческая личность шире истины» (Н.К.Михайловский). Теория познания должна быть антропологией, что означает создание «соборной» гносеологии. Гносеологическая разделенность субъекта и объекта погружается в бытие, рассматривается как онтологическое отношение. Идеальное и материальное — реальность в одинаковой мере. Материалистическая и объективно-идеалистическая тенденция в философии реализма («Философия реализма»). Ценности — объективные смыслы бытия. «Прекрасное есть жизнь» (Н.Г.Чернышевский). Красота не только эстетическая, но и метафизическая категория (Н.А.Бердяев). Онтологическая ориентация — подготовленная почва для восприятия в 90-х гг. прошлого века марксизма как возвращения к онтологии, бытию (Г.Флоровский). Русская религиозно-идеалистическая философия и марксизм.

Этицизация познания. Выражение культурной доминанты народа: смыслы русского слова-понятия «правда», соотношение его с «истиной». Нравственная установка — препятствие принятию дарвинизма рядом русских ученых (Н.Г.Чернышевский, Н.Я.Данилевский, П.А.Кропоткин, А.А.Любищев).

Неприятие гносеологизма западной философии. Несоответствие позитивизма духу русской культуры. Переориентация позитивизма его русскими представителями, «полупозитивизм». Оценка О.Конта В.Г.Белинским и Н.Г.Чернышевским. Полемика И.А.Гончарова с Г.Боклем (В.И.Мельник). Первая развернутая критика позитивизма В.С.Соловьевым. «Позитивизм — философский мавзолей над умирающим человечеством» (В.В.Розанов).

Концепция «всеединства» (В.С.Соловьев). Соответствие ей в советской философской литературе принципа «всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости».

«Русский космизм» как концепция, находящаяся в той же логической структуре философии и мировоззрения, в которой развиваются категории «соборность» и «всеединство». Теоретическая доктрина и выражение культурной доминанты русского менталитета (Ф.И.Гиренок). Синтез выводов точной науки, гипотез, утопии с нравственной установкой, традицией антропологизма, онтологизма, эсхатологией русской философии. Этический характер в отличие от эстетического древнегреческого космизма. Проблема антропоцентризма, скрытый антропоморфизм тезиса о безграничной позна-

ваемости мира, — «антропоидность» человеческого разума (К.Э. Циолковский). В.И. Вернадский о преобразовании биосферы в ноосферу, науке как геологической силе (В.И. Вернадский, И.А. Сафронов).

Противоположная западной оценка отношения человека к природе. Признание за природой самостоятельной нравственной ценности вопреки кантовскому категорическому императиву. Природа не может быть только средством. Не пользование ею как безличным орудием, а утверждение ее идеального состояния (В.С. Соловьев). Необходимость нравственного отношения к космосу (П.А. Флоренский). «Цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (Н.Ф. Федоров).

Длительное взаимопроникновение в России философской мысли с общим процессом художественно-публицистического творчества. Исторически обусловленная особая общественная роль русской литературы, «литературоцентризм» культуры и философии (в отличие от наукоцентризма западноевропейской философии). Великие писатели — мыслители. «Философия либо рождена, либо вскормлена поэзией» (Феофан Прокопович). Антрополого-аксиологический характер русской философии предполагает обращение к опыту художественного освоения человека, которое здесь опережает науку. Философия включает не только обобщающее изучение ценностей, но и выбор их. Это предполагает интуицию, развитие эмоционального мира личности философа. Воздействие русской литературы, искусства на творчество философов.

Связь с искусством народа усиливает национальное своеобразие философии. «В философии здесь автору хочется сказать то же самое, что поет в песне душа русского народа» (П.А. Флоренский).

Иррациональное в творчестве религиозно-идеалистического направления внутри русской философии является, за немногими исключениями, не чем-то отрицающим разум, борющимся с ним, а тем, что может быть почувствовано, но не может быть объяснено (Хомяков одновременно с Кьеркегором — против культа рассудочного знания, но в противоположность ему не приходит к вере как отказу от разума, а к вере как «живознанию» «зрячести разума»). Установка не на отрицание науки, а на ее развитие, подчиненное высшим духовным ценностям.

«Великие темы истории европейского духа», исчезающие в западной философии, сохранены в традиции русской мысли. Специфическая открытость культуры проявилась в восприятии опыта

Европы. Синтез его с собственным в силовом поле национально-го духа позволил русской философии выдвинуться на первое место в постановке и рассмотрении проблем ценностей жизни, судеб всего человечества.

Специфические моменты русской культуры, тормозящие развитие философии. Чрезмерное доверие к интуиции (связано с открытостью сознания в отношении к чужому «Я». — Н.О.Лосский) и склонность к мечтательности, способные перерасти в мистицизм («слишком много в нас мистицизма». — М.Горький). Одностороннее развитие синтеза как модели познания, недоверие к анализу (В.В.Колесов). Недооценка формы при концентрации на содержании. Смещение философии с философствованием. Тенденция ограничиваться поиском, выдвижением идей, пренебрегая их дальнейшей разработкой и приведением в систему. Отсутствие необходимой строгости и последовательности в употреблении понятийно-терминологического аппарата. Преобладание постановки вопросов над усилиями по их решению (Ф.А.Степун). Внешний признак этого: большинство названий журналов — «Вопросы...» (напротив, для французов типична «Ясность», — «La Clarté»). Длительным было отставание в разработке теории познания и методологии науки.

Использование особенностей русской философии в качестве основания для того, чтобы вообще не считать ее философией, или определять как одновременно философию и нефилософию (разновидность позиции европоцентризма). То же в перевернутом виде: считать философией русскую художественную литературу и даже музыку.

Сложная проблема определения понятий «философия», «философский тип мышления», «мировоззрение», «художественное мышление» требуют специального самостоятельного рассмотрения.

В принятой нами (вместе со словом «философия») культуре Византии философия представляла собой особый тип мышления, который при всем синкретизме не сливался с теологическим (С.С.Аверинцев). Еще глубже различие между философским и художественным типами мышления, что сознавалось русскими мыслителями (В.Г.Белинский).

«Некоторые исследователи предпочитают говорить не о «русской философии», а о «философии в России», желая этим выразить ту мысль, что в русских философских построениях нет ничего «специфически русского», что русская философия не стала еще национальной, то есть не поднялась до раскрытия и выраже-

ния основных исканий русской души. Это, конечно, неверно...» (В. В. Зеньковский).

© М. Г. Макаров, 1997

Макаров Михаил Георгиевич, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургской кафедры философии Российской академии наук.

Литература

- 1 Аверинцев С. С. В кн.: Культура Византии. М., 1984, с. 43.
- 2 Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. Л., 1968.
- 3 Белинский В. Г. Избр. филос. соч., М., 1941, с. 406.
- 4 Бердяев Н. Самопознание. М., 1990, с. 234-238, 77-82, 286, 316.
- 5 Его же. О назначении человека. М., 1993, с. 112, 318, 172.
- 6 Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973. Предисловие.
- 7 Вержбицка А. Судьба и предопределение. — «Путь», 1994, № 5.
- 8 Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991.
- 9 Гаджиев К. С. США: эволюция буржуазного сознания. М., 1981, гл. 2.
- 10 Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX-XIX вв., 1989, Л., с. 29-33.
- 11 Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. Кн. III. Собр. соч., М., 1958, т. 6.
- 12 Герцен А. И. Дилетантизм в науке. Избр. филос. произв., М., 1948, т. 1.
- 13 Гиренок Ф. И. Русские космисты. М., 1990, с. 12.
- 14 Горький А. М. В кн.: Ромэн Роллан. Соч., т. 14, 1958, с. 375.
- 15 Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987.
- 16 Его же. Предисловие к «Нравственный идеал русской философии». СПб., 1995, ч. 1.
- 17 Зеньковский В. В. История русской философии. 1, ч. 1, Л., 1991, с. 20, 289.
- 18 Плларийон Киевский. Слово о законе и благодати. В кн.: Русская идея. М., 1992, с. 22, 29-30.
- 19 Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. — Трактаты и письма. М., 1980, с. 48-49.
- 20 Колесов В. В. Отражение русского менталитета в слове. В кн.: Человек в зеркале наук. Л., 1991, с. 119.
- 21 Лихачев Д. С. Крещение Руси и государство Русь — «Новый мир», 1989, № 6, с. 253-256.
- 22 Лопатин Л. М. Настоящее и будущее философии. Вестник Моск. ун-та. Серия 7, 1992, № 4.
- 23 Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. Соч., т. 4, с. 428, 447.
- 24 Их же. Святое семейство, раздел «Критическое сражение с французским материализмом». Соч., т. 2.
- 25 Энгельс Ф. Положение Англии. — Т. Карлейль. «Прошлое и настоящее»; Положение Англии. Восемнадцатый век, — Там же, т. 1.

- 26 Мельник В.И. Этический идеал И.А.Гончарова. Киев, 1991.
- 27 Митрохин Л.Н. Проблема человека в марксистском освещении. «Вопросы философии», 1963, № 8.
- 28 Новиков А.И. Мещанство и мещане, гл. II, Л., 1983.
- 29 Новикова Л.И. Сиземская И.Н. Введение в философскую антропологию Николая Бердяева. «Человек», 1997, № 3.
- 30 Пибода Д., Шмелев А.Г. и др. Психосемантический анализ стереотипов русского характера: кросскультурный аспект. «Вопросы психологии», 1993, № 3.
- 31 Прокопович Феофан. Соч., М.-Л., 1961, с.343.
- 32 Раля М. Два облика Франции. М., 1962. Гл.1. О некоторых устойчивых сторонах французской культуры.
- 33 Розанов В.В. М., 1990, т.2, с.304.
- 34 Розенфельд У.Д. Полемика Н.Г. Чернышевского и П.Д.Юркевича как философское явление. В кн.: Нравственный идеал русской философии, ч. II.
- 35 Ромен Роллан. Собр. соч., М., 1958, т.13, с.133.
- 36 Сафронов И.А. Человек и космос в истории культуры. СПб., 1993.
- 37 Сержаптов В.Ф. Человек, его природа и смысл бытия. Л., 1990.
- 38 Симонов И.В. Соборность как принцип обновления православия. В кн.: Нравственный идеал русской философии, ч. I.
- 39 Соловьев В.С. Под пальмами. Три разговора.
- 40 Его же. Смысл любви. Избр. произв. М., 1991, с.174.
- 41 Степун Ф.А. Мысли о России. «Новый мир», 1991, № 6.
- 42 Федоров Н.Ф. Соч., 1982, с.301.
- 43 Философия реализма. СПб., 1997.
- 44 Флоренский П.А., т.2, М., 1990, с.304.
- 45 Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991, с.452-454.
- 46 Франк С.Л. Смысл жизни. «Вопросы философии», 1990, № 6.
- 47 Его же. Крушение кумиров. Соч., М., 1990, с.139-144.
- 48 Его же. Пушкин об отношении между Россией и Европой. — «Вопросы философии», 1988, № 10.
- 49 Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993, с.58-61.
- 50 Хомяков А.С. Соч., т. 1, М., 1994, с.99.
- 51 Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962, с.52-53.
- 52 Шафаревич И.Р. Математическое мышление и природа. «Вопросы истории естествознания и техники», 1996, № 1.
- 53 Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. М., 1936, с.387, 393.
- 54 Adorno T. Negative Dialektik. Frankfurt a.M. 1966, S.172.
- 55 Bazelon D. Power in America. N.Y., 1964, p. 185.
- 56 Thayer V. John Dewey — Philosopher of American Life. «The American Rationalist», Vol. 10, № 4, 1965.
- 57 Wilde E. Prohvet Maltvet. Tallinn, 1955, lh.595.
- 58 Wierzbicka A. Cross-Cultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction. N.Y., 1991, p.49.

Н.А.ОХОТИНА-ЛИНД. СКАЗАНИЕ О ВАЛААМСКОМ МОНАСТЫРЕ. Исследование, текст, перевод с древнерусского, комментарий. — СПб, «Глаголь», 1996 — 256 с.

О Валаамском монастыре, заслуженно снискавшем славу Северного Афона русской земли, за последние два века написано десятки работ. Их авторы — каждый по-своему, испытав непреодолимое духовное притяжение Валаама, выразили ему почтение в своих трудах. Одни — как, например, капитан Яков Мордвинов, академик Н.Я.Озерецковский, гидрограф А.П.Андреев в конце XVIII — начале XIX в. составили первые карты и описания Валаамского монастыря, его окрестностей и природы архипелага и Ладожского озера; другие — епископ Игнатий (Брянчанинов), схимник-игумен Иоанн (Алексеев), иеромонах Пимен (Гаврилов), монах Иувиан (Красноперов), — раскрывали в своих творениях духовный опыт иноков обители; третьи — известные русские поэты и писатели — А.Н.Муравьев, М.А.Янсон, В.И.Немирович-Данченко, Н.С.Лесков, Ф.И.Тютчев, А.Н.Апухтин, Б.К.Зайцев, И.С.Шмелев; художники и архитекторы — Ф.А.Васильев, И.И.Шишкин, А.И.Куинджи, К.А.Коровин, Н.К.Рерих, М.К.Клодт, А.М.Горностаев, Г.А.Карпов, А.Н.Силин, Н.Д.Прокофьев; композиторы — П.И.Чайковский, А.К.Глазунов — создали неповторимые и поэтичные образы Валаама в книгах, воспоминаниях, стихах, музыке и церковном зодчестве.

И все же о Валаамском монастыре, оказавшем огромное влияние на развитие и формирование российской культуры, достоверно известно лишь немного, и даже такой важный факт, как точное время основания обители, обретения и сохранения святых мощей преподобных Сергия и Германа, — науке неизвестен до сих пор. Лишь монастырское предание хранит об этом сведения, порой противоречащие данным археологических и исторических исследований.

Научный интерес к истории древнего монастыря возник в начале XIX в. Отечественные и зарубежные археологи, историки, филологи, этнографы описывали в своих трудах различные стороны жизни древней обители. Интересовались собственной историей и валаамские иноки. Так, знаменитый валаамский игумен Дамаскин (Кононов), правивший обителью с 1839 по 1881 гг., специально обращался к профессорам С.В.Соловьеву и А.Х.Востокову с просьбой оказать помощь в исследовании наименее изученного — древнейшего периода существования Валаамского монастыря: от его основания до восстановления в 1717 г. после неоднократных и разрушительных русско-шведских войн (так называемый «I-ый строительный период»). Это было тем более необходимо сделать, потому что по иронии судьбы в 1818 году благодетелем обители и одновременно историком-любителем, — А.И.Сулакадзевым был сочинен опус в жанре «благочестивого вымысла» под названием «Оповедь» и преподнесен в дар валаамским старцам как перевод некой «древней рукописи». Фрагменты этого опуса, представляющего собой историческую

фальсификацию, были, к сожалению, опубликованы в издании 1864 г. «Валаамский монастырь». И с той поры, как справедливо отмечает Н.А.Охотина-Линд, книгу которой мы рецензируем, «Мотивы сулакадзевской «Оповеди» оказали большое влияние на церковно-историческую и популярную литературу XIX в.; именно эта версия валаамской «истории» попала в Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона под видом «монастырского предания»; впрочем, серьезные историки XIX в. (П.М.Строев, Н.П.Барсуков, В.В.Зверинский, Е.Е.Голубинский) ее просто проигнорировали (с.15).

В XX в. историки не утрачивают интереса к Валааму, но революционные преобразования в России оказывают влияние на их исследования: во-первых, сам объект изучения попадает под юрисдикцию Финляндии, то Советского Союза; во-вторых, изменения государственной идеологии отражались на акцентах, расставляемых в работах ученых. Лишь в конце 80-90-х гг. появились весьма благоприятные условия для продолжения исследований, посвященных древней обители. Так, в работах В.А.Берташа, Н.Б.Корниловой, В.Н.Лебедева основной акцент делается на анализе духовных сторон жизни монастыря — традиций старчества, литургики, иконографии, церковного зодчества. В работах В.Р.Рывкина, А.М.Спиридонова, О.А.Ярового, Б.Е.Казанкова дается анализ «земного» плана многосторонней жизни обители.

Книга современной исследовательницы Н.А.Охотиной-Линд «Сказание о Валаамском монастыре» в изучении раннего периода его существования занимает особое место: это не только исследование конкретного источника, ранее неизвестного широкой научной общественности, но и труд, выводы которого, несомненно, окажут существенное влияние на дальнейшие разработки.

Мы начали рецензию с упоминания о сулакадзевской фальсификации потому, что последняя до сих пор оказывает влияние (под видом «монастырского предания») на некоторые современные исторические исследования. Н.А.Охотина-Линд в своей книге подробно анализирует феномен исторических фальсификаций и мифов (с.12-17) и отмечает, что «сочинение Сулакадзева требует дальнейшего изучения как явление историографии, как феномен русской культуры» (с.15). Он может быть, отчасти, объяснен особенностью религиозного, монастырского менталитета самого мифотворца, близостью религиозного и мифологического типов мировоззрения, «устойчивостью» мифов и легенд перед научными доказательствами (например, предание о посещении Валаама апостолом Андреем Первозванным). Но все это — предмет будущих исследований.

Перевод и блестящий комментарий обнаруженного Н.А.Охотиной-Линд и ранее неизвестного широкой научной общественности списка «Сказания о Валаамском монастыре», оригинал которого датируется исследовательницей концом 1550-х г., совершили переворот в изучении не только истории монастыря, но и его места в отечественной культуре. Во введении Н.А.Охотина-Линд определяет свои задачи, жанр исследования, проводит подробный библиографический обзор литературы о Валааме, указывает на проблемы (в первую очередь — источниковедческие) исследования и существующие по этому поводу дискуссии (в частности, на несколько затянувшийся спор между датским историком Дж.Линдом и его финским коллегой Х.Киркиненем о време-

ни основания монастыря), справедливо отмечает, что «русские (советские) историки, в отличие от западных коллег, за последние несколько десятилетий значительно меньше занимались изучением источников по истории Валаамского монастыря» (с.23). В I и II главах автор провела подробный текстологический и сравнительный с другими источниками анализ «Сказания о Валаамском монастыре» и пришла к выводу о том, что обнаруженный документ ценен тем, что «очень многие спорные ранее вопросы истории Валаамского монастыря находят ответы и объяснения: время основания, устав, значение и роль монастыря на Севере Руси; биография святых основателей Сергия и Германа, их канонизация и перенесение мощей...» (с.49).

Действительно, если раньше диапазон основания Валаамского монастыря устанавливался весьма широким — от IX в. до XIV в., то благодаря работе Н.А.Охотиной-Линд стало возможным, во-первых, сузить временные рамки до нескольких десятилетий: между 1388 и 1415 г.; во-вторых, внести большую степень ясности в жизнеописание основателей святой обители, связав имена преподобных Сергия и Германа с именем преподобного Ефрема, первым, как утверждает автор, пришедшим на Валаам и впоследствии основавшим в 1407 г. Перекомский монастырь (с.78). Эти и другие выводы автора не умаляют значение монастырского предания, но лишь способствуют освобождению последнего от различного рода домыслов, мифов и легенд, действительно принимающих величие Валаамского монастыря в духовной культуре России.

Н.А.Охотина-Линд произвела в III главе своей работы блестящую научную «разведку» основы иноческого жития — устава. Сравнив его различные варианты, составленные в XV-XVI вв. преподобными Герасимом Болдинским, Ефросином Псковским, Иосифом Волоцким, Корнилием Комельским, Павлом Обнорским, и сопоставив их с «Законом монастырским Сергия» Валаамского, исследовательница пришла к выводу о том, что общежительный «валаамский устав был одним из самых строгих в требованиях аскетизма и христианских норм жизни» (с.115). Это дает возможность не только лучше понять сложившуюся традицию суровой валаамской аскезы (что постигается и при изучении духовного наследия), имманентной Северному Афону, но и соединить изначально общежительный характер обители (киновия становится ведущим типом уклада в русских монастырях лишь с середины XIV в.) с монастырским преданием о приходе на Валаам преподобных Сергия и Германа в IX в. Как установлено Н.А.Охотиной-Линд, преподобные Ефрем Перекомский, Сергий и Герман Валаамские основали монастырь в 1388-1407 гг., который был официально утвержден как общежительный между 1407 и 1415 гг. Деликатный вопрос о дате перенесения мощей преподобных Сергия и Германа Валаамских, а также об их канонизации как святых решается исследовательницей на основании анализа «Сказания» — в пределах 1542-1551 гг. (с.115). Обстоятельно и скрупулезно изучены многочисленные и разнообразные связи Валаамского монастыря с другими близлежащими обителями — Рождества-Богородичным Коневским, Свято-Троицкими Александро-Свирским и Санным монастырями. Весьма убедительно сформулирован тезис об опосредованной духовной связи и преемственности монастырских традиций между Валаамом и Афоном (с.108).

В заключительной IV главе, названной «Рукописное наследие Валаамского монастыря», автор анализирует древнейшие из сохранившихся рукописей: запись на Евангелии учительном 1465 г., Слова Григория Богослова, Евангелие апракос писца-каллиграфа Закхья и др. (всего — десять источников) и делает вывод о том, что «в Валаамском монастыре существовал собственный скрипторий, причем весьма высокого, не провинциального уровня» и отмечает «основную сложность в изучении валаамского книгописания — разбросанность книг по различным хранилищам и их невыявленность» (с.155). Изучение Валаамского скриптория, проведенное Н.А.Охотиной-Линд, продолжено в фундаментальном исследовании Э.С.Смирновой «Лицевые рукописи Великого Новгорода: XV в.» (М., Наука, 1994), в котором анализируются и валаамские рукописные книги. Взаимодополняя друг друга, обе эти работы дадут возможность сделать адекватную оценку рукописного наследия монастыря в контексте его духовной культуры.

Валаам заслуживает того, чтобы о нем писали либо хорошо, либо совсем не брали в руки перо. Как и все хорошее, книга Н.А.Охотиной-Линд «Сказание о Валаамском монастыре» дает больше задуманного: не только вводит в научный оборот ранее неизвестный широким кругам источник, но и опосредованно способствует постепенному освобождению наших представлений о древнем Валааме от различного рода вымыслов, стимулирует разработку поставленных автором проблем. Работа Н.А.Охотиной-Линд, как и любая научная монография, не безупречна: в ней содержатся и весьма спорные суждения, на которые корректно указал в своем предисловии к данной книге А.Г.Бобров; и приоритетное рассмотрение автором истории Валаамской обители в ее «земном» плане — как форпоста иноков в деле распространения ими культуры среди окрестных земель, что закономерно привело исследовательницу к отнесению духовного фактора становления монастыря на последнее место (с.152). Впрочем, изучение последнего и не входило в задачу научного исследования, жанр и характер которого были четко определены автором с самого начала. Высокая культура изложения специфического материала делает его равно интересным как специалистам, так и широкой публике, интересующейся историей древней Валаамской обители.

*Владимир Николаевич Лебедев, кандидат философских наук,
доцент кафедры истории русской культуры
Санкт-Петербургской государственной Академии культуры*

О ДУХОВНЫХ СИЛАХ РУССКОЙ ПРОВИНЦИИ

В глубинах общественного сознания жила и живет мысль о том, что расширяющиеся духовные скрепы может упрочить только подлинное знание о связи времен, о традициях и культуре народа. Отсюда такая острая потребность в

восстановлении исторической памяти и такой устойчивый интерес к качественной исторической литературе.

Обнадеживающим симптомом нашего времени надо признать быстрый и практически повсеместный рост краеведческих исследований. Открывшиеся возможности побуждают краеведов интенсивно осваивать новую проблематику, привлекая закрытые прежде архивные материалы и литературу.

Бурный рост переживает и воронежское краеведение. Конечно, современные исследователи знают и ценят труды предшественников. В лучших работах В.П.Загоровского, В.И.Кошелева, В.А.Прохорова, других советских и до-революционных исследователей воссозданы многоцветные картины прошлого.

Однако не секрет, что наибольший успех краеведение достигло в изучении отдаленного прошлого; в той тематике идеологический надзор не был так суров, а закрытых материалов практически не существовало. Гораздо скромнее выглядят достижения краеведов в изучении местной истории XIX и XX вв.

И вот наконец-то вышел в свет цикл историко-краеведческих работ литературоведа О.Г.Ласунского и историка А.Н.Акиньшина, давно обративших на себя внимание как на высокопрофессиональных исследователей. Близость научных интересов, лежащих по преимуществу в области истории культуры русской провинции XIX-XX вв., а более всего сходство в понимании задач научного краеведения привели к установлению творческого содружества двух авторов, из которых один — мастер литературного стиля и обобщений, а второй — кропотливый исследователь исторических документов и умелый их интерпретатор.

Открывает цикл оригинальная и тепло принятая местными библиофилами книга О.Г.Ласунского «Литературная прогулка по Воронежу». Замысел книги возник у автора после многолетних изысканий в области литературной жизни Воронежа. Отправляясь с читателем по улицам и переулкам, О.Г.Ласунский приглашает его взглянуть на знакомые с детства места как на историко-литературный музей под открытым небом. Разумеется, с особой тщательностью внимание читателя направляется по следам пребывания в Воронеже тех замечательных деятелей культуры, чье творчество составило гордость и славу Отечества. Подробно описаны места, с которыми связаны судьбы А.В.Кольцова, И.С.Никитина, А.П.Платонова, И.А.Бунина и других творцов русской словесности. Остановившись на одном из улочных «пяточков», автор сообщает, что здесь когда-то стояло здание Главного народного училища, первого учебного заведения в губернии, под сводами которого начиналась деятельность замечательного просветителя и родоначальника исторического краеведения Е.А.Болховитинова (митрополита Евгения) и где учились А.В.Кольцов, известный в свое время цензор А.В.Никитенко, А.П.Платонов. «Подведя» же читателя к зданию, где в XIX в. размещалась первая классическая гимназия, О.Г.Ласунский рассказывает, что здесь получали свет знания П.Е.-Щеголев и Е.И.Замятин, Б.М.Эйхенбаум и М.С.Ольминский, Г.П.Федотов и Е.П.Плужник.

Рассказывая о судьбах славных земляков, О.Г.Ласунский заставляет читателя взглянуть просветленным взором на казалось бы заурядный городской пейзаж, побуждает высокие чувства сопричастности к великому наследию.

Трогательны зарисовки о воронежской ссылке О.Э.Мандельштама и теперь почти неизвестных писателей И.В.Грузинова и С.Б.Рудакова, о следах литературного визита в Воронеж В.В.Маяковского и о писателе-народнике Н.М.Астыреве, создавшем в конце прошлого века книгу интереснейших очерков о жизни воронежского крестьянства.

«Прогулка» убеждает, что традиции воронежской литературной жизни гораздо богаче, чем может показаться на первый взгляд. Уже в 60-е годы прошлого века в Воронеже издавался журнал «Филологические записки», на страницах которого блистали Ф.И.Буслаев, Я.К.Грот, А.А.Потебня и многие другие замечательные мастера русской науки о языке. С большой теплотой автор говорит о творчестве С.В.Мартынова, Е.Л.Маркова, И.Я.Столярова, чьи произведения в яркой и конкретной форм воспроизводят жизнь русского народа на рубеже XIX-XX вв. Исключительно интересен сюжет о творчестве Н.Ф.Федорова, философа выдающейся силы. Зарисовки о М.Е.Пятницком, А.П.Серебрянском, В.М.Кубаневе, В.А.Кораблинове, о пребывании в Воронеже Л.Н.Толстого, А.П.Чехова, Г.И.Успенского – весь этот богатейший материал убеждает в громадной духовной силе провинциальной России.

По справедливому мнению автора, позитивный след в развитии местной культуры оставили не только деятели демократических убеждений, но и консерваторы и даже монархисты. Таким был, например, преподаватель кадетского корпуса М.Ф.Де-Пуле, популяризатор творчества И.С.Никитина. Читатель узнает и о том, что заметный след в культурной жизни дореволюционного Воронежа оставили многие губернаторы. Другом А.С.Пушкина был, например, Н.И.Кривцов. А Д.Н.Бегичев сам подвизался на литературном поприще: написал роман «Семейство Холмских», богатый картинами из местной жизни. Более того, этот писатель-губернатор написал сатиру на чиновничество! Его книга «Провинциальные сцены» хороша уже тем, что автор не понаслышке знал о нравах губернской бюрократии. Что ж, у сочинителя «Истории одного города» был неплохой воронежский предшественник. Колоритную роль сыграли Ю.А.Долгоруков, Н.П.Синельников, Д.Н.Толстой, искренне радевшие о родной литературе.

К числу тех, кому отданы особые симпатии автора, относится и писатель В.А.Кораблинов, создавший дилогию жизнеописаний А.В.Кольцова и И.С.-Никитина.

Тема духовного и культурного наследия, мощно звучавшая в «Литературной прогулке», получила развитие в совместной книге О.Г.Ласунского и А.Н.Акиншина «Воронежское дворянство в лицах и судьбах» (Воронеж, 1994). Книгу эту надо признать необычной для современной отечественной историографии. В советскую эпоху дворянство практически не изучалось. Господствовавшее в дореволюционной России сословие неизменно характеризовалось как паразитическое, чуждое своему народу и уже потому обреченное на уничтожение. О принадлежности же к дворянству выдающихся деятелей русской культуры, науки и даже многих вождей революционного движения говорить было неуместно.

Между тем дворянство было разным. Были в нем и те, кто бесцельно прожигал жизнь, были и типы, близкие к печально известным героям «Мертвых

душ». И все же в массе своей дворянство верно служило своему отечеству, общепризнанные нормы дворянской этики были несовместимы с подлостью, трусостью, невежеством. Многие дворянские имения являлись очагами культуры и хозяйственного развития.

Чрезвычайно интересна, например, история разветвленного рода воронежских дворян Веневитиновых. В начале XIX в. из него вышел благоухающий, но рано увядший цветок русской поэзии, тонкий лирик, друг и дальний родственник А.С.Пушкина Д.В.Веневитинов. С большим почтением пишут авторы и о М.А.Веневитинове, оставившем заметный след на поприще отечественной науки и просвещения. Этот разносторонне одаренный человек оставил после себя несколько историко-краеведческих и этнографических исследований, был избран почетным членом Российской академии наук, а с 1896 по 1901 г. являлся директором Московского Румянцевского музея, собрания которого легли в основу Российской государственной библиотеки (бывшей «Ленинки»). В родовом же имении Веневитиновых, селе Новоживотинном, весной 1887 г. работала гувернанткой Э.-Л.Булъ, известная впоследствии писательница Войнич, автор романа «Овод», главный герой которого был списан с образов русских революционеров-народников.

Рассказывая далее о династии предпринимателей Тулиновых, авторы резонно замечают, что далеко не все русские фабриканты были хищниками-эксплуататорами. Напротив, во многих из них воплотились лучшие черты нашего национального характера: трудолюбие, хозяйственная сметливость, деловая культура. Кроме того, лучшие представители этого сословия искренне радели о благополучии родного города, щедро меценатствовали, заботились о своей репутации в глазах современников и потомков. Не зря же одно время в Воронеже были две Тулиновских улицы, а красавец-особняк в центре города привлекал под свои своды выдающиеся дарования.

Интересен и нарисованный авторами коллективный портрет известного воронежского семейства Станкевичей. Один из его отпрысков — Н.В.Станкевич (1813-1840) сыграл заметную роль в истории русского просветительства, был организатором и руководителем кружка, вобравшего в себя выдающихся представителей нарождавшейся в России интеллигенции (В.Г.Белинский, К.С.Аксаков, Т.Н.Грановский, М.А.Бакунин и др.). Незаурядной личностью был и А.В.Станкевич (1821-1912), видный западник, либерал и просветитель.

Очень содержательна и история разветвленного семейства Чертковых, давшего России несколько поколений государственных деятелей, ревнителей просвещения и культуры. С особой признательностью авторы описали жизнь А.Д.Черткова, самоотверженного книжного собирателя, передавшего свою богатейшую и уникальную библиотеку народу. Этот гордый род выдвинул из своей среды генерал-поручика В.А.Черткова, руководившего Воронежским и Саратовским наместничеством в конце XVIII в., энергичного преобразователя провинциальной жизни. А генерал-лейтенант Н.Д.Чертков получил признательность воронежской общественности за поистине великодушный жест: в 1836 г. он передал огромную по тем временам сумму в полтора миллиона рублей и тысячу крепостных на строительство в родном городе кадетского

корпуса. Потомок же генералов В.Г.Чертков приобрел всероссийскую известность как страстный пропагандист учения Л.Н.Толстого.

Знакомы авторы и с уникальной судьбой боевого офицера С.Н.Марина, ставшего незаурядным, но, увы, почти забытым литератором, с которыми почитали за честь поддерживать теплые отношения И.И.Дмитриев, И.А.Крылов, Г.Р.Державин, П.А.Вяземский и другие литературные авторитеты начала XIX в.

Горестными нотками невосполнимых потерь отмечен очерк о дворянах-просветителях из рода Паренаго. Из этого семейства вышла целая плеяда верно служивших Родине офицеров и просветителей, а М.К.Паренаго стал в начале 1920-х гг. известным краеведом, руководителем историко-культурного музея, неутомимым пропагандистом научных знаний о родной земле. А к концу 1930-х гг. род этот, как и большинство прочих дворянских династий, был практически уничтожен. Пролетарская власть решительно вытптывала чуждые ей дворянские поросли. Трагедия Паренаго лишний раз свидетельствовала о масштабах той социальной катастрофы, которая постигла наше Отечество в первой половине XX столетия.

Удачно найденный жанр «прогулки» был еще раз использован О.Г.Ла-суисским и А.Н.Акиншиным в очередной книге научно-популярных очерков, посвященных главной улице Воронежа, носившей до революции название Б.Дворянской (ныне проспект Революции) («Записки старого пешехода». Воронеж, 1995).

Из книг читатель узнает, например, важные подробности, касающиеся старинного дома, в котором родился И.А.Бунин, о тех хороших людях, которые его впоследствии населяли. Скажем, о С.А.Петровском, в молодости народнике, а затем видном члене партии «Народной свободы» и депутате III Государственной Думы; о семействе известного врача А.Г.Русанова, представлявшего целую династию настоящих русских интеллигентов.

С другим зданием (бывшим домом губернатора И.А.Потапова) связано немало ярких судеб: здесь бывали К.Ф.Рылеев, Н.Н.Ге, В.Д.Вольховский и другие известные россияне.

Прямым продолжением «Литературной прогулки» можно считать и третью совместную книгу наших авторов, в которой собраны отдельные рассказы о ярких фигурах в духовной жизни воронежской земли («Пахарь духовной нивы: Историко-краеведческие этюды». Воронеж, 1996). Упоминавшиеся в прежних трудах персонажи нашли здесь гораздо более развернутую и обстоятельную характеристику. Кроме этого, книжка, по признанию самих авторов, призвана закрыть «белые пятна» в истории края. «Теперь уже ясно, — пишут они, — многое оставалось для нас тайной по той простой причине, что в этом был заинтересован господствовавший ранее в стране режим». Потому-то новая работа и посвящена событиям и людям, «о которых власть предрержащие (как до, так и после 1917 г.) старались забыть, словно их вовсе не было».

Книга повествует о жизни и трудах статского советника П.В.Малыхина, создавшего в 60-е гг. прошлого века первую в крае частную газету «Воронежский листок». Это дерзкое по тем временам издание пробуждало общественное сознание горожан, а сейчас является ценнейшим источником краеведческой информации.

Затем авторы дают трогательный рассказ об А.С.Кременецком, архимандрите Митрофановского монастыря, бытописателе русской деревни начала XX в., издавшем собрание проповедей «Глас пастыря» (Воронеж, 1895) и многие другие труды нравоучительного и религиозного характера.

В очерке о семействе Дольских обращает на себя внимание рассказ о настоятеле Богоявленской церкви Е.А.Дольском, талантливом проповеднике и законоучителе, немало потрудившемся ради духовного и нравственного развития общества в начале XX столетия. Труды Е.А.Дольского, справедливо подчеркивают авторы, лишний раз свидетельствуют о том, что духовенство выполняло в России, особенно провинциальной, огромный объем полезной работы. Немало православных священников искренне заботились о духовном здоровье русского народа.

Очень поучителен очерк и об А.Н.Васильеве, скромном сочинителе и журналисте, редакторе малозаметной газеты «Воронежская жизнь» (1914-1915), ставшем благодаря капризам судьбы тайным осведомителем местного жандармского управления. Этот очерк представляет собой, в сущности, рассказ о драматическом жизненном крушении слабого духом интеллигента. Сколько подобных жизней было сломано впоследствии в нашем Отечестве!

Особое место в обозреваемом цикле заняла книга А.Н.Акинъшина «Храмы Воронежа» (Воронеж, 1994), безусловно, лучшая на сегодняшний день работа историка-краеведа. И вновь приходится говорить об уникальности творческого замысла; до сих пор в современной отечественной литературе подобных изданий не было. Книга представляет собой серию рассказов обо всех приходских, монастырских, кладбищенских и домовых церквях Воронежа и его пригородов. Каждый рассказ, в свою очередь, содержит историю сооружения того или иного храма, объясняет его название, повествует о сложной, а нередко и трагической судьбе его самого, его настоятелей и его прихожан. Книга иллюстрирована фотографиями и рисунками храмов, а также предваряется теплым обращением к читателям митрополита Воронежского и Липецкого Методия, без поддержки которого издание не могло быть осуществлено. При подготовке своей книги А.Н.Акинъшин использовал ценные работы своих предшественников. В первую очередь это относится к весьма содержательно-му труду архимандрита Димитрия (Д.И.Самбикина) о храмовых празднествах в Воронежской епархии, вышедшему в 1884-1886 гг. Однако для воссоздания послереволюционной истории храмов А.Н.Акинъшину пришлось провести исключительно трудоемкие и кропотливые архивные изыскания.

Чрезвычайно важен просветительский момент труда. Ведь история храмов — это история градостроительства, история архитектурных идей и, что важнее всего, это история духовной культуры народа. Современному читателю важно знать, что к сооружению храмов, этих лучших зданий Воронежа, привлекались крупные зодчие: Д.Кваренги, А.Мельников, А.Кюн, В.Гайн и др. Многие из церквей представляли собой произведения архитектурного искусства. Они определяли облик города, в них и около них человек должен был чувствовать себя человеком. В храмах по существу творилась история народа и государства. А.Н.Акинъшин показывает, например, какую важную роль в создании русского флота сыграла Успенская Адмиралтейская церковь,

древнейшее каменное сооружение Воронежа. Возле нее на рубеже XVII-XVIII вв. выросла Немецкая слобода, возведено адмиралтейство и верфь, здесь осваивались в 1696 г. первые боевые корабли Петра Великого. А история знаменитого на всю Россию Митрофановского монастыря была неразрывно связана с историей просвещения и культуры воронежского края.

Читать книгу А.Н.Акиньшина тяжело. И дело вовсе не в ее литературных достоинствах, здесь у читателей особых претензий быть не может. Дело в другом. Поражают приведенные в книге масштабы варварского разорения русской церкви, организованного «пролетарской» властью и осуществленного, увы, без видимого противодействия народа. С глубокой душевной болью А.Н.Акиньшин показывает, как систематически осквернялись, а затем и просто разрушались воронежские храмы, как осуществлялось преступное глумление над русской духовностью и культурой. Сейчас мало кто знает, что в честь 900-летия принятия христианства на Руси в Воронеже был сооружен великолепный храм — пятиглавый Владимирский собор по проекту архитектора А.Кюн. Но уже через десяток лет после постройки этот храм был превращен в зернохранилище, а в 1931 г. — взорван, уступив место неряшливому Комсомольскому скверу. Тяжело читать и о гибели Троицкого Смоленского собора, более полутора веков украшавшего центр города и превращенного в 30-е гг. «по требованию трудящихся в хлебопекарное заведение.» «Снаружи было грязно и неухожено, стены внутри наспех затерты. Но иногда от сырости нитукатурка отваливалась и взору женщин-хлебопеклов представляли великолепные росписи»... Митрофановский же монастырь в первые годы советской власти был кощунственно превращен в концлагерь.

Погром воронежской епархии привел к тому, что в 1940 г. в городе не действовал ни один храм, а священников не стало, причем многие из них были физические уничтожены. Такому разгрому русскую церковь не подвергало ни одно вражеское нашествие. Идеология большевизма, горько замечает автор, сама основанная на безумной вере в ничто, не допускала существования рядом никакой другой системы духовных ценностей.

Из 30 церковных зданий города после такого разорения уцелело только 15, причем большая часть из оставшихся сохранилась в изувеченном виде. А ведь утраченные безвозвратно храмы был некогда, говоря словами митрополита, «великолепными святынями». Книга А.Н.Акиньшина лишний раз убеждает: для того, чтобы нанести тяжкий ущерб народу совсем не обязательно прибегать к внешнему насилию. Можно собственными руками разрушить культурное достояние страны, стереть историческую память народа. Но на хорошую жизнь в таком случае рассчитывать трудно, ибо лишенный духовной культуры народ не может ни жить, ни работать по-человечески.

Авторами «Записок старого пешехода» и «Пахаря духовной нивы» составлен аннотированный указатель, где приведены даты жизни всех упоминаемых персонажей. Сотни участников местной общественной и культурной жизни XIX — начала XX вв. обретают завершенность своей судьбы.

*Карпачев Михаил Дмитриевич, доктор исторических наук, профессор,
заведующий кафедрой истории России
Воронежского государственного университета.*

SYMPOSION. A Journal of Russian Thought. —
Vol.1. — 1996. — 160 p. (Charls Schlacks, jr., Publisher,
Center for Multiethnic and Transnational Studies, Univ.
of Southern California, Los Angeles)

Появление нового зарубежного издания, посвященного осмыслению истории, содержанию и перспективам российской философской мысли — факт по своему замечательный.

Прежде всего, потому что это произошло на фоне резкого и все усугубляющегося спада на Западе, в том числе — в США, интереса к России, ее истории и настоящему. Держался этот интерес, как теперь становится все очевидней, на статусе СССР как сверхдержавы, «империи зла» и врага № 1. Новые реальности с неизбежностью поставили под удар соответствующее профессиональное сообщество.

Собственно американская философия по-своему процветает, но русскую философию как таковую она воспринимает все меньше. В США философией считается классика от Платона до Ницше и англо-американская философская традиция. К континентальной европейской философии доминирует отношение полуподозрительное-полупрезрительное. Некоторые интерес и уважение еще вызывают только феноменология, Хайдеггер, Сартр да французский постструктурализм. На этом фоне места русской философии просто не находится, за исключением разве что М.Бахтина, да и то потому, что воспринимается он скорее как филолог-литературовед. Последнее вполне закономерно: в североамериканском представлении русская философия — факт словесности, не более. Поэтому интерес к ней теплится исключительно в деятельности центров изучения славистики.

Однако в наши дни западная славистика переживает не лучшие дни, если не явный коллапс. В одних только США около 20 аспирантур славистики, а в год открывается всего хорошо если 5-6 новых университетских ставок, да и то речь идет чаще всего о временных замещениях. С 1990 г. приток студентов на отделения славистики сократился вдвое, а аспирантура пребывает совсем в бедственном положении. Под угрозой закрытия даже старейшее отделение славистики в Корнельском университете (где преподавал В.Набоков). К этому следует добавить принятие осенью 1996 г. жестких законодательных ограничений по отношению к зарубежным специалистам, что отнюдь не способствует расширению профессиональных контактов.

Ситуация как бы взывает к активной профессиональной самоорганизации специалистов. Примером такой активности и является «Symposion». Новый журнал объединил исследователей, представляющих американские университетские научные центры (Калифорнии, Джорджии, Огайо и др.). Большинство этих специалистов принадлежит среднему поколению российской гуманитарной эмиграции. Наверное, поэтому, и это особенно важно, журнал демонстративно открыт к сотрудничеству с российскими авторами.

В первом номере «Symposion», помимо предисловия редакторов номера, представлены 5 разделов: «The Banquet», «Будущее русской философии»,

«Русский Логос», «Публикации и документы», «Обозрения». В первом разделе М.Эпштейн (Emory University) подробно освещает роль «symposion в русской философии» (название статьи). Уточнение немаловажное, в первую очередь, для англоязычной рецепции. Существенное, помимо прочего, и для обоснования выбора названия журнала. Без дополнительных уточнений может несколько странно выглядеть греческое название журнала, посвященного русской мысли. Наверное, более точным было бы название «Беседа», но оно уже было использовано в парижском издании Т.Горичевой, да и в англоязычной среде надо было бы объяснять, что это значит, а если и объяснять, то именно через symposion. А название типа «Разговор» резко снизило бы планку восприятия. Автор подчеркивает особо «симпосийный» характер русского философствования, особую ее близость традиции платоновских диалогов (в первую очередь «Пира», буквально — «symposion»). Речь идет не только о диалогичности, а об особой «тотальной» полифонии духовности, интегрирующей абстрактные идеи, душу и телесность философа, науку и поэзию, критику и фантазию, анализ и синтез, историчность и утопизм. Традиция и опыт такого философствования во многом утрачена на Западе, где философия приобрела (особенно в англоязычной традиции) характер акцентированно аналитической интеллектуальной деятельности. Подчеркивая качественную особенность российского духовного опыта, М.Эпштейн называет его *Filosofia*, в отличие от западной *Philosophy*. Различия между ними он уподобляет различию между симпозиумом схоластов и платоновским симпосионом. Вне этого различия, полагает М.Эпштейн, адекватное восприятие русской философии на Западе невозможно. Можно было бы добавить, что и современной — в том числе. Философствование В.Подороги, В.Рабиновича, В.Савчука с этой точки зрения принадлежит именно симпосийной *Filosofia*. Однако речь идет скорее не о жестком противопоставлении. Как замечает автор, Запад имеет своих ярких представителей *Filosofia*: К.Честертон, Ч.Льюис в Англии, Ф.Ницше и М.Хайдеггер в Германии, Ж.Батай, Г.Башляр, Бодрийяр во Франции. Аналогично и в России можно найти представителей канонического неокантианства, структурализма, позитивизма и т.д. Поэтому, скорее можно говорить об акцентированных типах философствования: преимущественно западной *Philosophy* и преимущественно русской *Filosofia*.

Тему продолжает статья А.Шишкина (Рим, Италия) «Литературная история русского symposion», в которой симпосион рассматривается не с содержательно-концептуальной точки зрения, а трактуется как особая модель витальности и осмысления. С античных времен через Средневековье и Новое время эта модель не только действует, но и приобретает особую роль в модернизме и постмодернизме — и именно в русской культуре. Автор подробно рассматривает несколько важных эпизодов в русской культуре, показывающих роль модели симпосиона и особенности ее российской интерпретации. Речь идет о пушкинском творчестве и начале «Золотого века» русской литературы, для понимания которых оказываются важными такие симпосийные феномены как группы «Арзамас», «Зеленая лампа», пушкинский круг и т.п. Особого внимания заслуживает симпосийность пушкинского творчества — как в его истоках и импульсах, так и в тематическом содержании. Не менее симпосийный

характер носила и культура «Серебряного века», ярким примером которого является знаменитая «Башня» Вяч.Иванова, роль симпозионов в которой подчеркивали впоследствии все их участники.

Думается, что авторы журнала в теме симпозиона удачно нашли важную для осмысления природы и развития философии проблему первичного общения. Проблема эта уже осознана в философии науки и теории менеджмента — как роль и значение неформальных коммуникаций, в социологии молодежной культуры — пресловутая «тусовка» уже вошла в социологический и даже политологический дискурс. Дело за культурологическим и философским обобщением. И российско-советская-постсоветская культура, с ее особо симпозионно-тусовочным характером, представляет в этом плане исключительно богатый материал осмысления.

Второй раздел открывается работой «Утешение философии сегодня» А.Чернякова (Санкт-Петербургская высшая философско-религиозная школа) — одного из наиболее профессиональных среди современных «непрофессиональных» отечественных философов. Нынешнее состояние российской философии, по мнению автора, парадоксально. Долгое засилье идеологической индоктринации привело к тому, что собственно философская активность свелась к порождению болезненных фантазий, стремлению вырваться из тупого всеохватывающего цинизма, истерическим попыткам не быть профессиональным философом, но иметь «философскую судьбу» (думается, что в этих квалификациях автор излишне доверяет собственному опыту «неформального философа»). Следствием этого стало забвение философии как свободной интеллектуальной игры, как пиршества разума, настороженное отношение к философии вообще. В этой ситуации философия утрачивает роль источника аргументов экзистенциального утешения (в духе Бозэпия), она сама нуждается в таком «утешении». Решение этой задачи А.Черняков видит в обращении к наследию восточной патристики, в духовных импульсах которой, наряду со стремлением противостоять философии Запада, автор видит два решающих фактора, определяющих развитие русской философии. Признавая, что русская философия в ее рефлексии универсума восточного христианства до сих пор не состоялась, А.Черняков связывает возможности решения такой рефлексии с опытом... современной западноевропейской философии. Действительно, феноменолого-герменевтическая традиция, эволюция западноевропейской метафизики, связанная с именами Гельдерлина, Ф.Ницше, Э.Гуссерля, М.Хайдеггера, Э.Левинаса, П.Рикера, открывает интересные и перспективные возможности рецепции духовного наследия отцов восточной церкви. В этой связи автор видит перспективы развития российской философии в продолжении линии намеченной В.Эрном в его известной полемической «борьбе за Логос», основанной на противопоставлении ratio (выражающего технику интеллектуальной деятельности) и Логос (как не субъективно-человеческого, а скорее объективно-дивинального принципа). Именно Логос оказывается связанным с собственно духовным опытом православия (от каппадокийцев до исихастов) — с одной стороны, и трактовке Гуссерлем истины как истины самой по себе в своей уникальности, самоидентичности и независимости от того, выражена она людьми, ангелами или Богом, — с другой. В своей аргу-

ментации Э.Гуссерль оказывается очень близок (и автор это убедительно демонстрирует) аргументам Г.Паламы в его споре с Варлаамом Калабрийским. Еще более близкой этому духовному опыту оказывается новейшая западная постметафизическая онтология морального поступка и творчества. В результате А.Черняков как бы реализует типологически российский ход мысли — верить на слово новейшим западноевропейским философам в их критике и диагнозах западной духовной культуры и цивилизации, применять их к своему национальному духовному опыту и, как полагается, отставая, вдруг оказываться впереди прогресса. Так было с контовским позитивизмом, так было с марксизмом, на наших глазах произошло с постструктурализмом.

Центральным в концептуальном плане материалом номера является статья М.Эпштейна «Феникс философии: О смысле и значении современной русской философии». Автор исходит из парадоксального факта: хотя Россия и не породила оригинальных философских идей, она является философской нацией в наиболее глубоком смысле. Вероятно, ни одна другая нация не поставила свое социальное, экономическое и культурное развитие в такую зависимость от философских идей. Это выразилось и в истории с крещением Руси Владимиром, и в расколе, и в выработке официальной идеологии государственности и народности, в духовных поисках интеллигенции, в заимствованиях западной философии и особенно — в рецепции марксизма, приведшей к формированию идеократии. Автор подчеркивает глубокую противоречивость диалектического и исторического материализма, обернувшегося на практике высочайшей степенью идеализма и волюнтаризма. Обусловлено это, по мнению М.Эпштейна, архитипической близостью российской духовного опыта платонизму (и, добавим, в первую очередь — неоплатонизму). Эта близость может быть прослежена в философии П.Я.Чаадаева, западников и славянофилов, философии всеединства и революционаризма, в софиологии и веховстве, в марксизме-ленинизме (особенно в апелляции к гегелевской диалектике), в альтернативном философствовании. В этой связи в работе предпринята первая серьезная и обстоятельная попытка систематизации новейшей послевоенной российской философии. Систематизация охватывает 1950-1970-е годы. Автор выделяет семь основных направлений философской мысли: марксизм, неорационализм, религиозную философию (ортодоксальную и нетрадиционную), персонализм, философию «национального духа», культурологию и постструктурализм. Культурология в этой трактовке включает «основоположников» М.Бахтина и А.Лосева (противоположных внутри этой парадигмы), Библера и его школу, дальнейших «бахтинянцев» — С.Аверинцева, Г.Гачева, Л.Баткина, а также филологов и историков — Д.Лихачева, А.Гуревича. Ключевыми понятиями этого направления, оформившегося в противопоставлении и марксизму, и структурализму — культура, диалог, символ и вообще методология гуманитарных наук в их несводимости к экстенсивным и общественным наукам. Персонализм не сводим к либерализму, хотя оба упираются в понятие личности и, соответственно, индивидуальных прав и свобод. Диапазон персонализма достаточно широк: от религиозного персонализма Я.Друскина и Г.Померанца до светского либерализма Сахарова и Есенина-Вольпина, через множество промежуточных оттенков, в основном публицисти-

ческой и эссенцистической философии (Л. Гинзбург, И. Бродский, Б. Парамонов и др.). Объединяет их то, что первоначалом своего философствования, его альфой и омегой, они ставят личность, несводимую ни к каким более общим основаниям и более важным целям — в отличие от философов нации, структуры, культуры, деконструкции и т.д.

Предложенная систематизация обладает несомненными эвристическими достоинствами, положив в основу философские «первоначала», такие как общество, личность, разум, культура, нация, Бог, языковая игра.

В этой связи, учитывая важность проблемы, можно высказать несколько соображений. Что касается квалификации М.Эпштейном религиозной философии и марксизма, то она представляется адекватной, особенно с учетом точных авторских комментариев относительно марксизма как последней *humanistic religion* с глубоким проникновением восточной и западной мистики. Правда, помимо магистрального пути от Сталина к Кургияну и Зиновьеву нельзя забывать ответвления в культурологию (Маркарян, Каган и др.), логику и методологию науки, персонализм батшевского плана и др.

К упоминаемому в работе представителям «националистической духовности» можно было бы добавить течение, которое потом вылилось в дугинско-курехинскую ориентацию (хотя автор точно отмечает гееновские корни) и синтез черно-красной идей, завершившийся к началу 1990-х.

Излишне размытым представляется «неорационализм». Разумеется, и Мамардашвили, и Пятигорский соприкасались с структурализмом тартусско-московской школы, а Щедровицкий и Мамардашвили вышли из Московского логического кружка. По отдалении от той эпохи все более становится ясной ее типологичность в плане перехода от рациональности научной (Лотман, Щедровицкий) к феноменологической (Мамардашвили) и даже мистико-сайентистской (Налимов). Однако, собранные автором в этой номинации персоналии представляются очень и очень разными и по истокам (структурализм, ОПОЯЗ и семиотика у одних, деятельностный подход у других, феноменология у третьих) и по стилистике. Думается, основной интерес в систематизации представляют различия между ними, а не некая условная общность. Да и само название «неорационализм» позволяет дополнять эту номинацию персоналиями без особых ограничений.

Что касается постструктурализма, то он — явление, скорее, 1980-1990-х. Так же, как, думается, и культурология. М.М.Бахтин и особенно А.Ф.Лосев в этой компании несколько инородны. Более естественны там М.С.Каган и Э.С.Маркарян. В персонализме же оказались собраны просто некоторые титульные имена («персоны»). Наверное, только по этому принципу и можно объединить Сахарова и Есенина-Вольпина с Битовым, Парамоновым и Бродским.

Скорее, как представляется, можно было бы говорить о несколько иной систематизации. К концу 1960-х оформилось несколько направлений философствования, которые впоследствии стали источниками дальнейшей динамики. Каждое из этих направлений имело свою социальную базу, среду философствования. Роль этих социально-профессиональных слоев, субкультур (официозной идеологии, гуманитарии, естествознания и техники, религиозно-официоза, андеграунда) в динамике современной российской философской

мысли никак нельзя. Во-первых, это марксизм, точнее — марксизм-ленинизм: официальная доктрина, насаждавшаяся системой образования, идеологией, культурно-просветительной работой, СМИ. Культивировалась она профессиональной средой, прежде всего — «профессиональных философов» (сотрудников философских кафедр вузов и нескольких академических НИИ). Но уже тогда в этой среде созрели философические альтернативы (культурология, логика и методология — прежде всего). И дальше все эти ветви резко разошлись концептуально и организационно.

Во-вторых, это религиозная философия: как официальная ортодоксия, так и религиозная философия в параллельной культуре. В-третьих, «семиология». Название не очень удачно. Речь идет о шпетовско-бахтинско-лосевской-структуралистско-московско-тартусской традиции гуманитарного философствования с явно выраженной озабоченностью проблемой языка. Большой частью это было философствование гуманитарной интеллектуальной среды, связанное с осмыслением художественного творчества, поэтики. В-четвертых, — «рационализм» — тоже название достаточно условное. Речь идет о философствовании математиков и естественников по-преимуществу, осознавших свою альтернативность официозу. Энергичный диалог двух последних субкультур во-многом определил известное противостояние «лириков» и «физиков» в общественном сознании 1960-х, выразив осознание каждой из них собственной самостоятельности и самодостаточности как мировоззрения.

Эти четыре основных поля философствования и определили дальнейшую динамику философской мысли. Как представляется, учитывать эту динамику развития принципиально важно. Без ее учета многие аспекты оказываются смазанными. В первом приближении эту динамику можно схематически представить следующим образом: религиозная философия дала векторы к ортодоксальной религиозности, национализму и постструктурализму; марксистско-ленинский философский официоз — к коммунофундаментализму, национализму, культурологии и логико-методологии; «семиология» — к культурологии, семиотике (в отличие от «семиологии», более формализованному анализу знаков и знаковых структур) и постструктурализму; рационализм диверсифицировался в логико-методологию и персонализм (именно персонализм, а не либерализм, поскольку, во-первых, его социальное поле — это не только технари и естественники, а, во-вторых, о собственно либерализме на Руси можно говорить с большими оговорками, о чем я сам уже писал ранее).

Речь идет, таким образом о векторах развития исходных четырех полей философствования 1950-1960-х к нынешним восьми. Данная систематизация является скорее импровизационным откликом на работу М.Эпштейна и, разумеется, весьма уязвима, нуждается в доработке. Если М.Эпштейн делает акцент на темах философствования — «о чем философствуют», в предложенной схеме подход оказывается более социологичный — «кто философствует». Более того, разумеется, это только наиболее общие тенденции динамики. В ней были и свои маргиналии. И уж никак нельзя не учитывать «восточного сюжета» (йога, чань-дзен-буддизм, веданта, кришнаизм и т.д., выросшие, в том числе и из недр неофициальной религиозности, семиологии). Но это уже дело более конкретного специального анализа.

В главном же можно полностью согласиться с М.Эпштейном: «платонистская драма» российской философии, преувеличенное значение философии в жизни российского общества, обусловлены ее фокусированием на вторичной реальности, связанной с творчеством идей. Ситуация может нормализоваться лишь по мере философского осмысления реального уникального опыта самоосвобождения российского общества, в том числе и от власти идей. В осмыслении этого опыта, возможно, заключено мировое значение российской философской мысли.

Раздел «Русский Логос» содержит добротную статью И.Вишневетского (Emory University) «Поэтическая доминанта в творчестве Андрея Белого». В разделе «Публикации и документы» представлены английский перевод обширного фрагмента из «Диалектики мифа» А.Ф.Лосева и публикация Р.Бердом материалов, связанных с непростой судьбой отношений о.С.Булгакова и YMCA. Ряд документов вводится в научный оборот впервые и их учет важен для понимания особенностей как духовного пути С.Булгакова за границей, так и отношений зарубежной русской православной церкви, лидеров эмиграции и протестантской общечеловечности.

В последнем разделе представлены обстоятельные обзоры новейших российских и зарубежных работ по истории и современной российской философии, публикаций русской философской классики.

«Symposion» привлекает и идеями и исполнением. Все материалы журнала отличаются высоким профессионализмом: и обзоры, и конкретные аналитики. Они хорошо подобраны, удачно дополняют друг друга, дают много поводов для серьезной научной дискуссии, что свидетельствует уже о высоком профессионализме редакторов журнала и вселяет надежды относительно будущего нового издания.

Издатели и авторы «Symposion» взялись за дело довольно энергично. Уже сдан в печать второй номер, готовится третий. Можно только пожелать успеха организаторам этого проекта. Думается, что его продвижению способствовал бы отход от ориентации на сугубо англоязычного читателя. Учитывая очевидную острую нехватку издательских площадей для современных исследований и философского творчества в России, явно назрела необходимость в появлении именно международного, как минимум, двуязычного философского журнала. Проблема осмысления русской философии, ее специфики, ее взаимодействия с другими традициями, Востоком и Западом, ее настоящего и будущего — того заслуживает.

*Георгий Львович Тульчинский,
Международная кафедра (ЮНЕСКО) философии и этики
в Санкт-Петербурге*

КНИЖНЫЕ НОВИНКИ

1. *Аскольдов С.А.* Алексей Александрович Козлов. Сост. и предисл. Н.П.Ильин (Мальчевский). — СПб.: РХГИ, 1997. 272 с.
2. *Вернадский В.И.* О науке. Том 1. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. Дубна, Изд. центр “Феникс”, 1997. 576 с.
3. *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. Сост. П.В.Алексеева; Подгот. текста и примеч. Р.К.Медведевой; Вступ. ст. В.Н.Жукова и М.А.Маслина. М., Республика, 1997. 368 с. (Мыслители XX века).
4. *Карсавин Л.П.* Католичество. Откровения блаженной Анджелы. Томск, Издательство “Водолей”, 1997. 288 с.
5. Литература Древней Руси: Библиографический словарь / Сост. Л.В.Соколова; под ред. О.В.Творогова. М., Просвещение, 1996. 240 с., ил.
6. *Лурье Я.С.* Россия Древняя и Россия Новая (Избранное). СПб. Издательство “Дмитрий Буланин”, 1997. 404 с.
7. *Набоков В.В.:* Pro et contra. Сост. Б.Аверина, М.Маликова, А.Долинина; комментарии Е.Белодубровского, Г.Левинтона, М.Маликовой, В.Новикова; библиограф. М.Маликовой. СПб., РХГИ, 1997. 974 с. (Русский путь).
8. Опыт русского либерализма. Антология. М., Канон, 1997. 480 с. (История философии в памятниках).
9. Русские. — М.: Наука, 1997. — 828 с.
10. *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. Послесл. П.П.Гайденко; Подгот. текста И.Н.Вишневоцкого. М., Республика, 1997. 431 с.
11. *Струве П.Б.* Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., Республика, 1997. 528 с.
12. *Сумин О.Ю.* Гегель как судьба России. София, Издательство “МАЛВИНА”, 1997, (Серия “Гегель и славяне”, № 2).
13. *Федотов Г.П.* Собрание сочинений в 12 т. Т.1: “Абеляр” и статьи 1911-1925 гг. Сост., вступ. статья, примеч. С.С.Бычков, примеч. М.Г.Галахтин. М., Мартис, 1996. 349 с.
14. *Шипфлинер Т.* София — Мария. Целостный образ творения. Пер. с нем. В.Бычкова. М., Гнозис Пресс-Скарабей, Наука, 1997. 398 с.

Составила Г.Зорина

Издательство Санкт-Петербургского
университета совместно с научным
издательским центром “Кафедра”
готовит к изданию монографию

профессора А. Ф. Замалева

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ МЫСЛИТЕЛИ

Это одно из первых исследований
религиозно-философской традиции
отечественного Средневековья.

Выход монографии планируется
в январе-феврале 1998 г.

Заказы присылайте по адресу:
199034, Санкт-Петербург,
Менделеевская линия, д. 5,
Книжный магазин
«Университетская книга»

Научное издание

ВСЧБ

Альманах русской философии и культуры

Выпуск 10

Сдано в набор 03.10.97. Подписано в печать 12.10.97. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 14.88. Тираж 1000 экз. Заказ № 425.

Санкт-Петербургская типография № 1 ВО "Наука"
199034, С.-Петербург, В-34, 9-я линия, 12.