

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ВЕСЕ

ЖУРНАЛ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

20



Санкт-Петербург
2009



Выпуск 20. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2009. – 260 с.

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

Главный редактор
Ю. Н. Солонин

Редактор-издатель
А. Ф. Замалеев

Редакционная коллегия номера:

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

© Редколлегия номера, составление, 2009

© Авторы статей, 2009

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

ДНИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ФИЛОСОФИИ – 2009

А. Ф. Замалеев. ФИЛОСОФИЯ И РУССКАЯ ЖУРНАЛИСТИКА 5

ФИЛОСОФИЯ. ПОЭЗИЯ. ИСТОРИЯ

В. С. Никоненко. ВЕРА КАК ЦЕННОСТЬ В ФИЛОСОФСКОЙ
ПОЭЗИИ А. С. ПУШКИНА 10

А. И. Бродский. ФАТАЛИЗМ И ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОЕ
ИСКУССТВО (о М. Ю. Лермонтове) 26

А. В. Малинов. ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ИСТОРИИ
С. М. СОЛОВЬЕВА 37

ПРАВОСЛАВИЕ И КУЛЬТУРА

Л. Е. Шапошников. БОГОСЛОВИЕ КУЛЬТУРЫ ПАТРИАРХА
МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ КИРИЛЛА (ГУНДЯЕВА) 52

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

А. Е. Рыбас. АЛЕКСАНДР БОГДАНОВ:
ПРОЛЕГОМЕНЫ К ФИЛОСОФИИ ЭМПИРИОМОНИЗМА 59

ДНЕВНИК ФИЛОСОФА

К. С. Пигров. ИЗ ЗАПИСЕЙ В НЕПОДХОДЯЩИХ МЕСТАХ 160

МАТЕРИАЛЫ К ЛЕКЦИЯМ

В. Е. Штерндок. ПЛАТОН И РОЖДЕНИЕ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ 183

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

К. А. Ермошина. ЧУДО КАК КАТЕГОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	203
З. А. Иконникова. О ВООБРАЖАЕМОЙ ЛОГИКЕ	
Н. А. ВАСИЛЬЕВА.....	210

PERSONALIA

М. М. Шахнович. М. И. ШАХНОВИЧ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ	218
---	-----

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

М. В. Грусман. ПОЛИСТИЛИЗМ В КУЛЬТУРЕ МОДЫ.....	224
М. Л. Курьян. ПОНИМАНИЕ ПРОЦЕССА МЕЖЛИЧНОСТНОЙ КОММУНИКАЦИИ.....	229
В. К. Смолина. ПЕРСПЕКТИВА ИДЕЙНО-ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ	236

РЕЦЕНЗИИ

В. М. Лукин. Философия российской телесности. – СПб., 2009.....	239
И. Д. Осипов. Дугин А.Г. Четвертая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. – СПб., 2009	246
Г. В. Иванкин. Тильберг М. Цветная Вселенная: Михаил Матюшин об искусстве и зрении. – М., 2008.....	249
О. В. Журавлев. Perspectivas. Revista de historiosofia y macropolitica. – Buenos Aires, Argentina. №№ 1–4. 2002–2007.....	256
АВТОРЫ НОМЕРА.....	258

А. Ф. Замалеев

ФИЛОСОФИЯ И РУССКАЯ ЖУРНАЛИСТИКА

Сейчас много говорится о недостатках отечественных СМИ, падении их качества и влияния. Упреки в их адрес звучат даже из уст самих профессионалов – творцов газетно-журнального действия. Так что есть над чем задуматься...

Я хочу обратиться к той поре русской журналистики, когда она действительно сеяла «разумное, доброе, вечное», и все это сошлось с порожденной ею философией. Да, такова истина: русская философия в значительной степени обязана своим существованием русской журналистике.

Как известно, для возникновения философии необходимы, по крайней мере, два условия: 1) секуляризация, т. е. светский ориентированная культура, и 2) интеллигенция – как социальная опора и потребитель философии. Точкой же пересечения светской культуры и интеллигенции является университет, как точкой пересечения религии и духовенства служит церковь.

У нас культурный секуляризм начинает прививаться в XVIII в., со времен петровских преобразований. Тогда же угреждаются два университета: сперва Петербургский, затем, в середине столетия, Московский. Формируется и особое служебное сословие – интеллигенция. Правда, она больше занята в сфере «технических усовершенствований», однако выказывает и философские запросы. Об этом свидетельствует, в частности, вышедший в 1752 г. трактат Т. Н. Теплова «Знания, касающиеся вообще до философии». Автор убежден: философ – тот, кто знает причину вещи и умеет представить доказательства.

Вероятно, философия так и обрела бы у нас права гражданства, если бы, говоря рекламным языком, не «случилось страшное» – французская революция 1789 г. Вина за нее сразу же возлагается на философию, и Екатерина II запрещает ввоз в Россию «журналов и прочих периодических сочинений, во Франции изданных». Бюст Вольтера, украшавший ее кабинет, отсылается в подвалы

Зимнего двора.

Интеллигенция решила: пусть так! Французы вредны – будем читать немцев. И когда при Александре I открываются новые университеты (Казанский, Новороссийский и др.), там уже изугают Канта, Шеллинга, Гегеля. По словам А. Н. Толстого, в России тех лет не было грамотного человека, который по несколько раз на дню не твердил бы: Гегель, Гегель!

Однако и здесь коса нашла на камень: немцы не понравились церкви: вроде, мол, угат философии, а выходят одни «протестанты», «раскольники». С духовенством объединилось консервативное гинобнигество. Во главе антифилософского движения стали Д. П. Руниг и М. А. Магницкий – один попечитель Петербургского университета, другой – Казанского. Им хотелось непременно подгинить все науки и философию евангельскому вероугению.

Вот наиболее примегательные тезисы из докладов Магницкого: «все то, что не согласно с разумом Священного писания, есть заблуждение и ложь», «нет истории систем философских, которая не развратила бы мыслей». В студенческих аудиториях над преподавательскими кафедрами он предлагал нагертать слова ап. Павла: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением».

Не остается в стороне и правительство. Министр народного просвещения С. А. Ширинский-Шихматов открыто провозглашает: «Полеза философии не доказана, а вред возможен». Сказано – сделано: из университетов и лицеев изгоняются «опасные» профессора – А. П. Куницын, А. И. Галиг и др. Нашли «крамольную» фигуру даже в Петербургской духовной академии – Ф. Ф. Сидонского, автора замегательного «Введения в философию»; его также «вывели за штат», во избежание ненужных «соблазнов» и «недоумений».

Тик борьбы правительства с философией приходится на 1850–1863 гг.; в течение этих тринадцати лет ее вообще запрещают преподавать в российских университетах! Впрочем, и после отмены запрета она по-прежнему остается в положении изгоя...

В этой ситуации единственной трибуной философии становится журналистика. Она сближает ее с жизнью, адаптирует к национальной ментальности и самосознанию. Без поддержки журналистики философия в России еще долго оставалась бы продуктом гуржеземной угености. В периодических изданиях обсуждаются важнейшие проблемы смыслоискания и любомудрия, складываются целые идейные течения и направления. Весь цвет университетской профессуры устремляется в газеты, журналы. Многие из них ока-

зываются во главе популярнейших изданий: М. П. Погодин – журнала «Московитянин»; Н. И. Надеждин – журнала «Телескоп» и газеты «Молва»; М. К. Катков – также журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости»; А. Я. Краевский (с 1863 г.) и В. А. Бильбасов (с 1871 г.) – газеты «Голос»; М. М. Стасюлевиг – журнала «Вестник Европы» и т.д., и т.д. В. В. Розанов, сам промышлявший на газетном поприще, имел все основания утверждать: «Философ в фельетонистах – один из величайших капризов русского бытия». Понадобился бы огромный убористый том, чтобы хоть сколько-нибудь полно представить картину содружества философии и журналистики в России.

Остановимся лишь на ключевых моментах.

Прежде всего, именно журналистике обязано своим возникновением такое направление отегественной мысли, как славянофильство. Его лоном первоначально становится «Московитянин». В 1841 г. на страницах журнала публикуется статья С. П. Шевырева «Взгляд русского на современное образование Европы» (№ 1). Критикуя подражательность в философии, в частности, увлечение гегелизмом, автор ратует за создание «истинно-русского мировоззрения», основанного на трех нагалах: «религиозном гувстве», «гувстве государственного единства России» и «сознании нашей народности». В поддержку этих идей в № 4 журнала «Московитянин» за этот же год помещается статья И. И. Давыдова «Возможна ли у нас германская философия?», в которой обосновывается тезис о ее полном несоответствии «нашей народной жизни религиозной, гражданской и умственной». По прошествии десяти лет проблему подхватывает И. В. Киреевский, напегатавший в периодике сразу две статьи, конституировавшие славянофильство как целостное угение: «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (Московский сб., 1852, № 1) и «О необходимости и возможности новых нагал для философии» («Русская беседа», 1856, № 2). Невозможность добиться университетской кафедры удерживала в журналистике и других идеологов славянофильства – А. С. Хомякова, К. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина. Особенную роль в их консолидации сыграли газеты «Молва» и «Русь».

Совершенно журнальным созданием было и близкое славянофильству погвеннигество, оформившееся в периодических изданиях братьев Ф. М. и М. М. Достоевских «Эпоха» и «Время». Их сотрудниками были такие известные философы-публицисты, как

Н. Н. Страхов и А. А. Григорьев.

Совершенно схожей были и судьба других направлений русской философии – западничества, либерализма, радикализма и т.д.; все они, как из «Шинели» Тоголя, вышли из русской журналистики.

Особый интерес представляет и вопрос о журнальных истоках важнейших систем отечественного любомудрия.

Так, одно из «Философических писем» П. Я. Чаадаева, содержащее изложение принципов историософии, впервые публикуется в «Телескопе» (1836, № 15); в результате автор подвергается опале, а журнал закрывается. Но запретить мысль было уже невозможно: Чаадаев заставил русское общество по-новому взглянуть на историю и культуру Отечества. С ним соизмеряли позднее свои взгляды и В. С. Соловьев, и Н. А. Бердяев, и Д. А. Андреев.

В «Отечественных записках» А. А. Краевского выходят работы А. И. Герцена «Дилетантизм в науке» (1843, кн. 1, 3, 5, 12) и «Письма об изучении природы» (1845, кн. 4, 7, 8, 11; 1846, кн. 3, 4). В них разбивается самобытная философия реализма, ставившая целью синтезировать эмпиризм и рационализм, т.е. преодолеть крайности западноевропейской философии. Учение Герцена не только оградило Россию от безусловного засилья позитивизма, но и стало важнейшим идейным подспорьем в развитии современной философии космизма.

Весьма примечательна и история зарождения философской антропологии в России. В 1859 г. вышла в свет небольшая книжка П. Я. Лаврова «Очерки вопросов практической философии», в которых среди прочих тем ставилась и проблема человека. Ответом на эту книжку явилась статья Н. Т. Чернышевского «Антропологический принцип в философии», появившаяся в журнале «Современник» (1860, т. 80, №4 и т. 81, №5). В ней проводилась идея о том, что «принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма; наблюдениями физиологов, зоологов и медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека». Тут же последовала реакция со стороны катковского «Русского вестника». В нем помещается статья профессора Киевской духовной академии П. Д. Юркевича «Из науки о человеческом духе» (1861, т. 32), подвергающая богословскому разносу «неизвестного сочинителя». Настаивая на дуализме души и тела, автор поугал Чернышевского: «Человек имеет разумный дух, который так же требует удовлетворения, как и желудок». Сам Чернышевский не стал нужным ввязываться в полемику, намекнув

лишь, что он и сам – бывший семинарист, и хорошо понимает, о чем и как может писать выгеник наших духовных академий. С поддержкой Чернышевского выступил И. М. Сегенов, написавший для «Современника» статью под названием «Попытка ввести физиологические основы в психические процессы». Однако под цензурным давлением работа вышла под другим названием – «Рефлексы головного мозга» (1863). Влияние трактата Сегенова было исключительно велико: «взглядом этого сочинения», по словам Н. Н. Страхова, прониклось все молодое поколение русского общества. Так упрочилось в отечественной мысли антропологическое направление, достигшее своих вершин в учении А. А. Ухтомского – создателя доминантной теории личности.

Весьма поугителен и пример В. С. Соловьева, творца философии всеединства, о котором А. П. Лопатин сказал: у нас до него философы были только последователями западноевропейских авторитетов; Соловьев же «нагал первый писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самих этих вопросах». Вместе с тем все его философские труды первоначально появились в журнальных вариантах. Магистерская диссертация «Кризис западной философии. Против позитивистов» увидела свет в «Православном обозрении» (1874, № 1, 3, 5, 9, 10), докторская – «Критика отвлеченных начал» – в журнале «Русский вестник» (1877–1880). В «Православном обозрении» же были напечатаны его знаменитые «Чтения о Богочеловечестве» (1878–1880), а самый фундаментальный труд Соловьева «Оправдание добра», который, по его признанию, навлек на него «в русской прессе величайшую ругань и величайшие похвалы», обрел себе первого читателя на страницах газеты «Книжки недели». Много пегатался он и в «Вестнике Евropy» Стасюлевича. Можно представить себе, как отнеслись бы к его метафизическим текстам современные российские газеты!

И последнее. Примечательно, что названия многих направлений русской философии XX в. связаны с соответствующими журналами и альманахами: путьство – по названию журнала Н. А. Бердяева «Путь»; новгородство – по журналу Т. П. Федотова «Новый Град», веховство и сменовеховство – по названиям альманахов «Вехи» и «Смена вех».

Поистине, вся новейшая русская философия есть детище русской журналистики – столичной и провинциальной. Напоминание об этом родстве полезно для российских СМИ, как ныне аббревиатурно именуется наша отечественная периодика.

В. С. Никоненко

ВЕРА КАК ЦЕННОСТЬ В ФИЛОСОФСКОЙ ПОЭЗИИ А. С. ПУШКИНА

Известно, что Пушкин, как и многие его современники, относился весьма вольнодумно к догматам, обрядам и порядкам официальной церкви. Языческие страсти и кумиры Пушкина в его юношеском творчестве, его кощунство в «Гавриилиаде», насмешки над попами, эпиграммы на Фотия и других – все это свидетельствует о религиозном вольнодумстве поэта и о его неприятии официальной духовности. Здесь нас даже не могут вводить в заблуждение обстоятельства последнего причастия Пушкина или некоторый пиетет в обращении к конкретным духовным лицам. Хотя, в то же время, последние факты свидетельствуют о том, что Пушкин был не чужд процесса поиска веры, он чувствовал, очевидно, огромный изъян в своей жизни, обусловленный отсутствием такой веры, и всеми силами стремился исправить его. Забегая вперед, мы хотим сказать, что Пушкин мучительно искал веры, прошел через различные формы веры или безверия и был близок к религиозному идеалу, но только веру и свой идеал он понимал слишком лично, слишком интимно. Надо сказать, что после Пушкина это был почти типичный путь в среде русской интеллигенции. И, как русская интеллигенция последующего времени, Пушкин не искал кому поклониться, кому пожертвовать своим творчеством: та духовность, которую вырабатывал поэт, не требовала таких жертв, наоборот, она могла оправдать его жизнь и дать надежду. Мы не хотим сказать, что Пушкину принадлежит разработка тех идеалов, которым почти мистически поклонялась последующая русская интеллигенция (например народность, социализм, революция и т. п.): у Пушкина было личное чувство этого идеала и понимание его содержания, но общим с последующей русской интеллигенцией были процесс поиска и неизбежные противоречия этого процесса.

Свой путь к религиозной духовности Пушкин начинает со стихотворения «Безверие» (1817). Это стихотворение, написанное в годы безмятежной юности и преклонения перед эпикурейским идеалом, несмотря на достаточно абстрактную постановку вопроса о вере и безверии (Пушкин в это время увлекался такими общими постановками вопросов), содержит в себе несомненное свидетельство о зарождающемся в поэте сознании пагубности безверия. Стихотворение является автобиографическим. Пушкин обращается к известной в богословской и нравственно-этической мысли прошлого проблеме атеизма, заключающуюся в том, может ли атеист найти спасение в мире, может ли он быть добродетельным, может ли он находиться в среде верующих и т. п. Сочинения церковных и светских писателей как русских, так и европейских, были посвящены решению этих вопросов. Пушкин нашел свой аспект, что как раз и свидетельствует об автобиографичности стихотворения. Пушкин говорит о страданиях атеиста. Атеист не злоумышленник, не развращенный человек, не тщеславный себялюбец – он прежде всего страдалец. Но чем вызваны страдания атеиста? Они вызваны тем, что он лишен многих таких качеств жизни, которые доступны верующим людям: у него нет бога, он одинок в мире, он лишен бессмертия, он безвозвратно теряет своих близких, он вынужден притворяться во храме. Впоследствии Достоевский напишет в «Дневнике писателя»: если лишить человека веры в его бессмертие, он станет потенциальным самоубийцей. Но если все причины страданий атеиста обобщить, то главной причиной оказывается обособление атеиста от людей, от духовного общества. В «Братьях Карамазовых» Достоевского есть рассуждения старца Зосимы и Ивана Карамазова о том, что в будущем духовном обществе, или церкви (по терминологии старца и наших более поздних религиозных философов) не будет преступлений, потому что человек никогда не совершит преступления, будучи поставлен перед угрозой отлучения от церкви. Страдания преступившего закон человека, по Достоевскому, сродни тем страданиям атеиста, которые изобразил Пушкин.

Правда, у Пушкина намечается еще один важный для понимания его личной религиозности, а также религиозно-философских поисков будущей русской интеллигенции аспект, а именно: атеист в стихотворении «Безверие» – это не бунтарь против бога, не отрицатель мировой гармонии, не материалист и безбожник, а страдалец о вере, он

невольный атеист, потому что, очевидно, вера людей его не устраивает, а почему не устраивает, Пушкин об этом молчит. Религиозная позиция героя стихотворения заключена в строках: «Ум ищет божества, а сердце не находит». Если принять эти слова в качестве исходной аксиомы религиозных исканий Пушкина, то мы никогда не увидим в Пушкине атеиста: он будет, скорее, вольнодумцем, скептиком в отношении веры окружающих его людей, не верующим в святость православной церкви, но только не атеистом. Жажда веры у Пушкина была, но только он хотел веры «сердцем», как этого хотели когда-то протестанты. По крайней мере, таковой была позиция Пушкина в рассматриваемом стихотворении. Чем обуславливалась такая позиция молодого поэта? Возможно, пониманием религиозного лицемерия и ханжества общества; в дальнейшем процесс поиска истинной веры усиливался умственным и нравственным ростом поэта. К Пушкину может быть применено суждение Соловьева: слепая вера оскорбительна для человека, как она оскорбительна и для божества. Возможно различное понимание этого суждения, но следует сказать, что Пушкин не станет религиозным философом, его будет занимать не вопрос логического доказательства веры, а вопрос экзистенции веры, не логическая, а мистическая истинность ее. На таком пути были возможны самые различные идеологические уклонения и самые различные религиозные пристрастия.

Языческая идеология ранних стихотворений Пушкина, в которой воплощалась бьющая через край радость юношеской жизни, сопровождалась языческими, по существу религиозными представлениями. Множество древних богов и богинь составляют пантеон юношеской поэзии Пушкина, заражая его языческим, то есть жизнерадостным и чувственным, отношением к окружающему миру. Это мироощущение было совершенно чуждым православно-христианскому отношению к жизни, которое основывалось в первую очередь на принципах аскетизма и отшельничества. Классическая древность с ее поэзией, включая и поэзию религиозной мифологии, была созвучна поэтическому мировоззрению конца XVIII в. и начала XIX в., но Пушкин сумел вдохнуть в эти древние мифологические божества новую жизнь. Если для XVIII в. боги древности, мифология были во многом ходульными, искусственными и внешними украшениями поэтического слога и как бы возмещали бедность фантазии, то Пушкин с самого начала

стремился представить их в качестве совершенно живых и реальных образов. Такое оживление и одухотворение языческих богов Греции и Рима стало возможным не только потому, что Пушкин был молод и по-юношески наслаждался жизнью, но еще и потому, что он с детства почувствовал родство с русской народной духовностью, которая была перенаселена языческими верованиями. Античная религиозность была созвучной религиозности русского народа. Жуковский был первым, кто от героев немецких романтических баллад сделал шаг к русской народной культуре, но у него это обращение не содержало ни капли религиозности; говоря о языческих образах и обрядах, одухотворяя природу, Жуковский был прежде всего и всецело художником. У Пушкина художественный элемент дополнялся своеобразной языческой мистикой, которая имела для него в то время значение личной религии. Характерным в данном отношении является стихотворение «Домовому» (1819), отрывок из которого обращен к этому языческому божеству и звучит как молитва:

Поместья мирного незримый покровитель,
Тебя молю, мой добрый домовой,
Храни селенье, лес, и дикий садик мой,
И скромную семью моей обитель!
Да не вредят полям опасный хлад дождей
И ветра позднего осенние набеги
Да в пору благотворны снега
Покроют влажный тук полей!

Языческие представления о мире соответствовали и насмешкам над православными религиозными верованиями. В 1819 г. Пушкин пишет стихотворение «Русалка», в заключительной части которого показано, как аскетическая святость монаха-отшельника не выдержала столкновения с бесовскими прелестями. Подобный сюжет никак не согласовывался с религиозной идеологией и в другое время подлежал бы цезурному запрету. Впоследствии подобный сюжет использовал Л. Толстой в повести «Отец Сергей», разумеется, с более глубокой философской и психологической разработкой образа потерпевшего поражение отшельника. Пушкин был в данном случае далек от глубин толстовского анализа, но юношеская ирония этого стихотворения важна как свидетельство религиозного вольномыслия поэта. По своему характеру ирония Пушкина напоминает иронию Вольтера. Такая

же ирония-насмешка над святынями православия будет иметь место и в «Гавриилиаде».

Языческие умонастроения и просветительские насмешки над официальной религиозностью совпали с разработкой темы демонизма в творчестве Пушкина. И хотя данная тема в философской поэзии Пушкина относится к ценности творчества, но она имеет прямое отношение и к проблеме веры. Эта тема раскрывалась Пушкиным в стихотворениях «Вдали тех пропастей глубоких...» (1821), «Аквилон» (1824), «Бывало в сладком ослепенье...» (1823), «Демон» (1823). Дух и направленность этих произведений в контексте поисков Пушкиным истинной веры «сердцем» были связаны с духом и направленностью стихов о Коране.

Внимание Пушкина к Корану было вызвано и появлением в творчестве поэта кавказской темы. Но восторг Пушкина перед Кораном совсем не свидетельствует о том, что Пушкин, наподобие Чаадаева, преклонившегося перед католицизмом, преклонился перед мусульманством. Здесь важны причины обращения Пушкина к Корану. Этих причин было, как минимум, две, и одна из них особенно важна для понимания сути религиозных поисков поэта. Первая причина, несомненно, эстетическая: Пушкин был поражен художественной красотой ряда легенд и молитв Корана. В одном из примечаний к своим «Подражаниям Корану» Пушкин пишет: «Плохая физика, но зато какая смелая поэзия!». Вторая причина, для нас более существенная, – религиозная: Пушкина привлекают форма и построение содержания Корана, а именно передача откровения Бога через пророка и сам образ пророка. Пророк Корана имеет безграничную веру и умом и сердцем, а вследствие этого слова Бога и слова пророка обладают таинственным очарованием и своеобразной, нечеловеческой логикой, а это и есть мистика. Под влиянием Корана Пушкин в значительной мере определился относительно своей религиозности, а поскольку последняя не могла быть вне художественности, так как и религиозность и художественность составляли основу нравственности поэта, то Пушкин понимает свою религиозность как мистику пророчества. С этого момента Пушкин осмысливает свое место в жизни как пророчество.

Понимание пророческой роли поэзии показывает представление Пушкина о поэтических истинах как интуициях объективной истины.

Художественное творчество не предполагает доказательства высказываемых суждений, литература не доказывает, а показывает, говорил Белинский. Пушкин пришел к этой же мысли: понимание пророческого характера поэтического творчества позволяет увидеть поэтические истины в сфере всеобщего, делает их общечеловеческими и общемировыми. Выше было сказано, что Пушкин понимает необходимость веры и страстно ищет ее, чтобы найти всеобщую и необходимую основу своего мировоззрения, оправдания смысла своего творчества. Пророчество давало такую основу, так как художественное творчество, имея форму откровения, приобретало необходимость и смысл как проявление какой-то высшей истины, которую можно назвать Богом. Оправдание поэтического слова Пушкин ищет не только в своей душе, но и в этой божественной истине, идее, или силе.

Одновременно понимание своего поэтического творчества как пророчества в силу объективности его содержания при видимом умалении личного начала ставило поэта выше обыденности, освобождало его от влияния и угроз внешнего мира. Поэт становился выше общества, власти, морали, тревог жизни. Превращало ли такое понимание художественного творчества самого Пушкина в сверхчеловека, ставило ли его реально над окружающим миром? Опасность абсолютного одиночества в мире и демонической гордыни Пушкин преодолевал посредством мистификации своего творчества, посредством поиска Бога, по отношению к которому пророк являлся вторичным. Но означала ли такая вторичность смирение Пушкина, отказ от собственной личности? Нет, так как отношение к высшему началу было опосредовано у Пушкина сознанием ценностей свободы, любви, красоты жизни, творчества, которые должны были приобрести необходимый характер. В какой-то мере это близко тому, что Достоевский называл «мировой гармонией».

Настроение и мысли Корана совпадали с поэтическим язычеством Пушкина, и это обусловило символизм поэзии в отношении к Богу. Если бы мы не видели более утонченных религиозных запросов Пушкина, то мы могли бы сделать вывод даже о религиозном фетишизме поэта. В этом смысле показательным является стихотворение «Храни меня, мой талисман...» (1825). Конечно, в этом стихотворении Пушкин говорил о личной судьбе, но в контексте религиозных исканий это стихотворение имеет мистический смысл. Об этом смыс-

ле может свидетельствовать и другое стихотворение, написанное вскоре после него:

В пещере тайной, в день гоненья,
Читал я сладостный Коран,
Внезапно ангел утешенья,
Влетев, принес мне талисман.

Его таинственная сила
.....
Слова святые начертила
На нем безвестная рука. (1825)

Апогеем развития темы пророчества становится широко известное стихотворение «Пророк», написанное в 1826 г. За три года до этого было создано стихотворение «Демон». Если считать оба стихотворения показателем духовной работы в творчестве Пушкина, то можно заключить о напряженности такой работы, и тогда, скорее всего, можно будет раскрыть внешние причины духовного процесса, который переживал Пушкин.

О религиозном характере стихотворения «Пророк» свидетельствуют, во-первых, эпитет «духовной» к понятию «жажда»; во-вторых, мистика «деяний» шестикрылого серафима и, в-третьих, мистическое назначение поэта в этом мире. Пророк сам себе не принадлежит, он принадлежит Богу, а Бог есть истина. И для того, чтобы эта истина была не искажена, не замутнена, не субъективирована, преобразование человека-поэта в поэта-пророка означает новую, сверхчеловеческую гносеологию. Пророк наделяется сверхчувством, сверхразумом, сверхволей. Сверхчувство в поэтической интуиции означает, видимо, то, что недоступно обычному человеку, а отсюда следует «вещный» характер новых ощущений. Сверхразум означает мышление о тех вещах, о которых не мыслят обычные люди и не мыслил до сих пор поэт, «грязный язык» которого был и «празднословный» и «лукавый». Сверхволя означает восторг и одушевление высшим призванием поэта. Результатом сверхчувства является глубина и яркость познания, сверхразума – глубина и сила мысли, сверхволи – последовательность, активность и верность Богу. Если исключить здесь чисто религиозный момент, а именно безличность пророка перед лицом божьего откровения, и приложить указанную «гносеологию» к реальному

пониманию поэтического творчества, то указанные свойства пророка означают основу истины, силу истины, верность истине в сознании поэта. После осознания этих качеств пророка и назначения пророка в мире Пушкин должен был подняться на новую высоту в отношении к окружающему миру. Эта новая высота определялась пониманием свободы поэта как личности и как художника, так как пророк повинует-ся только Богу-истине. Конечно, при трактовке стихотворения «Пророк» следует учитывать еще и другие важные обстоятельства: оно было написано в 1826 г., после поражения декабристов и во время наступившего николаевского безвременья; таким образом, «мрачная пустыня» может быть не только аллегорией жизненной пустоты, которая открылась перед поэтом в результате осознания прошлого, но и аллегорией конкретного состояния личной и общественной жизни. Миссия пророка, принятая на себя поэтом, и поиск веры, возможно, были формами отстаивания поэтом своей свободы и своего понимания назначения поэта.

Понимание Пушкиным пророческого назначения поэта было шире религиозного смысла этого понятия, и это выразилось в том, что там, где он говорит о формах пророчества, он никогда не говорит о содержании пророчества, никогда и нигде не пророчесствует относительно судеб человека, человечества, стран и народов. В этом Пушкин сильно отличается от Достоевского, Леонтьева, Соловьева, поэтов «серебряного века» и философов «духовного ренессанса». Под содержанием своих пророчеств Пушкин, очевидно, понимал философские и общечеловеческие умственные и нравственные вопросы, трагические переживания, которые сопровождают рождение нового человека в культуре. Главным становился пророческий дар, религиозная вера в высший смысл бытия, самоотверженное служение открывшейся истине. Именно в последнем ключе было выдержано стихотворение «Странник» – последнее из стихотворений, в которых Пушкин говорил о пророке. Характерно, что оно было написано почти десятилетие спустя после «Пророка».

В стихотворении «Странник» сплелись все аспекты пушкинского понимания пророчества. С одной стороны, это религиозный аспект. Герой стихотворения оказался провозвестником и проводником божественной воли, на него сошло откровение. Этот мистический аспект исключает вопрос о доказательстве, сомнении, отказе от своей роли:

пророк не принадлежит сам себе, его всецело захватывает идея, его существование вне идеи невозможно. Подобным образом захватывали идеи своих носителей в «идеологических» романах Достоевского. Такая степень веры определяется положительностью идеала в сознании верующего и достигается полным отождествлением идеи и лица. Это такая вера, которую хотел достичь Пушкин. О чем же вещал пророк? О смерти города и людей, о собственной смерти. Разумеется, Пушкин говорит не о физической смерти, а о вечной гибели души человеческой. Это опять-таки религиозный аспект: именно об этом могло быть откровение греховному миру. И то, что никто из окружающих не воспринимает пророчества, лишней раз подчеркивает этот религиозный аспект. Мир лежит во зле, и поэтому так незавидна роль пророка. Странничество как форма искупления и личной жертвы человека спасению мира – это сила духовная, религиозная. Поэтому странничество приветствуется православным христианством, мусульманством, буддизмом. В таком религиозном аспекте поняли странничество Некрасов и Достоевский. Были ли у самого Пушкина мысли об уходе из мира, странничестве и т. п., как это мы видим впоследствии у Толстого, сказать трудно. Факты биографии и степень мистического настроения поэта не дают возможности сделать такое заключение, но упорное возвращение Пушкина к теме пророка (странника) – факт, допускающий любые гипотезы. Поэт задыхался в том мире, в котором он жил, и этот факт уже совсем не гипотеза. Если же говорить о странничестве как общественном явлении, то уже в XIX в. высказывалась мысль о тяге к странничеству как характерной черте русского народа.

Религиозный смысл имеет и разговор странника с юношей. В чем признается странник юноше? В том, что он не готов к загробному суду и страшится смерти. Мистика общения юноши и странника и мистичность указанной юношей цели предполагают символическую форму истолкования данного эпизода. В словах юноши, которым безоговорочно подчиняется странник, речь идет не о звезде, сияющей впереди, или фонаре, горящем вдали, а, очевидно, о свете Фаворском, духовном свете. Вопрос о смерти – главный вопрос в земной жизни человека, и победа над смертью – это путь религиозной духовности. Спустя полвека после этого стихотворения Пушкина Соловьев будет ставить в статьях о Платоне и Лермонтове вопрос о

победе над смертью как главном критерии оценки сверхчеловека или гения. Достоевский же будет говорить о решающем значении веры в бессмертие для нравственности и жизни человека. Как известно, Пушкин не страшился смерти. В стихотворении «Странник» он говорит о духовной жизни как пути спасения. Но как понимается эта духовная жизнь? Совсем не по-церковному, это ясно как божий день, так как в противном случае на вопрос странника юноша ответил бы: «Молись!». Конечно, Пушкин не понимал духовную работу как работу по достижению реального бессмертия, как этого требовал Соловьев от Платона. Очевидно, Пушкин понимал духовную работу в плане тех ценностей, о которых он говорил в своем творчестве, а от такого понимания совсем недалеко до понимания религии в смысле «дейательной любви» старца Зосимы из романа Достоевского.

Понятие духовной работы как активного акта предполагает возможность рассмотрения «Странника» и с точки зрения пушкинского отношения к поэтическому творчеству. Ведь мистика и искусство – это теургические акты, согласно Соловьеву. Тогда странничество есть форма творческого экстаза и как таковое оно раскрывалось, например, в стихотворении «Поэт»: поэт во время творческого акта не принадлежит себе и окружающим, он странник или пророк. Но он странник и пророк не только в силу творческого экстаза, но, будучи проявлением творческой силы, он еще и обречен на духовную работу. Поэзия, нравственность и служение идеалам сливаются в единое целое, и только в этом случае поэт проникает за пределы обыденности.

Стихотворение «Странник» может быть прочитано и в общественном ключе. Беззаветная преданность идеалу, часто необъяснимая рационально, становилась характерной чертой нового человека в России. Кто такой странник как нарождающийся тип нового общественного деятеля? Это человек способный на самопожертвование во имя идеала, во имя веры. Сколько семейных и личных драм вызывало рождение такой личности в тогдашнем обществе, какой силы воли, смелости духа требовали ее поступки! Наоборот, путь смирения, покорности, слабости – этот путь не требовал жертв и не вызывал особых страданий. Путь странника в пушкинском варианте – это путь Лермонтова, Герцена, Толстого, Кропоткина и множества русских людей. Мережковский в числе «смирившихся» русских писателей называл и Пушкина. Но смирение смирению рознь. Религиозные иска-

ния поэта, ценности его мировоззрения, творчество – все это свидетельствует, что, как поэт, мыслитель, нравственная личность Пушкин никогда не смирился и не смирился бы, хотя обстоятельства и в особенности обстоятельства последних дней жизни заставляли смириться.

Помимо вопроса о глубине истинной веры и пророчестве Пушкин поднял целый ряд других вопросов, так или иначе связанных с пониманием им религиозной веры или религиозных аспектов жизни. Например, в 1823 г. Пушкин написал стихотворение «Вечерня отошла давно...» – стихотворение хотя и незаконченное, но, тем не менее, содержащее в себе идею, которая могла бы быть развернута в целую систему представлений.

Идея этого произведения заключена в понятии невыносимой тяжести греха, которая гнетет «злодея». Совершенные преступления тревожат совесть человека и вместе с наказанием, которое не вне, а внутри души человека, составляют причину обращения к вере. Исповедь как пробуждающаяся совесть есть процесс чрезвычайно драматический у сильных характеров. Но примечательно то, как Пушкин воспроизводит роль церкви («монаха») в разрешении этой драматической коллизии. Монах, исповедующий злодея, принял на себя такой же нравственный груз, как и грешник, и своим ужасом, страданием и сопереживанием облегчил душу грешника: этим он восстановил духовную связь павшего человека с человечеством и богом. Мотивы духовной гибели грешника и его спасения в церкви были близки Гоголю и в особенности Достоевскому. Но Гоголь видел такое спасение в заступничестве и очищении (вспомним его отношения с отцом Матвеем). Достоевский полагал возможным спасение только посредством нравственных усилий самого же грешника, а роль церкви чаще всего сводил к проповеди (старец Зосима) или к иронии над гордыней грешника (Тихон). Пушкин чисто художественными средствами (монастырь, ночь в церкви, замогильный шепот монаха и грешника) показывает мистику обращения грешника к церкви. Главное свойство такого духовного общения – искренность сопереживания, восстановление действительного родства человеческих душ. В духовном общении в церкви нет никакой обязанности, никакого внешнего интереса, здесь существует только внутренняя связь, бескорыстная и бесконечная помощь своему ближнему. Поэтому если мы встречаем в стихах Пушкина подобные религиозно-мистические моменты, то это следует

понимать прежде всего как указание на искренность веры и церкви, то есть чистоту и деятельный характера духовных отношений между людьми.

Мистика религии, с одной стороны, показывает особенность духовной жизни, а с другой, характеризует напряженность религиозного чувства. В отличие от светлой религиозной духовности Жуковского, Пушкин склоняется к пониманию духовности как томительного, страдательного и в то же время возвышенного психического состояния. Однако если учесть понятия о характере религиозного чувства наших более поздних философов, то Пушкину не было свойственно понимание религии в духе христианских Голгофы или Вифлеема. Религиозная духовность в понимании Пушкина – это прежде всего духовная работа людей, главным качеством которой является мистичность. Это что-то близкое к славянофильской соборности, но только по форме, а не по содержанию. Но это близко и к религиозной духовности Чаадаева. В особенности эта мистификация духовной работы с ее невысказанностью, напряженностью, страдательностью, но в то же время и ни с чем не сравнимой важностью для людей становится очевидной на стыках религий, в период зарождения религий и т. п. Это время наибольшей искренности и глубины в религиозной жизни. Пушкин обращал особое внимание на такие критические эпохи. Его интересовали древнерусская православная вера, библейские легенды, Коран и вера кавказских горцев, вековая преданность своим религиозным верованиям гонимых еврейских общин. Характерными для сказанного являются стихотворения «В еврейской хижине лампада...», «Ангел», «Монастырь на Казбеке», «В часы забав иль праздной скуки...» и другие. В этих произведениях мистика религиозной духовности показана в ее художественной красоте.

Понимание религиозной духовности как религии искупления и высочайшей нравственности приводило Пушкина к поиску реальных образов, воплощающих такую духовность. Если мы примем во внимание нравственные ценности пушкинского мировоззрения, то неудивительно, что главными атрибутами религиозного идеала оказываются любовь, милость, милосердие. Пушкин понимал эту гуманную сторону христианства, но, очевидно, не считал эти качества духовности исключительно прерогативой христианства. В его религиозных поисках возможен был синтез гуманных сторон христианства, но и не

только его. Этот синтез опосредовался личным нравственным опытом, нравственные ценности относились к личному чувству и восприятию. В свете таких поисков Пушкин был первым в русской культуре, кто увидел символ или образ религиозной духовности в Божьей Матери, или Мадонне. Впоследствии этот символ-образ божьей милости и заступничества, олицетворение нравственной гармонии, основанной на добре и любви, разрабатывал Достоевский в женских образах своих романов, а также обращаясь к символике «Хождения Богородицы по мукам». К образу Божьей Матери прибегали Соловьев, Булгаков, Флоренский при осмыслении понятия Софии, образ Божьей Матери послужил мистической основой представлений о «Вечной Женственности», «Мадонне» в поэзии символистов и в искусстве эпохи революций. Отсутствие определенности в отношении к религии и очень сильный субъективный момент в духовности обусловили появление в понятии Пушкина о небесной Мадонне вполне реальных, но прекрасных качеств. Можно сказать, что Мадонна в творчестве Пушкина сошла на землю и даже в какой-то момент потеряла свою действительную святость. Можно указать, например, на стихотворение «К*** (Ты богородица, нет сомненья...)». О религиозных симпатиях Пушкина свидетельствует и написанное четыре года спустя стихотворение «Мадонна». Здесь Пушкин более определенно говорит о понимании символа-образа или основной идеи своей религиозной духовности – Божьей Матери, или Мадонны.

В простом углу моем, средь медленных трудов,
Одной картины я желал быть вечно зритель,
Одной: чтоб на меня с холста, как с облаков,
Пречистая и наш божественный спаситель –

Она с величием, он с разумом в очах –
Взирали, кроткие, во славе и в лучах,
Одни, без ангелов, под пальмою Сиона.

Религиозный пафос этого произведения не снижается тем, что в последних строках Мадонна оказывается на земле и в ней воплощается живая красота. Не снижает общего пафоса стихотворения и то, что наряду с «Мадонной» в это же время Пушкин пишет «Бесы», где идеализирует демоническое начало. Просто религиозные воззрения Пушкина, если так можно назвать его прикосновения к религиозной

духовности, в этот период были еще очень далеки от окончательной определенности. Но приоритет был определен – Богородица. На смелую религиозную фаталисту язычества и Корана, мистике древнего православия, которыми, судя по его стихам, интересовался Пушкин, пришла милосердная и прощающая, гуманная и спасающая Любовь. Обращение к образу Божьей Матери позволило Пушкину оставить свой идеал на земле, а веру в него представить не столько как мистическую, но в какой-то мере и как эротическую. В 1829 г. он пишет стихотворение «Жил на свете рыцарь бедный...», которое, с точки зрения официальной церкви, должно было выглядеть еретическим. Действительно, вера «рыцаря бедного» была несколько странной:

Несть мольбы Отцу, ни Сыну,
Ни святому Духу век
Не случилось паладину,
Станный был он человек.

Проводил он целы ночи
Перед ликом пресвятой,
Устремив к ней скорбны очи,
Тихо слезы лья рекой.

Спустя семьдесят лет после написания «Рыцаря бедного» Соловьев в статье «Жизненная драма Платона» будет говорить о том, что Платон хотел перейти с помощью понятия об Эросе от отвлеченного идеализма к творению жизни. Пушкин подходил к тем же проблемам, пытаясь идеальные представления о Божьей Матери понять как реальную жизненную силу. Вера Пушкина, как и вера «рыцаря бедного», предполагала возвышенную, но в то же время почти плотскую любовь к этой «животворящей святине».

Пушкин обладал жадной живой и полной веры. Но была ли удовлетворена эта жажда? Кажется, что нет. Все рассмотренные нами вопросы, касающиеся религиозности Пушкина, свидетельствуют о большой духовной работе, но они же свидетельствуют и о незаконченности этого процесса в душе поэта, это все были только тенденции, наметки, пристрастия. Слишком земным человеком был Пушкин, чтобы удовлетвориться и успокоиться на мистике религии. Если в общем характеризовать религиозное сознание Пушкина, то к нему можно применить высказывание Зинаиды Гиппиус: «Хочу того, чего

нет на свете». Но из незавершенности религиозных поисков Пушкина можно сделать вывод: оказывается, Пушкин не нашел самую верную, самую положительную основу своих воззрений. Может быть и так; по крайней мере, процесс сознания Пушкина не остановился на какой-то одной из форм религиозной духовности, то ли традиционной, то ли лично найденной. Счастье Пушкина как личности и как поэта состоит в том, что он в своем творчестве захватил такие пласты русской народной жизни, которые показали, с одной стороны, живые силы народа, а с другой – будущее русского народа. И религиозный поиск только усиливал эти глубины проникновения в философию народной жизни. Пушкин видел возможность рождения нового русского человека и много сделал для этого. Поэтому поиск веры Пушкиным, не получая полного удовлетворения в религии, восполнялся работой над вопросами умственными и нравственными. Религиозные искания Пушкина не тождественны содержанию его духовности. В то же время незавершенность религиозного поиска и внимание к внерелигиозному содержанию духовности совсем не свидетельствуют о том, что Пушкин ограничился достигнутым или попытался развить некоторую разновидность естественной или нравственной религии, как это было у просветителей XVIII в. Пушкин был поэтом, был по природе своей очень страстным человеком и к тому же жил в России. Та мистика, которая присутствовала в его творчестве, не была чем-то случайным или искусственным. В конце жизни в творчестве Пушкина усиливается трагический момент, философские вопросы становятся все более и более метафизическими и одновременно чувствуется духовная усталость, что проявляется в появившейся потребности оправдания своей жизни. В 1829 г. Пушкин написал стихотворение «Дар напрасный, дар случайный...», в 1830 г. он пишет стихотворение, в котором отвечает на душеспасительные увещания митрополита Филарета, вызванные пессимизмом вышеназванного стихотворения.

И ныне с высоты духовной
Мне руку простираешь ты
И силой кроткой и любовной
Смиряешь буйные мечты.

Твоим огнем душа пала
Отвергла мрак земных сует,

И внемлет арфе серафима
В священном ужасе поэт.

Насколько Пушкин говорит о своем раскаянии и насколько он искренен в своем покаянии, из стихотворения не видно. Но мы вправе допустить, что в этой символической форме высказывается исповедание если не веры, то мучительных смятений и переживаний. Пушкин встретил слова участия со стороны духовного лица и мистифицировал возникшее отношение. Несмотря на вольномыслие и колебания, Пушкин оставался православным христианином, и хотя он не был ортодоксальным прихожанином или книжником, но оставался в церкви. В какой-то мере в этом проявляется народность Пушкина. Иногда Пушкин был очень несчастным человеком.

Незадолго до смерти Пушкин пишет маленькое, но очень важное стихотворение.

Напрасно я бегу к сионским высотам,
Грех алчный гонится за мною по пятам...
Так, ноздри пыльные уткнув в песок сыпучий,
Голодный лев следит оленя бег пахучий. (1836)

Здесь сознание личной греховности выходит на первый план. Чем вызвано это сознание? Подобные переживания впоследствии будет испытывать Гоголь; он будет заниматься буквально самоистязанием, хотя греховность Гоголя была ничтожной в сравнении с греховностью огромного большинства его дворян-современников. Правда, причины покаянного настроения обоих писателей были различными. Гоголь пришел к признанию греховности своего творчества и к отрицанию смысла своей жизни; Пушкин от своего творчества никогда не отказывался. Его покаяние есть проявление способности критически оценить свою жизнь и свои дела, проявление сознания неполноты и несовершенства собственной жизни. Грешник нуждался в утешении, но утешение состояло не в слезах и не в отпущении грехов, не в церковном покаянии. Это утешение Пушкин, возможно, видел в тех новых силах, которые должны дать прощение, очищение и надежду на спасение. Это сон в саду Галилейском, духовное обновление перед новой жизнью и новым творчеством. Это мы и видим в стихотворении «Отцы пустынноики и жены непорочны...», которым Пушкин закончил свой религиозный поиск.

Владыко дней моих! дух праздности унылой,
Любоначалия, змеи сокрытой сей,
И празднословия не дай душе моей.
Но дай мне зреть мои, о боже, прегрешенья,
Да брат мой от меня не примет осужденья,
И дух смирения, терпения, любви
И целомудрия мне в сердце оживи. (1836)

Если соотнести покаяние Пушкина и покаяние Гоголя относительно своего творчества, то религиозная духовность Пушкина, которая выразилась в содержании лучших «идейных» стихов, предполагала, по образной формуле Бердяева относительно творчества, не только оправдание творчества, но и оправдание творчеством. Это был подлинный путь религиозности Пушкина.

А. И. Бродский

ФАТАЛИЗМ И ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО (о М. Ю. Лермонтове)

И при жизни, и после смерти у М. Ю. Лермонтова было немало критиков, недоброжелателей, а то и прямых врагов. Однако все осуждения и обвинения, высказанные когда-либо в адрес Лермонтова, блекнут на фоне тех проклятий, которые обрушил на голову поэта философ В. С. Соловьев. «Если и были у Лермонтова истинные недруги, – писал в середине прошлого века Г. А. Мейер, – то уж, конечно, не Мартынов, убивший его на дуэли и всю жизнь молчаливым раскаянием искупавший свой грех, и не император Николай I, сердившийся на поэта за беспокойный нрав и на корнета за нерадение к службе. Нет, настоящим недругом Лермонтова, не считая корыстных и глупых издателей, был и остается один Владимир Соловьев»¹. Считать Соловьева главным и злейшим врагом Лермонтова позволяет знаменитая статья «Лермонтов», которую философ написал незадолго до своей смерти и в которой выдвинул в адрес давно погибшего поэта

ряд ужасных обвинений.

По мнению Соловьева, первая и основная черта Лермонтова – это полная сосредоточенность на своем «Я», перерастающая в абсолютное торжество эгоизма. Следствием этой черты стала ненависть поэта к окружавшим его людям, доходившая до презрения ко всему человечеству. Поэт был убежден, что окружен одними глупцами, льстецами, предателями, и считал, что его гениальность дает ему право не иметь каких-либо обязательств по отношению к ближним. Второй чертой Лермонтова была склонность к разрушениям, проявившаяся еще в раннем детстве. «В саду он то и дело ломал кусты и срывал лучшие цветы, усыпал ими дорожку. Он с истинным удовольствием давил несчастную муху и радовался, когда брошенный камень сбивал с ног бедную курицу»¹. В юности поэт точно так же обращался с противоположным полом, и «демон кровожадности» дополнился «демоном нечистоты». Наконец, третьей чертой Лермонтова, вытекавшей из первых двух, стало сознательное богоборчество, постоянная «тяжба с Богом», обернувшаяся настоящим демонизмом. С детских лет, уверяет Соловьев, завелось в душе поэта «демоническое хозяйство». Иногда Лермонтов пытался с ним бороться, но бесплодно, так как «демоническое хозяйство не могло быть разрушено несколькими субъективными усилиями, а требовало сложного и долгого подвига, на который Лермонтов не был согласен»². Все эти качества Лермонтова, по убеждению Соловьева, дают основания видеть в лице Мартынова карающую руку Божьего возмездия и считать, что после смерти душа поэта отправилась напрямик в ад.

Отвратительные черты характера Лермонтова повлияли, по мнению Соловьева, и на мировоззрение поэта, важнейшим элементом которого стал фатализм. «Фатализм сам по себе, конечно, не дурен, – пояснял философ. – Если, например, человек воображает, что он роковым образом должен быть добрым, и делает добро, и неизменно следует этому року, то чего же лучше? К несчастью, фатализм Лермонтова покрывал только его дурные пути»³. Из приведенной цитаты можно подумать, что Соловьев считает фатализм чушью, которая лишь используется для оправдания благих или дурных намере-

¹ Мейер Г.А. Фаталист // М. Ю. Лермонтов: pro et contra. – СПб., 2002. С. 887.

¹ Соловьев В.С. Лермонтов // М. Ю. Лермонтов: pro et contra. – С. 342.

² Там же. С. 345.

³ Там же. С.346.

ний. Однако это не совсем так. «Демонизм» Лермонтова Соловьев связывает с фатализмом не только как с формой самооправдания, но и усматривает в нем исток реальной мистической способности поэта предвидеть будущее, способности, которую тот не раз подтверждал своими произведениями¹. Причем Соловьев возводит эту способность к легендарному шотландскому предку Лермонтова – Томасу Лермонту, который прослыл как стихотворец и прорицатель.

Итак, по мысли Соловьева, богоборчество и демонизм таинственным образом связаны с фатализмом и пророческим даром. Спустя сорок лет эту же мысль продолжил Г. А. Мейер в своей юбилейной статье о Лермонтове. Хотя Мейер формально осуждает Соловьева за его «преисполненную дидактики и морализаторства» статью о Лермонтове, он все же полагает, что в этой статье есть мысли «большой верности и глубины». И прежде всего это касается мыслей о фатализме. «Отрицающий Бога, – пишет Мейер, – или, как Лермонтов, вступающий с Ним в борьбу, делается игралищем древнего Рока, от нещадного ига которого избавило нас пришествие Христа. Отвергающий Божественную Жертву предопределяет, того не ведая, собственную судьбу, лишается духовной свободы и принимает последствия им же самим содеянного греха»². Неслучайно у Ф. Ницше, который, как и Лермонтов, встал на путь богоборчества и подменил Богочеловека человекобогом, важнейшим понятием стало стоическое *amor fati*. Любовь к судьбе – это все, что остается тому, кто идет против Бога.

Однако среди русских религиозных мыслителей начала XX в. находились не только обличители, но и защитники богоборческих тенденций в творчестве Лермонтова. В первую очередь речь должна здесь идти о Д. С. Мережковском, который, как известно, в статье «М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества» вступился не просто за поэта, но за само его богоборчество и фатализм.

Никто и никогда, говорит Мережковский, не бросал Богу такой вызов:

¹ Соловьев уверяет, что Лермонтова в пророческом плане интересовала только собственная судьба (например, в стихотворении «Сон»), но не мировые исторические судьбы или судьбы своего отечества. Обвинения это явно несправедливо. Соловьев, например, забывает о знаменитом стихотворении «Настанет год, России страшный год...», которое в годы русской революции станет рассматриваться как прямое доказательство пророческого дара поэта.

² Мейер Г.А. Фаталист. – С. 88.

И пусть меня накажет Тот,
Кто избрал мои мучения.

Никто и никогда не благодарил Бога с такой горькой усмешкой:

Устрой лишь так, чтобы Тебя отныне
Недолго я еще благодарил.

Вспоминая обвинения Соловьева в адрес Лермонтова, Мережковский подчеркивал, что, осуждая поэта, Соловьев забывает о библейском Иове, который тоже бросал в адрес Бога страшные обвинения и был за это не только прощен Богом, но и благословлен. И кто знает, не скажет ли Бог судьям Лермонтова то, что сказал он друзьям Иова: «Горит гнев мой за то, что вы говорили обо мне не так верно, как раб мой Иов» (Иов 9:32)¹.

Забывает Соловьев также борьбу Иакова с Богом. «И остался Иаков один, и боролся Некто с ним до появления зари» (Быт. 32:24). И за эту борьбу Бог благословил Иакова и нарек гордым именем Израиль – борющейся с Богом. А ведь, согласно некоторым библейским толкованиям, борьба Иакова с Богом – это и есть борьба с судьбой, борьба с неблагоприятным стечением обстоятельств своей жизни, за которым библейский патриарх узрел влияние Высшей Силы. Бог, утверждает Мережковский, не говорит Иакову словами Достоевского: «Смирись, гордый человек!», а радуется его силе, благословляет его за то, что он не смирился до конца, за то, что в порыве своего буйства говорит Богу: «Не отпущу Тебя». Богоборчество благословенно. «Это святое кощунство, святое богоборчество положено в основу Первого Завета, так же как брение Сына до кровавого пота – в основу Второго Завета»².

Подобно Соловьеву или Мейеру, Мережковский связывает фатализм и пророческий дар Лермонтова с его богоборчеством. Но он иначе толкует и оценивает то и другое. Дар прорицания был присущ Лермонтову, потому что он был «не от мира сего», был в числе избранных и тем самым был причастен к вечности. «Чувство рока – из причастности к вечности. Все, что будет во времени, было вечно-

¹ См.: Мережковский Д.С. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // М. Ю. Лермонтов: про et contra. – С. 368.

² Там же. С. 369.

сти»¹. Лермонтов был прорицателем и фаталистом, потому что, как и Иаков, был пророком, избранником Божиим, или Израилем в точном библейском смысле этого слова.

Однако нельзя не заметить, что все названные философы, писавшие о Лермонтове, говорят о его фатализме как о черте мировоззрения, повлиявший на идейное содержание его произведений, но не на сам литературный дар поэта. Но так ли уж внешне фаталистическое мировоззрение по отношению к литературному мастерству? На мой взгляд, без фатализма Лермонтов никогда не занял бы то место в русской литературе, которое он занимает уже двести лет. Фатализм в данном случае не просто мировоззрение, но и литературная форма, сделавшая Лермонтова классиком. Попробую пояснить эту мысль.

Во-первых, напомним, что большинство критиков Лермонтова считало, что наибольшим образом гениальность поэта проявилась не в его поэзии, а в его прозе. Конечно, Лермонтов – автор многих поэтических произведений, которые, бесспорно, являются гениальными. Но можно согласиться и, например, с мнением Мейера, который утверждал, что с Лермонтова начался у нас и резкий упадок стихотворной культуры вообще, и что «все наши посредственные и просто плохие стихотворцы, вроде Фруга, Алухтина и Голенищева-Кутузова, неизменно подражали дурным образцам лермонтовской поэзии и довели русский стих до писаний Курочкина и Вейнберга»². Зато проза Лермонтова, или, точнее говоря, роман «Герой нашего времени», всегда оценивалась очень высоко. Толстой и Чехов, например, сходились в том, что с «Героя нашего времени», собственно, и берет свое начало великая русская проза XIX в. Кроме того, такие авторитетные литературоведы, как Б. М. Эйхенбаум и Л. Я. Гинзбург, полагали, что в своих лучших поэтических произведениях Лермонтов движется к повествовательно-прозаической форме, так как лирико-поэтический жанр к тому времени себя уже исчерпал.

Итак, вершина творчества Лермонтова – «Герой нашего времени». Но и различные главы этой повести оценивались по-разному. Толстой и Чехов считали лучшим разделом повести новеллу «Тамань». Мейер считал, что «Тамань» еще полна романтических штампов, и ставил выше новеллу «Фаталист». А скептический В. Набоков

¹ Там же. С. 366.

² Мейер Г.А. Цит. соч. – С. 886.

утверждает, что во всех составных элементах повести Лермонтова «банальности то и дело бросаются в глаза, а неувязки зачастую производят комический эффект», хотя тут же замечает, что «в конечном счете все решает целостное впечатление, в случае же с Лермонтовым это общее впечатление возникает благодаря чудесной гармонии всех частей и частных в романе»¹.

Роман завершается новеллой «Фаталист», события которой явно предшествуют событиям других частей романа, но которая должна подвести некий мировоззренческий и художественный итог всему произведению. В чем состоит этот итог? Что хотел сказать нам Лермонтов историей спора между Печориным и Вуличем? И есть ли какая-нибудь связь между этим итогом и той «чудесной гармонией всех частей и частных в романе», о которой говорит Набоков?

Ю. М. Лотман в статье «Проблема Востока и Запада в творчестве Лермонтова» связал тему «фаталиста» с проблемой взаимодействия различных культур, которая волновала Лермонтова в последние годы жизни. В европейском мышлении Восток однозначно связывался с фатализмом, тогда как Западная культура рассматривалась как культура, в которой превыше всего ценится творческая инициатива человека, его способность изменять мир. Лермонтов, как и большинство его современников, рассматривал Россию как срединную страну между Востоком и Западом и потому метался между фатализмом и верой в безграничные возможности человека. Отсюда и противоречивые высказывания Печорина о фатализме: он то отрицает предопределение и надсмехается над «мировоззрением древних», то сам высказывается в фаталистическом духе, говоря, например, что на лице человека, который должен вскоре умереть, есть какой-то странный отпечаток неизбежной судьбы»². Однако, на мой взгляд, мировоззрение Печорина, как и мировоззрение самого Лермонтова, однозначно фаталистично. И, возвращаясь домой после спора с Вуличем, Печорин иронизирует не над самим фатализмом, а над верой древних, что судьба ведет нас к каким-то высшим целям и что небо смотрит «с участием» на наши «битвы и торжества».

¹ Набоков В.В. Предисловие к «Герою нашего времени» // М. Ю. Лермонтов: pro et contra. – С. 873.

² Лотман Ю.М. Проблема Востока и Запада в творчестве Лермонтова // М. Ю. Лермонтов: pro et contra. – С. 802–822.

Лермонтов, конечно, полный фаталист:

Судьбе, как турок иль татарин,
За все я ровно благодарен;
У Бога счастья не прошу
И молча зло переношу.
Быть может, небеса Востока
Меня с ученьем их пророка
Неволью сблизили.

Следует заметить, что фатализм Лермонтова не имеет ничего общего с христианской идеей предопределения. Во-первых, это фатализм внешних событий, а не внутренних решений человека. В христианстве «действует Бог в сердцах людей, склоняя волею куда бы не пожелал Он – к добру ли, ради милосердия Своего, к злему ли, по суду Своему»¹. У Лермонтова же предопределение касается лишь внешних обстоятельств жизни человека, сам же человек остается внутренне свободен. Во-вторых, предопределение у Лермонтова лишено какой-либо телеологии, не имеет никаких высших целей; судьба олицетворяет здесь не Промысел Божий, а, скорее, Фортуна карточной игры. (Неслучайно тема карточной игры занимает у поэта важное место и в новелле «Фаталист», и в последней, неоконченной повести «Штосс»). Таким образом, фатализм Лермонтова – это фатализм языческий, стоический. Но поскольку в остальном мировоззрение поэта остается монотеистическим, такой фатализм ведет к бунту, к богоборчеству. Поэт бунтует против Бога потому, что Он равнодушен к людям и к миру, бросил их на произвол случайной и несправедливой судьбы². Лермонтовский Демон говорит о Боге:

На нас не кинет взгляда:
Он занят небом, не землей!

И брошенному Богом человеку остается лишь одно: стоическая любовь к судьбе, *amor fati*.

Вообще-то вера в судьбу и предопределение была свойственна многим литераторам 30–40-х годов XIX в.: В. А. Жуковскому,

¹ Августин. О благодати и свободном произволении // Гусейнов А., Ирлиц Г. Краткая история этики. – М. 1987. С. 554.

² Об этом см.: Давыдов А.П. «Духовной жаждою томим»: А. С. Пушкин и становление «срединной» культуры в России. – Новосибирск. 2001. С.145–160.

П. А. Вяземскому, Е. П. Растопчиной и др. В. Ф. Одоевский в своих заметках к сочинению известного мистика Экартсгаузена утверждал, что «всякое происшествие можно угадать посредством Науки Чисел»¹. А сестре А. С. Пушкина, которая, согласно легенде, предсказала своему великому брату раннюю насильственную смерть, принадлежат даже такие строки:

Фатализм – мой закон, он меня утешает,
С небом, землей меня он мирит,
Ропот в страданиях моих заглушает,
Совесь тревожную даже щадит².

Наверное, можно сказать, что фатализм был закономерным явлением позднего романтизма и предвещал появление реалистической литературы. Фатализм как бы водворял идеальное, таинственное и мистическое в саму действительность. Ранним романтикам действительность представлялась пошлой, никчемной, скучной, пустой, теперь же она наполнялась тайным смыслом загадочного «закона жизни». Случайные и банальные события обыденной жизни выстраивались, благодаря фатализму, в предначертанную свыше *линию судьбы*. В том же контексте можно интерпретировать увлечения людей 40-х гг. философией Гегеля, концепция исторического развития которого явно носила характер логического фатализма и «восстанавливала в правах» действительность как сферу «развертывания» Абсолютного Разума. И на этом фоне начинает формироваться жанр реалистического повествования.

Р. Барт в работе «Введение в структурный анализ повествовательных текстов» писал: «Есть все основания считать, что механизм сюжета приходит в движение именно за счет смещения временной последовательности и логического следования фактов, когда то, что случилось после некоторого события, воспринимается как случившееся вследствие него. В таком случае можно предположить, что сюжеты текста возникают в результате систематически допускаемой логической ошибки, обнаруженной еще средневековыми схоластами и воплощенной в формуле *post hoc, ergo propter hoc*. Эта формула могла

¹ Цит. по: Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма: князь В. Ф. Одоевский. – М., 1913. Т. 1. Ч. 1. С. 393.

² Там же. – С. 370.

бы стать девизом самой судьбы, заговорившей на языке повествовательных текстов»¹. В чем особенность логики художественного повествования? Х. Л. Борхес, например, считал, что логика повествовательного искусства представляет собой «архаическую логику симпатий, которая предполагает связь между вещами либо в силу их внешнего сходства, либо пространственной близости»². А литературовед В. Д. Днепров полагал, что здесь мы имеем дело с самой обычной логикой и «сюжет представляет как бы художественный аналог логического доказательства в его принудительности»³. Но так или иначе, повествовательный жанр предполагает некую логику событий, которая обладает «принудительностью» логики высказываний и выстраивает некие *необходимые связи*, которые можно назвать *линией судьбы*.

Еще важнее подчеркнуть, что «логический фатализм» реалистического повествования во многом изменил и представление о человеке. В классической литературе действуют люди с заданными свойствами: правдолюбцы, глупцы, честолюбцы, лицемеры, распутники. Романтизм «открыл» противоречие различных положительных и отрицательных свойств в одном человеке, борьбу между ними. Реалистическая же проза «открыла» человека «без свойств», т. е. человека, поступки которого определяются исключительно внешними обстоятельствами⁴. Неслучайно литературовед Г. А. Гуковский считал, что реализм XIX в. всецело перенес ответственность на среду, освобождая от нее отдельного человека⁵. Таким образом, реалистическое повествование XIX в. как бы реализовало эстетический принцип Аристотеля, который в своей «Поэтике» (1450a20) утверждал, что в искусстве персонаж второстепенен и целиком подчинен сюжетному действию: могут существовать сюжеты без характеров, однако характеры без сюжетов существовать не могут⁶. В реалистической прозе сюжет или история не раскрывают характер, а создают его.

Сознательно в своем творчестве такие художественные принципы стал воплощать Л. Н. Толстой. В своем дневнике писатель отмечал:

¹ Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты. Статьи. Эссе. – М., 1987. С. 398.

² Борхес Х.Л. Повествовательное искусство и магия // Борхес Х.Л. Письмена Бога. – М., 1994. С. 202.

³ Днепров В.Д. Идеи времени и формы времени. – Л., 1980. С. 130.

⁴ Об этом см.: Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. – Л., 1977.

⁵ См.: Гуковский Г.А. Реализм Гоголя. – М.:Л., 1959. С. 451–456.

⁶ См: Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. – М., 1983. С. 652.

«Одно из величайших заблуждений при суждениях о человеке в том, что мы называем человека умным, глупым, добрым, злым, сильным, слабым, а человек есть все: все возможности, есть текучее вещество»¹. Поэтому у Толстого предметом изображения являются не *типы* и *характеры*, а сама жизнь с ее общими для всех людей законами. В свое время эту особенность творчества Толстого весьма точно подметил М. Пруст, писавший, что у Толстого «впечатление мощи и жизненности возникает именно потому, что все это не результат наблюдений, но что каждый жест, каждое слово, каждое действие является лишь выражением закона, и мы как бы движемся среди законов»². Но что представляют собой эти законы жизни, существующие поверх наблюдаемых характеров и типов, о которых говорит Пруст? На мой взгляд, это и есть *законы логики событий* или, иначе говоря, *законы судьбы*. И перенос внимания с *характеров* на таким образом понимаемые *законы жизни* мы находим уже в «Герое нашего времени» Лермонтова, хотя здесь подобный перенос, вероятно, осуществляется еще бессознательно.

В. Г. Белинский считал, что образ Печорина написан Лермонтовым блекло, неопределенно, «не совсем художественно» и не обладает теми яркими, типологическими характеристиками, которыми обладают остальные персонажи романа. По мнению критика, такая неполнота образа произошла в результате того, что Печорин – это сам Лермонтов. Персонаж здесь недостаточно отчужден от своего автора, и автор не может взглянуть на него со стороны. «Чтобы изобразить верно данный характер, надо совершенно отделиться от него, стать выше его, смотреть на него как на нечто оконченное, – писал Белинский. – Но этого, повторяем, не видно в создании Печорина. Он скрывается от нас таким же неполным и неразгаданным существом, как и является нам в начале романа»³. Однако, на мой взгляд, образ Печорина столь размыт вовсе не только потому, что Печорин – это Лермонтов. Просто у Печорина нет предвещающей его образ сущности. Зато есть предопределяющая происходящие с ним события судьба. Печорин не злодей и не циник, но, как говорит он сам, «судьба

¹ Толстой Л.Н. Дневниковая запись 19 марта 1898 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. – М.:Л., 1928–1958. Т. 53. С. 150.

² Цит по: Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. – С. 388.

³ Белинский В.Г. «Герой нашего времени», сочинение М. Лермонтова // Белинский В.Г. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. – М., 1948. С. 627.

кидает его как камень», делая причиной несчастья людей. Вне своей судьбы Печорин – ничто, но это-то и делает его свободным. Лермонтов тоже нес в себе элемент некой пустоты и потому бунтовал против Бога, утверждая, что Всевышний делает его таким, а не иным и бросает его на произвол судьбы. Позднее Н. А. Бердяев будет учить, что тайна человека заключается в его причастности Небытию, которое есть основа «несотворенной Свободы». Лермонтов, конечно, еще далек от подобной постановки вопроса. Но художественная интуиция поэта ведет его примерно в том же направлении.

Итак, человек, пишущий прозу, создает логические связи между «атомарными» событиями нашей жизни, формируя тем самым жизненный мир как нечто организованное и упорядоченное. Вне повествования действительность – набор случайных и бессмысленных фактов. Герой романа Ж. П. Сартра «Тошнота» Антуан Роккантен, пишущий биографию какого-то авантюриста и одновременно ведущий дневник, приходит к выводу, что описание жизни и даже одного дня в жизни неизбежно оказывается фальсификацией. Не может быть никаких «истинных историй». Человеческая жизнь состоит из отдельных событий и действий, которые никуда не ведут, не обладают никаким порядком и никак не связаны друг с другом, тогда как любое повествование, любой нарратив предполагает как раз связанность, упорядоченность и определенную телеологию. Перед Роккантеном встает дилемма: либо он будет писать правду – и тогда все события окажутся непостижимыми в силу своей «атомарности» и беспорядочности, либо он будет лгать, но напишет вполне осмысленную и разумительную историю. Поэтому пишущий прозу всегда в той или иной степени фаталист, так как верит, что между фактами и событиями существуют сверхличные и необходимые сцепления.

Здесь следует вспомнить, что любая культура в своей основе содержит некий нарратив, например миф или летопись. В иудео-христианской культуре мир как целое существует лишь благодаря Библии, которая повествует о сотворении этого мира и пророчествует о его конце. Дальше всего в этих представлениях пошел ислам, утверждающий, что Коран существовал еще до сотворения мира. Может быть, именно поэтому исламу в наибольшей степени свойственен фатализм (так, по крайней мере, принято считать в христианском мире).

В этом смысле можно вполне серьезно отнестись к утверждению

Мережковского, что Лермонтов обладал пророческим даром, так как был «не от мира сего», был причастен к Вечности, в которой единовременно дано прошлое и будущее. «Кто рассказывает истории... подобен тем, кто занимается Меркавой (т. е. созерцанием Престола Божьего – А. Б.)», – утверждает иудейская мистика¹. Сочинение историй – это продолжение творения мира, или то, что в русской религиозной философии принято было называть Теургией – Божьей работой. А фатализм и пророческий дар – основа этой «Божественной работы», необходимые спутники всякого повествования.

А. В. Малинов

ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ИСТОРИИ С. М. СОЛОВЬЕВА

Во второй половине XIX в. появился ряд обобщающих трудов по русской истории, наиболее значительные из которых принадлежали С. М. Соловьеву и В. О. Ключевскому. Творчество Соловьева наглядно показывает, как из нужд исторического исследования вырастает философско-историческая концепция. В то же время, сама исследовательская установка русского историка формировалась под влиянием уже сложившихся философско-исторических установок. Соловьев, акцентируя определенные философско-исторические и теоретические моменты, смог создать оригинальную концепцию русского исторического процесса.

Главное произведение Соловьева – двадцатидевятитомная «История России с древнейших времен» (1851–1879). Первые двенадцать томов посвящены истории допетровской Руси, шесть томов занимает история петровского правления и одиннадцать томов повествуют о послепетровской истории. Философско-исторические вопросы затрагиваются в предисловии к первому тому и в первой главе тринадцатого тома. Для уяснения теоретических основ концепции Соловьева также важны такие его работы, как «Взгляд на историю установ-

¹ Цит. по: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – М.: Иерусалим, 2004. С. 428.

ления государственного порядка в России до Петра Великого» (1851), «Исторические письма» (1858–1859), «Публичные чтения о Петре Великом» (1872), «Прогресс и религия» (1872), «Начала русской земли» (1877–1878).

В исторической концепции Соловьеву удалось синтезировать достаточно широкий круг философских идей. Историографы почти единогласно указывают на рецепцию русским историком позитивизма Г. Спенсера, К. Риттера, Г. Бокля, философско-исторических представлений французских историков О. Тьерри и Ф. Гизо и, прежде всего, философии истории Г. Гегеля. Гегельянство засвидетельствовано автобиографическим признанием самого Соловьева: «Из Гегелевых сочинений я прочел только “Философию истории”; она произвела на меня сильное впечатление; на несколько месяцев я сделался протестантом, но дальше дело не пошло, религиозное чувство коренилось слишком глубоко в моей душе, и вот явилась во мне мысль – заниматься философиею, чтобы воспользоваться ее средствами для утверждения религии, христианства; но отвлеченности были не по мне; я родился историком»¹.

Свою концепцию русской истории Соловьев противопоставлял идеям «политических буддистов», как он называл славянофилов, считая их взгляды «антиисторическими». Критике славянофильского учения, в частности, была посвящена статья «Шлецер и антиисторическое направление» (1857). Идеализация славянофилами общины не может быть, согласно Соловьеву, оправдана историческими аргументами. Это вполне современная тенденция, присущая европейской цивилизации. Вопрос об общине был возбужден прежде всего в европейской науке и публицистике. «Русская жизнь и русская наука, – отмечал Соловьев, – не могли оставаться чуждыми этих вопросов. Здесь дело не в подражании: дело в том, что волею-неволею мы вошли в семью европейских народов, живем общею с ними жизнью: “Мы европейцы, и ничто европейское не может быть нам чуждо”»². Общинное устройство в древности имели не одни славяне, но и другие народы, в частности, германцы. Современное же стремление к

¹ Соловьев С.М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // Соловьев С.М. Избранные труды. Записки. – М., 1983. С. 268–269.

² Соловьев С.М. Исторические письма // Соловьев С.М. Избранные труды. Записки. – С. 215.

укреплению частных союзов есть результат развития предшествующей эпохи, а не возвращение к старым формам общественного быта. Непонимание процесса исторического развития приводит славянофилов к идеализации ушедших эпох, т. е. к «антиисторическим взглядам». «Наконец, – добавляет он, – во всех этих антиисторических толках повторяется старинное явление: протест против прогресса вследствие нравственной слабости, неумения сладить с ним; отсюда – пристрастие к первоначально простым, неразвитым формам быта, политический буддизм»¹. Согласно его точке зрения, подход славянофилов принадлежит к давней традиции «грустных воззрений», у истоков которых стояли учения индуизма, буддизма и Платона. Славянофилы, полагает Соловьев, идеализируют предшествующие эпохи, протестуют против прогресса, отрицают значение духовных факторов в истории. По словам Соловьева, «одно из основных положений наших новых буддистов таково: человечество было только тогда юно, свежо, когда жило в лесу, при вольных формах быта, при господстве общего владения. Вышедши из этого состояния, оно одряхлело, не в состоянии более восстанавливать своих сил; шаг из лесу в поле и шаг из поля в город – не суть шаги вперед, но шаги назад, шаги к дряхлости, порче. Это положение основано на вере в одни материальные условия, на отрицании духовных сил человека и общества»². Не соглашался Соловьев и со славянофильской оценкой деятельности Петра I, видя в ней «естественный ход развития». Неизбежность петровских преобразований не отрицали и славянофилы, не приемля лишь их насильственный характер, приведший к подавлению народа государством, разобщению «народного тела». Для Соловьева, исследующего по преимуществу историю государства, а не народа, насилие есть неизбежное проявление сильной государственной власти.

Видя в истории постоянный процесс изменений, Соловьев пояснял их как движение от простоты и однообразия к разнообразию и сложности. Развитие в истории происходит благодаря все больше проявляющемуся различию между частями некогда единого «вещества». «Ряд изменений, замечаемых при развитии семени в дерево или яйца в животное, – писал историк, – состоит в движении от простоты и однообразия устройства к его разнообразию и сложности. На пер-

¹ Там же. С. 189.

² Там же.

вой ступени каждый зародыш состоит из вещества однообразного во внутреннем составе и внешнем строении. Первый шаг в развитии обозначается появлением различия между частями этого вещества; потом каждая из различившихся частей начинает, в свою очередь, обнаруживать различие частей. Процесс этот беспрестанно повторяется, и через бесконечное умножение такого выделения частей образуется, наконец, сложная сеть тканей и органов, составляющая животное или растение в полном его развитии. Это явление, которое мы называем прогрессом, общее всем организмам, как природным, так и общественному. Первый шаг к прогрессу в человечестве, заключавшемся в одном человеке, был появление различия между мужчиною и женщиною»¹. Следующие шаги прогресса связаны с разделением труда, отделением светской власти или, по словам Соловьева, «гражданских законов», от власти духовной, или «религиозных законов». Прогресс сказывается и в членораздельной человеческой речи, приходящей на смену «однозвучию животных». «Развитие, – уточнял Соловьев, – состоит в разделении занятий; мы называем наиболее развитым то тело, которое имеет наиболее отдельных органов, служащих каждому известному отправлению жизни и находящихся в тесной друг с другом связи и зависимости»². Подобная формулировка процесса развития заимствована и перенесена Соловьевым на историю, вероятно, из эмбриологического учения К. Бэра, преобразованного позднее в социологическую доктрину Г. Спенсером. Под «веществом» Соловьев подразумевал носителя исторического процесса, субъекта изменений, аналогичного живому организму. Благодаря этой аналогии Соловьев постулировал «одинаковость законов как для организмов природных, так и для общественного»³.

Аналогия исторического процесса с жизнью организма встречается у Соловьева неоднократно. Обращаясь к ней, он не только различал внешние и внутренние причины развития, но и давал периодизацию исторического процесса по модели биологического понимания возраста. «Все органическое подлежит развитию, – постулировал Соловьев, – подлежит ему отдельный человек, подлежат ему и живые

¹ Там же. С. 180–181.

² Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом // Соловьев С.М. Избранные труды. Записки. – С. 57.

³ Соловьев С.М. Исторические письма. – С. 181.

тела, составленные из людей, народы: развитие происходит более или менее правильно, быстро или медленно, достигает высоких степеней или останавливается на низших – все это зависит от причин внутренних, коренящихся в самом организме, или от влияния внешних. Органическое тело, народ, растет, растет внутри себя, обнаруживая скрытые в нем изначала условия здоровья или болезни, силы или слабости и в то же время подчиняясь благоприятным или неблагоприятным внешним условиям, из которых главное как для отдельного человека, так и для целого народа – это условие живого окружения, общества, ибо могущественные побуждения к развитию и формы этого развития даются обществом для отдельного человека, для народа – другими народами, с которыми он находился в постоянной связи, постоянном общении.

Органическое тело растет, значит, проходит известные возрасты, различающиеся друг от друга, легко отличающиеся. Легко отличаются два возраста народной жизни: в первом возрасте народ живет преимущественно под влиянием чувства; это время его юности, время сильных страстей, сильного движения, обыкновенно имеющего следствием зидительность, творчество политических форм. Здесь, благодаря сильному огню, куются памятники народной жизни в разных ее сферах или закладываются основания этих памятников. Наступает вторая половина народной жизни: народ мужает, и господствовавшее до сих пор чувство уступает мало-помалу свое господство мысли. Сомнение, стремление проверить то, во что раньше верилось, задать вопрос – разумно или неразумно существующее, потрясти, поломать то, что считалось до сих пор непоколебимым, знаменует вступление народа во второй возраст, или период, период господства мысли»¹. Толкуя первый период в жизни народов очень близко к тому, как о нем писал П. Я. Чаадаев, Соловьев идет дальше, характеризуя следующий возраст как период сознательности. Подобная трактовка закрепились в русской ориентирующейся на научность философской историографии. Принцип прогрессивного изменения заложен в самой природе живых существ, в том числе и в исторических образованиях, настолько, насколько организация может быть сопоставлена с организмом.

Однако не стоит упускать из виду, указывает Соловьев, что ис-

¹ Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом. – С. 47–48.

торические, общественные организмы состоят из обладающих сознанием индивидов, т. е. из существ разумных и свободных. Разум, объединяя людей в обществе, в то же время проявляется в эгоистических стремлениях индивидов, что существенно может корректировать и даже тормозить сам общебиологический процесс дифференциации частей при интеграции целого. «Легко сравнивать организм с организмом общественным, — пояснял Соловьев: — действительно, сходство поразительное, законы одни и те же; но не должно забывать, что члены общественного организма суть существа свободно-разумные или целые соединения таких существ; что каждое из них первоначально вращается в тесной сфере, где видит преимущественно только себя; что сфера эта расширяется чрезвычайно медленно; медленно члены общественного организма приходят к сознанию о необходимости тесной внутренней связи друг с другом для поддержания полной жизни каждого из них и наоборот, о необходимости полнейшего развития каждого из организмов для поддержания тесной внутренней связи между ними, для совершеннейшего развития общественного организма»¹. Тем не менее, разумная, осознанно принятая взаимосвязь индивидов и частей исторического организма, обуславливает единое целое и укрепляет общество.

Биологизм, в духе позитивизма переносимый Соловьевым на историю для укрепления ее научного статуса, не мешает ему, тем не менее, обращаться к библейским примерам. Основной признак прогресса в истории — это дифференциация, или «членоразделение». «Дело в том, — писал Соловьев, — что цивилизация вообще разделяет, расчленяет, при отсутствии прогресса сохраняется единообразие»². Многократное, «беспредельное», «бесконечно умноженное» членоразделение приводит к образованию организма. Так происходит в истории, но точно так же совершается развитие и в природном мире. «Общий закон организма», согласно Соловьеву, состоит в единстве частей при их различии. При этом чем сложнее организм, тем медленнее он развивается. Таковы человеческие общества, действующие в истории.

Однако, помимо законов развития, общих всем живым организмам, есть еще условия развития, которые могут быть как благоприят-

ными, так и замедляющими его. К условиям развития, прежде всего, принадлежит природная среда, т. е. климатические и географические факторы. В истории, по мнению Соловьева, «ход событий постоянно подчиняется природным условиям»¹. Схожие географические условия постепенно приводят к установлению однотипной хозяйственной деятельности, похожих обычаев, нравов и верований, вследствие чего возникают одинаковые потребности и находятся соответствующие средства к их удовлетворению — и со временем устанавливается единое государство. «Однообразие природных форм, — писал по этому поводу Соловьев, — ослабляет областные привязанности, ведет народонаселение к однообразным занятиям; однообразие занятий производит однообразие в обычаях, нравах, верованиях; одинаковость нравов, обычаев и верований исключает враждебные столкновения; одинакие потребности указывают одинакие средства к их удовлетворению — и равнина, как бы ни была обширна, как бы ни было в начале разноплеменно ее население, рано или поздно станет областью одного государства: отсюда понятна обширность русской государственной области, однообразие частей и крепкая связь между ними»².

Различие природных условий приводит и к различию исторического пути. Примером этого может служить история Западной и Восточной Европы. По образному выражению Соловьева, «природа для Западной Европы, для ее народов была мать, для Восточной, для народов, которым суждено было здесь действовать — мачеха»³. «Законы развития одни и те же и здесь, и там, — писал Соловьев о двух частях Европы, — разница происходит от более или менее благоприятных условий, ускоряющих или замедляющих развитие»⁴. К «природным выгодам» русский историк относит южные полуострова Европы, на которых и началась европейская история. Условия, затрудняющие историческое развитие, или, что для Соловьева одно и то же, утверждение цивилизации, присущи восточной части Европы,

¹ Соловьев С.М. Взгляд на историю установления государственного порядка в России до Петра Великого // Соловьев С.М. Избранные труды. Записки. — С. 5; Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. Кн. 1. Т. 1–2. «История России с древнейших времен». — М., 1993. С. 14.

² Соловьев С.М. Взгляд на историю установления государственного порядка в России до Петра Великого. — С. 5–6.

³ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Том 13 // Соловьев С.М. Сочинения. Книга VII. — М., 1991. С. 8.

⁴ Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом. — С. 55.

¹ Соловьев С.М. Исторические письма. — С. 181.

² Там же. С. 192.

представлявшей собой обширную малонаселенную равнину, граничащую со степями и удаленную от моря. Все это непосредственно сказалось на ходе русской истории. Природа определила направление исторического движения (распространение цивилизации) в Европе: с запада на восток. История отмечена борьбой Европы с Азией. «Азиатцы» тормозили историческое развитие Восточной Европы. По оценке Соловьева, нашествие и господство арабов в Испании несравнимо по результатам с господством «татарина со товарищи – башкира, чувашина, черемисина и т. п.»¹. В истории Восточной Европы и России мы видим, прежде всего, постепенное «очищение европейской почвы от господства азиатцев»². Русские «подчинили Азию Европе». Окончанием этой борьбы, по мнению Соловьева, стало покорение Крыма при императрице Екатерине II.

В истории Запада как истории европейско-христианских народов действуют два основных индоевропейских племени: германское и славянское. Однако их историческое движение было разнонаправленным. Германские племена двигались с северо-востока на юго-запад. Движение славян было противоположным – в необжитые северо-восточные леса. «В начале новой европейско-христианской истории, – отмечал ученый, – два племени приняли господствующее положение и удерживали его за собою навсегда: германское и славянское, племена братья одного индоевропейского происхождения; они поделили между собою Европу, и в этом начальном дележе, в этом начальном движении – немцев с северо-востока на юго-запад, в области Римской империи, где уже заложен был прочный фундамент европейской цивилизации, и славян, наоборот, с юго-запада на северо-восток, в девственные и обделенные природою пространства, – в этом противоположном движении лежит различие всей последующей истории обоих племен»³.

Русская история, так же как и история других народов, начинается с богатырского или героического периода. В этот период исчезают племена и образуются «волости, княжения с именами». Племенное начало тоже может заявить себя в истории; для этого необходимы многочисленность племени при единстве власти и понимание своих

¹ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Том 13. – С. 8.

² Там же.

³ Там же. С. 9.

интересов, что приводит к осознанию обособленности и противопоставленности другим племенам. В героический период происходит необходимая для исторического развития дифференциация общества: появляются князь и дружина, состоящая из мужей, или богатырей, городское сословие отделяется от сельского. В результате распространения христианства духовенство выделяется в особую «часть народонаселения» и в дальнейшем подразделяется на белое духовенство и монашество. Из первоначального состояния единства русское общество выводит знакомство с «чужим», взаимодействие с другими народами, в силу чего начинается обособление его частей или органов (дружина и не-дружина, город и село и т. п.). Благодаря такому членоразделению общества инициируется историческое движение, и русский народ начинает жить исторической жизнью. Началом «подвижным, изменяющимся» выступают прежде всего князь и дружина. Город воплощает начало «постоянное, прочное».

Ход русской истории подчиняется общему закону органического развития и вписывается в единый исторический процесс, охватывающий Европу. Русский народ, писал Соловьев, «как народ славянский, принадлежит к тому же великому арийскому племени, племени – любимцу истории, как и другие европейские народы, древние и новые, и, подобно им, имеет наследственную способность к сильному историческому развитию»¹. Русская история так же, как и западноевропейская, настаивал Соловьев, началась с завоевания. Общим с западными народами у нас является христианство. Смысл христианского вероучения, по мысли Соловьева, сводится к идее нравственного совершенствования отдельного человека. Носителями этой идеи стали «новые народы», пришедшие на смену народам Античности. Античная цивилизация была урбанистической, «государство состояло из города», что постепенно привело к истощению государственных сил. Великое переселение народов, выведшее на историческую сцену «деревенщину, варваров», способствовало «продолжению обновленной христианством европейской жизни»². Так сложилось европейско-христианское общество, задача которого, как полагает Соловьев, состояла в правильном определении отношений между «общественными органами» (церковью, замком, городом и селом).

¹ Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом. – С. 53.

² Соловьев С.М. Исторические письма. – С. 184–185.

Обобщающий масштаб философского взгляда позволяет Соловьеву усмотреть общую цивилизаторскую миссию русского и западноевропейских народов. «Всем племенам Европы, – настаивал историк, – завещано историей высылать поселения в другие части света, распространять в них христианство и гражданственность; западным европейским племенам суждено завершать это дело морским, восточному племени, славянскому, – сухим путем»¹. Смысл победы Европы над Азией, таким образом, уточняется как преобладание цивилизационных начал (христианства и гражданственности) над варварством.

Динамика развития мировой (европейской) истории представлена Соловьевым в виде смены исторических эпох, каждая из которых привносит в историю что-то своеобразное. По мысли русского историка, всякая эпоха имеет свое значение. «В истории, – полагал он, – существует строгое разделение занятий между эпохами; каждая эпоха вырабатывает свое начало. При этом господствующее направление обыкновенно позволяет себе злоупотребления; вырабатываемое эпохою начало доводится до крайности: это значит, что начало еще вырабатывается, что общество не доросло еще до настоящего пользования им, не ясно сознает, в чем дело. Как же скоро это сознание является, то общество отбрасывает крайности и стремится к выработанию нового начала – наступает новая эпоха, причем выработанное начало во всей полноте и чистоте переходит в сокровищницу исторического человечества, в вечное ему пользование, и новое начало может быть крепко, может быть с успехом вырабатываться только тогда, когда основывается на предшествовавшем, тесно прилегает к нему, и через него имеет связь со всеми прежде выработанными историей началами. Новая эпоха может иметь непосредственное начало только в эпохе ближайшей; новое начало получает непосредственное свое питание от начала, только что перед ним выработавшегося; в истории нет эпох пустых; нет эпох, вырабатывавших только какие-нибудь вредные для человечества начала, через которые человечеству нужно перескочить назад, чтобы получить нравственное питание, жизненные средства от начал, выработанных отдаленнейшими эпохами»². Такое начало исторической эпохи не всегда осознается и в силу

этого «доводится до крайности»; когда же наступает его осознание, общество отказывается от односторонности господствующего начала и приступает в выработке нового. Так происходит смена эпох. В качестве исторических эпох Соловьев рассматривает Средние века и Новое время. В Средние века «части тела, общественные органы» слабо связаны между собой, «живут особо, так сказать, циклопически»¹. Следующая эпоха связана с усилением именно начала единства, общности. В Новое время определились отношения каждого человека к государству и закрепилось представление о единстве. «Наступила великая эпоха, – писал Соловьев, – в которую вырабатывалось начало единения: человек освобождался из тесных замкнутых союзов и становился членом государства, определялись непосредственные отношения каждого человека к государству; отсюда естественным необходимым путем выработалась идея человечества»².

Исторические изменения, согласно общему представлению об органическом развитии, зависят как от внутренних причин, так и от внешних условий. Все происходящее в истории определяется «предшествовавшим развитием народной жизни». Исторические явления вызревают внутри субъекта истории – «живого тела, составленного из людей, народа». «Народное тело», полагал Соловьев, проживает два возраста в своем историческом развитии: юность и возмужалость. Период юности народа, как правило, «очень продолжительный». В это время создаются «политические формы» и «куются памятники народной жизни». В первом возрасте, повторял Соловьев, «народ живет преимущественно под влиянием чувства». На смену ему приходит «период господства мысли». Решающую роль в историческом развитии народа играет образованная часть общества, которая содействует духовному росту народа и тем самым способствует развитию самой народности. Носителями и выразителями «народного духа» являются не простолюдины, а образованные классы, «ибо здесь высшая, духовная область, область сознания»³. С укреплением цивилизации и распространением культуры, таким образом, растет и крепнет «народный дух». По словам Соловьева, «прогресс, цивилизация не

¹ Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. Кн. 1. Т. 1–2. «История России с древнейших времен». – С. 17.

² Соловьев С.М. Исторические письма. – С. 186.

¹ Там же.

² Там же. С. 187.

³ Там же. С. 193.

уничтожают народности, а наоборот – могущественно развивают ее»¹.

Касаясь оценки деятельности Петра I, Соловьев вынужден был сформулировать свое понимание великой исторической личности. По мысли историка, значение отдельной личности особенно ярко проявляется при переходе народа от одного возраста исторической жизни к другому. С великими историческими личностями, как правило, связывают целые исторические движения, нарушающие спокойное течение исторической жизни. «Бывают в жизни народов времена, по-видимому, относительно тихие, спокойные: живется, как жилось издавна, и вдруг обнаруживается необыкновенное движение, и дело не ограничивается движением внутри известного народа, оно обхватывает и другие народы, которые претерпевают на себе следствия движения известного народа. Человека, начавшего это движение, совершавшего его, человека, по имени которого знают его потомки, – такого человека называют великим»². Исторические личности способны нарушить этот устоявшийся покой и тем самым инициировать новое историческое движение. Это становится возможно потому, что исторические личности «яснее других сознают потребности времени, необходимость известных перемен, движения, перехода и силою своей воли, своей неутомимой деятельности побуждают и влекут меньшую братию, тяжелое на подъем большинство, робкое перед новым и трудным делом»³. Залог успеха деятельности исторической личности состоит в ее близости к народу, в понимании его нужд и интересов, а также потребностей времени. «Таким образом, – заключал Соловьев, – великий человек является сыном своего времени, своего народа... он высоко поднимается как представитель своего народа в известное время, носитель и выразитель народной мысли; деятельность его получает великое значение, как удовлетворяющая сильной потребности народной, выводящая народ на новую дорогу, необходимую для продолжения его исторической жизни»⁴. Развивая свою мысль, Соловьев продолжал: «Что же делает здесь великий человек? Только то, на что способен его народ, на что дает ему средства; народ может внешним механическим образом соединиться волею, силою одного лица; при

отсутствии этой воли и силы распадается: только-то мы и видим в степной истории; внутренних перемен, перемен в быте великий человек произвести не может; если бы захотел, то ничего бы не сделал, погиб в бесплодных попытках; но в том-то и дело, что он и не хочет этого, не чувствует и не сознает потребности в этом, ибо он, сын своего народа, не может чувствовать и сознавать того, чего не чувствует и не сознает сам народ, к чему не приготовлен предшествовавшим развитием, предшествовавшей историей. Великий человек дает свой труд, но величина успеха труда зависит от народного капитала, от того, что скопил народ от своей предшествовавшей жизни, предшествовавшей работы; от соединения труда и способности знаменитых деятелей с этим народным капиталом идет производство народной исторической жизни»¹. Однако не каждый народ имеет своих великих исторических личностей. «Только великий народ, – подводил Соловьев итог своим размышлениям, – способен иметь великого человека; сознавая значение деятельности великого человека, мы сознаем величие народа»².

Философско-исторические взгляды Соловьева, теоретические суждения, разбросанные в его различных работах, не выходили за рамки «основной мысли» его главного труда – «Истории России с древнейших времен». Мысль эта, по его собственному свидетельству, состояла в том, чтобы дать синтетическое построение русской истории, выявляющее взаимосвязь исторических фактов, зависимость исторических событий от внутренних причин. «Не делить, не дробить русскую историю на отдельные части, периоды, – призывал Соловьев в начале своей работы, – но соединять их, следить преимущественно за связью явлений, за непосредственным преемством форм, не разделять начал, но рассматривать их во взаимодействии, стараться объяснить каждое явление из внутренних причин, прежде чем выделить его из общей связи событий и подчинить внешнему влиянию, – вот обязанность историка в настоящее время, как понимает его автор предлагаемого труда»³.

Данный подход не мог не сказаться на оценке главного сочине-

¹ Там же. С. 192.

² Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом. – С. 43.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 44.

¹ Там же. С. 46.

² Там же. С. 52.

³ Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. Кн. 1. Т. 1–2. «История России с древнейших времен». – С. 8.

ния Соловьева. «Выдающимся событием в русской историографии второй половины XIX в., – пишет А. Н. Цамутали, – явился труд С. М. Соловьева “История России с древнейших времен”. Используя огромное количество источников, Соловьев постарался эту массу фактов представить в логической последовательности на основе теории развития родовых отношений и их постепенного перерастания в отношения государственные. Вместе с тем, он ввел и новые элементы – теорию борьбы леса со степью, теорию колонизации, не только признав влияние географического фактора на историческое развитие, но и преувеличив его значение»¹. Обработать и систематизировать громадную массу фактов можно было только подчинив факты теории. А это, в свою очередь, приводило к неизбежному априоризму, навязыванию фактам заранее принятой схемы. Такой схемой для Соловьева стала родовая концепция. К философской аксиоматике Соловьева следует отнести и идею закономерности. «Соловьев всегда и везде, – отмечал Н. Л. Рубинштейн, – ставит себе целью установить закономерность развития, показать ее в непрерывной связи и взаимной обусловленности исторических явлений, в сохранении целостности живой ткани исторического процесса во всем его многообразии и конкретности»². Идея закономерности позволяла структурировать разнообразный материал, встроить его в дедуктивно выводимую последовательность теории. Все это, несомненно, выделяло труд Соловьева из предшествующей и современной ему историографии. «Мысль о закономерном характере общественного прогресса явилась наиболее сильной стороной мировоззрения С. М. Соловьева», – констатирует исследователь А. Н. Шаханов³. Строгое проведение принципа закономерности давало возможность преодолеть тянущую в эклектизм зависимость от философских теорий, в том числе Гегеля, и в то же время позволяло оставаться на почве научного исследования.

Теоретические, методологические и философские вопросы не занимали главного места в научном творчестве Соловьева. Ученый приходил к обобщениям по мере разработки своей исторической концепции с целью расширения горизонтов исторических поисков, обоснова-

¹ Цамутали А.Н. Борьба течений в русской историографии во второй половине XIX века. – С. 246.

² Рубинштейн Н.Л. Русская историография. – М., 1941. С. 321.

³ Шаханов А.Н. Русская историческая наука второй половины XIX – начала XX века. – С. 20.

ния истории в качестве науки. «Основная направленность сциентистской философии истории С. М. Соловьева, – подводит итог философско-историческим поискам историка А. Н. Ерыгин, – стремление к ниспровержению гегелевской спекулятивно-идеалистической методологии как априорной конструкции разума. По его мнению, ученый ищет разумом не разум истории, а только необходимую и устойчивую связь явлений, т. е. историческую закономерность. С помощью наблюдений на основе сравнительного исследования он устанавливает особенности исторических индивидуальностей (цивилизаций, народов, эпох и выдающихся личностей). В силу этого для сциентистского историзма Соловьева оказываются неприемлемыми также ни методология романтического историзма, ни социология позитивизма. Он стремится к синтезу на сциентистской основе просветительских и романтических, позитивистских и ранкеанских, а также некоторых гегелевских идей и ориентаций»¹. В то же время, Соловьев понимал невозможность изолированного решения стоящих перед историком проблем. Он не стремился дать законченное изложение общих, философско-исторических вопросов, к которым неизбежно приходил в процессе своей работы, поэтому в его философии русской истории еще заметно какое-то интуитивное движение мысли, не всегда выливающееся в четкие формулировки, а, скорее, лишь обозначающее общее направление философских умозрений.

Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ (грант № 07-03-00475а)

¹ Ерыгин А.Н. Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма. – С. 348–349.

А. Е. Шапошников

БОГОСЛОВИЕ КУЛЬТУРЫ ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ КИРИЛЛА (ГУНДЯЕВА)

В начале 2009 г. русская православная церковь обрела нового председателя, которым стал патриарх Кирилл (Гундяев). Богословские взгляды владыки не раз находились в центре внимания не только церковных, но и светских кругов. Консервативно настроенные представители церкви отмечали, что владыка Кирилл, будучи «ближайшим помощником» митрополита Никодима (Рогова), «поддерживает модернизм и обновление» и тем самым противопоставляет «себя святейшему патриарху Алексию (Ридигеру)»¹. Для того чтобы разобраться в том, к какому богословскому течению принадлежит новый глава церкви, попытаемся дать общую характеристику православной мысли. В ней можно выделить различные богословские течения, не имеющие однозначного понятийного обозначения. Мы считаем, что они могут быть определены как направления консерватизма, новаторства и модернизма, в которых по-разному формулируется отношение к догматике и экклесиологии, а также русской религиозной философии. *Консерватизм*² выступает, как правило, под лозунгом «неизменности церковных истин». Однако как понимать этот тезис? Проще всего апеллировать к «древности» веры как критерию истины. Но этот прием при объективном анализе фактов показывает свою ограниченность и даже ошибочность. Например, еретические движения, отпавшие от ортодоксального христианства, часто выступали под лозунгами возврата к «подинной старой вере». В этом плане наиболее ярким проявлением такого подхода выступает протестантизм, в котором радикальный разрыв с преданием проходил под лозунгами восстановления первоначального христианства. Иными словами, ссылки на «древность» сами по себе не могут выступать критерием истины. Известный православный богослов протоиерей Г. Флоровский справедливо подчеркивал: «Истина – это не привычка»³.

Богословский консерватизм исходит из того, что все плоды человеческого ума «непрочны и относительны». Истины же откровения даны

¹ Климент (Березовский), иеродиакон. Заметки о конференции // Современное обновление – протестантизм «восточного обряда». – М., 1996. С. 105.

² От лат. *conserve* – охраняю, сохраняю.

³ Флоровский Г.В. Догмат и история. – М., 1998. С. 378.

в готовом виде, и задачи разума сводятся к их охранению. При таком подходе понимание религиозных истин «выпадает из ритма истории», и они становятся непонятными для современного человека, а сама традиция превращается в застывшую, омертвевшую форму.

Однако есть и другая крайность в понимании религиозных истин, она связана с модернизмом. *Модернизм*¹ – радикальный пересмотр (за короткий промежуток времени) основных положений вероучения, канонов и культовой практики – как правило, в угоду конъюнктурным соображениям идет на разрыв с традицией, приспособляясь к тем или иным мирским доктринам. Казалось бы, модернизм – это «глас истории», но на самом деле он также внеисторичен. Для поборников этого течения история конфессии как бы все время начинается заново, церковное учение при этом теряет свои сущностные основания, превращаясь в служанку духа времени.

В связи с этим становится очевидной важность правильного определения соотношения устойчивости и изменчивости в православном предании. Традиция и религиозная истина в восточном христианстве не отделимы друг от друга, более того, истина составляет сущность традиции, ее ноуменальный уровень. Однако все дело в том, что передача истины – это не только ее сохранение, что является лишь одной из задач традиции. Другая, не менее важная задача состоит в том, чтобы выразить истину в созвучной духу времени форме. Поэтому сама традиция не может рассматриваться как мертвая, застывшая схема, она должна развиваться, т. е. жить в истории.

Следовательно, в религиозной традиции есть неизменный, ноуменальный уровень, связанный с Откровением, и подвижный, феноменальный, связанный с местом и временем, в котором живут верующие, т. е. с историей. В рамках церковного предания решается задача не только сохранения истины, но и выражения ее сущности в созвучной духу времени форме. На наш взгляд, богословы, выступающие за сочетание традиции и современности, могут быть названы новаторами².

И модернизм, и новаторство связаны с изменениями в православии, однако даже этимология терминов показывает отличие этих явлений. В первом случае речь идет о чем-то новом, ранее не бывшем, во втором – об обновлении существующего. Консерватизм и новаторство, в отличие от модернизма, выступают проявлением традиции, но если в первом случае она понимается как законченное, во всех чертах сформулированное учение, то во втором – как становящаяся, развивающаяся богословская мысль, опирающаяся на исходные, неизменные, фундаментальные принципы Откровения.

Итак, на примере богословия культуры патриарха Кирилла мы пытаемся доказать его приверженность к новаторскому течению в бого-

¹ От франц. *moderne* – новейший, современный.

² От лат. *novatio* – обновление, изменение.

словии. Предметом богословия культуры является не только дефиниция этого феномена, но и рассмотрение истории взаимодействия церкви и культуры, определение значимости культуры для духовной жизни и общества в целом. В своем докладе на Архиерейском соборе, посвященном 400-летию установления патриаршества, архиепископ (ныне патриарх) Кирилл (Гундяев) следующим образом определяет культуру: это «совокупность произведений творческой деятельности человека, направленных на удовлетворение его духовных, интеллектуальных и эстетических потребностей»¹. Это определение показывает теснейшую связь между культурным и духовным развитием личности. В то же время само явление культуры противоречиво: наряду с ценностями, способствующими «духовно-нравственному совершенствованию личности», в нее могут включаться установки, приводящие к «обездушиванию твари». В этом случае культура превращается в антикультуру, которая «под внешней, когда пристойной, а когда и непристойной оболочкой» становится опасной разрушительной силой. Разграничительным критерием культуры и антикультуры не могут являться «художественные вкусы, симпатии или антипатии отдельных лиц», приверженность тем или иным жанрам или историческим формам творчества. Этим критерием, по мнению владыки, выступает духовный облик человека, его «внутренняя целостность», проявляемая по отношению к Богу, индивиду и обществу.

В идеале, как считает богослов, «церковь всегда стремилась сделать культуру христоцентричной», однако эта цель в земном измерении трудно достижима. Разрыв между христианскими установками и реальным культурным процессом порождал в церковной среде мысль об антагонизме светской культуры и церкви. Однако, по мнению патриарха Кирилла, такой подход с принципиальных позиций не может быть принят. Уже со II в. представители ранней патристики сформулировали «задачу христианско-культурного синтеза»², который, с одной стороны, предполагал полемику с определенными элементами языческого мировоззрения, а с другой, путем воцерковления лучших достижений эллинской культуры, давал возможность ответить «на вопрошания философствующего ума». Эта тенденция стала ведущей в истории взаимоотношений христианства и культуры, вошла в православное предание. Христианизировав народы, церковь «воспринимала их культуру», видя в ней «проявление данного свыше творческого дара». Более того, само приобщение людей к евангельским истинам было бы невозможно без определенного культурного развития этносов, так как «проповедь слова Божия всегда осуществлялась посредством культурных форм».

Итак, патриарх Кирилл приходит к выводу, который он называет «фундаментальным принципом»: «Церковь не должна замыкаться от

¹ Кирилл (Гундяев), архиеп. Доклад на Архиерейском соборе, посвященном 400-летию установления патриаршества // Журнал Московской патриархии. 1990. № 2. С. 35.

² Кирилл (Гундяев), архиеп. Богословское образование в Петербурге-Петрограде-Ленинграде: традиция и поиск // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 175-летию Ленинградской духовной академии. – М., 1986. С. 7.

светской культуры»¹.

Много внимания в своем творчестве патриарх Кирилл (Гундяев) уделяет рассмотрению роли восточного христианства в формировании русской культуры. С его точки зрения, очевидным является тот факт, что «для исторической России православие стало культуросозидающей верой»². Однако в истории взаимоотношений церкви и культуры на русской почве не все обстояло гладко. Благодаря схоластике, «искусственно перенесенной на русскую почву», в церковную мысль проникают абстрактные построения, отчего богословие «не было органичным для своей эпохи и культуры»³. В результате происходит «известный трагический разрыв» между церковью и образованным обществом. В арсенале церковной мысли не оказалось «языка, на котором адекватно восприятию образованных сословий мог быть подан сигнал благодущим чадам». Более того, в среде представителей интеллектуалов XIX в. происходит формирование «особой культурно-идеологической парадигмы, отчетливо враждебной православной традиции, национальным и даже государственно-патриотическим устоям жизни Российской империи»⁴. Лучшие представители клира пытались оживить богословскую мысль, сделать ее восприимчивой к запросам жизни, активизировать культурно-просветительскую деятельность церкви. В начале XX в. появляются религиозно-философские собрания, на которых начинает вестись диалог между интеллигенцией и священнослужителями. Публикуются выдающиеся богословские труды, в которых нашла свое отражение «культурная реальность своего времени», однако это случилось «слишком поздно», когда уже было невозможно остановить «революционную катастрофу».

Следовательно, по мнению патриарха Кирилла, ответственность «за выпадение из культурной традиции православия» многих россиян лежит не только на западном влиянии, которому была подвержена интеллигенция, но и на самой церкви, не сумевшей эффективно противостоять этому негативному процессу. Признание ошибок важно для того, чтобы избегать их в будущем. Обращение к опыту прошлого «чрезвычайно важно» для «успешного и взаимопользительного диалога Церкви и общества»⁵.

В советский период православное вероисповедание превращается в «церковь молчания», его влияние на культуру было лишь опосредованным, так как деятельность священнослужителей вне храма была запрещена. В этих условиях происходит «абсолютизация» внешних, историче-

¹ Кирилл (Гундяев), патр. У нас нет альтернативы – мы должны идти к молодежи // Нижегородские епархиальные ведомости. 2009. № 15. С. 2.

² Кирилл (Гундяев), митр. местобл. патр. прест. Доклад на поместном соборе Русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. 2009. № 2. С. 52.

³ Кирилл (Гундяев), митр. Проблемы духовного образования в контексте современных вызовов церкви, России и миру // Журнал Московской патриархии. 2006. № 3. С. 24.

⁴ Там же. С. 25.

⁵ Кирилл (Гундяев), митр. Проблемы духовного образования в контексте современных вызовов церкви // Журнал Московской патриархии. 2006. № 3. С. 26.

ски сложившихся форм церковной жизни, своего рода «новое старообрядчество»¹. В 60–80 гг. XX в., как считает иерарх церкви, интеллектуальный уровень священнослужителей вырос, они стали лучше ориентироваться в современных проблемах, чему способствовало и активное участие церкви в экуменической и миротворческой деятельности. Но в целом разрыв между церковью и культурой преодолен не был, поэтому особую роль в сохранении христианской культурной традиции приобрела классическая русская литература, которая в условиях атеистического государства проповедовала духовные ценности, укорененные в православии, и тем самым способствовала сохранению духовной связи между поколениями.

В условиях новой России церковь получила подлинную свободу, однако ее взаимодействие с культурой выявило ряд проблем. Активное приобщение к массовой западной культуре, доминирование прав человека над духовно-нравственными ценностями приводят к тому, что в жизни человека и общества «не остается места для твердых общепризнанных понятий о грехе и добродетели». В результате появляются верующие и священнослужители, которые призывают отречься от общества, «закрыться и спастись, так сказать, “в пещерах”». Но подобная позиция приведет к самоизоляции епископата, а ее задача – «строить христианскую культуру и христианское общество»².

Достижение этой цели – очень непростая задача, и в нынешних обстоятельствах церковь может справиться с ней только при активном сотрудничестве с представителями науки, образования, искусства и т. д. При этом владыка Кирилл понимает, что среди этих людей много тех, кто «не вполне воцерковлен». Важно, чтобы они осознавали «свою связь с родной историей, христианской культурой, государственностью, системой исповедуемых церковью нравственных ценностей»³. В этой связи встает вопрос об отношении интеллигенции и молодежи к «православной субкультуре». Мы не будем здесь анализировать содержание этого понятия, отметим лишь, что в него входят и элементы культовой практики, и определенные формы образа жизни, и даже характеристики внешнего вида человека. Так вот, глава церкви призывает священнослужителей не ставить «человеку жестких культурных условий, что его воцерковление, его обращение к Церкви будет автоматически означать принятие всех атрибутов традиционной православной субкультуры»⁴.

Итак, патриарх Кирилл (Гундяев) проявляет уважение к индивидуальным особенностям людей, ставших на путь церковного обращения,

¹ Кирилл (Гундяев), архиеп. Преодоление схоластических влияний в русском богословии // Журнал Московской патриархии. 1987. № 9. С. 13.

² Кирилл (Гундяев), патр. Слово на пленуме синодальной Богословской комиссии Русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. 2009. № 6. С. 41.

³ Кирилл (Гундяев), митр. Здесь зародилась Святая Русь // Журнал Московской патриархии. 2002. № 8. С. 73.

⁴ Кирилл (Гундяев), патр. Ответы на вопросы, заданные на встрече с молодежью в Ледовом дворце в Санкт-Петербурге // Журнал Московской патриархии. 2009. № 7. С. 59.

он допускает определенную свободу в их отношении к традиции, конечно, при безусловном уважительном отношении к ней.

Другая проблема, связанная с культурой, которая волнует предстоятеля Русской православной церкви, также обусловлена «вовлеченностью России в мировую жизнь»: речь идет о процессах глобализации. Ее суть заключается в том, что Западный мир стремится навязать свои ценности и стандарты поведения всему окружающему миру, в том числе и России. Эти тенденции тем более опасны, что в «русской истории есть специфические черты», одна из которых – стремление «воплотить в свою жизнь все те идеи, что приходят к нам извне»¹. Странники глобализации существуют не только в светском, но и в церковном обществе, их аргументом в ее пользу становится ссылка на «неотвратимость истории». Однако с такой позицией патриарх Кирилл не согласен: с его точки зрения, если произойдет унификация культур и отказ от традиционных ценностей, то «мы потеряем отечество наших предков, это будет другая страна с другим народом»².

Противодействовать негативным тенденциям глобализации не означает консервацию «временного и отжившего»: церковь, как и все общество в целом, «живет в динамичное время». Однако необходимо в ходе общественного развития выработать «базисную систему ценностей», которая бы имела «статус своего рода общественной святости»³. В России подобную систему ценностей невозможно выработать без обращения к православной традиции, к духовно-нравственному богатству отечественной культуры. Большинство россиян воспринимают православие как «важнейший фактор нашей культурной самоидентификации», и естественно поэтому восточное христианство становится важной основой сохранения своеобразия и самобытности России.

Новые вызовы, с которыми сталкивается церковь, предъявляют особые требования к духовенству, к их интеллектуальному культурному уровню и нравственному облику. Патриарх Кирилл был одним из инициаторов реформы духовного образования, он, еще будучи ректором Ленинградской духовной академии и семинарии, не раз подчеркивал, что «формы богословского образования... не могут оставаться неизменными – они требуют постоянного совершенствования»⁴. В обновленные программы духовных семинарий, которые сейчас стали высшими учебными заведениями, были включены русская литература и отечественная история, философия, история русской религиозной философии и др.

Глава церкви постоянно подчеркивает, что только всесторонне под-

¹ Кирилл (Гундяев), митрополит. Проблемы духовного образования в контексте современных вызовов церкви, России и миру // Журнал Московской патриархии. 2006. № 4. С. 20.

² Там же. С. 24.

³ Там же.

⁴ Кирилл (Гундяев), архиепископ. Богословское образование в Петербурге-Петрограде-Ленинграде: традиция и поиск // Богословские труды. Сборник, посвященный 175-летию Ленинградской духовной академии. – М., 1986. С. 25.

готовленный священнослужитель может вести «диалог и сотрудничество со светскими учеными, педагогами и тружениками культуры». Совместными усилиями «всех людей доброй воли» Россия сможет преодолеть трудный этап своего развития и стать процветающей державой. Однако при этом патриарх Кирилл предупреждает, что «у нас нет достойного будущего, если настоящая культура будет влачить жалкое существование на фоне расслабляющей вакханалии масскульта»¹.

Итак, богословие культуры патриарха Кирилла строится на ряде основополагающих принципов. Во-первых, наличие «культурных форм» является необходимым условием христианизации того или иного этноса; во-вторых, церковь не может отгораживаться от светской культуры, а должна активно с ней взаимодействовать; в-третьих, культура выступает важной формой сотрудничества между церковью и интеллигенцией, она является необходимым условием сохранения национальной идентичности; наконец, в-четвертых, уровень культуры является важнейшим индикатором состояния общества в целом.

Анализ культурологических взглядов предстоятеля церкви показывает, что они, с одной стороны, опираются на прочный фундамент православного предания, но, с другой стороны, учитывают и вызовы сегодняшнего дня. Выступая на поместном соборе, избравшем его патриархом, он отметил, что необходимо преодолевать как «соблазн обновленческих тенденций, так и стремление навязать православию роль фундаменталистской идеологии или охранителя исторических архаизмов»². Патриарх Кирилл стремится избежать крайностей как модернизма, так и консерватизма, и поэтому, с нашей точки зрения, его позиция может быть отнесена к новаторскому течению в богословии. Именно оно призвано помочь осуществить миссию церкви в современном обществе и культуре.

А. Е. Рыбас

**АЛЕКСАНДР БОГДАНОВ:
ПРОЛЕГОМЕНЫ К ФИЛОСОФИИ
ЭМПИРИОМОНИЗМА**

¹ Кирилл (Гундяев), патр. Слово на открытии XVII международных образовательных чтений // Журнал Московской патриархии. 2009. № 3. С. 45.

² Кирилл (Гундяев), митр., местобл. патр. прест. Доклад на Поместном соборе Русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. 2009. № 2. С. 51.

Содержание

Актуальность философского творчества Богданова	61
Критика как метод философии	66
Понятие опыта	67
Элементы и ряды их зависимостей	72
Комплексы элементов и понятие тела	76
Параллелизм рядов	79
Возможность эмпириомонизма	85
Смысл субъективности и объективности	89
Идеал познания	97
Непрерывность опыта	100
Теория отражения	108
Понятие интерференции	114
Идея мирового прогресса	117
Метод подстановки	118
Психический подбор	125
Виды ассоциаций	128
Функция и формы идеологии	133
Вопрос об истине	140
Общественный подбор	143
Исторический монизм	148
Эмпириомонизм и философия науки в России	154

Актуальность философского творчества Богданова

Последнее десятилетие XX в. в России стало временем широкого интереса отечественных исследователей к философским взглядам Богданова. В 1990-е гг. начали регулярно выходить в свет статьи, историко-философские очерки и монографии, в которых творческое наследие русского мыслителя и революционера интерпретировалось и оценивалось с самых разных позиций¹. Сразу же нужно заметить, что такая активность в изучении «забытой страницы» истории русской философии была обусловлена не столько желанием «восстановить утраченное»², сколько тем обстоятельством, что философские идеи Богданова давно уже стали предметом научного и историко-философского анализа на Западе. Толчком к развитию западного богдановедения послужила публикация в 1966 г. монографии немецкого исследователя Д. Грилле «Соперник Ленина. Богданов и его философия»³. В течение следующих десятилетий практически во всех странах Европы и в США философские, политические и научные взгляды Богданова были постоянно в центре внимания философов, теоретиков системного подхода, историков культуры и советологов. В настоящее время интерес к русскому философу не уменьшается: достаточно упомянуть о проведении ряда международных конференций (в Англии в 1995 г.⁴, в Германии в 2006 г.⁵ и в Финляндии в 2007 г.), посвященных исключительно Богданову.

С одной стороны, обращение отечественных исследователей к творчеству Богданова объясняется стремлением создать адекватную историческую реконструкцию картины философско-идеологической борьбы в России первой четверти XX в. После крушения общепринятых интерпретативных схем и оценок событий эпохи трех революций стала осознаваться невозможность однозначного отношения к идейным течениям того времени, полного неожиданных метаморфоз и противоречий. Изучение работ Богданова

¹ Наиболее серьезными исследователями Богданова являются Г. Д. Гловели, В. Н. Садовский, А. Л. Тахтаджян.

² Образ истории русской философии, которая «во многом слагается из потерь и последующих усилий вернуть утраченное» (см., напр.: *Андреев А. Л., Маслин М. А.* Богданов как философ и социальный мыслитель // *Богданов А. А.* Эмпириомонизм: Статьи по философии. – М., 2003. С. 366–375), используется в основном как идеологема и не может служить объяснением факта актуализации той или иной философской проблематики.

³ *Grille Dietrich.* Lenins Rivale. Bogdanov und seine Philosophie. – Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, 1966.

⁴ По итогам этой конференции вышло два сборника: *Alexander Bogdanov and the Origins of Systems Thinking in Russia* / ed. by J. Biggart, P. Dadley, F. King. – Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 1998; *Bogdanov and His Work* / ed. by J. Biggart, G. Glovely, A. Yassour. – Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 1998.

⁵ *Alexander Bogdanov.* Theoretiker für das 20. Jahrhundert. – München: Verlag Otto Sagner, 2008.

позволило посмотреть на многие факты по-новому, лучше разобраться в интеллектуальной атмосфере революционной России и разоблачить уже ставшие привычными идеологические мифы¹. Так, большинство историко-философских исследований творчества Богданова посвящены критике «ортодоксального» марксизма – идеологического ядра сталинизма, воспрепятствовавшего свободному развитию философской и научной мысли. В «Красном Гамлете»² видят, как правило, отважного борца-одиночку против «царства Железной Пяты»³, мыслителя, принесшего свои знания, талант и жизнь на алтарь революции.

С другой стороны, интерес к творчеству Богданова объясняется междисциплинарным статусом его философских сочинений. Во второй половине 1990-х гг. наметилась тенденция рассмотрения работ Богданова в более широком контексте: исследователи стали обращать внимание на различные аспекты идейного наследия Богданова, связанные с актуальными проблемами философии культуры, науки, социальной философии и футурологии, и прежде всего подчеркивали роль русского мыслителя в развитии теории систем и кибернетики, политэкономии и естественных наук. Менее затронутыми, однако, оказались собственно философские моменты учения Богданова – его эмпириомонизм. Как правило, интерпретация эмпириомонизма сводилась всего лишь к реконструкции и систематизации основных его положений, а также к сравнению позиции Богданова с современными ему концепциями эмпириокритицизма, марксизма и позитивизма. При этом большое внимание уделялось тезису о «конце философии»⁴, который Богданов провозгласил в «Очерках организационной науки». Интерпретируя этот тезис, многие критики признают вторичность философствования, как оно представлено в «Эмпириомонизме», по сравнению с научным дискурсом «Тектологии». Именно «Тектология» – первый в мире труд по теории систем – считается вершиной творчества Богданова, незамеченный его современниками и недооцененный потомками. Таким образом, большинство историков философии склонны читать Богданова сквозь призму его «главного труда», как бы забывая о том, что «всеобщая организа-

¹ См.: Гловели Г., Пустильник С. Сотри случайные черты // Химия и жизнь. 1990. № 12. С. 11–17.

² См.: Красный Гамлет. Опыт коллективного анализа творческого наследия Александра Богданова // Вестник Российской Академии наук. Т. 64. 1994. № 8. С. 38–752; Уваров М.С. Последняя философская публикация Александра Александровича Богданова (этические аспекты одной забытой дискуссии) // Мысль: Ежегодник С.-Петербургской ассоциации философов. Вып. 3. – СПб., 2000. С. 226–231.

³ Богданов А.А. Завтра ли? // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. – М., 1990. С. 315.

⁴ См.: Садовский В.Н. Как следует читать и оценивать «Эмпириомонизм» А. А. Богданова // Вестник Международного института Александра Богданова. 2003. № 3 (15). – <http://www.bogdinst.ru/vestnik/doc15/03.doc>

ционная наука» – это, по мысли Богданова, уже наука, а не философия. Такая инверсия никак не может считаться оправданной и тем более не может служить методологическим приемом изучения философских идей Богданова. Действительно, если тектология относится к философии, как научное знание – к его «смутному предчувствию»¹, то обладание этим знанием делает излишним изучение «прежней философии» – в том числе и философии эмпириомонизма.

Очевидно, что тезис Богданова о конце философии, к которому он пришел в результате творческой эволюции, представляет собой прежде всего философское положение, требующее соответствующего, т. е. философского, понимания. Неверным является вывод, что этот тезис стал закономерным следствием применения Богдановым основополагающих принципов монизма в процессе построения философской «картины мира». «Страсть к монизму»² была также по преимуществу философской страстью, а никак не равнодушно-объективным стремлением научно описать мир. Пафос монизма, пронизывающий все сочинения Богданова, не вмещался в тесные рамки гносеологической проблематики и требовал выхода в «жизненно-важный» мир, в котором ставятся и не решаются «проклятые вопросы» философии и в котором «сама жизнь становится философией»³. Отсюда, в частности, широта интересов Богданова, стремившегося монистически осмыслить и сферу культуры, и сферу социальной жизни, а также политику и искусство. Монизм как страсть сродни, скорее, герценовскому «tout accepter et rien exclure»⁴ (все принять и ничего не исключать) – тезису о необходимости принимать мир во всей его сложности и противоречивости, а не редуцировать его к легко объяснимому содержанию.

Говоря о конце философии, Богданов ни в коем случае не предлагал оставить за ненадобностью это праздное занятие и всецело отдаться науке. Наука, как знание действительного, всегда уже философии, которую можно назвать знанием возможного. Но именно поэтому, как ни странно, наука, в отличие от философии, является знанием бесконечным (в том смысле, в котором можно считать бесконечным человечество, планомерно занимающееся систематизацией объективного опыта). Конечность же философии выражается в том, что она по необходимости является знанием законченным, т. е. полным, но не может апеллировать к абсолют-

¹ См.: Богданов А.А. Инженер Мэнни. Фантастический роман // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. – С. 283.

² См.: Гловели Г.Д. «Страсть к монизму»: гедонический подбор Александра Богданова. – http://www.bogdinst.ru/works/v_phil.pdf

³ Богданов А.А. Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. – С. 40.

⁴ Герцен А.И. О месте человека в природе // Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1985. С. 74.

ным истинам, чтобы обосновать завершенность знания; вместо них она подставляет собственные допущения, которые отличаются от научных гипотез тем, что никогда не могут быть доказаны опытом, так как «с понятием о философской теории не совмещается мысль о точной опытной проверке»¹.

Согласно Богданову, «по мере своего развития тектология должна делать излишней философию, и уже с самого начала стоит *над* нею, соединяя с ее универсальностью научный и практический характер»². На первый взгляд, вполне может показаться, что в этом утверждении выражается мысль о ненужности философии, о ее преходящем значении и исторической обреченности. Действительно, во время работы над «Тектологией» Богданов осознал, что всеобщую организационную теорию можно построить только как науку, а не как философскую концепцию. Однако следует ли отсюда, что он пришел к убеждению о несостоятельности философии, «зачеркнув тем самым свой огромный труд по созданию эмпириомонизма»³? Такой вывод нельзя считать правильным.

Прежде всего, нужно учесть, как понимал Богданов отношение между наукой и философией. Наука, как специфический вид знания (идеологии), в процессе социального согласования опыта выделяется из философии и существует не только одновременно с ней, но и благодаря ей (без всеобщих идеологических форм организации объективного опыта, которые и представляет собой философия, наука обойтись никогда не сможет). По мере гармонизации опыта наука делает излишней философию – в том смысле, что философские допущения она превращает в объективное знание или же отвергает их как элементы субъективного опыта, однако это совсем не значит, что наука способна заменить собой философию. Полного «вытеснения» философии из социальной жизни никогда не произойдет, так как непрерывность и целостность опыта (условие социальной жизни и научного мышления) требуют таких идеологических приспособлений, которые невозможно получить непосредственно из опыта: тут всегда необходимо некоторое домысливание, или произвол (это Богданов называет «методом подстановки»), чтобы можно было сформулировать хотя бы задачу познания (идеал). Таким образом, функция философии заключается в том, чтобы обеспечивать целостность опыта (познавательный монизм), а науки – в том, чтобы делать полученную монистическую картину мира объективной реальностью. Наука всегда зависит от философии, и чем более философия будет становиться «излишней», тем более важными будут ее предельные до-

пущения, поскольку именно они будут выступать в качестве последних организующих социальный опыт форм. Разумеется, философия не всегда оказывается в силах «связать тонкими, светлыми нитями идей глубоко разорванную и все дальше расплывающуюся ткань мира»¹, не всегда способна «объединить, связать то, что разъединила действительность»², – и в этом заключается ее трагизм, однако только философия может «найти тот путь, на котором возможно было бы систематически свести все перерывы нашего опыта к принципу непрерывности»³. Что касается тезиса Богданова о том, что всеобщую организационную теорию можно построить только как науку, а не как философию, то он никак не отрицает важности философии, но, наоборот, подтверждает ее. В данном случае Богданов просто говорит о необходимости социализации философии эмпириомонизма (это значит, что эмпириомонизм как философия должен стать – в аспекте организационной теории – научным знанием, поскольку для такой трансформации уже имеются все условия).

Итак, «Эмпириомонизм» является главным философским сочинением Богданова, и идеи эмпириомонизма определили содержание и методологию «Тектологии». Изучать наследие Богданова нужно начинать именно с этого произведения, в котором собраны все основные идеи русского философа. Однако при чтении «Эмпириомонизма» возникает немало трудностей, обусловленных тем фактом, что данный философский труд «не является монографическим произведением»⁴, а представляет собой сборник статей Богданова, написанных в разное время и по разным поводам. Отсюда в тексте многочисленные повторы, непоследовательность, схематичность изложения, неточное употребление терминов и т. д. Так, например, в разных статьях «Эмпириомонизма» психический опыт трактуется то как поле сознания, или субъективный опыт, за пределами которого лежит область непосредственных переживаний, то как включающий в себя непосредственные переживания, которые находятся вне сознания. Очевидно, что прежде чем выносить о философии эмпириомонизма какие-то оценочные суждения, необходимо сначала «систематизировать» ее содержание, т. е. последовательно изложить основные философские понятия Богданова. Нижеследующее представляет собой опыт историко-философской реконструкции эмпириомонизма.

¹ Богданов А.А. Новый мир. – С. 39.

² Богданов А.А. Философия живого опыта. Популярные очерки. Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего. – М., 1923. С. 315.

³ Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. – М., 2003. С. 107.

⁴ Садовский В.Н. Как следует читать и оценивать «Эмпириомонизм» А. А. Богданова.

¹ Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. – М., 2003. С. 22.

² Там же. С. 86.

³ Садовский В.Н. Как следует читать и оценивать «Эмпириомонизм» А. А. Богданова.

Критика как метод философии

Изложение системы эмпириомонизма Богданов начинает с небольших, но важных замечаний относительно метода философского познания и акцентирует внимание на необходимости допущения абсолютной свободы критики. Определяя свою эпоху как «век критики по преимуществу»¹, русский мыслитель указывает и на истоки критицизма: это, с одной стороны, Французская революция, которая разрушила общественные устои традиционализма и сделала возможным сознательное моделирование социальной жизни, а с другой – философия Канта, провозгласившая критическое мышление единственно верным вариантом познавательного отношения к сущему. Именно в свободе критики Богданов видит условие прогресса как в науке и философии, так и жизни в целом: прогресс – это утверждение нового, что связано с устранением отживших форм фиксации достигнутого, чем прежде всего и занимается критика.

Однако роль критики не исчерпывается ее негативным аспектом, т. е. разоблачением «идолов» и разнообразных «фетишей» познания. Отрицание является лишь моментом критики, и притом не самым важным, поскольку главное назначение критики заключается в выработке особого, продуктивного взгляда на мир, позволяющего сформулировать «идеал познания» и создать необходимые условия для его достижения. Здесь разоблачительная критика органично перерастает в творчество и становится стимулом развития жизни. «Критика, – пишет Богданов, – это садовник, который тщательно расчищает почву для дерева, подстригает лишние и неправильно растущие ветки; но не он причина того, что дерево растет и приносит роскошные плоды. Жизнь развивается из жизни и сама определяет свою цель; эта цель – творчество, а не критика»².

Как метод философии, критика получает ряд дополнительных характеристик. Прежде всего, она должна выступать в форме «холодной и строгой критики опыта и отвлеченного мышления»³, в результате чего, как надеялся Богданов, удастся преодолеть метафизический дуализм и заложить фундамент философии эмпириомонизма. Далее, критика должна быть преемственной, т. е. такой, которая ведется не с позиции мировоззренческих установок отдельного субъекта, а учитывает «все приобретения великой эпохи критики»⁴ и опирается главным образом на те философские учения, в которых дух критики нашел наиболее законченное вы-

ражение (такowymi, по мысли Богданова, были системы позитивизма, эмпириокритицизма и марксизма). Наконец, критика должна быть научной, т. е. объективной и беспристрастной, ведущейся во имя истины, а не с целью согласования новых данных с существующей системой объяснения (идеологией).

Понятие опыта

Это понятие является фундаментальным в системе эмпириомонизма и не получает поэтому конкретного и точного определения. Богданов использует понятие опыта как нечто вполне очевидное и не требующее истолкования, поскольку само истолкование обусловлено опытом и предстает как одна из его форм. Известно, что логическая операция определения предполагает дистанцирование от предмета, его ограничение, но опыт – как таковой, в целом – представляет собой как раз то, на что нельзя посмотреть со стороны, зафиксировать как нечто. Трансцендирование как попытка выхода за границы опыта является, согласно Богданову, софистической уловкой, приводящей к удвоению сущностей, а не к их прояснению.

Так, например, в истории философии хорошо известна процедура объяснения данного в опыте посредством апелляции к сверх-опытному, в результате чего сущее трактуется как такое лишь в отношении к сущности, имеющей априорный характер. Возникает дуализм – удобное средство представления сущего и играющее на определенном этапе развития философии положительную роль, но впоследствии превращающееся в труднопреодолимое препятствие, когда критическое мышление требует растождествления удобства интерпретации и его истинности. Дуалистическое объяснение сущего, если посмотреть на него как на механизм производства объективности, сводится к следующему: актуально значимое содержание опыта (то, с чем мы имеем дело здесь и сейчас, что важно для нашей жизни) наделяется атрибутом истинности (или лжи) при помощи инстанции истины, которая изначально выносятся за пределы опыта и лишается возможности актуализации, т. е. изымается из числа тех предметов, которые подлежат познанию. Получается так, что основание нашего знания всегда лежит в незнании, имеющем принципиальный характер, и от того, насколько мы не знаем причины нашего знания, зависит его возможность и развитие. Непознаваемый мир «вещей в себе», таким образом, служит познаваемости «вещей для нас», и его непознаваемость является чем-то вполне очевидным, понятным и необходимым. Однако что значит тот факт, что мы знаем о непознаваемости «вещей в себе»? Согласно Богданову, такое знание о незнании указывает, прежде всего, на опытное происхождение всего «априорного». Неслучайно в дуалистических системах понятие

¹ Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. – С. 3.

² Там же. С. 4.

³ Там же.

⁴ С. 5.

опыта используется и для обозначения «мистического», «сверхчувственного», что лишней раз доказывает первичность опыта и его универсальность. Атрибут непознаваемости, безусловно, важен для познания, но лишь постольку, поскольку он позволяет определить его начало и выступает в качестве предела знания. Предел этот нельзя считать безусловным: он замыкает горизонт достигнутого, но не препятствует дальнейшему процессу систематизации опыта.

Тезис об опытном происхождении всего априорного следует также и из анализа известного противоречия понятия «вещи в себе», как оно представлено в трансцендентальном идеализме Канта. С одной стороны, Кант считает вещь в себе причиной ощущений, полагая, что вещи в себе аффицируют нашу чувственность. Но, с другой стороны, категория причины и следствия, согласно Канту, это одна из категорий рассудка, а значит, она применима только в границах опыта и никак не может быть отнесена к вещам в себе. Другими словами, противоречие в кантовском понимании «вещи в себе» заключается в том, что, будучи сверхчувственной, трансцендентной, она в то же время аффицирует наши чувства, вызывает ощущения. Богданов, критикуя Плеханова и представителей его школы, указывает именно на это противоречие. Если допустить, что «всякое „явление“ возникает из действия внешних „вещей в себе“ на ту „вещь в себе“, которая составляет сущность данного „человека“»¹, то необходимо признать, что «вещь в себе», выступая причиной «явления», вызывает в другой «вещи в себе» (в человеке, который фиксирует данное явление в опыте) соответствующее изменение. «Следовательно, все „явления“, все „впечатления“, всякий „опыт“ представляют собой только *изменения вещей в себе*»². Получается, что если понятие «вещи в себе» не лишено содержания, то оно должно быть динамическим, а не статическим, т. е. «вещь в себе» – это некоторый процесс, а не сущность. Таким образом, всякое изменение, впечатление и т. п. явления, а значит, весь опыт в целом представляют собой определенные изменения в ходе какого-то процесса, или «вещи в себе», называемой «живым существом». Именно эти изменения и составляют действительное содержание понятия «опыт». «Итак, „вещи в себе“ состоят из тех же элементов, которые выступают и исчезают в „явлениях“»³. Допуская наличие «вещей в себе» чего-то принципиально недоступного познанию, что никак не аффицирует нашу чувственность и не вызывает никаких изменений в опыте, не имеет смысла, потому что это значило бы рассуждать ни о чем.

¹ Там же. С. 235.

² Там же.

³ Там же. С. 236.

Итак, понятие опыта является первичным, а трансцендирование представляет собой способ имманентного объяснения существа, поскольку актуально значимое содержание опыта определяется как «познанное» благодаря тому содержанию опыта, которое остается «непознаваемым». Дуализм ошибается в том, что онтологизирует познанное и непознаваемое, т. е. рассматривает содержание знания и его условие в отрыве от самого процесса познания. Эту ошибку зафиксировал и попытался исправить позитивизм, инициировавший критику метафизики как системы закрытого мышления, неизбежно опирающейся на ряд догматических допущений. Критика метафизики – это прежде всего указание на необходимость проблематизации ее оснований и демонстрация их опытного происхождения. Антиметафизическая тенденция, по Богданову, была наиболее перспективной в философии XIX в., и итогом ее явился эмпириокритицизм – «критика всего познания с точки зрения опыта и критика самого опыта с точки зрения его связи и закономерности»¹.

Чтобы прояснить, насколько это возможно, содержание понятия опыт, необходимо прибегнуть к аналогиям или сравнениям, что Богданов неоднократно и делает, излагая учение эмпириомонизма. Самым близким к понятию опыта является понятие действительности. Так, Богданов пишет о «действительности как системе опыта»², употребляет эти слова как синонимы. Действительность этимологически и по существу связана с действием и может быть понята как совокупность тех действий, которые совершает человек в течение своей жизни, а также их результатов. Действительным, в этом смысле, следует признать то, что так или иначе причастно к жизнедеятельности человека и что зависит (а потом и обуславливает) его активность. То, что действительно, всегда определенным образом уже осмыслено и включено тем самым в пространство жизненного. Это пространство и называется опытом.

Опыт – это всегда опыт конкретного человека, или же группы людей, человечества в целом (Богданов различает опыт индивидуальный и социальный, считая последний критерием объективности). Не бывает опыта как такового, абстрактного, как не бывает знания без познающего. Важно подчеркнуть, что система опыта является всегда неполной и открытой для дальнейшего усовершенствования. Вот почему действительными могут быть и фикции: на том или ином этапе развития философии они могут играть роль системообразующих принципов и способствовать собиранию опыта. Можно сказать, что опыт, как его понимает Богданов, это то, что создано человеком (человечеством), хотя зачастую создан-

¹ Там же. С. 5.

² Там же. С. 12.

ное воспринимается как данное. Так, некритическому мышлению свойственно опираться на более простой метод представления сущего, когда оно мыслится в качестве независимой от человека субстанции и обладает способностью воздействовать на его органы чувств, вызывая у него в уме что-то вроде «зеркального отражения», которое и называется знанием объективной реальности.

Понятие реальности по существу противостоит понятию действительности. Если последняя обусловлена деятельностью человека и зависит от него, то реальность, или вещественность (реальность – от латинского *res*, вещь), указывает на автономную сферу сущего, которая от человека не зависит и является для него «внешней средой», содержащей то, что существует «на самом деле» и открывается в результате метафизического вопрошания. Реальность состоит из сущностей, «последних» истин и вообще всех абсолютов, которые традиционно принято писать с большой буквы. Очевидно, что так понятая реальность с необходимостью должна быть априорной. Знание о реальности всегда претендует на полноту и законченность, поскольку оно представляет собой систему абсолютных истин.

Богданов описывает генезис реальности как историю истин-заблуждений¹. На начальной стадии развития опыта происходит «одушевление» природы, или, точнее, тех природных явлений, которые включаются в пространство жизненного: это эпоха анимизма и других первобытных религий, которые следует понимать как исторически первые стратегии упорядочивания опыта. Природа, воспринятая как реальность, мыслится как сообщество богов, которые могут помогать или вредить человеку, руководствуясь своей волей, остающейся для человека непостижимой. Но по мере развития познания и упорядочивания отношений к природе вследствие прогресса трудового опыта появилось понятие мертвой природы, которая отличается от живой; при этом большинство природных явлений лишились душ, а их место в системе опыта заняли метафизические «силы» – обезличенные души вещей. Дальнейшее расширение опыта привело к очередному этапу «опустошения душ» и появлению понятия «вещи в себе». Тем самым реальность сузилась до сферы непознаваемых сущностей, а после того, как Кант довел понятие «вещи в себе» до высшей степени философской чистоты, «стало неизбежным крушение этого понятия: его логическая пустота и с нею реальная бессмысленность не могли уже скрыться от ножа критики за оболочкой формальной неясности»². «Оказалось, – делает вывод Богданов, – что это понятие выражает не что иное, как реальность, ощипанную до такой степени, что от нее ничего не осталось. В этом понятии ни-

¹ См., напр.: Там же. С. 108–109.

² Там же. С. 108.

чего не мыслится – таков его главный недостаток; и Кант почти обнаружил этот недостаток, поставивши свою “вещь в себе” вне категорий человеческого мышления, т. е., в сущности, вне сферы самого мышления, оперирующего этими категориями»¹.

Таким образом, после Канта апелляция к реальности с целью познания абсолютной истины становится невозможной: понятие реальности перестает служить упорядочиванию опыта (в чем состояла его относительная истинность) и превращается в средство консервации существующего (т. е. в заблуждение), а значит, в то, что требуется преодолеть, чтобы обеспечить дальнейшее развитие философского познания. Преодоление реальности предполагает утверждение действительности, и первым шагом в этом направлении является критика догматической метафизики. Начатая Кантом, она должна быть продолжена и доведена до логического конца, когда станет очевидной абсурдность всяких попыток пробиться за пределы опыта. Можно сказать, что философское познание, как его понимает Богданов, – это процесс превращения реальности в действительность, уяснение действительного смысла реального.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что понятие опыта для Богданова имеет смысл только в отношении к познанию, которое, однако, следует понимать в широком смысле. Познательное отношение к сущему – это не только интеллектуальный труд ученого или философа, стремящихся открыть законы природы или социума, но и вообще любая человеческая активность, направленная на «внешний мир» с целью устройства жизни. Такое расширение понятия познания оправданно постольку, поскольку достижение той или иной практической цели обусловлено успешным включением в горизонт мыслимого нового содержания. Так, например, чтобы создать какой-нибудь артефакт, нужно зафиксировать соответствующие отношения к сущему, т. е. «заставить» природу «организоваться» сообразно тому смыслу, который стремится реализовать «организатор» – человек как сфера активно расширяющегося опыта. Но заставить природу явиться тем, что нужно человеку, – это и значит познать ее в данном конкретном аспекте, это значит раздвинуть границы опыта посредством включения в него нового содержания, превратить реальность в действительность.

Отсюда следует, что содержание опыта представляет собой одновременно и систему идей и систему вещей. Это очень важное положение для всей философии эмпириомонизма, так как от него зависят и обоснование «третьего пути» в философии, и преодоление дуализма, и решение проблемы параллелизма рядов элементов, и уяснение тождественности принципов структурного уст-

¹ Там же.

ройства различных явлений, которое впоследствии привело Богданова к созданию тектологии. Итак, опыт – это результат совпадения смысла и сущего; вернее, сущее, составляющее содержание опыта, всегда уже осмыслено как такое: то, что действительно существует, т. е. входит в состав опыта, всегда является «вещью для нас», за которой нет ничего «в себе» просто потому, что априорность – это синоним небытия. Быть – это значит быть действительным, или осмысленным в результате совершения определенного действия, это значит быть соответствующим образом истолкованным и представленным как сущее в виде этого истолкования. То, что не осмыслено, неизвестно или непознаваемо, автоматически изымается из круга существующего, поскольку никак не касается человека и не может быть включено в его опыт. Но как только неизвестное каким-либо образом заявляет о себе, оно превращается в познанное и становится существующим – лишь настолько, насколько оно познано, и в зависимости от меры познания получает свою «сущность» – зафиксированное в знании новое содержание опыта.

Таким образом, сущность вторична по отношению к существованию, так как закрепление в статусе знания предполагает наличие социального опыта, который образуется в результате систематизации опыта индивидуального, т. е. после него. Познание, как его понимает Богданов, следуя сложившейся традиции позитивизма вообще и эмпириокритицизма в частности, это «социальное приспособление»¹ – инструмент приспособления социума к окружающей среде посредством преобразования «внешнего» во «внутреннее». Понятие опыта содержательно тождественно познанию, но только в том случае, когда устраняются метафизические рудименты дуализма: тот, кто познает, и то, что познается. Если механизм познания зачастую представляют в субъект-объектной схеме (даже понимая ее условность), то для понимания опыта необходимо добиться снятия субъект-объектных отношений, чтобы тем самым обнаружить монизм жизни.

Элементы и ряды их зависимостей

Поскольку опыт всегда связан с познанием, а познание – это система общезначимых утверждений, которые логически упорядочены и могут быть разложены на их составляющие, то опыт – это тоже система и может быть разложен на элементы. «Бесконечный поток опыта, из которого кристаллизуется познание, – пишет Богданов, – представляет в своем целом не только очень грандиозную, но и очень пеструю картину. Разлагая шаг за шагом это целое, анализ переходит от более крупных его частей ко все

¹ Там же. С. 5.

более и более мелким и достигает наконец некоторой границы, где разложение дальше не удастся. Здесь лежат элементы опыта»¹.

Таким образом, элементы – это результат анализа опыта, итог его теоретического разложения. Следовательно, количество и качество элементов полностью зависят от того, насколько глубоко и тщательно проведен анализ опыта. Глубина анализа обуславливается, с одной стороны, той целью, которую перед собой человек ставит, актуализируя то или иное содержание опыта, а с другой – техническими возможностями анализа. Так, например, в обыденной жизни для человека достаточным является цветовой анализ зрительных восприятий до семи элементов – основных цветов радуги, но для физического исследования цвета элементов потребуется намного больше. Однако и в том и в другом случае элементы будут представлять собой предел анализа опыта, и поскольку этот анализ состоялся и имеет практическое значение, то полученные в результате его проведения элементы следует считать истинными. Действительно, истинность утверждения «этот предмет красный» не опровергается достижениями в области физических исследований красноты, как и представление человека о себе самом как о личности не исчезает вследствие критики метафизики и обнаружения производности субъекта от авторитарных общественных отношений.

Для прояснения содержания понятия элементов опыта их можно сравнить с атомами, как они понимались в классических теориях материализма. Очевидно, что несмотря на ряд внешних сходств (и атомы, и элементы – это то, из чего состоят вещи и что образует их сущность), элементы и атомы принципиально отличаются друг от друга. Во-первых, и в этом заключается главное отличие, атомы мыслились мельчайшими и неделимыми частицами вещества, субстанционально, в то время как элементы имеют теоретическое происхождение, т. е. появляются в результате анализа опыта и существуют лишь постольку, поскольку данный анализ используется для собирания опыта или консервации его единства. Если атомы считались материальными, то элементы нейтральны по отношению к материи (и духу): любое сущее и материя (дух) в целом могут быть разложены на элементы, поскольку они выражаются в понятии и могут стать предметом мысли. Во-вторых, элементы динамичны, а не статичны, хотя они и не обладают движением, как атомы. Изменчивость элементов протекает не из присущего им качества, а из активности человека, который каждый раз по-иному проявляет познавательное отношение к сущему. В-третьих, элементы образуют действительность (в том смысле, о котором речь шла выше), а атомы представляют реальность. Именно поэтому классический материализм был ме-

¹ Там же. С. 6.

тафизическим и исходил из дуалистического представления о существе, что и привело его к неспособности объяснить мир, в котором «материя исчезла».

Однако нельзя противопоставлять элементы атомам как понятие вещи. Поскольку в системе эмпириомонизма дуализм мышления и бытия снят, то элементы, хотя и представляют собой результат теоретического разложения опыта, в то же время не являются чисто логическими категориями. Они вещественны – в том смысле, что указывают на самые общие характеристики существа тем, что сами являются этим сущим. Пояснить это положение можно на следующем примере. Очевидно, что всякая вещь (определенное содержание опыта) дана человеку как совокупность разнообразных ощущений: цвета, тона, теплоты, давления, времени, пространства (время и пространство – не априорные формы чувственного созерцания, а такие же ощущения, как и все остальные: пространство связано с ощущением движения, время – с ощущением физического ритма), а также настроения, чувства, воли. Это значит, что предмет восприятия можно разложить на ощущения, которые и называются элементами опыта, так как дальнейшее разложение данного восприятия невозможно (или не нужно). Кроме элементов (ощущений), человеку, воспринимающему данное нечто, ничего не дано (иначе и быть не может, так как в противном случае нечто данное было бы зафиксировано при помощи соответствующих ощущений, т. е. опять же было бы разложено на составные элементы – ощущения), а отсюда следует, что ничего, кроме элементов, не существует. Правомерным будет также и такой вывод: все, что существует, является элементами опыта (ощущениями) и полностью сводится к ним.

Таким образом, можно сказать, что все существует лишь постольку, поскольку является предметом восприятия (*esse – percipi*). На первый взгляд, такое утверждение, непосредственно отсылающее к философии Беркли, с необходимостью должно вести к солипсизму. В данном случае солипсизм означал бы признание только индивидуального опыта познающего человека, провозглашение этого опыта за весь универсум, отождествление познания и творения («мы произвели мир из наших ощущений»¹), низведение другого человека на уровень субъективного восприятия и т. д. Однако никакого солипсизма тут нет (как не было его и у Беркли, который, как известно, апеллировал к инстанции божественного разума для обоснования объективности). Обвинения в солипсизме обусловлены тем, что понятие существования берется в его традиционном виде и сохраняется дуалистическая система

¹ Это вульгарное обвинение в солипсизме опровергается указанием на первичность опыта по отношению к элементам: «элементы не то, из чего мы произвели мир, а продукт познавательного разложения опыта, так что опыт в целом по отношению к ним первичное, а не вторичное». – Там же. С. 7.

представления сущего. Если же понять существование так, как предлагает, вслед за эмпириокритиками, Богданов, то ничего удивительного не окажется в том, что «существовать» и «быть воспринимаемым» – это одно и то же. Действительно, закрыв глаза, я вправе утверждать, что все, только что виденное мною, не существует. Это не значит, что оно лишилось бытия: просто в моем опыте оно никак не актуализировано и поэтому не дано для меня как сущее.

Другой пример: если я вижу, что мне на голову падает кирпич, то, разумеется, было бы непростительной ошибкой полагать, что достаточно просто закрыть глаза, чтобы уберечь себя от травмы, так как кирпич перестанет быть воспринимаемым и лишится существования. Но было бы еще большей ошибкой думать, что тем самым опровергается принцип «*esse – percipi*». Очевидно, что кирпич, если на него не смотреть, никак не будет дан в опыте и, следовательно, перестанет существовать для того человека, на голову которого он падает. Однако очевидно также и то, что в момент удара по голове кирпич заявит о своем существовании только как сумма соответствующих ощущений, т. е. опять же будет существовать для нас лишь постольку, поскольку явится предметом восприятия. Получается, что мы все равно ничего о кирпиче сказать не сможем, кроме того, что он причиняет нам те или иные ощущения и сводится к ним.

Элементы опыта – это одновременно основание и граница нашего познания, поскольку они позволяют структурировать содержание опыта, представляя его в виде нескольких рядов зависимостей элементов. Познание, собственно, и является только установлением зависимостей между элементами опыта. Согласно Богданову, который в данном случае разделял точку зрения позитивизма в целом, вопросы о сущности вещи – как вопросы метафизические, предполагающие выход за границы опыта, – лишены смысла и не имеют ответов, а следовательно, не ведут к приобретению знания. Единственно корректным вопросом является вопрос не «что есть сущее?», а «что есть это для нас?», потому что именно в такой формулировке удастся зафиксировать то, что, собственно, и является предметом знания – отношение возможного содержания опыта к опыту имеющемуся, действительному. Знание – это всегда не знание чужих, а знание отношений между ними. Так, например, математика, которую многие считают образцом науки вообще, получила такое быстрое развитие и добилась универсального применения как раз потому, что изначально правильно ставила перед собой задачи познания, а именно стремилась исследовать отношения между числами, а не выяснять их сущности. Что такое число само по себе, безотносительно к другим числам, математика до сих пор не знает и знать не будет, однако это незнание никак не препятствует ее дальнейшему разви-

тию и только способствует ему. Так же должно обстоять дело и в других науках, и прежде всего в философии, которой своим предметом следует считать познание отношений между элементами опыта, т. е. изучение рядов их зависимостей.

Очевидно, что вопрос о природе элементов следует оставить открытым. Нельзя объяснить до конца, что такое «красное» или «зеленое», так как такое объяснение предполагало бы постижение их сущности. Недопустимо также считать элементы какими-то загадочными существами, которые, вступая во взаимодействие с другим не менее загадочным существом, нашим Я, вызывают единственно данные нам ощущения. Поскольку красное становится красным лишь в отношении к другим элементам и только в связи с определенным действием, то нам остается исследовать только данные в опыте связи между элементами. В этом именно и состоит изучение действительности.

Ряды зависимостей элементов обуславливаются направлением проводимого анализа опыта, и их может быть столько, сколько может потребоваться человеку для наиболее полной систематизации опыта. Самыми очевидными являются зрительный ряд (ряд элементов, воспринимаемых при помощи зрения), тактильный (элементы, воспринимаемые при помощи чувства давления и чувства температуры: элементы формы и пространства, какие даются нам ощупыванием тела, элементы тепла и охлаждения), акустический (ряд элементов, доступных слуху, – тоны и шумы, из которых слагается речь, пение, плач, смех) и т. п.

Комплексы элементов и понятие тела

Так как элементы – это результат максимально возможного разложения опыта в процессе его познания, то сущее, представляющее содержание опыта, можно понять как разнообразные сочетания элементов, их комплексы. Очевидно, что любой предмет восприятия теоретически разложим на несколько рядов зависимостей элементов, которые каждый по своему будут характеризовать данный предмет как сущее. Например, воспринимая нечто, пусть это будет праздничный пирог, мы можем выделить зрительный ряд (цветовая гамма, очертания), тактильный (мягкость, липкость, соответствующая температура), вкусовой (сладость), обонятельный (приятный запах) и т. д. Очевидно, что праздничный пирог может быть описан по-разному, в зависимости от того, какую познавательную цель мы перед собой ставим. Если мы исследуем законы оптики, то пирог предстанет как комплекс элементов зрительного ряда; в других случаях, перечислять которые нет необходимости, тот же пирог будет комплексом элементов тактильного ряда, вкусового, обонятельного и проч. Таким образом, каждый ряд зависимостей элементов образует комплекс эле-

ментов, определенную их упорядоченность. Важно заметить, что комплекс элементов – как целое, то есть как то или иное сущее – дается в опыте прежде элементов, хотя в познавательном плане описывается как их сочетание, нечто производное от них. Именно потому, что сущее первично по отношению к элементам, и оказывается возможной вариативность описания сущего.

Обращая внимание на определенное содержание опыта, можно заметить, что комплексы элементов всегда даются в той или иной связи друг с другом, причем связь эта зачастую является постоянной, так что несколько комплексов воспринимаются как один комплекс элементов. Так, праздничный пирог предстает как нечто, вызывающее в восприятии зрительный ряд зависимости элементов и одновременно вкусовой, обонятельный и другие возможные ряды. Более того, фиксируя один ряд, мы автоматически предполагаем наличие остальных: созерцая пирог, который лежит, например, за стеклом витрины, мы уверены в том, что он приятно пахнет и имеет хорошие вкусовые качества, хотя не имеем возможности в данный момент воспринять эти ряды элементов в опыте. Такая «относительная устойчивость комплекса элементов достаточна, чтобы сделать из него “тело”»¹.

Таким образом, понятие тела указывает на относительную устойчивость комплексов элементов в опыте. Эта устойчивость обусловлена однородностью отношений рядов элементов друг к другу, а не качеством элементов. «Именно эта однородность отношений, наблюдаемая для различных рядов опыта, и есть ближайшая основа единства *тела*»². Для того, чтобы в нашем опыте появилась «тело», необходимо, следовательно, наличие такой связи рядов элементов, которая характеризовалась бы относительной независимостью и казалась бы нам чем-то «внешним». Обозначая тот или иной комплекс элементов как тело, мы приступаем тем самым к упорядочиванию опыта, т. е. начинаем познавать его, так как закрепляем в понятии постоянство отношений между элементами и их комплексами.

Здесь может возникнуть вопрос о том, почему же комплексы элементов даются в опыте как неразрывно связанные друг с другом, т. е. в чем причина постоянства отношений, которое мы принимаем за достаточное основание для появления тела. Как бы ни казался такой вопрос уместным, его следует оставить без ответа, так как он предполагает выход за пределы опыта. Вследствие попыток ответить на этот вопрос возникло понятие субстанции. Полагали, что должен быть какой-то внешний носитель признаков вещи, что признак вещи и сама вещь не одно и то же и что если отбросить все эти признаки, или элементы, то все равно что-то

¹ Там же. С. 8.

² Там же. С. 9.

должно остаться. «Конечно, это только старая логическая ошибка: каждый волос в отдельности можно вырвать, и человек не станет лысым; но если их вырвать все вместе, человек будет лысым; таков и процесс, которым создается “субстанция”, которую Гегель недаром называл “caput mortuum¹ абстракции”. Если откинуть все элементы комплекса, то комплекса не будет; останется только обозначающее его слово. Слово – это и есть “вещь в себе”². Очевидно, что понятие субстанции никак не проясняет причину связи комплексов элементов, а только создает видимость объяснения. Если бы по ту сторону опыта оказалось что-то «в себе», что обуславливало бы постоянство отношений рядов зависимостей элементов опыта, то вопрос о причине связи остался бы актуальным, только был бы теперь направлен на это «в себе». Таким образом, понятие субстанции служит не прояснению существа дела, а остановке мысли, препятствуя дальнейшей систематизации опыта.

Итак, в понятии тела фиксируется не качество составляющих его элементов, а исключительно их связь. Исследуя различные комплексы элементов опыта, Богданов выделил три основных типа связи элементов. Эти типы можно назвать категориями опыта.

Первый тип представляет собой непосредственную форму связи элементов опыта в комплексы. Непосредственный тип связи характерен для таких комплексов, которые обнаруживаются в опыте просто как нечто данное, что еще не подвергнуто анализу и не закреплено в понятии как устойчивое отношение элементов, или тело. «В нашем опыте проходят различные образы; каждый из них представляет собой некоторое непосредственное сочетание элементов. Пока это сочетание является для вас просто данным, пока вы его вовсе и не разлагаете, не преобразовываете, не соединяете ни с какой определенной характеристикой, до тех пор дело идет о первоначальной и основной, о непосредственной форме связи»³.

Второй тип связи – психический. Он возникает благодаря познавательной деятельности человека и упорядочиванию опыта на уровне индивида. Непосредственно воспринимаемая разные комплексы элементов, человек получает возможность их разложения на элементы, поскольку замечает, что некоторые части комплекса существуют не только в определенной связи, но и отдельно или в связи с другими элементами. Познание начинается с сравнения подобных элементов и установления относительного постоянства рядов их зависимости. Таким образом, элементы сознательно связываются друг с другом и распознаются как элементы в том ком-

плексе, который изначально воспринимается непосредственно. «Если комплексы x, y, z выступают иногда вместе, иногда нет и притом так, что это констатируется, замечается, то они “ассоциированы” между собой и “ассоциированы” с массой других комплексов, образующих систему “памяти” и “сознания”, образующих психическую систему»¹. Так образуется «психическая» часть опыта, которую Богданов характеризует как «ассоциативную связь в ассоциативной системе».

Третий тип связи элементов называется физическим. Такая связь элементов возникает в результате дальнейшего познания опыта, когда индивидуально упорядоченный опыт согласуется с опытом социальным. «Это объективно-закономерная связь опыта. Комплексы, объединенные такой связью – “тела” или “процессы” физического мира»². В результате установления физической связи элементов комплексы воспринимаются как независимый от человека внешний мир, в котором все тела подчиняются законам природы и существуют в силу необходимости, «сами по себе». Важной характеристикой физического мира является его непрерывность, исключая произвольные ассоциации элементов (они не могут приниматься существующими то целиком, то по частям, то в одной комбинации, то в другой, как ассоциативные комплексы), так что человеку начинает казаться, что он в результате познания не создает истины, а открывает их.

Параллелизм рядов

Понятие тела было получено в результате наличия в опыте относительного постоянства отношений между комплексами элементов, однако оно указывает и на определенную их зависимость друг от друга. Когда мы видим человека и одновременно слышим и осязаем его, то ряды элементов не только представляют единство отношений, но и находятся в строгом соответствии между собою. Если в силу каких-то обстоятельств меняется зрительный ряд, то это влечет за собою соответствующие изменения в тактильном, осязательном и других рядах элементов. Так, когда человек поднял руку (изменение в комбинации цветовых и пространственных элементов), то мы, если желаем, всегда можем одновременно ощутить это и при помощи осязания (изменение в комбинации тактильных элементов), отношения тех и других элементов изменяются в определенной связи, которая не может быть заменена другою. Если мы видим определенные движения губ и грудной клетки, то мы обыкновенно слышим определенные звуки речи; и опять-таки отношения тех и других элементов из-

¹ остаток после дистилляции вещества (лат.).

² Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. – С. 8.

³ Там же. С. 122.

¹ Там же.

² Там же.

меняются в определенном взаимном соответствии»¹.

Такое взаимное соответствие рядов элементов Богданов называет принципом параллелизма рядов. Необходимо отметить, что его понимание этого принципа несколько отличается от того, как понимали этот принцип основатели эмпириокритицизма.

Мах и Авенариус говорят прежде всего о параллелизме психического и физического (физиологического) – двух рядов элементов опыта. Это главные ряды элементов, или, вернее, две группы, в которые сводится все многообразие различных рядов зависимостей элементов. Принцип полного параллелизма психического и физического играет большую роль в познании опыта, являясь наиболее эффективным средством его систематизации.

В эмпириокритицизме была выработана специальная символика для описания сущего, чтобы избежать традиционного дуализма и подчеркнуть взаимосвязанность всех рядов элементов. Для обозначения внутренних состояний нашего тела (таких как воля, образы, воспоминания и т. п.) стали использовать символическое выражение $\alpha \beta \gamma \dots$, для внешнего тела – $A B C \dots$, для нашего тела – $K L M \dots$. Если воспользоваться этой символикой, то субъект-объектная диспозиция, которая считается основополагающей в дуалистической теории познания, будет выглядеть следующим образом. В одних случаях субъект будет представлять собой комплекс $\alpha \beta \gamma \dots K L M \dots$, а объект – комплекс $A B C \dots$; в других случаях под субъектом будет пониматься только комплекс $\alpha \beta \gamma \dots$, а мир объектов предстанет как $A B C \dots K L M \dots$; однако и в том и в другом случае акт познания будет выражаться одинаковой формулой $\alpha \beta \gamma \dots A B C \dots K L M \dots$, которая и указывает на то, что содержание знания обусловлено связью элементов психического и физического рядов.

Обыденное (или дуалистическое) мышление считает комплекс $A B C \dots$ независимым от $\alpha \beta \gamma \dots$ и от $K L M \dots$, однако эта независимость – относительная и при усилении внимания исчезает. Так, например, какой-либо предмет на близком расстоянии кажется большим, на более отдаленном – меньшим; если посмотреть на него правым глазом, то он покажется другим, чем в том случае, если посмотреть на него левым глазом; при расфокусировании взгляда этот предмет может показаться двойным, а если закрыть глаза, то он совсем исчезнет. Получается, что свойства одного и того же тела видоизменяются нашим телом, а значит, обуславливаются им. Таким образом, некорректно утверждать, что мы имеем дело с одним и тем же предметом: в зависимости от условий восприятия он меняется и каждый раз предстает в нашем опыте другим предметом.

Еще один пример: карандаш, опущенный в стакан с водой.

Зачастую этот пример используется для доказательства того, что наши органы чувств нам «лгут»: мы видим карандаш сломанным, в то время как «на самом деле» он прямой. Но так ли это? Скорее, нас вводят в заблуждение не наши органы чувств, а дуалистические принципы интерпретации сущего. Когда мы смотрим на карандаш до того, как он опущен в воду, перед нами один комплекс элементов, а когда он в стакане – другой. Делать вывод о том, что один комплекс является истинным, а второй ложным, т. е. что карандаш кажется изогнутым, являясь в действительности прямым, мы не имеем никакого права. Погруженный в воду карандаш, именно благодаря обстановке, оптически изогнут, а при осязании – прямой. Мы можем сказать только одно, а именно то, что различные $A B C \dots$ связаны с различными $K L M \dots$. «Выражение “обман чувств” доказывает, что мы недостаточно еще ясно сознали или, по крайней мере, не нашли необходимым это сознание выразить в терминологии, что наши чувства не могут показывать ни верно, ни неверно. Единственно правильное, что мы можем сказать о наших органах чувств, есть то, что при различных условиях они освобождают различные ощущения и восприятия. Эти “условия” в высшей степени многообразны и отчасти внешнего характера (заключаются в объектах), отчасти внутреннего (обусловлены нашими органами чувств) и отчасти еще более внутреннего характера (зависят от органов центральной нервной системы). Вот почему, если обращают внимание только на внешние обстоятельства, может показаться, что орган при равных условиях действует неодинаково, и действия необычные называют обыкновенно иллюзиями, обманами чувств»¹.

Несмотря на то, что комплексы $\alpha \beta \gamma \dots$, $A B C \dots$ и $K L M \dots$ всегда связаны друг с другом, что и создает непрерывность опыта, их можно рассматривать и анализировать по отдельности. В том случае, когда мы исследуем комплекс $A B C \dots$ с целью установления структурных связей внутри этого комплекса, т. е. исключительно между элементами $A B C \dots$, и пренебрегаем наличием связи с элементами $\alpha \beta \gamma \dots$ и $K L M \dots$, то мы выделяем физический ряд зависимости элементов («внешний мир»). Если мы учитываем отношения $A B C \dots$ к комплексам $\alpha \beta \gamma \dots$ и $K L M \dots$, то перед нами психический ряд («внутренний мир»). Очевидно, что связь явлений во внешнем и внутреннем мире будет различной: физические тела будут характеризоваться большей устойчивостью и закономерностью отношений своих элементов, в то время как психические процессы (восприятия, представления, ощущения, переживания и проч.) выступают в определенной зависимости от состояний организма человека, и прежде всего от его нервной системы. Богданов

¹ Там же. С. 9.

¹ Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. – М., 2005. С. 55.

выражает это положение эмпириокритицизма следующим образом: «поскольку данные опыта выступают *в зависимости от состояний данной нервной системы*, постольку они образуют *психический мир* данной личности; поскольку данные опыта берутся *вне такой зависимости*, постольку перед нами *физический мир*»¹. Таким образом, эти две области опыта можно обозначить как зависимый ряд и независимый ряд опыта, хотя независимость физического ряда является условной.

Важно подчеркнуть, что физический и психический ряды не противоположны друг другу по содержанию – это только два разных способа познания. Принадлежность к психическому или физическому определяется способом связи элементов, а не их качеством. Видимый мною цветок, если я мыслю его в зависимости от мозгового процесса, – нечто психическое, но если я его рассматриваю в связи его элементов, то он будет чем-то физическим, как будет физическим и мозговой процесс, если я сделаю его предметом анализа. Физический и психический ряды являются параллельными друг другу как раз потому, что они выступают описаниями одного и того же. Цветок, на который я смотрю, – красный. Как восприятие, он образует ряд элементов, в основании которого лежит ощущение красного. Данное восприятие сохраняется при наличии всего ряда элементов, т. е. при непосредственном созерцании цветка. Однако как представление красный цветок может быть воспроизведен и при отсутствии непосредственного созерцания. На первый взгляд, может показаться, что цветок, который я воспринимаю, отличается от цветка, который я мыслю, откуда следует, что вещь и понятие вещи гетерогенны. Но при более внимательном анализе представления оказывается, что и оно является комплексом элементов, в котором цветовой ряд своим основанием имеет тот же элемент красного, что и цветовой ряд восприятия. Непосредственное восприятие красного и мышление красного различить невозможно (различаются только комплексы элементов – благодаря неодинаковости их связи), и поэтому правомерным является вывод об их тождестве. Это размышление можно продолжить, применив его и к физическому ряду в его отношении к психическому. Поскольку красный цветок как физическое тело, элемент внешнего мира – это комплекс элементов А В С..., который условно рассматривается вне связи с комплексами α β γ... и К L M..., то для обоснования тождества элементов физического и психического достаточно указать на эту условность. Действительно, то, что я воспринимаю, как красное, и могу представить его себе, я считаю атрибутом физического тела. Это один и тот же элемент опыта, который ложится в основание различных рядов зависимости – физического и психического. «Одни

и те же элементы, – констатирует Богданов, – могут принадлежать “телам” как их “признаки” (“красное”, “зеленое”, “холодное”, “горячее”, “твердое” и т. д.) и входить в состав “восприятий” и “представлений” как собственное, “ощущения” (ощущение красного, зеленого, холодного и т. д.). “Красное” в телах и “ощущение красного” в их восприятии суть тождественные элементы опыта, которые мы только различно обозначаем»¹.

Таким образом, различно в этих случаях не содержание элементов, а направление исследования. Сами же элементы, если представить их вне той или иной зависимости, не являются ни психическими, ни физическими – они нейтральны (так как в отрыве от соответствующего ряда элементы представляют собой пустую абстракцию). Следовательно, одни и те же элементы могут входить в состав и «физических тел», и «психических процессов».

Принцип параллелизма психического и физического рядов позволяет познавать психическое, исследуя физическое, и, наоборот, физическое при помощи изучения психического. Действительно, эти ряды подобны в отношениях формы, закономерности протекания процессов и т. д. и могут использоваться для эвристического объяснения друг друга. Поскольку нет существенной разницы между физическим и психическим, то закономерность, установленная в одном ряде, должна иметь что-то аналогичное и в другом. Таким образом, всем явлениям, имеющим место в физическом ряду элементов, соответствует столько же явлений психического ряда, и познание психического равнозначно познанию физического. Задача науки, как она понималась в эмпириокритицизме, заключается в том, чтобы установить строгое соответствие между физическим и психическим рядами, оставив без объяснения причины их параллелизма.

Следует заметить, что Мах и Авенариус по-разному формулируют принцип параллелизма рядов, хотя по существу выражают одно и то же. Мах утверждает параллелизм в более широком смысле, чем Авенариус, а именно, он говорит о повторении одних и тех же комплексов в сфере физического и в сфере психического: то, что является как тело в физическом ряду зависимости элементов, становится восприятием или представлением в психическом ряду. Таким образом, Мах устанавливает строгое соответствие между индивидуальным опытом (сознанием, внутренним миром) и физическим миром вообще. Авенариус использует принцип параллелизма для выяснения функционального соотношения психического («ряда E», по терминологии Авенариуса) с физиологическими изменениями центрального нервного аппарата (т. е. с «рядом C»). Согласно Авенариусу, следует прежде всего изучать соответствие между психическими явлениями и физиологиче-

¹ Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. – С. 11.

¹ Там же. С. 7.

скими процессами нервной системы, так как соотношение это характеризуется постоянством и может стать содержанием знания. Авенариус называет параллелизм рядов «психофизическим параллелизмом» (впрочем, этот термин используется и у Маха), подчеркивая тем самым, что каждому данному акту сознания соответствует определенное изменение в нервной системе, так что параллельно ряду фактов сознания развертывается ряд одновременных физиологических нервных процессов в неразрывной и неизменной связи с ними.

Богданов считает, что Авенариус дал более научную формулировку принципа параллелизма, и полностью принимает ее, хотя отказывается ограничивать предмет познания изучением отношений между психическими комплексами и физиологическими фактами. Психофизический параллелизм принимается им как метод исследования, которое должно придти к своему идеалу – установлению монизма знания.

Принцип параллелизма рядов, согласно Богданову, указывает не на содержательное или геометрическое подобие элементов, а на постоянство их координации в опыте. Единство тела, например, обусловлено не природой входящих в него элементов, а спецификой их организации, и говорить о параллелизме рядов имеет смысл только с точки зрения этой организации. «Ряд зрительный – элементы цвета и видимой формы – немислимо даже и сравнивать в его непосредственности с рядом тактильным – элементами осязаемой формы, твердости, тепла – или с рядом акустическим – тонами и шумами; немислимо сравнивать в этом смысле даже отдельные элементы одного ряда между собою, например “красное” с “зеленым”»¹.

Прежде всего, Богданов обращает внимание на то, что при восприятии тела один из рядов элементов, образующих данный комплекс, играет особую, организующую роль. Как правило, функцию организации восприятия тела выполняют тактильный и (реже) зрительный ряды. Особенная роль этих рядов обусловливается, согласно Богданову, их значением в биологической борьбе: ощущения тактильного, а затем зрительного рядов являются наиболее жизненно важными для человека. Таким образом, тело представляет собой не просто постоянство отношений между рядами элементов, но иерархически упорядоченное их единство: в основу комплекса ложится один ряд, а остальные объединяются вокруг него как центральной части комплекса. В результате тело становится системой элементов, а не просто их сочетанием, что и объясняет факт взаимозависимости рядов элементов, которые теперь следует понимать как части одной структуры.

Опыт в целом также является структурным образованием (он

структурирован настолько, насколько познан), и нарушение принципа параллелизма рядов привело бы к разрушению действительного содержания опыта и к необходимости установления каких-то других принципов его систематизации. Так, например, если мы, воспринимая человека, имеем зрительный ряд элементов, но тактильного ряда нет и его нельзя получить, то перед нами привидение или оптическая иллюзия. Если же мы слышим речь человека, но не видим, не осязаем и никаким другим образом не воспринимаем его, то мы имеем дело со слуховой галлюцинацией, и т. д. Ничто не мешает, однако, галлюцинации или привидению быть действительным содержанием опыта (так как они тоже слагаются из ощущений и представляют собой комплексы элементов), но в случае признания их действительности человеку требуется отказаться от структурообразующих принципов опыта, получивших закрепление на уровне социума, и жить в своем, уникальном мире, подвергаясь опасности уничтожения.

Принцип параллелизма рядов Богданов называет принципом «психофизического параллелизма жизни», подчеркивая тем самым основную закономерность структурного устройства опыта. Используя этот принцип, Богданов разработал «теорию отражения» комплексов элементов друг в друге и сумел построить монистическое объяснение жизни.

Возможность эмпириомонизма

В эмпириокритицизме Богданов обнаружил существенное противоречие: с одной стороны, Мах и Авенариус провозгласили в своих учениях о преодолении дуализма и построении неметафизической картины мира, а с другой – дуализм никуда не исчез, а только принял новую форму. Действительно, принцип параллелизма психического и физического рядов сохраняет два способа познания, отличных друг от друга и представляющих собой две разные закономерности, не допускающие никакой высшей, единой закономерности. Авенариус утверждал, что это не дуализм реальности, а дуализм способа познания, который правильнее было бы называть не дуализмом, а двойственностью познания. Однако такое решение не может, согласно Богданову, считаться удовлетворительным. «Дело в том, что принципиально различные, не сводимые к единству закономерности для цельности и стройности познания немногим только лучше принципиально различных, не сводимых к единству реальностей. Когда область опыта развивается на два ряда, с которыми познание принуждено оперировать совершенно различно, то познание не может чувствовать себя единым и гармоничным»¹.

¹ Там же. С. 8.

¹ Там же. С. 13.

Сразу же возникает ряд вопросов, на которые основатели эмпириокритицизма не дают никаких ответов. Так, неясно, почему в едином потоке человеческого опыта возможны именно две принципиально различные закономерности, почему зависимый ряд, психическое, находится в тесном функциональном соотношении именно с нервной системой, а не с другим каким-либо телом, и почему нет в опыте бесчисленного множества зависимых рядов, связанных с телами других типов, и т. д. Эти вопросы нельзя считать бессмысленными – на том основании, что они предполагают не только анализ данного в опыте, но и объяснение его посредством выхода за пределы опыта. Утверждать, что двойственность, поскольку она обнаруживается в опыте, должна быть принята как нечто данное и не требующее объяснения, ошибочно – в том случае, когда эту двойственность можно устранить и добиться действительно гармоничного описания опыта.

Основание для устранения двойственности познания Богданов видит в следующем.

Во-первых, структурное единство опыта позволяет рассматривать параллелизм рядов не как случайное совпадение и не как простую данность – исходный момент исследования, а как выражение общей закономерности, ее результат. Что такая закономерность должна быть, следует из того, что в опыте нам даны не разрозненные ряды зависимости элементов, а их комплексы – тела, имеющие устойчивую структуру. Если считать факт психофизического параллелизма научно доказанным, то тогда познание, стремясь гармонизировать опыт, «должно связать психический и нервно-физиологический ряды в один “процесс”, различно воспринимаемый, но целостный, не психический и не физиологический, но психофизиологический, – как человеческое тело не есть комплекс зрительный или тактильный, но зрительно-тактильный»¹.

Таким образом, предметом познания должны стать не ряды элементов, а целостные комплексы, причем внимание следует обратить не на их содержание, а на связь элементов. Познание должно отвлекаться как от качества элементов, так и от способов их восприятия, и тогда на место мира элементов в нем выступит мир отношений. Именно мир отношений способен стать подлинным содержанием знания, которое может претендовать на статус знания объективного, или общезначимого. «В этом мире стройность достигается путем целесообразной группировки комплексов – их разграничений и соединений соответственно требованиям наименьших противоречий и наибольшей гармонии; сами же группировки выполняются и фиксируются при помощи символов, выработка и подбор которых происходят в социальном процессе

общения. На этот процесс общения опирается все коллективное научное и философское творчество»¹.

Итак, двойственность познания устраняется благодаря тому, что предметом познавательного интереса становятся законы структурной организации комплексов и их связи в опыте. «Различия *элементов* исчезают в единстве *отношений*, и цельность познания восстанавливается»², оно становится монистическим. «Это не будет монизм “сущности” или “реальности” – такие бессодержательные понятия не могут удовлетворить критически-монистического мышления; это будет монизм типа организации, по которому систематизируется опыт, монизм познавательного метода»³.

Во-вторых, психофизический параллелизм указывает не только на строгую функциональную зависимость двух рядов элементов – физического и психического, но и на единство человека как живого существа и одновременно субъекта познавательной деятельности. Один и тот же человек является средоточием двух миров: психического, поскольку он живет, т. е. имеет данные только ему ощущения, переживания, представления и т. д., образующие его индивидуальный опыт, и физического, поскольку он познает, т. е. систематизирует содержание опыта с точки зрения его надындивидуальной значимости. Следовательно, опыт в целом может рассматриваться в двух измерениях: со стороны его индивидуальной ценности и со стороны ценности социальной. То, что имеет только индивидуальное значение, образует «внутренний мир» человека и представляет собой психический ряд элементов; а то, что имеет значение не для одного человека, а для общества, в котором он живет, образует «внешний мир» – физический ряд элементов.

Двойственность познания, таким образом, обуславливается и объясняется спецификой человеческой жизни: человек существует как индивид исключительно благодаря его причастности к социуму и вне его является абстракцией. Социальное в человеке первичнее индивидуального, хотя зачастую некритическому (обыденному) мышлению кажется наоборот. Поскольку общественно значимое в человеческой жизни более фундаментально, оно фиксируется в опыте с помощью физического ряда зависимости элементов и предстает как автономная сфера природы с ее объективными законами и фактами. Конечно, автономность этой сферы является условной, поскольку все равно физическая часть опыта, элементы А В С..., в конечном счете определяется связью с элементами К L M... и $\alpha \beta \gamma \dots$. Однако при организации социального

¹ Там же. С. 32.

¹ Там же.

² Там же. С. 33.

³ Там же. С. 32.

опыта зависимость физического ряда элементов от нервной системы и эмоционально-волевых состояний человека не принимается в расчет, потому что социальный опыт – это как раз такой опыт, в котором не учитывается содержание, имеющее только индивидуальную ценность (Κ Λ Μ... и α β γ...). Психический ряд элементов функционально зависит от физического и корректируется по мере его познания.

Таким образом, «если в едином потоке человеческого опыта мы находим две принципиально различные закономерности, то все же обе они вытекают одинаково из нашей собственной организации: они выражают две биологически-организующие тенденции, в силу которых мы выступаем в опыте одновременно как особи и как элементы социального целого»¹. Ответ на вопрос, почему этих типов организации опыта только два, следует искать, согласно Богданову, в биологической и социальной истории человека: «она расскажет вам, как в борьбе за существование возникла родовая жизнь человека, как обособлялась в ней личность и в то же время развевалась все более широкая связь социальная и, наконец, как развивались, приспособляясь все к той же борьбе, человеческие формы мышления с их современной двойственностью»².

Устранение двойственности познания приводит к выводу о единстве познавательного механизма. «При этом, – пишет Богданов, – теряет смысл и самое противопоставление “физического” и “психического”. Опыт, организованный индивидуально, входит в систему опыта, организованного социально, как его нераздельная часть, и перестает составлять особый мир для познания. “Психическое” исчезает в объединяющих формах, созданных познанием для “физического”, но и физическое перестает быть “физическим”, как только у него нет его постоянной антитезы – психического. Единый мир опыта выступает как содержание для единого познания. Это – эмпириомонизм»³.

Возможность эмпириомонизма является, таким образом, доказанной. Как философская система, он представляет собой результат деятельности познания по систематизации опыта, что предполагает устранение присущих опыту противоречий и достижение гармонии посредством создания всеобщих организующих форм, которые заменят «первичный хаотический мир элементов производным, упорядоченным миром отношений»⁴. И поскольку эмпириомонизм доказан теоретически, то ничто не мешает его практическому осуществлению.

Смысл субъективности и объективности

В эмпириомонизме снимается противопоставление субъекта и объекта и отрицается их субстанциональность, однако понятия субъективности и объективности остаются, получая особую трактовку. Тотальность опыта определяет содержание этих понятий: они могут рассматриваться только как обозначения соответствующих уровней организации опыта. Таких уровней два – индивидуальный и социальный, что обусловливается спецификой человеческого существования и двойственностью познания.

Организация опыта на уровне индивида представляет собой упорядоченность психического ряда зависимости элементов. Это то пространство, в котором живет и мыслит отдельный человек, со всеми присущими ему особенностями. Организующим центром этого пространства является индивидуальное «я», субъект, и поэтому организованный вокруг него опыт называется субъективным. Субъективный опыт состоит из определенным образом упорядоченных ощущений, эмоций, представлений, верований, а также знаний, поскольку они представляют для человека некоторую ценность и функционируют в качестве регулятивов его поступков. Принцип систематизации содержания психического опыта у каждого человека свой и предшествует упорядоченности содержания, вследствие чего, с одной стороны, в субъективном опыте скапливается ряд противоречий, а с другой, возникает представление об уникальности индивида и о его автономности. Однако личность человека не что иное, как комплекс «я», который, подобно всем другим комплексам, разлагается анализом на элементы, и эти элементы однородны с теми, которые выступают во всяких иных психофизических сочетаниях.

Субъект – это «приспособление для индивидуальной борьбы за жизнь»¹, «сложнейший комплекс жизненно важных комбинаций, по преимуществу эмоциональных и волевых, вообще тех, которые стоят в наиболее тесной связи с самосохранением организма»². Это приспособление позволяет человеку аккумулировать полезные для его жизнедеятельности комплексы элементов при помощи фиксации отношений между ними, и зафиксированные отношения воспринимаются как черты характера человека и его сущность. Поскольку функция субъекта заключается в систематизации индивидуального опыта, то «приспособление, называемое “я”, выступает всего ярче там, где в опыте обнаруживается дисгармония – дисгармония, подрывающая индивидуальное существование; это бывает тогда, когда мы чувствуем голод, холод,

¹ Там же. С. 24.

² Там же. С. 25.

³ Там же. С. 33.

⁴ Там же.

¹ Там же. С. 36.

² Там же. С. 12.

страх, тоску, неудовлетворенность»¹.

Действительно, человек чаще всего думает о себе в соответствующих «экзистенциальных» ситуациях, когда приходится осознавать конечность своего существования и его тщетность. Когда же существованию человека ничто не угрожает, он, как правило, забывает о своем «я» и всецело предается жизни, т. е. такой деятельности, которая направлена на внешний предмет с целью установления новых структурных связей элементов. Так бывает в минуты творческого вдохновения, при созерцании произведений искусства, решении познавательных задач или же тогда, когда человек полностью предается коллективной воле и отождествляет себя с коллективом или даже всем человечеством: «человек “забывает себя”, и тогда его переживания наиболее гармоничны»². Таким образом, наличие субъекта не является постоянным: потребность в субъективности отпадает по мере «расширения “я”», т. е. в результате согласования социального опыта.

О том, что постоянство субъекта является относительным, свидетельствует изменение «я» в течение жизни человека. Как комплекс ощущений, наше «я» все время меняется, хотя и медленно; благодаря медленности создается иллюзия постоянства, абсолютности. Содействует постоянству субъекта и крайняя постепенность изменения нашего тела, так что иногда «я» человека отождествляют с его телом или неразрывно связывают с ним («душа в темнице»). В неспособности понять иллюзорность постоянства субъекта заключается причина страха смерти. Ибо чего мы, собственно, боимся, когда мы боимся смерти? Мы боимся уничтожения постоянства нашего «я». Но это уничтожение происходит в самых широких пределах уже в течение всей нашей жизни. В действительности вряд ли имеется больше различий между «я» различных людей, чем сколько наступает у одного человека по истечении многих лет.

Организация опыта на уровне социума представляет собой упорядоченность физического ряда зависимости элементов. Такая упорядоченность возникает в результате общения индивидов и согласования их субъективных опытов. Социально согласованный опыт получает при этом атрибут объективности, поскольку слагается из таких комплексов элементов и их отношений, которые имеют интерсубъективную значимость, а значит, являются в некотором смысле независимыми от конкретного субъекта. Так, один человек воспринимает нечто, что имеет для него ценность, и присваивает данному комплексу элементов определенное имя, например «дерево», чтобы символически закрепить в субъективном опыте важный для него комплекс элементов. С этого момента

¹ Там же. С. 36.

² Там же.

«дерево» входит в состав его индивидуального опыта, однако имеет пока тот же статус, что и другие комплексы элементов – различные психические состояния и т. д. В процессе общения с другими людьми человек замечает, что его «дерево» так же ценно для другого человека, как и для него самого, в отличие от эмоциональных, волевых и т. п. состояний, имеющих только субъективную ценность. Таким образом, соответствующий комплекс элементов, получивший название «дерево», сохранится как такой и при исчезновении моего субъективного опыта – в субъективном опыте других людей. Отсюда следует, что комплекс «дерево» в известном смысле независим от моего субъекта, и поэтому в нем на первый план выносятся отношения между элементами А В С..., в то время как связью с элементами $\alpha \beta \gamma...$ и К L M... можно пренебречь. В результате комплекс «дерево» рассматривается исключительно со стороны внутренней связи его элементов, без учета влияния нервной системы и психических состояний отдельного субъекта, и становится «физическим телом», или объектом. Состоящий из подобных объектов опыт называется объективным.

«Очевидно, – пишет Богданов, – поскольку опыт одних людей лежит вне закономерности, т. е. организованности, для других людей, постольку он необходимо является социально неорганизованным, или “субъективным”, или “психическим”. Напротив, та часть опыта, для которой выработалась в социальном процессе общая, точнее – общезначимая закономерность, та часть выступает как социально-организованная, с атрибутом “объективности”, с характеристикой “физического”»¹. Смысл объективности, таким образом, заключается в общезначимости, и объективный опыт – это опыт социально организованный.

Объективность возникает в результате общения людей, т. е. является следствием достигнутого взаимопонимания, и затем обуславливает возможность дальнейшего общения и понимания между людьми. Понимание – это взаимное согласование переживаний, или субъективного опыта людей в процессе коммуникации; мы только тогда правильно понимаем других людей, когда в состоянии уложить в закономерность своего опыта их психические состояния, благодаря чему мы можем адекватно оценивать их переживания и предвидеть их действия. То, что не может быть понято, а значит, не имеет большого значения для социума, остается только психическим, субъективным: это, например, разнообразные эмоции и волевые импульсы, уникальные у каждого человека. Поэтому для только психического содержания опыта не бывает представлений: оно фиксируется исключительно в форме восприятий (так, например, страх или приятность можно только почувствовать, но нельзя представить; думая о страхе или приятно-

¹ Там же. С. 35.

сти, мы всегда представляем себе тот или иной предмет, вызывающий у нас соответствующую эмоцию или чувство, но не сами эмоция и чувство). То, что подлежит пониманию, сначала упорядочивается на уровне представлений, а потом получает статус физического тела. Мир физических объектов – это, следовательно, пространство понятого содержания опыта, т. е. структурированного на уровне социума.

Следует заметить, что объективный опыт не совпадает полностью с опытом социальным. Если бы общезначимость опыта исчерпывалась условием сохранения жизнеспособности данного социума, то Богданову пришлось бы признать конвенциональность истины и в конечном счете согласиться с невозможностью философии как системы знания. Для характеристики объективности Богданов вводит понятие «всей совокупности коллективного опыта» и с помощью него определяет критерий социальной организованности знания.

Дело в том, что социальный опыт, хотя и является результатом согласования субъективного опыта людей, входящих в состав данного социума, далеко не весь социально организован (объективен): он представляет собой достигнутый в настоящее время уровень организации общезначимого опыта различных субъектов, т. е. социально организован в относительном, а не в абсолютном смысле. Вследствие своей неполной организованности социальный опыт всегда включает в себе различные противоречия, так что одни его части не согласуются с другими. Разрешение этих противоречий выступает в качестве задачи дальнейшей социальной организации опыта и определяет направление развития социума. Следовательно, в состав социального опыта входят и те комплексы элементов, которые нельзя считать объективными. Например, домовые или лешие могут существовать в сфере социального опыта и характеризоваться общезначимостью, поскольку в их действительности никто из членов социума не сомневается и поскольку наличие данных комплексов элементов влияет на жизнедеятельность социума в целом. Но вряд ли исходя только из их общезначимости можно сделать вывод об их объективности: с течением времени и в результате развития науки, т. е. в результате достижения большей согласованности социального опыта, домовые и лешие были изгнаны из действительности социальной жизни и стали рассматриваться не как физические ряды зависимости элементов, а исключительно как психические. В настоящее время домовые и лешие если и существуют, то только в субъективном мире отдельных людей, которые в силу особых причин отказываются принимать социально выработанные нормы в качестве регулятивов их собственной жизни.

Почему же произошло такое сужение социального опыта, т. е. почему то, что еще недавно обладало безусловным значением для

всех, теперь сохраняет свою ценность только для некоторых? На этот вопрос можно было бы ответить, сославшись на то, что в реальности лешим и домовым ничего не соответствует, а значит, это простые выдумки простого народа. Однако в эмпириомонизме апелляция к реальности недопустима, так как тогда пришлось бы восстановить традиционный дуализм и согласиться со всеми вытекающими из него выводами. Богданов пытается решить вопрос монистически, не выходя за пределы опыта.

Итак, «характеристикой “физического” мира со всеми его “телами” или “процессами” является его “объективность”, т. е. общезначимость»¹. Но какой смысл мы обычно вкладываем в понятие объективности? «Принимая “объективный” опыт с его связью и закономерностью, – продолжает Богданов, – человек принимает тем самым, что этот опыт, эта связь и закономерность не только для него и в данное время, но для всякого познающего существа и во всякое время имеют одинаковое познавательное значение»². Таким образом, в опыте обнаруживаются такие комплексы элементов, которые наделяются атрибутами абсолютного. Сам термин «общезначимость» указывает, поэтому, не только на то, что нечто имеет значение для всех живущих в настоящее время и в данном социуме людей, но что это нечто имеет значение вообще, безотносительно к конкретному социуму и фазе его исторического развития. Налицо явное противоречие: в опыте дано сверхопытное, которое и используется как критерий объективного.

Богданов, однако, никакого противоречия тут не видит. Прежде всего, он указывает на то, что социальный опыт представляет собой специфическую организацию опыта, принципиально отличную от организации субъективного опыта. Если последний образуется в процессе жизнедеятельности индивида, состоит из непосредственно воспринимаемых им комплексов элементов и полностью зависит от субъекта, то социальный опыт характеризуется независимостью от отдельных людей и складывается из таких комплексов элементов, которые существуют намного дольше субъектов, так что эти комплексы можно в известном смысле считать вечными. В этой практической несравнимости преходящего субъективного опыта и постоянного социального опыта и следует искать причину наличия в опыте таких комплексов, которым можно приписать атрибуты абсолютности (общезначимость, вечность и т. д.).

В качестве примера Богданов показывает, каким образом возникли понятия «чистого» времени и «чистого» пространства, а также понятие причинности. Эти понятия, на первый взгляд, кажутся априорными, так как указывают на такие явления, кото-

¹ Там же. С. 79.

² Там же.

рые не могут быть даны в опыте (бесконечность, однородность, непрерывность). Очевидно, что в субъективном опыте «вырабатывается только “физиологическое” время и “физиологическое” пространство, неоднородные в своих частях, лишенные непрерывности и конечные по своей величине. Точно так же в индивидуальном опыте нет почвы для всеобщих объективных отношений причинности, а могут сложиться только *привычные отношения последовательности явлений*, отношения частного характера»¹. Следовательно, представления о бесконечном времени, безграничном пространстве и о законе причинности могут возникнуть только в социально организованном опыте – как результат «взаимного понимания живых существ в их высказываниях и взаимного согласования, взаимной гармонизации “высказываемых” переживаний»².

Важно подчеркнуть, что пространство, время и причинность являются абсолютными лишь постольку, поскольку мы в настоящее время представляем их себе такими. Сейчас они кажутся априорными потому, что возникли раньше других комплексов элементов социального опыта и выступили в качестве «всеобщих форм объективности опыта». Однако и сами формы объективности – время, пространство, причинность – пережили долгую историю развития: «на памяти человечества все эти формы опыта развивались от конечного к бесконечному, от неоднородного к однородному, от прерывающегося к непрерывному»³. Сначала они были психическими состояниями и входили в состав субъективного опыта. По мере социальной обработки (в общении людей) их субъективного содержания стало выделяться содержание объективное, т. е. имеющее значение для социума. «Из пространства “зрительного” и “осязательного” путем постоянных поправок, вносимых общением людей, вырабатывалось “чистое” или “геометрическое” пространство, и некоторые важные этапы этого развития пройдены сравнительно недавно. Например, переход от ограниченности пространства у древних к его бесконечности у современных людей, от его неоднородности у людей древности и средних веков к современной однородности (для Демокрита, Эпикура и для тех, которые считали нелепостью существование антиподов, чистое пространство имеет верх и низ). Аналогичную эволюцию прошло представление времени, еще более сложную – идея причинности. Путем этой – по существу социальной – эволюции, все эти формы, от которых зависит “объективность” содержания опыта, достигли современного своего состояния»⁴.

Таким образом, время, пространство и причинность нужно рассматривать как «развивающиеся формы координации элементов и комплексов, как типы их группировки в процессе возрастания организованности и взаимной связи переживаний, образующих опыт»¹. Эти формы могут иметь «лишь исторически-преходящее, но не объективно-надъисторическое значение, могут быть “истиной времени” (объективной истиной, но только в пределах известной эпохи), а ни в каком случае не “истиной на вечные времена” (“объективной” в абсолютном значении слова)»². Будучи объективными для своего времени, они кажутся абсолютными, поскольку преломляются в конечном субъективном опыте и обуславливают возможность опыта социального.

Получается, что в опыте нет и не может быть ничего абсолютного, что следовало бы считать априорным. Общезначимость социально организованного опыта не является поэтому аисторической, а значит, как критерий объективности, она должна иметь другой смысл.

Следует опять поставить вопрос, почему же домовые и лешие утратили с течением времени свою общезначимость, а другие комплексы элементов, например понятия физики, обозначающие такие явления, которые не могут быть даны в опыте, не только не лишились общезначимости, но и послужили основой для образования других комплексов элементов. Очевидно, что домовые и лешие оказались на деле неустойчивыми комплексами, которые были удалены из физического опыта в результате коллективной работы человечества в его общении, а понятия физики послужили дальнейшей организации социального опыта и обогатили его содержание. Причина здесь в том, что, согласно Богданову, лешие и домовые, хотя они и обладали общезначимостью в определенную историческую эпоху для отдельного народа или его части, например крестьянства, «но в опыт социально-организованный, или объективный, включать их из-за этого еще не приходится, потому что они не гармонируют с остальным коллективным опытом и не укладываются в его организующие формы, например в цепь причинности»³.

Таким образом, для того, чтобы домовые и лешие стали комплексами элементов физического ряда, необходимо не только чтобы они имели определенное значение для социума, но чтобы они могли согласовываться с другими комплексами элементов физического ряда; а поскольку все объекты физического мира, или социально организованного опыта, обуславливаются всеобщими формами организации – пространством, временем и причинно-

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 131.

⁴ Там же. С. 234.

¹ Там же. С. 336.

² Там же. С. 217.

³ Там же. С. 27.

стью, то лешие и домовые также должны иметь пространственные и временные измерения и подчиняться закону причинности.

Критерий объективности можно поэтому сформулировать так: он заключается в способности комплекса элементов гармонизировать со всей совокупностью коллективного опыта и находиться в полном соответствии с его общими организующими формами. Только при выполнении этих условий тому или иному комплексу элементов следует приписывать атрибут общезначимости.

Используя этот критерий, можно легко выделить объективное содержание в субъективном опыте и субъективное содержание в опыте социальном. Коперник, утверждавший необходимость принятия таких комплексов элементов, которые не имели значения в данном социуме и даже подрывали устои его единства, был, несомненно, прав, в то время как огромные массы его современников, активно защищавшие комплексы, которые, казалось бы, доказали свою социальную пригодность, ошибались. С течением времени, т. е. по мере согласования со всей совокупностью коллективного опыта, оказалось, что опыт Коперника, хотя и был тогда еще только индивидуальным, или субъективным, на деле являлся опытом социально организованным, или объективным, так как вполне укладывался в формы объективности опыта, в формы его социального согласования. И наоборот, опыт подавляющего большинства, несмотря на его историческую социальную значимость, в данном аспекте оказался субъективным.

Субъективный и объективный опыт неравнозначны в биологическом отношении и играют разную роль в структурной организации жизни. Если иметь в виду познавательную деятельность человека, то индивидуальный опыт является первичным: с него начинается сознательная гармонизация опыта (только и только в этом смысле субъективное предшествует объективному). Однако социальный опыт более фундаментален и именно он дает критерий объективного знания. Познание, хотя и начинается с субъективного опыта (с установления «низшего единства»), движется в направлении к его объективации (к установлению «высшего единства»). Иницируется познавательная деятельность человека тем, что он замечает противоречие между субъективно ценным и социально признанным и старается разрешить его, уложив индивидуальный опыт в рамки социального или, наоборот, настаивая на преобразовании социального опыта, чтобы он согласовывался с его субъективным опытом. В первом случае имеет место процесс трансляции знаний (обучение или социализация), во втором – процесс развития знания (научные открытия). Субъективный опыт может быть беднее объективного – и тогда согласование психического и физического рядов ведется в форме исправления «психических восприятий» путем замены их «физическими фактами»; когда же субъективный опыт богаче социального, то тогда

«психические восприятия» получают статус «физических закономерностей». Но в итоге всегда побеждает, рано или поздно, социально организованный опыт. «Очевидно, – делает вывод Богданов, – что процесс развития должен вести к возрастающему господству именно этого типа, к постоянной кристаллизации всего содержания опыта именно в его формах»¹. «Сила, которою определяются формы этой кристаллизации, есть общение людей. Вне этих форм нет, собственно, *опыта*, потому что неорганизованная масса переживаний не есть опыт. Таким образом, опыт социален в самой своей основе, и его прогресс есть *социально-психологический процесс его организации*, к которому всецело приспособляется индивидуально-психический организующий процесс»².

Идеал познания

Поскольку вектор прогрессивного развития опыта определяется движением от низших форм организации (субъективного опыта) к высшим (объективному), то можно, по мысли Богданова, сформулировать идеал познания (который будет одновременно и идеалом жизни), не прибегая к метафизическим идеям совершенства или конечной цели. Этот идеал заключается в том, чтобы познание объединило «всю сумму человеческих переживаний в гармонически-целостные, бесконечно пластичные формы, в которых опыт каждого органически сольется с опытом всех»³.

Однако несмотря на то, что социально организованный опыт является биологически-высшим и именно его рост и гармонизация задают направление развитию познания и человеческой жизни в целом, идеал познания не может предполагать исчезновение субъективного опыта, его полное растворение в опыте объективном. С одной стороны, «индивидуальная организованность вовсе не исключает организованности социальной, а, наоборот, легко становится элементом этой последней, так же как и в процессах труда гармоническое единство личной воли отнюдь не исключает гармонического единства воли коллективной, а, наоборот, при известных условиях позволяет этому последнему достигнуть высшей ступени»⁴. С другой стороны, при полном совпадении субъективного и объективного опытов идеал познания превратится в догму и в случае своего достижения станет непреодолимым препятствием не только для дальнейшего развития знания (оно окажется вообще невозможным), но и для его существования как целостной системы опыта (так как не бывает замкнутых систем, ко-

¹ Там же.

² Там же. С. 234–235.

³ Там же. С. 36.

⁴ Там же. С. 27.

торые бы функционировали в условиях равновесия). Следовательно, слияние опыта каждого с опытом всех должно быть динамическим, процессуальным, т. е. таким, при котором обеспечивается бесконечность пластичных форм – а значит, практическое совершенство достигнутого.

Таким образом, идеал познания, знаменующий собой торжество объективного опыта, ни в коем случае не должен исключать наличие и важность опыта субъективного, поскольку именно благодаря последнему возможно развитие знания. Субъективный опыт должен сохраняться потому, что объективный опыт даже при достижении идеала познания не является совершенным, законченным: в нем будет все равно сохраняться достаточно противоречий, требующих устранения (ибо в опыте нет ничего абсолютного). Идеал познания, поэтому, не указывает на возможность чистого знания, а выступает в качестве механизма дальнейшей гармонизации объективной действительности, обеспечивая непрерывное «расширение социального опыта путем внесения в него новых и новых элементов индивидуального опыта отдельных развивающихся личностей»¹.

Богданов использует также выражение «собрание человека», которое по смыслу тождественно идеалу познания. Так, всю историю человечества можно рассматривать как последовательное прохождение трех этапов организации социального опыта.

На первом этапе социальные опыт предстает как недифференцированное целое, когда психический ряд зависимости совпадает с физическим в силу неразвитости их обоих: в первобытно-коммунистическом обществе еще не было разделения на субъект и объект, а значит, отсутствовала внутренняя борьба и противоречия; «там человек не умел отделять себя от своей группы; его опыт непосредственно сливался с опытом других людей, слово “я” обозначало для него собственное тело с его непосредственными потребностями, но вовсе не комплекс эмоций и стремлений, резко отграниченных от эмоций и стремлений других людей, как это бывает в современном обществе»². Можно сказать, что собственно психического, или субъективного, опыта на данном этапе вообще не было: человек существовал не индивидуально, а социально, из чего следует, что социальность составляет подлинное в человеке, его основу. Примитивное единство психического и физического сохранялось, однако, постольку, поскольку социально организованный опыт был небольшим по объему и мог традироваться из поколения в поколение путем трансляции его как целого, без членения на составные части (каждый человек мог быть носителем всего социально значимого знания и являлся им, что делало вы-

¹ Там же.

² Там же. С. 36.

деление субъективности просто ненужным). По мере гармонизации социального опыта объем объективного содержания вырос, и возникла необходимость выработки специальных механизмов его консервации.

Таким механизмом стало дробление единого континуального опыта на два типа организации: социальный и индивидуальный. Вследствие дробления возникла дисгармония, подрывающая индивидуальное существование каждого человека, который прежде всего стал развивать свой субъективный опыт как приспособление для индивидуальной борьбы за жизнь. Общество оказалось во власти дуализма, и тоска по трансцендентному вытеснила из памяти понимание подлинного существа человека, его социальности. Человек стал мыслить себя сообразно той роли, которую он играл в обществе (организатор или исполнитель), и закреплял в своем опыте соответствующие способности (интеллектуальные или физические). Установившаяся субъект-объектная диспозиция и авторитарное мышление стимулировали дальнейшее дробление социума и в результате привели к опустошению жизни человека, лишили его полноты и радости земного существования. Однако в условиях максимального отчуждения человека от человека и торжества индивидуализма постепенно начало приобретать значение объективное знание, которое вскоре получило статус науки. По мере роста авторитета научного знания и развития техники появился и новый тип людей – рабочие, которые благодаря специфике своего труда (для работы с машинами нужно было быть одновременно и организаторами и исполнителями) актуализировали коллективистский тип мышления и жизни и тем самым сделали возможным дальнейшую гармонизацию социально значимого опыта.

На третьем этапе, согласно Богданову, должно произойти собрание человека – возврат к изначальному социальному единству, которое будет уже не примитивным, а интегральным. Преодоление дихотомии психического и физического опыта позволит отказаться от дуалистического мышления, метафизического представления сущего, разрушит мифы об уникальности субъекта и вечности абсолютных истин. Индивидуализму и авторитаризму будет противопоставлен коллективизм как новая форма жизни и мысли, произойдет тотальная переоценка ценностей с точки зрения коллективистской морали. «Свободное стремление к социальной гармонии познания вместе с глубокой уверенностью в возможности и необходимости ее достижения будет постоянно господствовать над всеми проявлениями личного сознания. Освобожденная от внутреннего разлада человеческая мысль, ничем не затемненная, чистая и ясная, будет с недоступной нашему воображению энергией прокладывать себе путь в бесконечность. Там будет достигнут истинный эмпириомонизм, который представля-

ется нам идеалом познания»¹.

Следует отметить, что процесс собирания человека является принципиально незавершимым. В настоящее время собирание человека обусловлено необходимостью решения ряда конкретных задач, связанных с устранением явных противоречий социальной жизни (раздробленность человека на психологическом, образовательном, экономическом и других уровнях). Эти задачи решить нелегко, но все-таки возможно, хотя на это уйдет довольно длительное время (Богданов, как известно, не верил в возможность скорейшего построения социализма авторитарными методами и считал необходимым прежде всего повышать общекультурный уровень людей, для чего потребуется, возможно, не одно столетие). Когда же все проблемы внутрисоциальной жизни будут решены и человек окажется собранным, т. е. станет жить и мыслить как одно человечество, то тогда актуализируются более глубокие стимулы социального развития, благодаря которым можно будет избежать косности и застоя. Эти первичные, т. е. наиболее фундаментальные, стимулы «возникают там, где человек встречается лицом к лицу с природой, где в непосредственной борьбе с нею он сам выступает как производительная, как творческая сила»². Таким образом, собирание человека вновь предстанет как задача, только теперь она значительно усложнится, поскольку потребуются восстановить изначальное единство человека и природы. Человечество как целое по сравнению с природой – это небольшой островок организованного опыта, которому противостоит враждебная, т. е. неорганизованная внешняя среда. И поскольку природа бесконечна, то достижение последней цели никогда не случится, а значит, человек никогда не остановится в своем развитии.

Непрерывность опыта

Реализация идеала познания – построение гармонической, свободной от противоречий концепции опыта – предполагает непрерывность опыта. Сразу же следует подчеркнуть, что эта непрерывность не только является конечной целью гармонизации опыта, но и выступает в качестве неперемного условия этой гармонизации. Очевидно, что если бы опыт не был непрерывным в своей непосредственной данности, до всякой систематизации, то тогда никто не смог бы сделать его таким и осуществление идеала познания оказалось бы просто невозможным.

Так как опыт предстает, как было показано выше, в двух формах организации – индивидуальной и социальной, то его непрерывность требует строгого параллелизма и совпадения субъек-

тивного и объективного опыта – и причем не в отдаленном будущем, когда удастся выработать коллективистские принципы мышления и жизни, а всегда – в том числе и в данный момент, когда остаются в силе субъект-объектная оппозиция и дуалистическое представление сущего. Следует, таким образом, показать непрерывность опыта несмотря на тот факт, что в настоящее время он характеризуется тотальной раздробленностью. Богданов указывает на три основных «перерыва опыта»: это пропасть, разделяющая «дух» и «материю» (перерыв в познании), взаимная несводимость друг к другу «сознания» и «физиологии» (перерыв в сфере жизни) и антитеза индивидуального и универсального, а также одного индивидуального и другого индивидуального (перерыв поля переживаний).

Все эти перерывы опыта можно, однако, свести к одному – перерыву между психическим и физическим рядами зависимости элементов, поскольку они являются его вариациями. Обосновывая возможность эмпириомонизма, Богданов показал, что противопоставление индивидуального опыта (психического) и социального опыта (физического) как особых, не пересекающихся сфер познания не имеет смысла, так как различие элементов исчезает в единстве их отношений. Однако тем самым еще не было доказано равенство объемов психического и физического опыта, а без этого равенства непрерывность опыта недостижима. Действительно, коль скоро окажется, что психический опыт шире или уже физического опыта по объему, то нарушится принцип психофизического параллелизма, т. е. обнаружатся такие переживания – элементы психического ряда зависимости, которым ничего не будет соответствовать в физическом ряду зависимости элементов, и наоборот.

Между тем представление о том, что психическая жизнь, или субъективный опыт, не совпадает с миром физических тел, или объективным опытом, является весьма распространенным и убедительным. С одной стороны, человек не в силах усвоить все содержание объективного знания, которое выработало человечество за время своего существования, а значит, его субъективный опыт будет намного уже объективного и ограничится хранением только отдельных его элементов. С другой стороны, создается впечатление, что психическая жизнь непостоянна в своем течении и может возникать из ничего, а после смерти человека бесследно исчезает, в то время как мир физических тел всегда характеризуется стабильностью и неуничтожимостью. Так, когда человек теряет сознание или засыпает, то комплексы элементов психического ряда зависимости распадаются, «чтобы вновь воскресать из психического “ничто” в момент пробуждения»¹. Отсюда следует вывод,

¹ Там же.

² Там же. С. 75.

¹ Там же. С. 37.

что утверждать равенство объемов психического и физического и обосновывать непрерывность опыта нет никаких оснований.

Чтобы опровергнуть этот вывод, Богданов рассматривает отношение между психической и физиологической жизнью человека. Такое сужение сферы физического к физиологическому вполне оправданно, потому что человек как живое существо – это «физиологический процесс», часть мира физических тел, и если удастся доказать абсолютный параллелизм между психическими состояниями человека и соответствующими физиологическими процессами, протекающими в его организме, то полученное доказательство можно будет затем расширить и применить для всего физического ряда. В результате получит обоснование тезис о равенстве объемов психического и физического и будет доказана непрерывность опыта.

Богданов начинает с анализа психического опыта. Он представляет собой сложную, но связанную систему разнообразных комплексов переживаний. Комплексы эти соединяются в одно целое при помощи «ассоциативной связи», которая не является постоянной и однородной во всех частях психического опыта, а изменяется в зависимости от важности комплексов элементов для сохранения жизнедеятельности психической системы. Комплексы переживаний можно иерархически упорядочить, исходя из прочности и устойчивости их ассоциативной связи. «Есть комплексы переживаний, настолько прочно связанные со всеми остальными, что их разрушение или выпадение сразу дезорганизует всю систему; таков сложный комплекс органических ощущений, воспоминаний, стремлений, называемый “я”»¹. Этот комплекс Богданов называет основной координацией переживаний, поскольку он находится в центре субъективного опыта и вокруг него группируются все другие комплексы, образуя сознание человека – «область координированных изменений психической системы (причем формой их координации является ассоциативная связь»². Есть комплексы, которые характеризуются не такой прочной связью с другими комплексами, но сохраняются в психической системе довольно долго (так формируются привычки человека, его предпочтения и черты характера, а также жизненный опыт). Имеются и такие комплексы, связь которых с остальной системой слаба и непостоянна, так что они появляются в поле сознания лишь затем, чтобы вскоре исчезнуть (так, человек с легкостью забывает свои психические состояния, которые не играют особой роли в его жизни). Наконец, есть и такие комплексы переживаний, которые даже не успевают зафиксироваться в памяти человека и не становятся предметом сознательного восприятия (чело-

век может при известных условиях не чувствовать холода, автоматически совершать действия, не обращая на них внимания, и т. д.).

Отсюда следует, что психический опыт состоит не из всех возможных комплексов переживаний, а только из тех, которые в данный момент ассоциируются с основной координацией, или комплексом «я». Но если есть такие комплексы, которые лишь на время актуализируются в поле сознания, то куда они деваются после расторжения ассоциативной связи? Очевидно, что они или распадаются на составляющие их элементы (переживания), или сохраняют свою организованность, но не ассоциируются с комплексом «я». В первом случае необходимо показать, как могут существовать переживания вне какой-либо связи с другими переживаниями или их комплексами; во втором случае нужно обосновать существование таких комплексов, которые не состояли бы в связи с комплексом «я» и в то же время были бы психическими.

Для решения этих задач Богданов вводит понятие непосредственных переживаний. Это такие переживания, которые не включаются в психический опыт и существуют независимо от него, они также могут образовывать автономные единства – частные комплексы координации переживаний. Но в каком смысле можно говорить о переживании, если оно никак не фиксируется в психическом опыте, т. е. не переживается человеком? Дело в том, что переживание – это не только элемент субъективного опыта, который образует психический ряд зависимости, но и элемент объективного опыта, образующий, при соответствующих условиях, физический ряд. Действительно, как было показано выше, сами по себе элементы не являются ни психическими, ни физическими (они только образуют разные ряды зависимости – психический и физический), и если тот или иной элемент зафиксирован в психическом ряде, то он в принципе возможен и в ряде физическом.

Так, например, человек имеет зрительное восприятие (переживание) красного – следовательно, есть нечто красное и в мире физических тел (физика выразит это «тело» с помощью формул, указывающих на соответствующие характеристики световой волны). Данный переход от психического к физическому не вызывает особых возражений. Но если человек испытывает какую-то эмоцию, например радость (элемент, как кажется, только психического ряда, потому что среди физических тел искать эту эмоцию бессмысленно), то что же будет ей соответствовать в объективном опыте? На этот вопрос можно ответить следующим образом. Поскольку объективный опыт – это опыт социально организованный, то здесь «радость» будет зафиксирована не как уникальная эмоция конкретного человека, а как высказывание об этой эмоции, адресованное другому человеку (всем членам социума). Богданов понимает высказывание в широком смысле: это не только

¹ Там же. С. 44.

² Там же. С. 138.

слово или предложение, но и все другие формы выражения – мимика, жесты, знаки, символы и т. д. Таким образом, «радость» в объективном опыте будет закреплена как имеющее социальное значение знание об этой эмоции. На первых порах развития объективного опыта это знание может сохраняться при помощи поэтических метафор или морально-эстетических норм, но по мере гармонизации социального опыта «радость» получит и свое формальное определение. Наиболее точным определением «радости» в настоящее время является определение, которое дается этой эмоции в физиологии. Здесь то, что в субъективном опыте переживается как «радость», будет выражаться при помощи определенной зависимости физиологических процессов, наблюдающихся в организме человека, испытывающего эмоцию радости. Следовательно, «радости» как переживанию в психическом опыте соответствует «радость» как физиологический процесс в физическом опыте.

Итак, восприятие элемента в психическом ряде зависимости является в принципе достаточным для построения физического ряда зависимости с этим же элементом в его основании, а это значит, что любому психическому комплексу элементов соответствует комплекс физический (физиологический). И поскольку субъективный опыт человека не вмещает всего содержания объективного опыта, то следует признать, что существуют такие элементы и комплексы элементов физического мира, которые не включены в субъективный опыт, но тем не менее могут быть психическими. Это и есть непосредственные переживания и автономные комплексы координации переживаний. Таким образом, «некоторые группы переживаний протекают вне связи психического опыта, образуя обособленные частные координации, в том же смысле чуждые главной системе координации психических переживаний данного лица, в каком чужды ей психические переживания других людей»¹. Тем самым доказывается принципиальное равенство объемов психического и физического опыта: психический опыт шире субъективного, так как включает в себя и те комплексы непосредственных переживаний, которые не фиксируются в поле сознания.

Этот тезис, важный для всей философии эмпириомонизма, Богданов подтверждает и с помощью других соображений. Он вводит понятие жизнеразности, которое он заимствует из «Критики чистого опыта» Авенариуса, но вкладывает в него свой смысл, интерпретируя это понятие в контексте психоэнергетики.

Всякое живое существо представляет собой определенное динамическое единство – «жизненную систему», в основе жизнедеятельности которой лежит подвижное равновесие энергии. Для то-

го, чтобы существовать, данной системе приходится отстаивать свое единство в постоянной борьбе с окружающей ее внешней средой, так что между ними возникает постоянный двусторонний поток энергии. Этот поток энергии характеризуются двумя противоположными по своему биологическому значению процессами – ассимиляцией и дезассимиляцией. Ассимиляция – это усвоение энергии жизненной системой из внешней среды, а дезассимиляция представляет собой потерю энергии, рассеяние ее во внешней среде. Полное равновесие обоих потоков во всех частях системы Богданов называет случаем идеального консерватизма, который является удобной абстракцией, так как позволяет сделать жизненную систему предметом научного изучения. В действительности идеального консерватизма никогда не бывает, и жизнь системы характеризуется как раз тем, что идеальное равновесие, т. е. взаимное погашение процессов ассимиляции и дезассимиляции, нарушается то в одну, то в другую сторону. Нарушение идеального консерватизма называется жизнеразностью.

Перевес ассимиляции над дезассимиляцией приводит к увеличению энергии системы, а значит, делает ее более жизнеспособной и устойчивой. Такую жизнеразность Богданов называет положительной и отмечает, что она, как правило, сопровождается положительным аффекционалом (термин Авенариуса), т. е. сопряжена с чувством удовольствия. Перевес дезассимиляции над ассимиляцией понижает количество энергии в жизненной системе и ведет к ее деградации, это – отрицательная жизнеразность, которая сопровождается отрицательным аффекционалом, чувством страдания. Развитие живого организма, его прогресс обусловлены наличием положительных жизнеразностей, а деградация и гибель – отрицательных. Таким образом, когда человек, например, чувствует удовольствие (положительный аффекционал), то это значит, что в его организме происходят физиологические процессы, имеющие положительную жизнеразность. И наоборот, когда на душе плохо или что-то болит (отрицательный аффекционал), то исходя из этого можно констатировать наличие физиологических процессов с отрицательной жизнеразностью. «Так как удовольствие есть то, к чему организм стремится, а страдание – то, чего он избегает, то с эволюционной точки зрения удовольствие должно означать некоторое повышение жизни, а страдание – ее понижение; если бы дело обстояло иначе, то организм имел бы фальшивого руководителя в своих стремлениях и неминуемо скоро погиб бы»¹.

Любые изменения в жизненной системе, любые реакции ее на окружающую среду, в том числе и эмоции, сопровождаются соответствующими жизнеразностями с присущими им аффекциона-

¹ Там же. С. 46.

¹ Там же. С. 63.

лами. Действительно, чтобы возникла, например, двигательная реакция, необходимо нарушение равновесия центрального нервного аппарата (идеального консерватизма), так как движение является результатом потока нервной энергии от центра к периферическому двигательному аппарату, а при сохранении равновесия никакой поток энергии невозможен. Отсюда следует, что жизнеразности всегда сопряжены с определенными переживаниями. Однако в психический опыт входят, как легко убедиться, далеко не все переживания. Так, человек не ощущает работы большинства органов своего организма: большая часть жизнеразностей, возникающих в результате протекания физиологических процессов, никак не фиксируется его сознанием; не воспринимаются жизнеразности и в том случае, если они очень малы для того, чтобы сообщить о себе посредством достаточно четких высказываний, которые можно было бы обнаружить без специальных приборов, и т. д. Таким образом, «область “непосредственных переживаний”, связанных с физиологическим процессом, гораздо шире области психического опыта, которая обнимает лишь одну систему таких переживаний, не захватывая ни побочных, до известной степени самостоятельно организующихся систем, ни частных изолированных групп, ни изолированных отдельных переживаний»¹. В целом же «область “непосредственных переживаний” человека, в сфере психического опыта и за его пределами, совпадает с областью жизнеразностей центрального нервного аппарата»².

Итак, Богданов приходит к выводу, что нет жизни чисто физиологической, т. е. такой, которая не сопровождалась бы соответствующими психическими переживаниями: «всякий “физиологический” процесс должен рассматриваться как обнаружение, “высказывание” ассоциативных, непосредственных комплексов»³, т. е. комплексов психических. Но это значит, что наличие физиологических процессов указывает на наличие параллельных им психических переживаний и предполагает тем самым единый живой организм, или жизненную систему, которая может отличаться от жизненной системы человека. Должны существовать поэтому и другие организмы, которые будут иметь психические переживания и физиологические процессы, структурно упорядоченные по такому же принципу, как и в организме человека.

Действительно, человек – это жизненная система, в которой имеются, с одной стороны, психические переживания, а с другой, физиологические процессы. Центром психических переживаний (субъективного опыта) является основная координация переживаний, или комплекс «я», а протекание физиологических процес-

сов обеспечивает центральный нервный аппарат, который фиксирует жизнеразности и обуславливает соответствующие реакции организма. Центральный нервный аппарат – это главный координатор всех жизнеразностей и центр упорядоченной совокупности нервных клеток, функционально тождественный комплексу «я», центру психических переживаний. Сначала жизнеразности возникают на уровне нервных клеток, а потом из суммы этих жизнеразностей образуются жизнеразности живой системы в целом. «Итак как, – делает вывод Богданов, – жизнеразности центрального аппарата слагаются из жизнеразностей отдельных клеток, то с полным основанием можно принять, что всюду, где имеется нервная клетка и где возникает в ней жизнеразность, существует также нечто вполне аналогичное нашим “непосредственным переживаниям”, хотя бы очень простое и слабое по сравнению с обычным содержанием поля нашего сознания»¹.

Таким образом, нервная клетка представляет собой микроорганизм, структурно подобный организму человека и имеющий как физиологические процессы, так и психические переживания. Но нервная клетка как психофизический организм – это «результат развития и дифференциации клетки эмбриональной, а весь психофизический организм в биологическом процессе – результат эволюции самостоятельной клетки типа protozoa»². Согласно Богданову, развитие исключает creatio ex nihilo и не может создавать ничего нового по существу, это процесс образования все более сложных комбинаций из элементов, которые выступают в качестве исходных форм организации лишь постольку, поскольку наше познавательное отношение к существу выделяет их в качестве таковых. Отсюда следует, что если нервная клетка является носителем жизнеразностей и переживаний, то и простейшая известная науке клетка protozoa также обладает такими же характеристиками. «Поэтому всюду, где есть живая клетка, мы должны – если признаем закон единообразия природы – принимать нечто принципиально однородное с нашими психическими переживаниями»³.

Живая клетка – это низшая степень организации в природе, характеризующаяся наличием двух рядов зависимости элементов – физическим и психическим. Она и называется «живой» лишь постольку, поскольку обладает именно такой организацией. «Неживая» природа – это природа неорганизованная, т. е. такая, в которой мы не можем доступными в настоящее время средствами зафиксировать ассоциативный тип связи элементов, или психический ряд их зависимости. Очевидно, что между живой и не-

¹ Там же. С. 49.

² Там же.

³ Там же. С. 80–81.

¹ Там же. С. 53.

² Там же.

³ Там же.

живой природой никакой четкой границы нет и быть не может: область живого постоянно раздвигает свои границы за счет познания неживого, обнаруживая тем самым в нем «психическое». В принципе ничто не мешает предположить наличие обоих видов связи элементов для всех возможных форм организации, включая и те, которые сейчас относятся к неживой и даже к неорганической природе, однако Богданов не спешит делать такой вывод, полагая, что это задача будущей науки. А пока можно констатировать лишь то, что опыт характеризуется непрерывностью и что за всякой физиологической организацией жизни следует принимать ассоциативную организацию переживаний. Другими словами, необходимо признать полный параллелизм жизни в «объективных» и «субъективных» ее проявлениях и на его основе построить стройную и гармоническую концепцию опыта.

Теория отражения

Непрерывность опыта и принцип полного параллелизма жизни с необходимостью предполагают возможность определенной связи между всеми комплексами элементов. Если тот или иной комплекс элементов находится в каком-либо отношении с другим комплексом, то изменения в одном комплексе элементов вызовут соответствующие изменения в другом. Об этом уже говорилось, когда речь шла о параллелизме психического и физического рядов зависимости элементов; теперь же, после обоснования непрерывности опыта, следует распространить указанную закономерность на область опыта в целом. Можно констатировать, что «жизненные комплексы, комплексы переживаний взаимно действуют друг на друга, прямо или косвенно, – взаимно изменяют друг друга, взаимно *отражаются* один в другом, совершенно аналогично тому, как всякие комбинации элементов, с которыми имеет дело познание»¹.

Богданов предлагает такую формулу, выражающую все случаи взаимного влияния комплексов опыта: «комплекс *A*, прямо или косвенно отражаясь в комплексе *B*, воспроизводится в нем не в своем непосредственном виде, но в виде определенного ряда изменений этого второго комплекса, изменений, связанных с содержанием и строением первого комплекса функциональной зависимостью»². Таким образом, отражение одного комплекса в другом не является прямой копией отражаемого, а обусловлено функциональной зависимостью комплексов друг от друга. Эта зависимость может быть непосредственной, когда взаимодействуют два комплекса элементов (например предмет и его отражение

на сетчатке глаза), а также опосредованной, когда отражение одного комплекса сначала передается окружающей среде, а потом фиксируется в другом комплексе (например предмет и образ этого предмета, его представление в уме человека). Главным является здесь не то, что комплекс элементов (пусть это будет видимый человеком предмет) отражается в другом комплексе (в сознании человека), чтобы каким-то мистическим образом через свой внешний облик сообщить знание о своей сущности (в этом случае было бы нельзя пробиться от явления к вещи в себе и нужно было бы признать ограниченность человеческого познания, его только субъективное значение), а то, что оба комплекса, включенные в область непрерывного опыта, не могут не вызывать друг в друге соответствующих изменений при изменении в них самих. Вообще, выбирая термин «отражение», Богданов предвидел возможные неправильные его трактовки из-за традиционного, дуалистического мышления, однако остановился на нем ввиду большой наглядности этого термина. Правильнее нужно было бы говорить о «результатах влияния одного комплекса на другой» или об их «функциональной зависимости от содержания “влияющего” комплекса», но такое выражение было бы громоздким и затрудняло бы изложение.

Функциональная зависимость, или отражение комплексов опыта друг в друге, проясняет содержание закона «причинности» и позволяет обосновать возможность знания. Действительно, когда мы говорим, что данное явление – причина другого явления, то это значит, что появление (изменение) в опыте данного комплекса элементов приводит к появлению (изменению) другого комплекса. Таким образом, в понятии причинности мы просто фиксируем постоянную зависимость одного комплекса от другого (точнее – последовательность изменений в этих комплексах) и ничего более. Очевидно, что понятие первопричины лишено содержания, так как предполагает выход за пределы возможного опыта, и должно быть отброшено как понятие метафизическое, т. е. как инструмент дуалистического мышления. Причинность, как фиксация постоянства отношений между явлениями, не предполагает знание сущности этих явлений и напоминает, скорее всего, «принцип ассоциации», или «привычку», Юма. Закон причинности – это, выражаясь словами Юма, «некое связующее начало, некое ассоциирующее качество», обуславливающее единство социально значимого содержания опыта.

Понимание причинности как функциональной зависимости комплексов элементов друг от друга дает ответ на вопрос о том, как возможно знание. Если знать нечто – это значит знать его причину, то тогда возможность знания не представляет собой никакой проблемы, так как предметом познания является не существо вещи, а постоянство отношений между вещами. Очевидно,

¹ Там же. С. 76.

² Там же. С. 77.

что давая определение вещи и выражая тем самым наше знание о ней, мы всегда указываем на отношение данной вещи к другой вещи (например вида к роду). Предложить же определение вещи исходя из нее самой невозможно: даже в случае остенсивного определения изначально имеется отношение субъекта к объекту, т. е., опять же, одного комплекса элементов к другому. Чем-то большим, чем знание отношений, знание быть не может, так как оно представляет собой систематизацию социально значимого содержания опыта, которая является результатом взаимного общения людей, т. е. согласования их субъективного опыта.

Поскольку отражение комплексов элементов друг в друге является характеристикой всего опыта, то можно, следуя логике рассуждений Богданова, предложить классификацию «отражений». Все виды отражения сводятся к трем главным: отражение физического в физическом, отражение физического в психическом и отражение психического в психическом.

1. Отражение физического в физическом обусловлено единством физического мира. В качестве примеров такого отражения Богданов приводит отражение формы предметов в физико-химическом строении светочувствительной пластинки фотоаппарата, движение ртути в термометре по мере изменения температуры, воспроизведение мелодии фонографом посредством специальных черточек на валике и т. д. В данном случае отражаются друг в друге комплексы элементов с минимальной степенью организованности, так что их можно даже назвать неорганизованными – в том смысле, что они существуют практически вне познавательной активности человека и от нее почти не зависят. Так, допуская возможность комплексов, представляющих исключительно непосредственную форму связи элементов опыта, естествоиспытатели задаются целью проведения «чистого» эксперимента – такого, в котором «субъективный фактор» был бы сведен к нулю, а функциональная зависимость между двумя комплексами была бы выражена адекватно. При помощи подобных экспериментов изучается природа «сама по себе», в ее непосредственной данности – такая, в которой как будто бы нет человека. Данная абстракция вполне допустима ввиду того, что неорганизованные комплексы отражают друг друга с наименьшим сопротивлением, а устойчивости отношений является наибольшей. Чем более неорганизован комплекс (т. е. чем больше удалось устранить человека из участия в эксперименте), тем точнее фиксация функциональной зависимости отражения и отражаемого.

2. Отражение физического в психическом обуславливает возможность познания внешнего мира. Действительно, поскольку всякое «физиологическое явление и связанное с ним психическое представляет *одну и ту же* величину, одно и то же энергетиче-

ское целое, только различными способами воспринимаемое»¹, то для познания, стремящегося монистически организовать опыт, снимается проблема гетерогенности субъекта и объекта, их субстанциального отличия. Отражение физического в психическом проходит ряд этапов, или фаз, которые соответствуют уровням систематизации опыта.

Низшей фазой отражения жизненного комплекса в психике человека является его восприятие, т. е. фиксация комплекса при помощи непосредственных переживаний. Здесь элементы даются в их непосредственной связи – такой, которая определяется наиболее общими формами организации опыта (пространством и временем). Гармонизация восприятий образует субъективный опыт человека.

Следующая стадия отражения физического в психическом характеризуется созданием «физических тел» и «процессов», т. е. таких комплексов элементов, которые имеют объективное значение, поскольку выражают содержание социально согласованного опыта. Это происходит в результате накопления индивидуального опыта и коммуникации различных субъектов в процессе их совместной деятельности. «В личном опыте однородные восприятия и представления объединяются в прочные комплексы; взаимная передача переживаний при обмене особей высказываниями ведет к тому, что однородные комплексы, сложившиеся в опыте различных особей, взаимно дополняются и гармонизируются, приобретающая характер общезначимости или объективности, становясь комплексами социально-организованного опыта»². На этой стадии появляется и представление о «живом организме» – объективной физиологической координации, представляющей собой отражение индивидуальной жизни в социально организующемся опыте.

Высшей фазой отражения физического в психическом Богданов признает создание объективной концепции жизни, имеющей научный статус. Научная картина мира основана на таком расширении коллективного опыта, когда требуется проведение планомерных исследований с целью сохранения его единства. Наука – это сознательная коллективная деятельность людей, направленная на достижение максимально возможной гармонизации опыта в стройных формах познания. Сообщество ученых систематически занимается созданием новых организующих форм, при помощи которых осуществляется согласование социально значимого содержания опыта во всем его объеме. «В результате «отражение» начинает все точнее соответствовать «отражаемому», функциональная связь того и другого становится все более пря-

¹ Там же. С. 73.

² Там же. С. 83.

мой и отчетливой»¹.

3. Отражение психического в психическом выступает в двух вариантах: с одной стороны, оно может быть отражением одного или нескольких комплексов элементов психического опыта в самом этом опыте, а с другой – отражением психических комплексов и психики в целом другого человека.

В первом случае отражение психического в психическом представляет собой процесс упорядочивания массы разнообразных переживаний и представлений, превращения их в стройный внутренний духовный мир или мировоззрение. Тот или иной образ, возникший в психике и имеющий соответствующую аффекциональную окраску (т. е. вызывающий чувство удовольствия или страдания), сразу же отражается во всех других образах, с которыми он вступает в связь в поле сознания. Аналогично тому, как физические комплексы вызывают определенные изменения друг в друге благодаря их взаимной функциональной зависимости, психические комплексы так же влияют друг на друга. Если, например, человек узнает о радостном для него событии, то постепенно изменяется весь его внутренний мир: грустные моменты отходят на второй план или вообще вытесняются из поля сознания, и человеку становится «хорошо на душе», у него «поднимается настроение». Новая идея, проникая в сознание человека, сразу же корректирует содержание других идей, так или иначе с ней связанных, и в результате восстанавливается непротиворечивая система представлений, позволяющая человеку оптимальным образом ориентироваться в данной ситуации, устанавливать энергетически выгодные отношения с окружающей средой. Отражение собственных психических комплексов в психическом опыте является основой для рефлексивного мышления, позволяя человеку «смотреть на себя со стороны»: в этой способности человеческого интеллекта нет никакой тайны, стоит только обратить внимание на наличие в психическом опыте не одной, а многих устойчивых координаций комплексов элементов (о чем речь шла выше). Рефлексивное мышление обуславливает возможность самопознания человека, и это самопознание является философской концепцией, которая строится исходя из всей совокупности идей и корректируется каждый раз при появлении новой идеи. «Новая философская концепция, проникающая в мировоззрение человека, может «отразиться» во всех частных комбинациях, из которых складывается это мировоззрение; например, монистическая идея существенно преобразует строение всех образов сознания, сформированных раньше по дуалистическому типу, сглаживая резкие границы, создавая между группировками такие переходы и связи, которых

раньше не было»¹. Учитывая это обстоятельство, Богданов рассматривал свою философию эмпириомонизма не просто как личное дело, выражение собственных предпочтений, а считал ее средством психологического воздействия, инструментом воспитания нового человека.

Во втором случае отражение психического в психическом предстает как конструирование психики другого человека. Психический опыт другого человека никогда не дается нам прямо, как это имеет место при отражении физических комплексов и комплексов психических, составляющих содержание индивидуального опыта. Внутренний мир другого человека непроницаем для познания, но несмотря на это мы все-таки точно знаем, что другой человек обладает таким же субъективным опытом и испытывает сходные переживания. Отвергая, вслед за Авенариусом, теорию интроекции, Богданов объясняет это следующим образом. Чужой опыт конструируется на основании высказываний другого человека относительно его психических состояний, причем наша психика действует по типу фонографа. Сначала переживания другого человека отражаются в окружающей среде, так что изменение в его психическом комплексе, по закону функциональной связи, вызывает изменение в соответствующем физическом комплексе. Так, человеку хорошо на душе (психический комплекс) – и он улыбается (физический комплекс). Мы фиксируем физический комплекс (видим улыбку другого), и он вызывает соответствующие изменения в нашем психическом опыте, опять же по закону функциональной зависимости (мы сопоставляем собственные переживания радости с соответствующими изменениями в психической системе). Таким образом, мы делаем вывод, что другому человеку свойственны такие же переживания, что и нам самим, и что он имеет психический опыт, подобный нашему. Разумеется, ни о каком тождестве наших психических состояний и состояний другого человека не может быть и речи, так как воспринятые нами высказывания других людей представляют всего лишь отражение их переживаний, очень непохожее, но функционально зависимое от отражаемого, точно так же, как черточки на валике фонографа не похожи на отразившуюся в них мелодию, но функционально зависимы от ее строения. «Чужой психический опыт в нашем познании есть *отраженное отражение* непосредственных переживаний других существ»².

Благодаря «фонографической» деятельности психики возможно всякое общение живых существ, их взаимное понимание. Очевидно, что понимание никогда не является полным и требует от человека творческого участия, так что процесс коммуникации

¹ Там же. С. 84.

¹ Там же. С. 76–77.

² Там же. С. 80.

напоминает скорее поэтическое сотворчество, чем простой процесс передачи информации. Можно сказать, что понимание – это всегда интерпретирование символического выражения принципиально недоступных для адекватного истолкования психических состояний другого человека. Неполнота понимания стимулирует процесс общения, делает его интересным и открывает возможности для образования новых смыслов. Конечно, эта неполнота, как стимул коммуникации, имеет свои границы и при их нарушении превращается в препятствие. Наша психика тем более точно воспроизводит состояния другого существа, чем более он сходна с психикой этого существа. Так, лучше всего мы понимаем людей, близких к нам по душевному складу и мировоззрению, чем тех людей, взгляды которых кардинально расходятся с нашими. Но этих последних мы понимаем лучше, чем животных, а животных лучше, чем птиц, и т. д. Что касается растений, то, как замечает Богданов, «самое понятие “высказываний” становится почти бесполезным; тем более бесполезно оно по отношению к неорганическому миру»¹.

Понятие интерференции

Непрерывность опыта и принцип отражения комплексов друг в друге, казалось бы, должны исключать всякое разнообразие опыта, который в итоге с необходимостью сольется в один непосредственный лав-комплекс. Однако на практике мы сталкиваемся с повсеместной дискретностью опыта, и эта раздробленность обуславливает ряд проблем, которые зачастую кажутся нам неразрешимыми. Так, существует представление об уникальности каждого человека, о качественном отличии «я» и «не-я» и т. д. Отсюда следует, что «перерывы» опыта – это несомненный факт, с которым нельзя не считаться при построении монистической теории. Богданов вводит понятие интерференции, чтобы объяснить наличие перерывов опыта при его непрерывности.

Интерференция, как ее определяет Богданов, это взаимное уничтожение величин, которые равны по значению, но противоположны по знаку. В результате того, что противоположные процессы гасят друг друга, достигается жизненное равновесие системы. Поскольку имеются два ряда зависимости элементов – психический и физический, образующие психический и физический опыт, то интерференция должна иметь место как в области психики, так и в физическом мире.

Физический опыт представляет собой совокупность процессов и тел – устойчивых комплексов, которые находятся в постоянном энергетическом обмене с окружающей средой, т. е. постоянно от-

ражаются в других телах и процессах. Вследствие функциональной зависимости смежных комплексов в них возникают жизнеразности, которые и обуславливают соответствующие реакции жизненной системы (например двигательные). Положительные жизнеразности, как было показано выше, свидетельствуют о перевесе ассимиляции над дезассимиляцией и приводят к увеличению энергии системы, а отрицательные, наоборот, понижают количество энергии, так как дезассимиляция оказывается большей, чем ассимиляция. Случай идеального консерватизма (т. е. полного равновесия обоих потоков во всех частях системы), если его рассматривать не как абстракцию, необходимую для познания, а как условие дискретности опыта, называется в данном случае интерференцией жизнеразностей.

Действительно, поскольку положительные жизнеразности уравниваются отрицательными жизнеразностями, то связь между комплексами опыта как бы прерывается. Возникают отдельные тела или процессы, которые представляют собой относительно автономные системы, способные развиваться самостоятельно. Их отдельность обусловлена наличием своеобразной буферной зоны – внешней среды, в которой возникает интерференция жизнеразностей и препятствует осуществлению прямой функциональной зависимости. Так, например, комплекс А интерферирует со внешней средой: здесь наблюдается функциональная зависимость и взаимное отражение, происходят процессы ассимиляции и дезассимиляции, уравнивая друг друга. Другой комплекс В находится в таком же отношении к внешней среде, что и комплекс А. Нетрудно заметить, что несмотря на то, что оба комплекса связаны со средой, между ними непосредственной связи нет: здесь происходит «перерыв» опыта, и комплексы А и В предстают как отдельные тела или процессы.

В психическом опыте перерывы образуются благодаря интерференции переживаний. Психический опыт представляет собой непрерывный ряд изменений, в нем постоянно возникают и исчезают различные комплексы ассоциативно связанных элементов. Выше говорилось о том, что, кроме основной координации переживаний, или комплекса «я», в психическом опыте имеются и другие координации элементов – непосредственных переживаний. Вообще психическую жизнь можно свести к трем основным моментам: вступлению какого-нибудь комплекса в поле сознания, его сохранению и удалению из этого поля. «Логически очевидно, – пишет Богданов, – что первый и третий моменты взаимно противоположны и если они протекают одновременно в полном взаимном соответствии, то должны уничтожать друг друга; а это и будет интерференция, дающая “нулевое” переживание»¹. Что ка-

¹ Там же. С. 81.

¹ Там же. С. 88–89.

сается сохранения комплекса в психическом опыте, то оно «есть подвижное, динамическое равновесие, основанное на непрерывном вступлении элементов в поле сознания и непрерывном их удалении из него, равновесие, подобное сохранению формы водопада»¹. Таким образом, оно тоже является результатом полной интерференции переживаний.

Благодаря перерывам психический опыт является большой и сложной системой, в которую включено множество подсистем. Непосредственно каждое переживание ассоциируется с очень ограниченным числом других аналогичных переживаний или комплексов, но при посредстве этих других оно связывается с гораздо большим числом комплексов и т. д. Если бы не было явления интерференции, то тогда бы в поле сознания должны были попасть все комплексы сразу, что предельно бы затруднило работу психики или сделало бы ее примитивной. Но в нашем сознании актуализируется лишь часть этой системы, и оно представляет собой своеобразную арену для всевозможных сочетаний комплексов переживаний. Человек способен не только накапливать знания, но и забывать их, что является не менее ценной способностью, чем память. Процесс забывания, согласно Богданову, это тоже явление интерференции переживаний. Вот, например, студент сдает экзамен – и вдруг забывает выученный, как он думал, очень хорошо билет. Ему начинает казаться, что он не знает ничего вообще, и студент замолкает. Но на помощь к нему приходит экзаменатор: он подсказывает студенту нужное слово – и тот сразу же вспоминает весь материал и продолжает ответ. С точки зрения теории интерференции произошло в данном случае следующее: комплекс А (начало ответа) был связан с комплексом С (окончание ответа) при помощи буферного комплекса В (то слово или сюжет, который студент забыл); в комплексе В возникла интерференция, и связь между А и С распалась; экзаменатор помог своей подсказкой нарушить равновесие переживаний в комплексе В, и необходимая непрерывность психического опыта была восстановлена.

Итак, теория интерференции объясняет дискретность опыта, не нарушая его целостности, превращая «перерывы в частные случаи непрерывности»². Перерывы в физическом мире обусловлены интерференцией жизнеразностей, а в поле психики – интерференцией переживаний. Интерференция возникает в буферных комплексах, или во внешней среде, которая в одно и то же время соединяет комплексы, обуславливая взаимные отражения друг в друге, и разъединяет их, делая, например, сознание одного существа непроницаемым для другого.

Идея мирового прогресса

Поскольку опыт представляет собой не монолитный пав-комплекс и предстает как «бесконечно разветвляющийся ряд группировок, в которых связь элементов представляет самые различные степени организованности, от самых низших, свойственных комплексам среды, до высших, свойственных психике человека»¹, то можно установить критерий мирового прогресса, не выходя за границы возможного опыта.

Богданов отвергает закон энтропии, согласно которому показателем прогресса следует считать увеличение устойчивости и уравновешенности явлений. Очевидно, что в этом случае развитие стремилось бы к достижению какого-то конечного состояния, которое бы рассматривалось как предел изменений (идеал). Такой идеал был бы статическим и по существу не отличался бы от разнообразных метафизических трактовок «конечного смысла» (метафизика, или «мнимое мышление»², согласно Богданову, характеризуются тремя чертами: во-первых, апелляцией к априорному; во-вторых, принятием отношений, которые принципиально отличаются от тех, что даны в опыте; и, наконец, словесной пустотой абстракций; разумеется, такое сочетание атрибутов позволяет только «уходить в туманы самодовлеющего философствования»³, но не служит познанию истины). Критерий прогресса должен определяться исходя не из статики конечного, совершенного состояния, а из динамики существующего, становящегося. Эта динамика свидетельствует о постоянном возрастании организованности комплексов, которое идет в двух направлениях: с одной стороны, расширяется содержание комплекса за счет включения в него новых элементов опыта, а с другой, укрепляется связь между элементами и их рядами, что способствует увеличению сопротивляемости комплекса внешней среде и препятствует его дезорганизации. Таким образом, критерий прогресса будет состоять в возрастании организованности комплексов.

Сформулированный так критерий прогресса Богданов считает универсальным, поскольку он применим как для понимания физических и биологических процессов, так и для анализа социальной жизни. Подобно тому, как в физическом опыте простейшие комплексы, развиваясь, становятся сложными многоуровневыми структурами, в которых объединяются ранее разрозненные элементы, так и в социальной жизни прогресс выражается в «собрании человека»: преодолевается индивидуализм, классовая и интеллектуальная раздробленность, дуалистическое мышление и

¹ Там же. С. 91.

² Там же. С. 96.

¹ Там же. С. 103.

² Там же. С. 102.

³ Там же. С. 125.

т. д., обеспечивая «бесконечное возрастание полноты и гармонии жизни»¹.

Используя критерий прогресса, Богданов сформулировал важные для философии эмпириомонизма теории психического и общественного подбора, а также «научно» определил цель человеческой жизни. Этой целью, считает Богданов, может быть идеал, состоящий в бесконечно возрастающей сумме счастья. Счастье – это не «райское блаженство» и не причастность к чему-то абсолютному (такое «счастье» никогда не может быть дано человеку в опыте, поскольку является метафизическим конструктом), а характеристика прогрессивного процесса гармонизации жизни. Следовательно, понятие счастья содержательно определимо уже сейчас, несмотря на то, что современное общество находится в условиях дисгармонии. Существенные черты счастья известны нам потому, что, во-первых, мы предчувствуем его в моменты экстатического созерцания красоты природы и мысли (когда «наше маленькое существо исчезает, сливаясь с бесконечностью») и, во-вторых, мы понимаем счастье как стремление к большей организованности, анализируя развитие жизни. Идеал счастья, таким образом, является сверхиндивидуальным (не подавляющим личность своей недостижимостью и не возвышающим ее, а устраняющим в человеке его индивидуалистическое содержание и позволяющим тем самым перейти от «я» к «мы») и динамическим (т. е. изменяющимся в процессе эволюции жизни и ее познания). Он выражается в совпадении максимума жизни общества, как целого, с максимумом жизни его отдельных частей и его элементов – личностей.

Метод подстановки

Субъективный опыт всегда представляет собой определенное единство, а значит, требует законченной системы объяснения той совокупности комплексов элементов, которая образует внутренний мир человека. Знание человека о самом себе и о мире, в котором он живет, с необходимостью является полным, или завершенным, так как в противном случае человек не только бы не смог сказать о себе ничего определенного, но и оказался бы не в состоянии совершать целенаправленные действия. Полнота знания обусловлена тем, что субъективный опыт отражается в самопознании как целое (это условие функционирования нормальной психики, т. е. психики здорового человека; в случаях неполного отражения субъективного опыта возникает шизофрения и другие психические заболевания). Конечно, не все элементы знания человека о самом себе и мире являются равноценными: некоторые

из них имеют только субъективное значение (то, что человек думает сам), а некоторые являются объективными (то, что думают и другие), и прогресс философского и научного знания постепенно приводит к расширению сферы объективного в субъективном опыте человека, обнаруживая фиктивность даже самых дорогих для человека представлений. Получается так, что полнота самопознания всегда сохраняется – несмотря на то, что содержательно знание человека о самом себе и мире постоянно меняется, становясь все более истинным. Это значит, что данное знание, будучи законченной системой объяснения и представляя для человека жизненно важную ценность, содержит в себе элементы вымысла. Следовательно, для функционирования жизненной системы, которая называется человеком, необходима не только истина, но и ложь; вернее, то, что оказывается ложью в результате развития коллективного опыта (познания), на определенном этапе эволюции человека является истиной. Именно элементы вымысла обуславливают целостность самопознания и мировоззрения – в этом заключается их относительная истинность.

Но каким образом в опыте появляется вымысел – то, чего нет на самом деле? И не указывает ли данное обстоятельство на наличие априорных форм, благодаря которым возможен опыт? Для ответа на этот вопрос Богданов исследовал смысл и генезис понятия «вещь в себе», а также сформулировал теорию универсальной подстановки.

Итак, поскольку отражение субъективного опыта в познании всегда является целостным, то человек испытывает потребность мыслить монистически. Эта потребность реализуется во всех типах мышления, свойственных человеку (так, например, Богданов выделяет авторитарное, метафизическое, научное, эмпириомонистическое и др. виды мышления). Даже дуалистическое мышление, несмотря на его апелляцию к априорному, является строго монистическим, поскольку, как было показано выше, заставляет непознаваемый мир «вещей в себе» служить познаваемости «вещей для нас». Что такое «вещь в себе», мы, конечно, не знаем, но зато точно знаем, что «вещь в себе» является непознаваемой. Такое знание о непознаваемости необходимо для того, чтобы построить монистическую картину мира, в которой не будет перерывов опыта или логических противоречий. Недостатком этой картины выступает, очевидно, то, что в основании интерпретации сущего лежит произвольное допущение о границе возможного опыта, принципиально непреодолимой в процессе познания и предполагающей вынесенность за пределы опыта инстанции истины. В результате такой интерпретации пространство мысли значительно суживается и лишается возможности развития.

Анализ дуалистического мышления позволяет определить смысл «вещи в себе». Он заключается в том, что на место незна-

¹ Там же. С. 106.

ния чего-то мы подставляем наше знание о незнании, достигая тем самым необходимой для нормального существования жизненной системы «человек» полноты знания. Горизонт сущего замыкается, и человек получает возможность мыслить логически, т. е. заниматься систематизацией опыта. Таким образом, «вещь в себе» – это результат подстановки известного под неизвестное. «Для цельного мышления, – пишет Богданов, – требовались “последние причины” вещей и со стороны их активности, и со стороны их пассивности, причины и “действия” вещей и их простого “существования”. Эти “последние причины” и получили название “вещь в себе”»¹.

Можно проследить генезис «вещи в себе», поскольку (если следовать смыслу этого понятия, а не его формальному статусу как концепта трансцендентального идеализма) в течение всей истории своего существования человечество пользовалось ею в качестве необходимого инструмента собирания опыта. Сначала «вещь в себе» формулировалась в первобытных, грубо реалистических формах, когда ее считали точным повторением вещи-явления (отсюда, согласно Богданову, проистекает известное в античности учение о том, что мы видим вещи благодаря тонким и маленьким их подобиям, которые отделяются от вещей и попадают нам в глаз). Затем, по мере того как обнаруживалась зависимость явления вещи от устройства органов восприятия и интеллектуальной способности человека, под «вещью в себе» стали считать скрытую от непосредственного созерцания сущность, которая стала предметом познания. Наконец, Кант предложил наиболее утонченную формулировку «вещи в себе», объявив ее непознаваемой. После критики кантовской философии эмпириокритиками, во-первых, стало ясно, что в «вещи в себе» нет ничего априорного и что она состоит из тех же элементов опыта, что и явления, и, во-вторых, было раскрыто действительное содержание «вещи в себе», а именно то, что она является результатом подстановки известного под неизвестное.

Можно сказать, что «вещь в себе» – это общее название для всех понятий, которые являются вымыслами, необходимыми для целостности опыта. К таким вымыслам, или «истинам-заблуждениям», относятся понятия души, бога, бессмертия, абсолютной истины, безусловного добра и т. д. Все они образуются опытным путем, путем подстановки, а не при помощи сомнительных религиозно-метафизических практик трансцендирования. Критический анализ этих понятий, по мнению Богданова, должен привести не только к их элиминации, но и к экспликации той доли истины, которая в них имеется: другими словами, следует понять необходимость подстановки и механизм ее действия.

Подстановка – это не какой-то новый метод познания, созданный Богдановым, а способ систематизации опыта, существующий столько же времени, сколько существует мыслящее человечество. Сначала подстановка привела к наивному антропоморфизму, когда «все люди, все живые существа и даже все предметы неживой природы “понимаются” по прямой и непосредственной аналогии с психикой самого познающего»¹ (анимизм, фетишизм). Затем, по мере развития опыта, из явлений неорганической природы были изъяты «души» и на их место поставлены «силы» и «первопричины», тоже результаты подстановки, давшие импульс развитию механистической науке, с одной стороны, и метафизике, с другой. Так, в это время «функциональная связь условий и обусловленного – “причинность” – представляется вообще в таком виде, что причина “вызывает” следствие наподобие того, как наша воля вызывает действие. Например, “природа не терпит пустоты”, “сила тяготения стремится взаимно сближать массы”, “растения борются за существование” и т. п.»². Дальнейшая систематизация опыта привела к пониманию относительности и условности подстановки, вследствие чего появилась идея «чистого описания», выражающая стремление совершенно отделить натуралистическое познание от сплетающихся с ним элементов подстановки, т. е. от субъективного фактора. Однако сопряженная с этой идеей апелляция к «объективности» имплицитно предполагает ту же подстановку, поскольку «объективность» мыслится как характеристика мира «an sich», независимого познавательной активности человека.

Свою заслугу Богданов видел в том, что ему удалось найти критерий правильности подстановки и с его помощью критически исправить ее, очистив от наивных форм и превратив тем самым в инструмент научного познания. Прежде всего, он установил, что исходной точкой удачной подстановки должно являться психическое и что связь психического с физиологическим (психофизический параллелизм) выступает в качестве объективного основания подстановки и является стимулом к ней.

Первое утверждение (что подстановка должна начинаться с психического) обусловлено тем, что только психическое является непосредственным опытом человека. Физическое – это результат отражения психического в коллективном опыте, т. е. является продолжением непосредственного опыта – областью «подставляемого», опытом косвенным. Кроме психического и физического в эмпириомонистической картине мира ничего нет, и апелляция к сверхопытному заранее исключается в силу ее абсурдности. В то время как психическое выступает исходным моментом подста-

¹ Там же. С. 110.

¹ Там же. С. 113.

² Там же. С. 114.

новки, физическое служит для нее опорой, условием объективности. Следует заметить, что тезис о предшествовании психического в процессе познания не делает философию эмпириомонизма «субъективно-идеалистической» и не превращает ее в разновидность панпсихизма. Как было показано выше, психическое и физическое отличаются друг от друга лишь степенью организации, и психическое, или ассоциативная связь элементов, является менее организованным опытом, чем физическое, представляющее причинную связь элементов. Нет ничего удивительного в том, что познание, или систематизация опыта, продвигается от менее организованных комплексов (психического) к комплексам более организованным (физическому).

Второе утверждение (касающееся психофизического параллелизма) является результатом раскрытия механизма подстановки. Действительно, поскольку психический и физический ряды зависимости элементов связаны функциональной зависимостью и обуславливают отражение различных комплексов элементов друг в друге, то, изучая изменения в одном ряде (комплексе), можно гипотетически утверждать наличие соответствующих изменений в другом, причем степень вероятности правильности такого утверждения очень велика. «Строго научная форма “подстановки”, – пишет Богданов, – такова: определенным физиологическим состояниям нервных центров соответствуют определенные факты сознания»¹. Существуют такие явления, изучать которые легче со стороны физической зависимости их элементов, но есть и такие явления, о которых мы знаем исключительно благодаря нашим психическим переживаниям. Так, например, законы природы познаются вследствие сопоставления объективных процессов физического мира, а категории морали становятся предметом знания в результате фиксации постоянства соответствующих психических состояний. Принцип психофизического параллелизма требует признать за любыми психическими переживаниями соответствующие физические (физиологические) процессы (и наоборот), так как в противном случае нарушилась бы непрерывность опыта. Данное требование не вызывает никаких затруднений, если мы можем наблюдать оба ряда зависимости элементов (например, зрительное восприятие предмета можно изучать как со стороны физиологии, устанавливая регулярность отношений между предметом, его отражением на сетчатке глаза, в соответствующих процессах нервной системы и т. д., так и со стороны психических реакций человека). Но в том случае, когда возможно наблюдение только одного из рядов, на помощь приходит метод подстановки. Допуская с помощью подстановки не данные нам непосредственно явления и таким образом моделируя их, мы достигаем полноты

¹ Там же. С. 118.

знания и получаем возможность для его дальнейшего развития.

Например, перед нами стоит задача изучить такое явление, иногда встречающееся в человеческой жизни, как счастье. Со стороны психической каждый человек, скорее всего, имеет о нем свое непосредственное представление, однако систематизировать разнообразные субъективные переживания счастья с целью получить объективное определение содержания этого понятия не так просто. На помощь приходит подстановка. Исходя из собственного переживания счастья, мы выделяем некоторый комплекс физиологических процессов, как если бы мы знали, что эти процессы и являются отражением психического комплекса «счастье». Зафиксированные физиологические процессы представляют собой комплексы элементов коллективного опыта, т. е. являются объективными, а значит, могут использоваться для практической проверки подстановки. В результате неоднократной коррекции подстановки можно вывести «формулу» счастья, т. е. получить научное определение этого феномена. «Таким образом, мы всегда имеем право и основание заменять в энергетическом исследовании психический процесс его физиологическим отражением, и наоборот, смотря по тому, что из двух для нас доступнее и удобнее; например, когда не выяснен физиологический процесс, но легко наблюдается соответственный психический, лучше подставить второй вместо первого; когда психический процесс не поддается измерению, можно попытаться измерить вместо него физиологический»¹.

Применение метода подстановки не исчерпывается изучением параллельных рядов опыта отдельного человека. Подобно тому, как принцип психофизического параллелизма трактуется Богдановым не в узком смысле функционального соотношения психического («ряда Е») с физиологическими изменениями центрального нервного аппарата (с «рядом С»), а в широком – в смысле основного принципа устройства опыта вообще, так и метод подстановки получает предельно расширительную трактовку и является универсальным. С помощью подстановки осуществляется понимание между людьми (человек может понять состояние другого человека только в том случае, если сам испытывал нечто подобное: видя внешние изменения лица собеседника, обусловленные, например, тем, что он смеется, человек подставляет под эти физические комплексы свои психические состояния и делает вывод о том, что его собеседник счастлив). Подстановка позволяет предвидеть поведение не только людей, но и животных, находящихся на разных уровнях эволюции, других организмов, включая простейшие, и даже моделировать неорганические процессы. Во всех этих случаях человек «судит о других по себе», т. е. под-

¹ Там же. С. 135.

ставляет свои переживания под наблюдаемые явления и исходя из этого строит предположения, которые зачастую оказываются познавательными ценными. Такой перенос своих качеств на другие явления иногда приводит к положительным результатам потому, что «эмпириомонистически наша психика отличается от “неживой природы” только высшей степенью организованности; а высшая степень включает и заключает в себе низшие; и потому естественно, что схемы, соответствующие некоторым чертам комплексов высшей организованности, могут соответствовать и отношениям низших комплексов»¹. Наконец, только посредством подстановки можно построить непротиворечивую картину мира, имеющую научный статус: «с точки зрения систематизированной, исправленной подстановки вся природа представляется как бесконечный ряд “непосредственных комплексов”, материал которых тот же, что и “элементы” опыта, а форма характеризуется самыми различными степенями организованности, от низших, соответствующих “неорганическому миру”, до высших, соответствующих “опыту” человека»².

Согласно Богданову, прогресс науки и философии заключается в смене наивных форм подстановки научными. Исследуя историю мысли и желая способствовать прогрессу познания, он предложил следующую классификацию подстановок:

1) подстановка психического под физическое (научная, когда психика подставляется под физиологию нервной системы, движения животных и отчасти растений, а также свободных живых клеток и критически проверяется; наивная, когда сложная психика человека приписывается животным, растениям или природным явлениям: всеобщий анимизм, поэтическое одухотворение природы, пантеизм, панпсихизм);

2) подстановка физического под физическое (наивная: механические теории света, теплоты, теории электрических и магнитных жидкостей и т. п.);

3) подстановка физического под психическое (наивная: учение о материальности души как простого повторения тела, материализм Демокрита, Эпикура, Бюхнера и т. п.);

4) подстановка метафизически неопределенного под физическое и психическое (наивная: учение сенсуалистов, материалистов типа Гольбаха, кантианцев, Спенсера и т. п. о «непознаваемой» или «познаваемой смутно» «вещи в себе», принципиально отличающейся от явления, но составляющей его причину);

5) подстановка эмпирически неопределенного под физическое, неорганизованные процессы (научная: естественно-научные теории, стремящиеся к «чистому описанию» в абстрактно-мони-

стических схемах и признающие «объективный» характер фактов, эмпириомонизм).

Психический подбор

Для изучения «поля сознания» и психического опыта в целом Богданов разработал «психоэнергетический метод». Психическая система человека представляет собой единое энергетическое целое, состоящее из множества подсистем и разложимое на элементы – непосредственные переживания. Это динамическая система, и в ней постоянно происходят различные процессы, совокупность которых образует психическую деятельность. Непосредственные переживания являются энергетическими величинами и поддаются поэтому измерению и формализации. Как энергетические величины, они обладают положительным или отрицательным аффекционалом и параллельны соответствующим жизнеразностям. Положительный аффекционал (чувство удовольствия) свидетельствует о повышении энергии психической системы и возрастании ее жизнеспособности, а отрицательный (страдание) – об их уменьшении.

Поскольку все переживания характеризуются или положительным или отрицательным аффекционалом (безразличный аффекционал – это результат интерференции противоположных аффекционалов или предельная величина того и другого), то все процессы, происходящие в психическом опыте человека, могут быть разделены на две группы: те, которые способствуют увеличению энергии психической системы, и те, которые приводят к трате этой энергии. Данная дихотомия имеет большое значение, и не только для теории, но и для повседневной жизни человека. Так, всем известно, что «приятное есть то, к чему стремятся, неприятное – то, чего избегают», и это знание не является случайным: данная формула, несмотря на кажущуюся тавтологию, выражает фундаментальную характеристику психического опыта. Как и Чернышевский, Богданов считает, что к этой формуле «в конечном счете сводятся все принципы прикладной психологии – педагогики, политики, морали – все методы юридического и нравственного воздействия одних людей на других»¹.

Очевидно, что стремление к приятному и попытки избежать неприятного противоположны друг другу. «Эти две тенденции образуют своего рода “психический подбор” переживаний: в смене и в повторениях переживаний те из них обнаруживают относительно наибольшую жизнеспособность, которые наиболее “приятны”; наименьшая же свойственна тем, которые наиболее “непри-

¹ Там же. С. 128.

² Там же. С. 129.

¹ Там же. С. 136.

ятны»¹. Таким образом, психический подбор – это механизм взаимодействия переживаний, приводящий к жизненному усилению или ослаблению психической системы. Поскольку психический подбор всегда связан с аффекционалом, то, во-первых, он выступает в поле сознания (мы чувствуем удовольствие или страдание) и, во-вторых, по направлению зависит от соответствующего аффекционала. Если человек испытывает удовольствие, то имеет место положительный психический подбор, если страдание – то отрицательный.

Так как поле сознания, согласно Богданову, это совокупность координированных изменений, происходящих в психической системе, а психический подбор является механизмом таких изменений, то отсюда следует, что содержанием сознания выступают только те переживания и их комплексы, которые участвуют в психическом подборе. Действительно, если человек осознает что-то или имеет представление о чем-то, то это осознание или представление так или иначе эмоционально окрашены, а значит, обладают положительным или отрицательным аффекционалом. Нейтральных переживаний не бывает, поскольку переживание – это нарушение энергетического равновесия психической системы, которое сразу же приводит к действию психического подбора. Таким образом, *«все поле сознания непрерывно является в то же время полем психического подбора, и вся жизнь сознания представляется как процесс развития и разрушения психических форм, направление которого во всякий данный момент определяется знаком аффекционала»*².

Однако процесс психического подбора захватывает не только те реакции, которые имеются в поле сознания, но и те, которые происходят в других координациях переживаний. Этот вывод следует, во-первых, из того, что в психическом опыте имеются комплексы элементов, не попадающие в поле сознания (благодаря интерференции переживаний), и, во-вторых, что психический опыт характеризуется непрерывностью. Очевидно, что никаких структурных отличий между главной координацией переживаний (полем сознания) и другими координациями нет: и в том и в другом случаях элементы соединяются в комплексы при помощи ассоциативной связи и образуют подвижные, динамические системы энергетического равновесия. Следовательно, идею психического подбора следует распространить на всю область непосредственных переживаний вообще. И так как эта область совпадает с царством жизни в природе, то психический подбор выступает всеобщим принципом жизни.

В этом аспекте психический подбор сопоставим с естествен-

ным отбором¹. С одной стороны, они отличаются друг от друга, так как факторами психического подбора являются повышение и понижение энергии психической системы (воспринимаемые как удовольствие и страдание), а факторами естественного отбора, как он трактуется в дарвинистской биологии, признаются размножение и смерть особей, воспринимаемые как объективные явления. Но с другой стороны, если вспомнить о параллелизме психического и физического, то нетрудно увидеть существенное сходство подбора и отбора. «То, что “субъективно” существует как удовольствие и страдание, то выступает “объективно” как физиологическое изменение – в смысле развития или деградации системы; и то, что воспринимается “объективно” как смерть или размножение, то протекает “субъективно” в виде исчезновения прежних рядов непосредственных переживаний или возникновения новых»². По сути, разница заключается лишь в том, что об одном и том же явлении мы говорим в одном случае со стороны психического ряда зависимости элементов, а в другом – со стороны физического. Таким образом, «нельзя установить никакого принципиального различия между “психическим” и “естественным” подбором, если тот и другой понимать не в грубо реалистическом смысле как самостоятельного “деятеля” жизни, а в том чуждом всякого олицетворения, строго методологическом смысле, в каком мы принимаем эти понятия»³.

Психический подбор следует считать частным случаем естественного отбора, или, как его называет Богданов, всеобщего подбора жизненных форм, потому что первый выступает механизмом взаимодействия и развития ассоциативных координаций переживаний, а второй относится ко всем явлениям жизни во всех формах. Аффекционал, характерный для психического подбора, функционально сопоставим с воздействием внешней среды на организм, принимающий участие в естественном отборе. Кроме того, психический подбор можно рассматривать как психическую причинность (поскольку он создает целостность субъективного опыта), а естественный отбор – как биологическую причинность (так как он позволяет связать в одно целое объективный опыт).

Как психическая причинность, психический подбор служит средством понимания разнообразных сочетаний психических комплексов. В качестве демонстрации эффективности примене-

¹ Богданов употребляет выражение «естественный подбор», но не для того, чтобы акцентировать внимание на каком-либо аспекте, который скрадывается выражением «естественный отбор», а, скорее, для своего рода симметрии с «психическим подбором» (и потом с «общественным подбором»); противоположную точку зрения см.: Пустильник С.Н. Принцип подбора как основа тектологии Богданова // Вопросы философии. № 8. 1995. С. 24–31.

² Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. – С. 144.

³ Там же. С. 145.

¹ Там же.

² Там же. С. 140.

ния метода психического подбора для анализа психических явлений Богданов предложил своеобразную классификацию человеческих характеров. Так, исходя из трех моментов протекания психического подбора, а именно материала переживаний, направления подбора и его интенсивности, можно дедуктивно вывести все известные типы людей (вернее, организации их психики). Когда материал для подбора и его интенсивность являются максимальными, а направление подбора меняется и бывает столько же раз положительным, сколько и отрицательным, то получается психический тип человека творческого, активного, с сильной волей и реалистическим мировоззрением, стремящимся к монизму, – энциклопедический гений своего времени. При тех же условиях, но в случае преобладания положительного подбора появится «эллинский» тип человека, характеризующегося преобладанием фантазии над реалистической тенденцией, эклектизма над монизмом и слабостью воли. Если же, при максимуме материала для подбора и его интенсивности, преобладает отрицательный подбор, то получится тип «утописта», или «иудея» – человека со строго последовательным мышлением и непреклонной волей, большой активностью в жизненной борьбе и фанатической преданностью идее; «один из самых чистых и законченных его представителей – это наш протопоп Аввакум»¹. При максимуме интенсивности подбора, но нехватке материала «гений» трансформируется в «совершенного джентльмена», «эллин» – в «благодушного алкоголика» или «банального бонвивана», а «иудей» – в «догматического фанатика». Дальнейшая дедукция приводит к выделению всех остальных типов («мещанина», «декадента», «филистера», «специалиста» и т. д.). Очевидно, что, зная причины образования этих типов, можно сознательно культивировать их. Так, чтобы в обществе все стали «гениями», необходимо прежде всего создать соответствующую среду (максимум материала для подбора, максимум интенсивности подбора и равное количество отрицательных и положительных аффекционалов), хотя, разумеется, это еще не дает стопроцентной гарантии появления «высших людей», а только повышает их вероятность.

Виды ассоциаций

В поле сознания встречаются комплексы психических элементов различной степени организации – переживания, восприятия, представления, понятия и т. д. Теория психического подбора позволяет установить причину их разнообразия и определить способ образования.

Прежде всего, различные комплексы представляют собой

¹ Там же. С. 171.

один и тот же тип связи элементов – ассоциативный. Это значит, что комплексы А, В, С и т. д., актуализируясь в поле сознания, выступают иногда вместе, а иногда порознь, в комбинации с другими комплексами. Но в то же время совместное появление А, В, С и т. д. в поле сознания обусловлено рядом причин, точнее – психической причинностью. Изучение этой причинности позволило Богданову выделить три основных типа ассоциативной связи.

Самой общей и наиболее распространенной является ассоциация по смежности. Этот тип связи характеризуется тем, что комплексы, попавшие в поле сознания и зафиксированные в определенном порядке, стараются сохранять этот порядок в различных комбинациях. Так, например, человек видит предмет, который видел раньше, и данное восприятие влечет за собой ряд других восприятий связанных с данным предметом других предметов. Богданов объясняет ассоциативную связь следующим образом: те комплексы, которые актуализируются в поле сознания, совместно подвергаются психическому подбору, т. е. испытывают энергетические изменения: если подбор положительный, то энергия этих комплексов возрастает, а если отрицательный, то уменьшается. Таким образом, данные комплексы образуют единую энергетическую систему, причем эта система характеризуется относительным равновесием, так как в поле сознания комплексы удерживаются одновременно. Вообще «попасть в поле сознания» – это значит вступить в область координированных изменений психической системы, что предполагает не только взаимный обмен энергией между комплексами и внешней средой, но и между самими комплексами. Можно сказать и так: психические комплексы в поле сознания отражаются друг в друге и между ними устанавливается функциональная зависимость. При нарушении системы равновесия в одном из комплексов запускается механизм психического подбора – и равновесие восстанавливается, т. е. в других комплексах, ассоциированных с данным комплексом, происходят соответствующие изменения. Так, например, когда комплекс А выступает в сознании, то он появляется не один, а влечет за собой и другие, ассоциированные с ним комплексы В, С, D и т. д., так как система равновесия, существовавшая до восприятия комплекса А, оказалась нарушенной и в результате психического подбора смежные комплексы также попали в поле сознания, чтобы восстановить энергетическое равновесие.

Наиболее прочными ассоциации по смежности бывают тогда, когда наблюдается сильный аффекционал: «сильный аффекционал означает энергичное действие психического подбора; и так как именно это действие и создает из двух встретившихся в сознании комплексов одну систему равновесия, то понятно, что более интенсивный подбор обуславливает большее относительное единство, большую устойчивость новой системы, т. е. более прочную

связь ее частей»¹. упрочиваются ассоциации и тогда, когда данные переживания неоднократно выступают в поле сознания.

Вариантом ассоциации по смежности является ассоциация по временной последовательности. Действительно, последовательность – это та же смежность, но только взятая не в горизонтальном, а в вертикальном срезе. Ассоциация по временной последовательности также является результатом психического подбора. Богданов называет ассоциации по смежности и по временной последовательности простейшими и первоначальными, так как на их основе образуются ассоциации высшего типа – по сходству и по контрасту.

Второй основной вид ассоциации представляет ассоциация по сходству. Поскольку психический подбор, как энергетический процесс, направляется в сторону относительно устойчивого равновесия и при достижении его старается упрочить достигнутое, то в психическом опыте образуются консервативные системы, которые воспринимаются человеком как нечто привычное. Явление привыкания – это результат частого повторения в поле сознания одних и тех же комплексов, ассоциированных друг с другом по смежности. На основе процесса привыкания и возникает ассоциация по сходству.

Пусть комплексы А и В, А и С, А и D ассоциированы по смежности и образуют в поле сознания консервативную систему, т. е. нечто привычное, причем комплекс А является наиболее часто повторяющейся комбинацией элементов. Таким образом, при появлении комплекса А обнаружится, во-первых, комплекс В, во-вторых, С, в-третьих, D. Комплексы В, С и D будут связаны друг с другом через комплекс А. «Следовательно, в какой бы из этих своих ассоциативных комбинаций А непосредственно ни являлось, оно “имеет тенденцию” вызвать в сознании и остальные свои комбинации: А+В “влечет” за собой А+С и А+D и т. д., одна кошка “напоминает” о других кошках, одна птица – о других птицах... Это и есть ассоциация “по сходству”»².

Согласно Богданову, ассоциация по сходству позволяет человеку совершать логическую операцию обобщения. Обобщение – это повторяющаяся часть сходных комплексов, а значит, оно может не соответствовать (точнее, практически никогда не соответствует) конкретному комплексу переживаний. Действительно, комплекс А фиксируется в сознании всегда только или в ассоциации по смежности с комплексом В, или с комплексами С, D и т. д. В результате обобщения человек знает, что такое А, хотя непосредственно, т. е. в чистом виде, этот комплекс никогда не являлся предметом его восприятия. Тем самым решается извечная про-

блема универсалий: знание чего-то «в себе» или «как такового» отнюдь не предполагает наличие «идеального бытия». «“Чистого” обобщения, которое бы “отвлекалось” от всего индивидуального в обобщенных частных комплексах, человек никогда не может реализовать в своем сознании»¹.

При помощи операции обобщения в человеческой психике возникает обширная система логически упорядоченных абстрактных понятий, и изучение отношений между этими понятиями позволило обнаружить известные фигуры силлогизмов. То, что в познании называется понятием, представляет собой социально обусловленную ассоциацию по смежности между обобщением (неустойчивым комплексом) и словом (которое является, как выражается Богданов, «высококонсервативным комплексом», поскольку он образуется в результате конвенции).

Третий основной тип ассоциации – это ассоциация по контрасту, или по различию. Этот наиболее сложный тип ассоциации образуется на основе ассоциации по сходству, когда общие черты сходных комплексов отступают на второй план и внимание концентрируется на различиях. Такая концентрация внимания возможна благодаря тому, что зрительные, осязательные, слуховые и т. п. комплексы заключают в себе «иннервационные элементы», т. е. элементы волевые.

Согласно Богданову, все содержание человеческой психики можно разделить на два типа психических переживаний: образы (ощущения, восприятия, представления, понятия) и волевые комплексы (стремления, импульсы). Образы возникают в результате отражения воздействий внешней среды в психической системе, а волевые комплексы представляют собой обратную реакцию системы на эти воздействия. «Комплексы “среды” обуславливают изменения в комплексах “психики”; поскольку эти последние имеют пассивный характер, не отражаются в свою очередь в комплексах среды, постольку они только “образы”; поскольку они получают активную окраску, отражаются в свою очередь в среде, постольку они составляют “волю”»². Действительно, поскольку все смежные комплексы характеризуются функциональной зависимостью и отражаются друг в друге, то можно выделить два этапа такого взаимного отражения: когда комплекс среды отражается в психике человека, то получается образ; когда же этот образ отражается во внешней среде, то имеет место волевая реакция организма, или волевой комплекс. Важно подчеркнуть неразрывную связь этих двух отражений, которые образуют один и тот же процесс – психическую реакцию человека. Для пояснения этой мысли Богданов приводит такой пример: охотник видит добычу и

¹ Там же. С. 148.

² Там же. С. 154.

¹ Там же.

² Там же. С. 156.

сразу же стремится завладеть ею (определенный зрительный образ изначально связан с соответствующим волевым импульсом). «Первоначально это – один непрерывный комплекс, и только с расширением и усложнением опыта он разделяется на две взаимно ассоциированные части»¹.

Так как волевой комплекс предполагает совершение какого-то действия, а это последнее невозможно без затраты энергии, то он является для психической системы энергетически отрицательной величиной и стимулирует действие отрицательного психического подбора. Этот подбор действует так долго, как долго сохраняется в поле сознания образ, вызывающий данную реакцию. Однако реакция, как известно, может случиться не сразу или вообще не произойти. Почему? Только потому, что данному волевому импульсу противостоит другой импульс, обусловленный наличием другого образа в поле сознания. Охотник видит добычу, но бросается на нее не сразу, поскольку замечает опасность: в его сознании сталкиваются два противоположных волевых комплекса и вступают в конкуренцию друг с другом; охотник колеблется, выбирая из двух возможных действий оптимальное.

Схематически это выглядит следующим образом: комплексы В и С ассоциированы по сходству посредством комплекса А, однако вызывают противоположные по знаку волевые импульсы, вследствие чего общее между ними, а именно связь с комплексом А, ступшевывается и бледнеет, в то время как различия выступают в сознании с максимальной отчетливостью. Образуется ассоциация по различию, или «форма различения». «Она возникает тогда, когда два образа, взаимно связанные по сходству, оказываются в конкуренции между собою – благодаря различию ассоциированных с ними волевых комплексов»².

Основные виды ассоциаций (по смежности, по сходству и по различию) могут создавать громадное множество разнообразных видов производных ассоциаций, которые образуют сложную ткань психического опыта. Взаимозависимость, обобщение и различение выступают при этом в качестве средства систематизации психического опыта. «В прогрессивном процессе обобщения ассоциируются по сходству всевозможные “формы обобщения” и “формы различения” и осуществляется тенденция к наибольшей гармонии познания; в прогрессивном процессе различения все комбинации того и другого рода ассоциируются по различию, и осуществляется тенденция к наибольшей полноте познания. Смысл обеих тенденций один и тот же – maximum жизни в сфере познания»³.

¹ Там же. С. 157.

² Там же. С. 159.

³ Там же. С. 160.

Функция и формы идеологии

Если понятие, с точки зрения эмпириомонизма, представляет собой социально обусловленную ассоциацию по сходству, то идеология – это система таких понятий. Здесь важны два момента: во-первых, то, что понятие не является чисто логической категорией, а образуется в результате ассоциации переживаний и поэтому «укоренено в бытии», т. е. имеет отношение к существованию человека как систематизатора опыта, и, во-вторых, что оно появляется посредством социального согласования опыта. Идеология, как ее трактует Богданов, также обладает данными качествами, что и делает возможным постановку вопросов о жизненном значении идеологии, о параметрах ее развития и условиях наибольшей ее жизнеспособности.

Сразу же следует подчеркнуть, что идеология – это атрибут и условие социальной жизни, и говорить об идеологии отдельного человека бессмысленно. Очевидно, что если понятия образуются в процессе общения людей и фиксируют социально значимое содержание опыта, то система этих понятий будет выражать и в то же время содержать коллективный опыт. Понятие, элемент идеологии, Богданов называет «социально-организующей формой», или «идеологическим приспособлением», которое позволяет человеку утвердить единство опыта на уровне социума.

Очевидно, что идеология, истолкованная таким образом, должна была существовать столько же, сколько существует форма социальной жизни человечества, а так как социальная жизнь с необходимостью предполагает общение и язык как средство коммуникации, то идеология возникает одновременно с появлением слова. Схематически (при всем понимании условности схемы) генезис идеологических форм можно представить следующим образом.

Для сохранения своей жизни человек стремится согласовать свой субъективный опыт с субъективным опытом других людей, утверждая тем самым опыт коллективный в качестве единства более высокого порядка. Образовавшееся социальное целое представляет собой сложную систему координации объективированных переживаний, и для поддержания этой системы (социума) в борьбе с окружающей ее внешней средой (природой) человек приобретает ряд приспособлений. Генетически первичными являются технические приспособления, которые позволяют удовлетворять основные потребности человека (в еде, жилье и т. д.), – это приспособления «непосредственной борьбы за жизнь», такие как орудия труда, способы добывания пищи и проч. В результате успешного применения технических приспособлений они становятся средством поддержания социальной жизни, «коллективизируются», т. е. становятся социальными приспособлениями, доступны

ми для всех членов социума. Данная трансформация оказывается возможной благодаря ассоциации переживаний по сходству и операции обобщения, в результате чего возникают понятия технических приспособлений, которые и фиксируют социально значимое содержание опыта. Данные понятия – это тоже приспособления, но уже вторичные, поскольку они служат социализации технических приспособлений непосредственной борьбы за жизнь. Богданов называет их «организующими» приспособлениями, или «идеологическими формами».

На ранних стадиях развития техники, с одной стороны, и идеологии, с другой, различие между первичными и вторичными приспособлениями не только не является принципиальным, но зачастую вообще с трудом уловимо. «Например, один и тот же крик у стадных животных и также у людей может служить и средством устрашения нападающих врагов, т. е. орудием непосредственной борьбы, и призывным сигналом для других членов группы, т. е. организующим приспособлением... способом непосредственного общения»¹. Для доказательства того, что простейшие идеологические формы (формы прямого общения) всецело сводятся к техническому процессу и от него зависят, Богданов использовал теорию происхождения корней (теорию трудовых выкриков), предложенную Л. Нуаре. Согласно немецкому физиологу, язык и разум появились благодаря совместной трудовой деятельности наших первобытных предков, которая сопровождалась соответствующими междометиями – первобытными словами. Эти слова, по Богданову, были физиологической частью тех действий, которые они обозначали, или тех психофизиологических комплексов, которые соответствуют действиям. Изначально трудовой акт представлял собой нераздельное целое технических действий и их звуковых сопровождений (такая синхронность объясняется тем, что мускульные сокращения, необходимые для совершения трудового акта, в силу постоянной нервной иррадиации вызывали мускульные сокращения речевого аппарата). Затем звуковое сопровождение трудового акта превратилось благодаря ассоциации переживаний по сходству в понятие, содержанием которого был данный трудовой акт. В результате появилась идеологическая организующая форма – сокращение соответствующего трудового акта. «Таким образом, первичный познавательно-идеологический элемент – понятие – оказывается в данном случае просто сокращенною формой технического элемента – трудового акта»², и начало идеологии лежит в сфере «техники». Технический процесс является «материальным» базисом идеологии и социальной жизни в целом.

¹ Там же. С. 271.

² Там же. С. 277.

Понятие потому и может служить организующим приспособлением, что оно представляет собой сокращенный трудовой акт. «Понятие, – пишет Богданов, – есть орудие организации опыта, орудие объединения опыта пережитого и регулирования им опыта последующего, т. е. в конечном счете живого труда»¹. Очевидно, что систематизировать опыт прошлого можно только при помощи его символизации, или в сокращенном виде, так как психика человека ограничена. Система понятий позволяет построить символическую картину социально-трудового опыта и тем самым обеспечить целостность и поступательное развитие социума.

По мере развития общества и его технических приспособлений для борьбы с природой идеологические приспособления становились все более сложными и многочисленными и объединились в многоуровневую динамическую систему с множеством относительно автономных подсистем. Возвышаясь над «техническим процессом» (базисом), эти приспособления образуют «идеологическую ткань» (надстройку, которая является «многоэтажной», и тем в большей мере, чем сложнее жизненное целое). Богданов выделяет три типа основных организующих приспособлений социальной жизни, которые охватывают весь идеологический процесс:

1) формы непосредственного общения (крик, речь, мимика), которые служат для непосредственного объединения и координации действий человека, а затем и его психических реакций (представлений, эмоций), неразрывно связанных с действиями и их определяющих; координация человеческих действий достигается в данном случае как прямым (через призывы, приказания, указания, просьбы и т. п.), так и косвенным (через передачу мотивов для действий – сообщение фактов, их объяснение, выражение настроений и т. д.) путем;

2) формы познавательные (понятия, суждения и их сложные комбинации в виде религиозных доктрин, научных теорий, философских систем), необходимые для систематического координации труда на основе пережитого опыта; особенностью этих организующих форм является тенденция к созданию максимальной гармонии не только действительного опыта (между комплексами элементов, существующими в настоящем), но также опыта возможного (между всеми возможными комплексами в прошлом, настоящем и будущем);

3) формы нормативные (обычай, право, нравственность, приличия, практические правила целесообразности для поведения людей), которые предназначены для устранения противоречий социальной жизни путем ограничения возможных линий частичной систематизации опыта, нарушающих его гармонию (так, на-

¹ Там же.

пример, право частной собственности – это символическое выражение стремления всех членов общества не допустить отнятия вещи кем бы то ни было, а стремление представлять собой сокращенную форму волевого комплекса «действие» – обобщения различных действий против захвата вещи); нормативные формы возникают прежде всего в области отношений непосредственной трудовой борьбы за жизнь общества.

Что касается форм искусства, то Богданов отказывается считать их специфическими типами идеологических приспособлений. Искусство не составляет особый идеологический тип потому, что оно обусловлено смешением трех указанных выше основных типов идеологии. Пение и поэзия – это видоизмененная речь, и поэтому с точки зрения их способности служить организационными формами опыта никаких принципиальных отличий от форм непосредственного общения у них нет. Танцы и пластические искусства подобны мимике, а музыка представляет собой смешение мимики с речью. В архитектуре, помимо идеологических приспособлений, есть немало и технических элементов, и т. д. Кроме этого, все формы искусства включает в себе и социально-нормативные формы идеологических приспособлений. Так, искусство изначально было тесно переплетено с обычаем и религией, играя тем самым нормативную роль в жизни социума; «на высших ступенях культуры возникает стремление превратить всю жизнь людей в художественное произведение искусства, и принцип искусства – красота – становится нормою человеческого поведения»¹.

Философия и наука также, согласно Богданову, относятся к идеологии – к познавательным формам идеологических приспособлений. В науке, как и в философии, создается цепь обобщающих понятий, которые систематически проверяются практикой и упорядочиваются по их способности организовывать материал знания (объективный опыт). На вершине этой цепи находятся «последние» понятия – самые общие, «всеорганизующие» для человеческого опыта. От обыденного знания философия и наука отличаются систематичностью и строгостью, а также более широким материалом (системой понятий) и большей социально-идеологической работой, которая требуется для обработки этого материала, «но способ образования спутанной системы понятий обыденного мышления и стройной системы научного мышления один и тот же: объединение “организующих” опыт комбинаций другими, “организующими” в свою очередь первые»².

Специфика научной деятельности заключается в том, что в процессе систематизации опыта задействуются многочисленные элементы, которые когда-либо входили в состав субъективного

опыта различных людей, причем из всей этой массы материала сохраняется и организуется лишь наиболее жизнеспособное и устойчивое. Таким образом, научное знание основывается на непосредственных переживаниях (на психическом опыте), которые в процессе социального согласования получают характеристику объективности. Можно сказать, что наука – это знание, поскольку оно социально согласовано (а это значит, что научным может быть знание только о том, что было и что есть, но не о том, что будет). Наиболее фундаментальными являются, разумеется, естественные науки, потому что они, как форма идеологии, вытекают непосредственно из технических приспособлений борьбы с природой и «представляют собой высшую систематизацию *технического опыта*, “идеологию производительных сил”»¹.

Философская деятельность отличается от научной претензией на достижение полноты возможного знания. «Жизненное значение философской картины мира, – пишет Богданов, – заключается в том, что она есть последняя и высшая, *всеорганизующая* познавательная форма»². Поскольку человек испытывает потребность мыслить монистически (ибо только так возможна индивидуальная и социальная жизнь), но находит в опыте разрозненные и даже противоречащие друг другу комплексы элементов, он изобретает такие идеологические приспособления, которые позволили бы ему связать воедино все эти комплексы, «объяснить» их уместность и необходимость. Так, например, стремясь к добру, но сталкиваясь в реальной жизни со злом, человек находит способ оправдать последнее, чтобы получить возможность продолжать жить (в этом, в частности, смысл теодицеи, различных теорий прогресса и т. д.). Таким образом, человек нуждается в законченной и полной системе знания, и именно такую идеологию позволяет ему создать философия (при помощи метода подстановки). «Философия возникла как стремление мыслить все содержание опыта в *однородных* и *связных* формах и приобрела самостоятельное значение именно как реакция против чрезмерной раздробленности и противоречивости опыта, выступивших на определенной стадии культурного развития»³. Обеспечивая человека завершенной картиной мира, философия вынуждена оперировать такими понятиями, которые не даны в опыте. Однако эти понятия, несмотря на их априорность, не противоречат опыту и могут быть использованы в качестве форм его организации (философское понятие бога, например, всегда используется для объяснения человека и мира, в котором он живет, и непознаваемость бога служит основанием для возможного знания). Можно сказать, что филосо-

¹ Там же. С. 270.

² Там же. С. 273.

¹ Там же. С. 332.

² Там же. С. 232.

³ Там же. С. 109.

фия – это знание, поскольку оно рассматривается как материал для социального согласования (а это значит, что философское знание является универсальным и касается не только того, что было и что есть, но и того, что будет и что должно быть).

Различие философских систем обусловлено тем, что выбирается в качестве основания для построения завершенной идеологии. Если таким основанием являются данные естественных наук, а выработанные в этих науках методы систематизации опыта используются и для построения философской картины мира, то образуются философские системы материализма. Когда же базисом выступают явления «нравственные», а также наиболее абстрактные из форм познавательных – логические законы, чистые категории познания и т. п., то создаются философские системы идеализма. Очевидно, что материалистические системы являются более научными и более соответствуют действительному положению дел, чем системы идеалистические: первые находятся в прямом отношении к техническому процессу (поскольку выступают как идеологические формы, организующие этот процесс), а вторые – в косвенном (так как основываются на идеологических формах). «Идеализм, следовательно, есть “идеология идеологии”»¹, и в этом причина его научной несостоятельности. Конечно, материалистическое мировоззрение также не может считаться до конца научным, так как для завершения картины мира требуется выход за пределы опыта. Но выход этот осуществляется благодаря гипотезам, которые имеют вполне научный характер, потому что истинность их проверяется на практике. Системы идеализма, наоборот, всегда догматичны, поскольку идеологическое основание идеалистической философии исключает опытную проверку. Вот почему идеализму, как правило, свойственны авторитарная и религиозная тенденции, и «особенно тяготеют к авторитету и религии те формы идеализма, которые опираются на “нравственное сознание”, т. е. на нормативную идеологию в самом чистом виде»². Идеализм – это «смягченная форма религиозного мировоззрения»³, которая перестанет выполнять организующую функцию, как только гармонизация опыта позволит разрешить основные противоречия социальной жизни.

Философия материализма, согласно Богданову, предстоит еще долго выступать в качестве всеорганизующей познавательной формы – конечно, если она избежит догматизации, участи идеалистической философии. Для этого нужно соблюдать следующие условия: во-первых, нужно отказаться от традиционного противопоставления «материи» и «духа», а также всех рудиментов ме-

¹ Там же. С. 332.

² Там же.

³ Там же. С. 231.

тафизического мышления (таких как понятие «вещи в себе», субъект-объектная диспозиция, абсолютная истина и т. д.), и, основываясь на естественных науках, строить организующие формы из такого материала, который был бы всеобщим, а таким материалом являются непосредственные элементы опыта; во-вторых, следует прояснить смысл объективности как социальной согласованности опыта и преодолеть дуализм во всех его формах; в-третьих, используя идею всеобщей подстановки, нужно представить универсум как бесконечные, непрерывные ряды комплексов, материал которых тождествен с элементами опыта, а форма предстает в самых разных степенях организованности, прогрессивно переходящими от хаоса элементов к сложному человеческому опыту – субъективному и объективному. Именно такой философией, согласно Богданову, и является эмпириомонизм.

Идеология, являясь структурным компонентом социальной жизни, играет в обществе как положительную, так и отрицательную роль. С одной стороны, она способствует организации личного и социального опыта, расширяет его, а с другой, ориентирует социальную систему скорее на статику, чем на динамику. Без идеологии невозможно общество, она обеспечивает развитие новых форм и органическое их слияние с социальным целым, так как идеологические организующие формы играют роль связующего звена между новым, непривычным и старым, привычным. Без познавательных идеологических форм нельзя было бы людям достичь понимания друг друга, чтобы вступить в коммуникацию и определить содержание объективного опыта. Однако идеология, вернее, ее формы, достигшие в свое время всеобщего признания и выступающие в качестве непреложных истин, могут являться труднопреодолимым препятствием на пути социального прогресса. «История знает примеры, когда целая культура становилась неспособной к развитию благодаря тому, что вырабатывала идеологию, исключающую социальный прогресс»¹. Как правило, общепризнанные идеологические формы становятся социальными «вампирами», которые «не столько “пьют кровь” прогрессивных элементов жизни, сколько “перегрызают им горло”, пока могут»².

Явление «вампиризма» Богданов объясняет тем, что старые идеологические формы, пережившие свой жизненный базис, стараются удержать свои организаторские позиции во что бы то ни стало. Они утверждают себя в качестве последних истин или универсальных ценностей вопреки исторической условности всякой идеологии, стимулируя тем самым развитие авторитарного мышления (т. е. такого, которое ориентируется не на достижение нового, а на авторитет достигнутого и апеллирует к ставшему как к

¹ Там же. С. 282.

² Там же. С. 260.

верховой инстанции, способной судить обо всем возможном содержании опыта). Вследствие тенденции к консервации систематизации опыта, определяющей современность, образуются традиции, которые обеспечивают аргументативную базу для табуирования новых идеологических приспособлений. Таким образом, всему новому приходится долгое время пробиваться сквозь консерватизм несовместимых с ними традиционных воззрений, пока они сами не смогут образовать традицию и доказать свою большую важность для организации социальной жизни.

Вопрос об истине

Понимание истины в эмпириомонизме существенно отличается как от гносеологических (истина – это соответствие вещи и интеллекта, или адекватное отображение реальности в сознании), так и онтологических (истина – это сама реальность, бытие, «естина») ее трактовок. Первый подход, гносеологический, не устраивал Богданова потому, что требовал допустить существование объективной реальности, независимой от нашего сознания (в этом случае возник бы дуализм познания со всеми вытекающими отсюда неразрешимыми проблемами). Второй подход, онтологический, предполагал догматическое принятие истины как абсолюта, в результате чего истина трактовалась статически и изымалась из сферы возможного опыта.

Пытаясь осмыслить существо истины в контексте непрерывного опыта, Богданов, с одной стороны, стремился не допустить превращения истины в пустое абстрактное понятие или в логическую категорию, указывая на жизненное значение истины и на ее опытное происхождение, а с другой стороны, старался избежать вульгарного отождествления истины с бытием или жизнью, так как в этом случае, во-первых, понятие истины страдало бы чрезмерной неопределенностью и, во-вторых, осталась бы непроясненной ее способность служить познанию. В результате появилась эмпириомонистская трактовка истины, которую можно назвать неклассической, поскольку она содержит элементы конвенциональной теории (истина – это результат соглашения), когерентной, разработанной прежде всего в эмпириокритицизме (истина – это характеристика непротиворечивого сообщения, свойство согласованности знаний), прагматической (истина – это полезность знания, его эффективность, т. е. истинным является то, что позволяет достичь успеха) и теории истины, предложенной в философии жизни Ницше (истина есть тот род заблуждения, без которого определенный род живых существ не мог бы жить).

Согласно Богданову, «истина есть идеологическая форма –

организующая форма человеческого опыта»¹. Как элемент идеологии, она имеет свой «материальный базис», а именно технический процесс, сферу непосредственной борьбы человека с природой (и окружающей внешней социальной средой). При изменении базиса меняется и существо истины, поскольку появляется возможность выработки новых идеологических приспособлений, а значит, истина динамична, а не статична. Материальный базис обуславливает и критерий истины, который заключается в способности истины служить расширению опыта, т. е. его прогрессивной организации. «“Истинность” тех или иных познавательных форм выражается именно в возможности строить на них “практику”, не приходя к противоречию, т. е. в конечном счете в их пригодности для координирования действий»².

Интересно заметить, что к такому пониманию истины Богданов пришел в результате чтения прежде всего марксистской литературы. В марксизме он увидел неклассическую материалистическую философию, применяющую методы социально-генетического исследования и пытающуюся построить картину мира исходя из него самого, т. е. из отношений между данными опыта, без апелляции к сверхопытным метафизическим инстанциям. «Для меня марксизм, – писал Богданов, – заключает в себе отрицание безусловной объективности какой бы то ни было истины, отрицание всяких вечных истин»³. В этом отношении философия марксизма противостоит традиционному материализму, который принимал «истины времени» (объективные истины, но только в пределах данной эпохи) за «истины на все времена» (объективные в абсолютном значении слова). Такими исторически непреходящими истинами считались понятия материи, пространства и времени, законы движения материи и проч. Последовательный материализм, согласно Богданову, должен с необходимостью отказаться от этих догматов – рудиментов метафизического мышления, так как в противном случае ему не удастся избавиться от догматики и статики, препятствующих подлинно философскому познанию мира.

Отстаивая последовательность марксизма, Богданов вел полемику с такими его интерпретаторами и популяризаторами, как Плеханов и отчасти Энгельс. Недостаток философии последнего, по мнению Богданова, заключается в том, что она страдает нерешительностью в проведении принципа исторической обусловленности всякой истины. Как известно, Энгельс допускал возможность «плоских» абсолютных истин («Plattheiten»), таких как математические положения («дважды два – четыре»), законы ло-

¹ Там же. С. 220.

² Там же. С. 268.

³ Там же. С. 217.

гики (в частности, закон тождества $A=A$), констатации факта («Наполеон умер 5 мая 1821 года») и др. Такие истины являются «банальными» и «жалкими», однако именно в силу своей банальности они могут претендовать на вечность и неизменность. Богданов увидел в этой непоследовательности большую угрозу для монистической философии и выступил с бескомпромиссной критикой «банальных» истин. Действительно, если допустить возможность абсолютных истин пусть на таком, элементарном уровне, то ничто не сможет помешать их утверждению и на уровне метафизическом. Более того, соблюдая принцип интеллектуальной честности, философ должен был бы непременно это сделать, а это повлекло бы за собой восстановление во всех правах дуалистической картины мира и религиозного мышления.

Прежде всего, Богданов указал на неточность даже самых, казалось бы, очевидных «плоских» истин. «Дважды два – четыре» не может считаться абсолютной истиной, во-первых, потому, что это простая тавтология, т. е. обозначение одного и того же при помощи разных слов, а тавтология не может нести новой информации и не может служить организации опыта; во-вторых, истинность данного математического положения зависит от соответствующей системы исчисления, которая конвенциональна, так как в свое время была изобретена человеком: согласно другой системе (троичной), также придуманной людьми и поэтому ничем не уступающей первой системе, дважды два будет равняться не четырем, а минус одиннадцати. Таким образом, все дело сводится к тому, какую систему исчисления мы договоримся считать истинной, а не что данное математическое положение истинно. Законы логики не могут считаться вечными истинами на том основании, что они фиксируют статику мысли, а не ее динамику. Кроме того, чтобы логические законы действовали, необходимо принять на веру ряд допущений, а это значит, что нужно руководствоваться такими понятиями, которые не могут быть выведены из опыта и не допускают опытную проверку, т. е. являются простыми догматами, происхождение которых как аз и нужно поставить под вопрос. Например, силлогизм Барбара будет истинным только в том случае, если мы догматически примем первую посылку, имеющую квантор всеобщности (нужно поверить в то, что «все люди смертны», чтобы, зафиксировав свою принадлежность к роду человеческому, сделать вывод о собственной смертности; но из опыта нельзя узнать, что все люди смертны, так как из того, что все жившие до настоящего времени умерли, не следует, что люди будут умирать всегда; руководствуясь этим соображением, Богданов, кстати, ставил перед собою реальную цель достижения бессмертия и в связи с этим выдвинул идею переливания крови). Закон тождества сам является большим допущением и абстракцией, так как в опыте нет ничего тождественного и статичного (кажу-

щееся равновесие обусловлено, как было показано выше, интерференцией динамических процессов, переживаний). Принятие закона тождества за абсолютную истину обычно ведет к заблуждениям и ошибкам, обусловленным смещением тождества символов с тождеством явлений, ими обозначаемых. Что касается смерти Наполеона, то, опять же, это утверждение не может считаться абсолютно истинным: констатация факта вообще представляет собой очень сложную процедуру и зависит от ряда условностей. Так, чтобы утверждать абсолютность истины о дате смерти Наполеона, необходимо сначала разобраться с тремя понятиями, составляющими данное суждение: первое относится к определенной личности – Наполеону, второе – к определенному физиологическому процессу – смерти, а третье – к исторической дате. Очевидно, что ни одно из этих понятий не может считаться абсолютно истинным: о том, кто же на самом деле был Наполеон, до сих пор спорят историки, о том, что такое смерть, спорят врачи и философы, а историки устанавливают дату смерти исходя из свидетельств очевидцев кончины Наполеона и полностью зависят от них, а значит, и здесь возможна практически бесконечная полемика. Таким образом, истины факта вообще не могут быть истинами и их следует считать всегда лишь интерпретациями.

«Для объективной истины надъисторической – критерия нет в нашем “историческом” мире»¹, – делает вывод Богданов. «Истина – это живая организующая форма опыта, она ведет нас куда-нибудь в нашей деятельности, дает точку опоры в жизненной борьбе; разве “банальности”, поскольку они “плоски”, подходят к этой характеристике?»². Жизненное значение истины обусловливается не тем, что она вечна и неизменна, а тем, что она может служить целью совместных действий и орудием достижения этой цели. И подобно тому, как последняя цель знаменовала бы собою конец движения, а значит прекращение жизни, так и последняя истина предполагала бы конец мышления, творческой деятельности человека.

Общественный подбор

Поскольку опыт представляет собой единое целое и биологическая причинность (естественный отбор) играет в нем организующую роль, то естественно предположить, что принцип подбора относится не только к психическому опыту, но к опыту вообще. Таким образом, «единицей» подбора является отнюдь не только то, что называют “особью” в тесном смысле слова, но всякое жиз-

¹ Там же. С. 219.

² Там же.

ненное единство»¹. Так, принцип подбора касается таких образований, как социальная группа, класс, общество в целом, идеология и любая ее часть – слово, идея, норма, технический прием и т. д. Все эти комплексы подвластны одному и тому же закону: «сохраняются формы, приспособленные к их среде, разрушаются неприспособленные; или, пользуясь более точной и более научной формулой: *сохранение и разрушение жизненных форм находится в строгой закономерной зависимости от их среды*»².

Специфика общественного подбора заключается в том, что его единицы являются надындивидуальными, т. е. выступают элементами не субъективного, а объективного опыта. По этой причине «борьба за существование» предельно усложняется: идеологические формы могут жить намного дольше их реальных носителей (людей) и способны влиять на социум даже после их формальной «гибели», так что может, на первый взгляд, показаться, что общественный подбор предполагает множество исключений (благодаря медицине поддерживается существование слабых людей, на войне гибнут лучшие, а подлецы выживают, в социальной жизни побеждают всегда «тупые и слабые людишки, имеющие счастье владеть капиталом»³). Однако дело в том, что общество – это организм не биологический, а идеологический, представляющий собой систему отношений между людьми, причем эти отношения не являются абстрактными, а выражаются в конкретных технических и психофизиологических приспособлениях людей. Прочность идеологических форм зависит от прочности общественных отношений, и общественный подбор учитывает всю сложность социальной среды и выступает прежде всего как подбор отношений.

Так как общество представляет собой жизненную систему, части которой находятся в органической связи между собой, то люди, составляющие данное общество, вступают в процессе общения в отношения не только друг с другом, но и с идеологическими формами, которые являются для них социальной средой. Благодаря жизнеспособности социальной системы сохраняются как существующие отношения, так и люди, причем судьбу последних определяет общественный подбор «по связи», т. е. такой, который действует не прямо, а опосредованно, через систему социальных отношений. Вот почему «паразит-рентьер, тупой и дряблый белоручка» оказывается более приспособленным в капиталистическом обществе, чем трудолюбивый и талантливый пролетарий: в борьбу за существование рентьера включаются экономические, политические и другие идеологические отношения, перед «объективно-

¹ Там же. С. 244.

² Там же.

³ Там же. С. 247.

стью» которых пролетарий бессилен. Что касается рентьера, то здесь действует положительный подбор по связи, а пролетарий подпадает под действие подбора отрицательного.

Общественный подбор, или подбор по связи, Богданов называет «системным подбором», подчеркивая тем самым, что он закономерен для функционирования систем в целом. Какой бы ни была система (социальной, биологической, психической и т. п.) и какое содержание опыта она не имела бы, в ней всегда будет наблюдаться системный подбор, благодаря которому возможна динамика системы и ее целостность. Так, например, без понимания механизма системного подбора нельзя найти оправдание сохранению в организме рудиментарных органов, в социальной жизни – паразитических классов, в философии – религиозно окрашенных доктрин и т. д.

Поскольку при помощи общественного подбора объясняется сохранение и развитие социума, то его можно рассматривать как социальную форму причинности. Очевидно, что эта форма причинности является разновидностью биологической причинности, которую представляет всеобщий подбор, или естественный отбор. А это значит, что общественный подбор энергетически измерим и имеет прямое отношение к закону сохранения и превращения энергии. Каждая общественная форма представляет собой энергетический комплекс, содержащий определенную сумму энергии в соответствующей комбинации. Энергия, как было показано выше, это не субстанция вещей, а их соотношение; и поскольку в данном случае исследуются отношения между социальными единицами, то можно безо всякой натяжки говорить о социальной энергетике. Сумма энергии – это «мера тех изменений, которые одна “вещь” может вызвать в другой “вещи”»¹, или мера отношений одного общественного комплекса к другому. Таким образом, «всякий акт общественного подбора представляет собой возрастание или уменьшение энергии того общественного комплекса, к которому он относится»². При увеличении энергии социальной системы имеет место положительный общественный подбор, а при уменьшении – отрицательный.

Общественный подбор – как положительный, так и отрицательный – действует в социальной системе постоянно, делая ее «живой», динамической. Случай совершенного энергетического равновесия, или случай идеального консерватизма, является абстракцией; в действительности же социальная система, как и всякий жизненный комплекс, представляет собой подвижное равновесие двух противоположных энергетических процессов: ассимиляции – усвоения энергии из окружающей среды, и дезассимиля-

¹ Там же. С. 264.

² Там же. С. 252.

ции – перехода энергии жизненного комплекса в низшие формы и комбинации, ее траты.

Понимание механизма общественного подбора, согласно Богданову, является важным не только потому, что позволяет сделать социальную жизнь предметом научного изучения, но и потому, что дает возможность прогнозировать и даже моделировать тенденции развития общества. Действительно, все многообразие происходящих в социальной жизни процессов можно свести к двум основным: тем, которые повышают жизнеспособность социальной системы (положительный социальный подбор), и тем, которые делают общество слабее, менее приспособленным к существованию в данных условиях (отрицательный подбор). Таким образом, чтобы определить вектор развития общества, достаточно проанализировать диалектику положительного и отрицательного социального подбора.

Положительный подбор, или общее возрастание суммы энергии социальной системы, является результатом того, что некоторые части этой системы начинают функционировать с минимальным сопротивлением со стороны окружающей среды. Увеличение энергии этих частей постепенно распространяется на всю социальную систему, поскольку комплексы элементов связаны друг с другом функциональной зависимостью, и в результате все общество в целом становится «общим полем» для социального подбора. Это значит, что все части социальной системы будут испытывать действие положительного подбора, в том числе и те, которые представляют собой устаревшие идеологические приспособления или социальные отношения. Таким образом, энергия увеличивается не только в тех социальных комплексах, которые являются «зародышевыми комбинациями», определяющими развитие общества в будущем, но и в тех, которые представляют собой «пережитки условий прошлого». Получается, что вследствие действия положительного подбора, затрагивающего всю социальную систему, в ней укрепляются и те отживающие комплексы, которые необходимо разрушить, чтобы обеспечить процессы ассимиляции, т. е. прогрессивное развитие общества. Поскольку имеется постоянное действие положительного подбора, то внутренняя дисгармония социальной системы не играет большой роли и даже почти не замечается, но когда положительный подбор становится менее интенсивным или прекращается совсем, то она становится очевидной. «Положительный подбор, таким образом, создает и развивает скрытые противоречия»¹.

Отрицательный социальный подбор начинается с момента обнаружения и актуализации противоречий, поскольку они уже не могут сглаживаться действием положительного подбора. В ре-

зультате отрицательного подбора происходит сужение поля жизни, вызванное разрушением комплексов, содержащих противоречия. Сумма энергии социальной системы при этом уменьшается, поскольку отрицательный подбор также косвенно затрагивает все части общества. Если обнаружившиеся противоречия являются глобальными, то социальная система гибнет и распадается на элементы, которые могут рассматриваться как материал для образования других систем. Но если на разрешение противоречий уходит не вся энергия социума и после разрушения противоречивых комплексов остается достаточное число таких, которые способны инициировать процессы ассимиляции, то тогда общество получает возможность для дальнейшего развития, которое может увенчаться более сложной формой организации объективного опыта. Таким образом, отрицательный подбор играет позитивную роль в социальной жизни и служит ее гармонизации, так как при благоприятных условиях уменьшение жизни, обусловленное отрицательным подбором, в конечном счете оказывается выигрышем для жизни. «Сложный социальный комплекс, подвергшись временному потрясению, недостаточному, чтобы его разрушить или радикально ослабить, в результате этого потрясения оказывается освобожденным и очищенным от наименее жизнеспособных своих элементов, главным образом от пережитков прошлого, а также вообще от наименее удачных, наиболее слабых и неприспособленных форм и комбинаций, входящих в его состав»¹. Общество становится целостнее и гармоничнее, в нем создаются оптимальные условия для укрепления прогрессивных комплексов. В этом заключается позитивный момент кризиса, который удалось преодолеть, или революции, которую удалось довести до конца: они открывают новую эпоху в творческой деятельности человечества, позволяя ему систематизировать опыт на более высоком уровне.

Положительный и отрицательный общественный подбор взаимно дополняют друг друга, обуславливая движение общества к максимально возможной степени организации объективного опыта. «Положительный подбор есть стихийное творчество жизни, отрицательный – ее стихийный регулятор»². Поскольку социальная система сохраняется, а значит, и развивается (так как ничто застывшего в жизни не бывает и сохранение – это результат постоянного развития), то положительный подбор всегда преобладает над отрицательным. Если процессы ассимиляции намного превосходят противоположные им процессы дезассимиляции, то общество становится «рыхлым»: в нем параллельно друг другу развиваются разные, практически автономные социальные коорди-

¹ Там же. С. 258.

¹ Там же. С. 260.

² Там же. С. 261.

нации, которые рано или поздно приводят к острым противоречиям. Если заметного преобладания не наблюдается, то тогда общество пребывает в «застое», что тоже чревато актуализацией скрытых противоречий и нарушением достигнутой гармонии. Таким образом, поступательное развитие социальной системы обусловлено относительным превосходством положительного отбора над отрицательным. Последний должен всегда сохраняться, поскольку именно он способствует разрешению социальных противоречий, которые выступают в качестве условия общественного развития. Как выражается Богданов, «положительный подбор – это сама жизнь, отрицательный подбор – контролирующий механизм ее движения»¹.

Исторический монизм

Если под социальным подбором понимать жизненную зависимость разнообразных идеологических форм от их внешней, т. е. социальной, среды (а именно в таком смысле речь и шла выше об общественном подборе), то очевидно, что общество (т. е. внешняя среда) не может подлежать действию социального подбора. Однако оно, как система, не может не подлежать действию подбора вообще, поскольку наличие и функционирование механизмов, обеспечивающих единство и сохранность социальной системы, является необходимым. Общество, как целое, отстаивает себя в постоянном противоборстве с окружающей его внесоциальной средой, т. е. такой, содержание которой никак не осмыслено и не включается поэтому в объективный опыт. Богданов называет такую внесоциальную внешнюю среду «природой».

Важно подчеркнуть, что в данном случае понятие природы призвано зафиксировать не нечто принципиально отличное от содержания социального опыта, а только то, что не включается в настоящий момент в объективный опыт данного социума и поэтому выступает по отношению к внутренней организации социального опыта как сила деструктивная, или враждебная. Природой, таким образом, будет называться не только бесконечный ряд непосредственных комплексов, существование которых мы вынуждены допустить, следуя логике эмпириомонизма, но и ряд комплексов, находящихся на более высоком уровне организации – от разнообразных органических форм до форм социальных, в том числе и таких, которые по степени организованности намного превосходят данное общество. Критерием природы будет выступать в данном случае непознанность комплексов, вследствие чего нивелируются различия в их организованности и все многообразие их жизненных проявлений сводится к одному – быть внесоци-

¹ Там же.

альной средой, от которой зависит развитие или деградация общества в целом. Только как мир непознанного природа страшна для человека и является его «врагом», причем борьба с этим врагом определяет смысл жизнедеятельности социума.

Отношение общества к природе тождественно отношению любой системы к ее среде и выражается во взаимном энергетическом обмене. Следовательно, и здесь имеют место как положительный подбор (когда усвоение энергии из природы превосходит энергетические затраты социума, т. е. процессы ассимиляции преобладают над процессами дезассимиляции), так и отрицательный подбор (трата энергии перевешивает усвоение). Уровень организации социальной системы при этом тем выше, чем сильнее власть общества над природой, и тем ниже, чем более зависит социальная система от внешней природной среды. Очевидно, что прогресс общества напрямую зависит от увеличения его власти над природой, а добиться этого можно только посредством коллективных усилий, т. е. при помощи скоординированных действий всех членов социума. И поскольку общество сохраняется как целое, то необходимо констатировать наличие коллективной, или общественной, борьбы за существование.

Общественная борьба за существование функционально тождественна индивидуальной, как она была описана Дарвином, однако имеет свою специфику, так как предполагает социальный обмен энергии со средой, который не сводится к простой сумме физиологического обмена отдельных организмов. Своеобразие общественной борьбы за существование заключается в том, что она ведется в сфере труда и мышления людей, и поскольку мышление можно рассматривать как разновидность труда, то социальная борьба за жизнь полностью исчерпывается борьбой в сфере труда, имеющего значение для общества в целом. «Общественный процесс, – делает вывод Богданов, – есть *процесс сотрудничества людей*»¹.

Сотрудничество людей может осуществляться в двух основных формах, хотя всегда преследует одну и ту же цель – увеличение власти общества над природой. В первом случае сотрудничество ведется в области непосредственной борьбы с природой, и природа является объектом социального действия (например коллективное добывание пищи на охоте), во втором – коллективные усилия направлены на природу не прямо, а опосредованно, и объектом социального действия оказываются другие социальные действия или функции (например обсуждение плана охоты, орудий охоты и т. п.). Для понимания социальной энергетике различие этих двух форм сотрудничества является важным, поскольку они по-разному обуславливают процессы ассимиляции и дезассими-

¹ Там же. С. 263.

ляции: усвоение энергии происходит только в одной области – в области непосредственной борьбы с природой, в то время как трата энергии имеет место как в ней, так и во всех остальных областях социальной жизни. Следовательно, фундаментальной для жизнедеятельности социума выступает сфера непосредственной общественной борьбы за существование, и поскольку она ведется при помощи технических средств, то отсюда можно сделать вывод, что «весь социальный процесс в его целом совершается за счет технического»¹.

Это положение составляет основание исторического монизма. Действительно, если «самая возможность внетехнических социальных функций и их реальные границы *определяются всецело* тем “избытком” энергии, тем перевесом усвоения над тратой, какой дается в сфере социально-технической жизни»², то тем самым исключается возможность любого дуалистического объяснения общества и законов его развития. История социума предстает как постоянное расширение (в случае прогрессивного развития) объективного опыта, т. е. превращение предметов природы в продукт человеческого труда, или как сужение опыта (в случае деградации), т. е. возврат к более примитивным способам сохранения жизни. Идеалом социального развития служит при этом «созидание такой среды, по отношению к которой энергия социальной системы была бы maximum»³.

Итак, поскольку технический процесс является генетически первичной областью социальной жизни, ее материальным базисом, обусловливающим всякое дальнейшее развитие общества, то изменение исторических форм социума следует рассматривать как следствие соответствующих изменений уровня гармонизации социально-технической системы. Богданов выделяет три типа такой гармонизации.

Первый тип заключается в действии отрицательного подбора, который возникает вследствие наличия в социально-технической системе противоречий (внутренние противоречия являются неприменимым атрибутом любой системы; в данном случае они вызваны тем, что для борьбы с внешней природой общество изобретает различные технические приспособления, которые конкурируют друг с другом). В результате отрицательного подбора уничтожается одно из конкурирующих приспособлений, а иногда и оба, тем самым устраняя противоречие.

Второй тип гармонизации состоит в изменении, одностороннем или обоюдостороннем, находящихся во взаимном противоречии комплексов элементов социально-технического опыта, что

приводит, как правило, к некоторому усложнению жизни.

Третий тип представляет собой развитие организующих приспособлений – это самый важный тип гармонизации, делающий возможным исторический прогресс. Развитие приспособлений отличается от простого изменения тем, что создаются качественно новые формы организации опыта – идеологические. Это происходит следующим образом: «две жизненные комбинации, которые при непосредственном их соединении оказываются во взаимном противоречии, легко связываются, уже без противоречия, при посредстве третьей комбинации – комбинации “организующей”»¹. Противоречие устраняется здесь благодаря тому, что организующий центр препятствует одновременному использованию функционально противоположных комплексов и в то же время сохраняет их как необходимые приспособления для решения соответствующих задач. В итоге устанавливается оптимальный режим траты энергии и увеличивается коэффициент полезной работы системы, отчего она становится более устойчивой к внешним воздействиям и получает возможность дальнейшего качественного развития. При этом наблюдается так называемый системный эффект, выражающийся в том, что целое оказывается всегда больше суммы его частей. Так, например, «согласованные движения двух рук выполняют не вдвое, а вчетверо, впятеро больше полезной работы, чем движения одной руки»².

В социальной жизни роль организующих приспособлений, позволяющих достичь максимально высокого уровня гармонизации социально-технического опыта, играют идеологические формы. Богданов неоднократно подчеркивает важную для исторического монизма мысль о том, что идеология не является чем-то принципиально отличным от техники, а представляет собой результат ее развития. Все различие исчерпывается той функцией, которую они выполняют в социуме: техника, или приспособления непосредственной борьбы за жизнь, необходима для ассимиляции энергии, а идеология, или социально-организующие формы, нужна для консервации и экономного использования полученной энергии. «Вообще же “идеологические приспособления” представляют собой комбинации, большей частью более сложные, тех же элементов, которые имеются в “технических формах”, в приспособлениях для непосредственной борьбы с внешней природой»³.

Вектор социального развития определяется движением от простого к сложному: от простейших технических форм организации социального опыта к сложнейшим идеологическим формам. Поскольку социальная система – это система отношений, за-

¹ Там же. С. 264.

² Там же.

³ Там же. С. 265.

¹ Там же. С. 267.

² Там же.

³ Там же. С. 271.

фиксированных между людьми в процессе их сотрудничества в борьбе с природой, то развитие социума представляет собой совершенствование общественных отношений. Так как отношения эти обусловлены наличием технических и идеологических приспособлений организации опыта, то при создании теории исторического монизма необходимо рассмотреть механизмы развития как техники, так и идеологии.

Что касается технических приспособлений, то, находясь в пограничной области социальной жизни, эти формы испытывают на себе влияние двух факторов: с одной стороны, их развитие обусловливается воздействием внешней природы, или внесоциальной среды (здесь действует механизм естественного подбора), а с другой, эволюция технических форм определяется социальной средой (общественным подбором). В первом случае, чтобы естественный подбор был положительным, должен выполняться ряд условий, среди которых главное – строгое соответствие новой технической формы характеристикам внешней среды. Во втором случае положительный знак социального подбора определяется непосредственной социальной полезностью технического изобретения (когда оно позволяет повысить производительность труда и увеличить перевес усвоения энергии над ее тратой) и способностью выдержать «социальное сопротивление» системы (оно возникает, поскольку любое новшество воспринимается сначала как угроза стабильности системы; социальное сопротивление преодолевается в том случае, когда новое техническое приспособление находит для себя приемлемое «объяснение», т. е. такой способ интерпретации, который бы встроил новшество в контекст традиции, изменив тем самым содержание этой традиции; утверждение нового возможно только при достаточно высокой степени пластичности социальной системы, ее способности сохраняться, изменяя свои прежние формы).

Эволюция идеологических приспособлений является более сложной, что объясняется двояким статусом идеологии в обществе. С одной стороны, идеология может способствовать утверждению новых технических приспособлений, облегчая их органическое слияние с социальным целым (так, одним из видов идеологической работы является «объяснение» нового, отчасти даже его вульгаризация с целью сохранения в социальной системе). С другой стороны, идеология может выступать в качестве препятствия техническому прогрессу, если он подрывает основы существующих социальных отношений, которые нашли свое выражение в настоящих идеологических формах.

Исходя из этого, Богданов выделяет две линии идеологического развития. Первая линия – основная, по которой идет действие социального подбора: «в многоэтажной идеологической надстройке это направление снизу вверх, от технической жизни к

высшим, всеохватывающим организующим формам, к “последним обобщениям” в познании, к “основам конституции” в правовой жизни, к “нравственному идеалу” в этической и т. д.»¹. Эта линия является основной потому, что она совпадает с вектором социального прогресса и выражает общую закономерность гармонизации опыта. В научном познании она соответствует методу индукции.

Вторая линия идеологического развития – это линия производная: она представляет собой продолжение и отражение основной линии и выражает движение сверху вниз, от высших организующих форм к низшим. Эта линия возникает благодаря тому, что идеологические формы в силу присущей им абстрактности характеризуются известным консерватизмом, и чем выше в иерархии организующих приспособлений оказывается идеологическая форма, тем сильнее ее консерватизм (так, «высшие принципы» и «последние основания» являются наиболее устойчивыми, и их трансформация возможна только при условии изменения социальной системы в целом). Стремясь к собственному сохранению, идеологические формы постоянно оказывают обратное воздействие на организованный ими социальный опыт, заставляя его тем самым максимально соответствовать установленным нормам или принципам объяснения. При этом обнаруживается тенденция к адекватному и однозначному истолкованию содержания опыта и реализуется претензия на построение системы объективного (а потом и абсолютного) знания. В известной степени такая линия развития идеологических форм способствует социальному прогрессу (так, она соответствует научному методу познания – дедукции), однако чаще всего она препятствует гармонизации социального опыта. Это бывает в том случае, когда забывается тот факт, что данная линия идеологического развития является производной и что высшие формы обладают действительностью лишь постольку, поскольку они организуют низшие, технические, и учитывают все изменения, происходящие на базовом уровне. Относительная самостоятельность и активность идеологической надстройки создают иллюзию самодостаточности идеологии, и ее начинают считать первичным социальным двигателем; в результате, развитие общества консервируется, социальная система начинает деградировать.

Итак, эволюция технических приспособлений и идеологических организующих форм составляет все содержание социального прогресса. Социальная система, как система отношений, должна рассматриваться только в аспектах техники и идеологии: «в процессе техническом лежат социально-динамические условия, в идеологическом – социально-статические условия развития форм

¹ Там же. С. 285.

человеческой жизни»¹. Социальная динамика обуславливается постоянным притоком энергии, который обеспечивается техникой (технический процесс Богданов называет «энергетической причиной» социальной жизни и ее источником). Социальная статика достигается при помощи идеологии, которая выполняет ограничительную и формирующую функции, без чего общество не могло бы быть целостным. Поскольку «технический процесс представляет основную, идеология – производную область социальной жизни»², то технические приспособления можно назвать «материей» общественного развития, а идеологические – его «формой». Таким образом, органическое сочетание «материи» и «формы» образует общество; материальное начало социальной жизни (техника) является первичным по отношению к формальному (идеологии), так как в техническом процессе лежит исходная точка всякого социального развития; идеологические формы делают, однако, это развитие возможным.

Эмпириомонизм и философия науки в России

В настоящее время философские идеи Богданова стали предметом пристального внимания не столько благодаря его основному труду по философии – «Эмпириомонизму» (который, выдержав несколько изданий в начале XX в., был практически забыт вплоть до 2003 г.), сколько благодаря «Тектологии» – сочинению, хотя и основывающемуся на философских положениях эмпириомонизма, но представляющему собой попытку создания новой науки – общеорганизационной теории систем. Этот факт объясняется, прежде всего, тем, что в период господства официальной философии марксизма в нашей стране исключалась возможность популяризации философских теорий, признанных в свое время «реакционными» – а именно таковым и считался эмпириомонизм, который классифицировался как «тонкая фальсификация марксизма», «подделка антиматериалистических учений под марксизм»³, вариант субъективного идеализма Э. Маха и Р. Авенариуса, созданный с целью дискредитации диалектического материализма посредством псевдофилософского его развития. Большая советская энциклопедия обвиняла Богданова в том, что «диалектике, как учению о борьбе противоположностей, он противопоставлял т. н. организационную науку о гармонии и примирении противоположностей, служащую для обоснования примирения классов, отказа от классовой борьбы», и делала вывод, что в конечном счете учение Богданова служило «идеологическим прикрытием

контрреволюционной деятельности правотроцкистских реставраторов капитализма»¹.

Что касается «Тектологии», то судьба этого произведения оказалась не такой суровой. Изложение «науки будущего», как известно, отличалось запутанностью и новизной терминологии, а проблематика была относительно далека от насущных политико-идеологических споров. Вследствие этого «Тектология» выдержала четыре издания в 1920-е гг., в том числе в немецком переводе, но не вызвала особой реакции – как положительной, так и отрицательной – у ученой общественности (несмотря на тот факт, что, как отмечает Г. Д. Гловели, это время характеризовалось появлением в российской науке многих наддисциплинарных и близких по духу к тектологии концепций, таких как гелиобиология А. Л. Чижевского и теория «длинных волн» Н. Д. Кондратьева)². В результате после смерти Богданова его главный труд был предан забвению.

Однако забвение это было относительно недолгим. В период «хрущевской оттепели» тектологические идеи Богданова получают постепенное признание: в них теперь видят истоки общенаучной системно-кибернетической концепции, причем кибернетика уже трактуется не как «буржуазная лженаука», а как необходимая система знаний для планомерного строительства социализма. И на Западе, и у нас в стране интерес к «Тектологии» Богданова растет все больше и больше и в итоге приводит к признанию научности и актуальности этого труда. Одним из первых популяризаторов тектологии стал сын Богданова – А. А. Малиновский, известный генетик, крупный специалист в области теоретической биологии и медицины. В ряде своих работ, таких как «Типы управляющих биологических систем и их приспособительное значение» (1960), «Некоторые вопросы организации биологических систем» (1968), «Механизмы формирования целостности систем» (1973), Малиновский развивал тектологические идеи своего отца, применяя их к тем явлениям, которые Богданов затрагивал лишь отчасти³.

В начале 1970-х гг. на тектологию обратил внимание академик А. Л. Тахтаджян и охарактеризовал ее как «всеобъемлющую науку об универсальных типах и закономерностях строения и развития систем»⁴. Такая оценка тектологии сохранилась и в последующих работах Тахтаджяна, который полагал, что Богданов

¹ Большая советская энциклопедия. 2-е изд. Т. 5. С. 343–344.

² См.: Гловели Г.Д. Тектология: генеалогия и историография // Богданов А.А. Тектология: Всеобщая организационная наука. – М., 2003.

³ См.: Малиновский А.А. Тектология. Теория систем. Теоретическая биология. – М., 2000.

⁴ Тахтаджян А.Л. Тектология: история и проблемы // Системные исследования. Ежегодник. 1971. – М., 1972. С. 205.

¹ Там же. С. 292.

² Там же. С. 294.

³ Краткий курс истории ВКП (б), гл. IV.

ву, одному из наиболее энциклопедических умов своего времени, человеку «ренессансного типа», в котором «поражал своеобразный космический универсализм, широчайшие интересы во всех вопросах науки, искусства и жизни общества», удалось заложить основы «новой синтетической науки, охватывающей все области человеческого знания», призванной стать «общенаучной парадигмой»¹.

В 1980-е гг. выходит ряд исследовательских и популярных работ, в которых рассматриваются тектологические идеи Богданова в контексте развития философии и науки в России. Так, И. Яхот, опубликовавший в Нью-Йорке в 1981 г. монографию «Подавление философии в СССР (20–30-е годы)», подчеркивал, что деятельность талантливого ученого и философа Богданова признана теперь как «начало эры кибернетики». Согласно Яхоту, Богданов, «один из интереснейших мыслителей XX века», предвосхитил постановку и решение ряда вопросов, которые определяют предметность философской полемики в настоящее время. Среди них – вопрос о природе и функциях идеологии, об отношении социальной идеологии к социальной психологии – проблема, ставшая актуальной только в конце 1960-х гг. в связи с возрождением интереса к социологии. В главе «Влияние идей А. Богданова» Яхот показал, что «именно Богданов положил начало ее всестороннему анализу» и что намеренное забвение его идей во многом обусловило запоздалое развитие психологии и социологии в Советском Союзе².

В 1984 г. вышла книга известного математика Н. Н. Моисеева «Люди и кибернетика», в которой взгляды Богданова на теорию организации анализировались не только с точки зрения их исторической значимости, но и в аспекте актуальности для современной науки в целом и кибернетики в частности. Называя тектологию первой или одной из первых попыток создания новой научной дисциплины – теории систем, Моисеев подчеркивал, что именно Богданов, а не Л. фон Бертеланфи, должен считаться ее основателем и выступал против игнорирования «нашего отечественного приоритета в создании основ “теории систем”». Согласно Моисееву, русской науке всегда было свойственно стремление к построению обобщающих теорий и учений, которые позволяли бы «в калейдоскопе опытных фактов увидеть стройные здания, где каждый из них, как кирпич, ложится на свое место». Он писал: «Таблица Д. Менделеева, биогеохимия В. Вернадского, теория биогеоценозов В. Сукачева и Н. Тимофеева-Ресовского – все эти универсальные системы знаний составляют гордость русской и советской

¹ *Тухтаджян А.Л.* Principia tektologica. Принципы организации и трансформации сложных систем: эволюционный подход. – СПб., 1998. С. 105.

² См.: *Яхот И.* Подавление философии в СССР (20–30-е годы) // Вопросы философии. 1991. № 9, 10, 11.

науки. Теория организации А. Богданова может быть поставлена в один ряд с подобными учениями»¹. Отсюда следовала задача, которую Моисеев ставил перед отечественными философами: изложить богдановскую «Тектологию» и прокомментировать ее на профессиональном уровне, чтобы оказать тем самым большую практическую помощь создателям автоматизированных систем управления. Решение этой задачи Моисеев советовал «не откладывать в долгий ящик», так как тектологические идеи Богданова, имеющие большое общенаучное значение, уходят за рубеж или там переоткрываются, а затем возвращаются на родину, но уже под другими названиями и с другим авторством. Высокая оценка научного вклада Богданова сохранилась и в последующих работах Моисеева².

В эпоху «перестройки» интерес к философскому творчеству Богданова резко вырос. Прежде всего, после 60-летнего перерыва было осуществлено переиздание «Тектологии» (1989) под редакцией академика Л. И. Абалкина, а затем опять увидели свет такие труды Богданова, как «Вера и наука» (1991), «Десятилетие отлучения от марксизма» (в сборнике материалов «Неизвестный Богданов», 1995), «Познание с исторической точки зрения» и «Наука об общественном сознании» (1999).

Закономерным итогом актуализации идей Богданова явилось создание в 2001 г. «Международного института А. Богданова» с целью объединения, координации и развития фундаментальных и прикладных исследований российских и зарубежных ученых, творчески применяющих идеи, заложенные в научном наследии русского философа. Подчеркивая тот факт, что область возможных направлений исследований, в которых будут использоваться тектологические идеи Богданова, чрезвычайно широка и включает в себя физические явления в микромире, геологические процессы и эволюцию космических объектов в неживой природе, развитие биологических и экологических систем, явлений, происходящих на внутриклеточном уровне в живых организмах, изучение экономических и социальных процессов, закономерностей развития рынков и т. д.³, основатели МИАБа рассчитывали сплотить усилия специалистов в разных отраслях знания, чтобы проводить междисциплинарные исследования актуальных вопросов современности. Среди уставных целей, определяющих работу института, значатся популяризация идей Богданова, информационно-издательская деятельность, проведение научных конференций и дискуссий, мероприятий в области культуры, поддержка

¹ *Моисеев Н.Н.* Люди и кибернетика. – М., 1984. С. 43.

² См., напр.: *Моисеев Н.Н.* Тектология Богданова – современные перспективы // Вопросы философии. 1995. № 8.

³ См.: *Попков В.В.* Творческое наследие А. А. Богданова и создание Международного института. – <http://www.bogdinst.ru/HTML/Bogdanov/heritage.htm>

молодых ученых, занимающихся изучением творческого потенциала сочинений Богданова, использование идей Богданова в образовательном процессе.

Итак, в настоящее время, как было сказано выше, «Тектологии» отдается явное предпочтение по сравнению с «Эмпириомонизмом», и если влияние тектологических идей на развитие отечественной философии науки вполне очевидно, то значение «Эмпириомонизма» до сих пор, как кажется, остается нераскрытым. Как правило, исследователи философии Богданова читают «Эмпириомонизм» сквозь призму «Тектологии», оправдывая это тем, что сам Богданов считал «всеобщую организационную науку» вершиной своего творчества. Однако такой подход вызывает ряд критических замечаний.

Прежде всего, нельзя согласиться с необходимой при реализации такого подхода редукцией философской проблематики к научной. Первая характеризуется тем, что предполагает тематизацию начала размышления, в то время как вторая исходит из наличия такого начала. Очевидно, что именно в «Эмпириомонизме» Богданов ставит и пытается разрешить фундаментальные вопросы, связанные с обоснованием возможности познания и его статуса в пространстве человеческой жизни, преодолением гносеологически-онтологического «перерыва» опыта, утверждением принципиального для всех его дальнейших рассуждений положения о возможности достижения монизма и т. д. Что касается «Тектологии», то она целиком основывается на философских выводах «Эмпириомонизма» и не может восприниматься иначе, чем как логическое продолжение последнего или как приложение принципов эмпириомонизма к анализу структурных закономерностей разнообразных явлений. В этом смысле теория тектологии является уже по преимуществу научной; эмпириомонизм же следует рассматривать в контексте философии науки.

Как отмечает В. Н. Садовский, Богданов, разрабатывая конкретные проблемы эмпириомонизма, «исследовал главным образом стоящие перед ним *реальные проблемы философии науки*, а не только их социальный, идеологический и т. п. контекст»¹. Это были такие проблемы, как обоснование необходимости духа критцизма в научном и философском исследовании, тематизация многообразия человеческого опыта и разработка способов его анализа при помощи организационных принципов, обоснование невозможности абсолютных истин, трактовка объективности знания как общезначимости, определение функционального статуса «непознаваемого» в структуре философского знания, исследование

исторического развития форм познания причинных связей, различных методов научного объяснения и т. д. Согласно Садовскому, именно в этих аспектах эмпириомонизма Богданову удалось предложить оригинальные и яркие решения, которые сохраняют свою актуальность вплоть до настоящего времени, что является наилучшим доказательством того, что эмпириомонизм и через столетия после создания не потерял большого теоретического значения.

Однако Садовский, признавая важность эмпириомонистической концепции, все-таки склонен рассматривать его преимущественно в историко-философском контексте. «Я сильно сомневаюсь в том, – писал он, – что *глобальная программа богдановского эмпириомонизма вообще может быть реализована*»¹. Следовательно, эмпириомонизм нужно рассматривать скорее как важный эпизод развития философской мысли в начале XX в., чем как такую теорию, которая могла бы претендовать на статус современного научно-философского знания. Эмпириомонизм изначально создавался Богдановым как такая философия, которая смогла бы синтезировать последние достижения естествознания и осмыслить их в свете марксизма, и в этом, с точки зрения Садовского, заключается причина исторической ограниченности эмпириомонизма и его философской несостоятельности. Таким образом, максимум, на что мог рассчитывать эмпириомонизм, это способствовать становлению такой модели философии марксизма, которая исключала бы тенденцию к самоизоляции от общего направления развития мировой философской культуры, так как включала бы в себя позитивные идеи всех других философских систем.

Так или иначе, но нельзя не согласиться с тем, что философия эмпириомонизма остается до сих пор малоизученной и не до конца осмысленной, что сохраняет возможность разнообразных перспектив ее развития и влияния на интеллектуальную атмосферу современности, поэтому делать поспешные выводы о принципиальной нереализуемости проекта эмпириомонизма не имеет смысла. В настоящее время существует необходимость не столько вынесения оценочных суждений в адрес философских воззрений Богданова, сколько их усвоения и адекватной интерпретации. Именно этот процесс и имеет сейчас место, о чем свидетельствует все большее количество появляющихся исследований эмпириомонизма, в том числе и на Западе².

¹ Там же.

² См.: Soboleva M. A. Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des russischen Positivismus. – Zürich; N.Y., 2007. 278 S.

¹ Садовский В.Н. Как следует читать и оценивать «Эмпириомонизм» А. А. Богданова // Вестник Международного института Александра Богданова. 2003. № 3 (15). – <http://www.bogdinst.ru/vestnik/doc15/03.doc>

К. С. Пигров

ИЗ ЗАПИСЕЙ В НЕПОДХОДЯЩИХ МЕСТАХ

Предисловие

Дневниковые тексты мы производим и воспроизводим в самых разных формах¹. Это не только «классический» или «регулярный» дневник, под которым имеется в виду некая заветная тетрадь, в которой записывается изо дня в день в повествовательной форме, что с автором случилось. Это также и блокноты, в которых мы записываем на улице, в транспорте, в очереди, на всяких совещаниях и вообще — в неподходящих местах. Такого рода записи характеризуются ценной для нас сиюминутностью, которой нет в «регулярном» дневнике. Оказывается, что блокноты, благодаря включению движения, подчас даже более содержательны, чем «регулярные дневники». Формулы, возникающие в блокнотах, отточены, поскольку они, если и не «намолены», то «выхожены». Кроме того, в блокноте легче, чем в «регулярном дневнике», высказать неприятное самим себе. Оглашение неприятного, невыговариваемого — это большая проблема не только в обществе, не только в социально-политических отношениях, но даже, как выясняется, и в нашем общении с самим собой.

Блокнот №1

14.6.05

Темнота и ясность текста, на чем споткнулся Ю.Н.С., читая мою книгу, в «Социальной философии»² обсуждается в разделе о

¹ См.: Пигров К.С. Шепот демона. Опыт практической философии. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007.

² Вот этот кусок без ссылок: «При обучении социальной философии, как и при обу-

методе. (Правда, надо признаться, обсуждается плохо, или — не очень хорошо).

23.8.06: Темный текст — непонятный текст. Или я не подготовлен к восприятию, или я настроен против автора, а потому темный текст не хочу ему прощать. (Если бы я благоговел перед автором, я бы его темный текст как-то перенес)¹. Любой философский текст вообще воспринимается «в народе» как темный. Да и я, сам, «философ по профессии», легко читаю художественное, но трудно — философское.² Когда я читаю легкий художественный текст, я как будто еду по накатанному асфальту. А в трудном тексте я с напряжением, вытаскивая ноги из вязких отвлеченных понятий, влекусь как по бездорожью. Темнота и ясность текста — одна из главных тем нашего с Секацким курса по эзотеризму.

15.6.05

Наблюдаю транжирство как протестную реакцию против субкультуры бедности.

чения вообще, возникает проблема ясности и темноты текстов. Само именование уже есть необходимое условие понимания. Мы не понимаем того, что не можем наименовать. Предполагается, что собственно учебные тексты должны быть ясными, они должны постепенно вводить ученика в проблематику. Это, конечно, верно. Однако сама по себе темнота текста может быть стимулом для обучения, поскольку содержит в себе стимул для интеллектуального напряжения. О великом физике XX в. говорили: Бор был, конечно, темен, но возможно, лучше быть темным и тем не менее глубоким, чем ясным и поверхностным.

Правила игры на поле современной философской науки состоят в том, что определенная закрытость дисциплины необходима для того, чтобы оградить себя от дилетантов, которые, посмотрев программу «Время» и прочтя пару газетных передовиц о судьбе России, начинают полагать, что и у них есть свое мнение по вопросам, которые представляются им вопросами социальной философии.

Особенность социальной философии с этой точки зрения состоит в ее наименьшей защищенности с помощью специальной терминологии и эзотерического темного языка. Перефразировав известное высказывание А. Ахматовой о Твардовском можно сказать, что пока: «Социальная философия — хорошая дисциплина, но без тайны». Видимо, дальнейшая тенденция состоит в том, что социальная философия с помощью разработки специфического языка, который препятствовал бы легкому проникновению в нее непосвященных, защитится от дилетантов. Конечно, вряд ли эта задача может быть сформулирована таким образом, чтобы сознательно сконструировать такой язык в заранее заданные сроки. Представляется, что это произойдет само собой по мере дисциплинарного развития социальной философии».

¹ У Поршнева о распадении языков — как о нежелании людей понимать друг друга.

² Моя мечта, кстати, мечта неосуществимая, конечно, так же легко читать философское, как художественное.

23.8.06: Транжирство — расточительность, это проблема философии хозяйства. В расточительности есть потлач. Перед нами некоторая жизненная позиция, в антропологическом плане фундаментальная. Есть запасливые, расчётливые, экономные, а есть, напротив, расточительные транжиры. Расточительность — это эмоциональность. Расточительность — это безрассудность (возможно, и смелость). Личность не может быть высшей ценностью, ибо ценность должна носить, в конечном счете, трансцендентный характер.

8.06: В этом плане идея гуманизма, как показал Шелер в своем «Ресентименте» совершенно пуста.

Концепция гуманитарного глобализма¹. Гуманитарный императив. Гуманитарная интервенция.

23.8.06: Гуманизм не может быть ценностью. «Гуманитарного императива» на самом деле не существует. Но Западная цивилизация апеллирует именно к «правам человека». Через «права человека» осуществляется мировая экспансия США, да и Запада вообще. Апелляция к правам человека как раз и раскалывает любое государство изнутри, ибо любое государство стоит на идее приоритета общих интересов над интересами отдельного индивида. И вдруг появляется некоторый заокеанский дядюшка Сэм и говорит, что права отдельного человека выше прав любого государства. (Правда, когда речь заходит об американском государстве, в конечном счете, получается все равно так, что права Америки как государства выше прав любого американца). В рамках такого гуманизма учрежден и знаменитый Страсбургский суд. Каждый, обиженный своей домашней властью, может обратиться туда, и «международное сообщество» в лице Страсбургского суда защитит тебя.

«Все меняется, только нравственность неизменна».

Б. на конференции в Таврическом дворце, обращаясь к философам, призывал: «Не нужно пренебрегать политической деятельностью!»

¹ Ср.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Пер. с нем. А.Н.Малинкина. — СПб.: Наука, 1999.

16.09.06: Конечно, это верно, что не надо пренебрегать политической деятельностью. Об этом писал Моммзен в «Истории Рима»¹. Но как раз сам Б. является отрицательным примером в данном случае. Он демонстрирует занятия политической деятельностью в своих личных интересах. Видно, что никакие другие идеи его не вдохновляют, кроме как та, чтобы преодолеть свой комплекс неполноценности. Заключение Б. на семинаре в Таврическом дворце: «*Наш курятник мы никому не отдадим!*». Вот и прямое свидетельство корыстной заинтересованности Б.! — Власть во время «перестройки» захватили временщики. — А чего еще можно было ожидать?!

Когда Ф. попадает в более или менее трудную ситуацию, она реагирует как маленький ребенок. *Обвиняет окружающих, впадает в истерику, становится вульгарной.*

16.6.05

«Круглый стол» в Таврическом дворце был обречен на неудачу. Собравшаяся компания была попросту слишком велика. Вопрос, подлежащий осмыслению, не был поставлен. Тем не менее, ты правильно сделал, что на этот круглый стол пошел. Нужно видеть состояние дел. Да, ты в основном увидел самоотчеты самодовольных дипломатов. Но так устроен этот мир сейчас. Это надо иметь в виду. Любая гуманитарная дискуссия в присутствии представителей власти обречена на содержательность. Власть — это присутствие вертикали, — это, в конечном счете, указание на трансцендентное. Правильно, что выступил. Пусть не произвел яркого впечатления. Выступил не для других, выступил для себя. — Нужно понять себя. Не желание «понравиться», а желание «обратить на себя внимание», чтобы другие помогли тебе разобраться в самом себе.

26.07.08: Желание обратить на себя внимание со стороны самого себя. Ты сам должен обратить на себя свое собственное внимание.

Моя похожесть на В. К. с кафедры А.В. И вместе мы похожи на Квентина из «Шума и ярости» Фолкнера.

¹ Моммзен Т. История Рима / Подгот. текста и прим. Ф.М.Лурье. — СПб.: Лениздат, 1993.

Т. Л.: социальная эпистемология времени. Вопрос М. на обсуждении ее диссертации: какова объективная основа времени? – Отчетливо видны два различных дискурса, лежащих в разных плоскостях. Диссертационная работа Т.Л. может быть использована для конституирования современной системы образования и для построения гражданского общества.

Письмо и печать всегда создавали на своем уровне, своими средствами модель реальности. Компьютерная техника позволяет создать более мощную модель реальности, обладающую гораздо большей иллюзией самостоятельного существования. Это развитие идеи мимесиса, удвоения реальности с помощью новых технических средств. Книга тоже создает виртуальную реальность, она тоже создает модель реальности, обладающую относительной самостоятельностью. Но электронные технические средства дают более высокий уровень самостоятельности реальности. Книги влияют на жизнь. Компьютеры – тем более. Они мощнее, чем книга, воздействуют на реальность. Виртуальная реальность носит, в конце концов, онтологически нормативный характер. В этом плане виртуальная реальность – это перспективное направление социально-философского анализа.

Что такое университет? Это библиотека, вокруг которой собираются умные и заинтересованные люди, рассуждающие о книгах, стоящих на полках этой библиотеки. Современный университет в идеале это и есть по существу *сетевое общество*.

Якоби – философ чувства и веры. Якоби относится не к трансцендентной традиции, а к диалогической традиции? Это линия: Гаман – Якоби – В. Гумбольдт, а от них – к Буберу.

Артефакты и артеакты.

Априорность – пуста.

И. Б.: Русское время в африканском пространстве. Путешествие всегда осуществляется *номадом*. Альтернатива *номада* и *оседлого*.

Для *номада* господствует время, для *оседлого* – пространство. Время интенсивно. Господствует *Кронос*: последующее упраздняет предыдущее. Пространство экстенсивно. Оно допускает сосуществование различного.

Т. Ш. «Про газеты». Газета – это дневник социума, журналистика «срочная словесность». Мы не читаем ни Данте, ни Вольтера. Читаем то, что не храним, а храним то, что не читаем. Существует конфликт историографии и газеты, как существует конфликт историографии и персональных дневников. 6 августа 1945 года, взрыв ядерной бомбы над Хиросимой, газеты практически не заметили. Так же и в России события 9 января 1905 года в газетах не отражены.

18.6.05

Путешественники и разбойники (ГАИ) с большой дороги. Отвозим Ф. и Ч. на дачу. О. смертно обижается, что ее с Н. не берем в путешествие.

Правильно ли я сделал, что дал С. Е. премиальных денег меньше, чем всем остальным? – Правильно!

Воспоминание о «совещании» с Б. в Таврическом дворце. Не просто пустота, но пустота злонамеренная. Мол, *Как же, как же! Мы же обсуждаем злободневные вопросы, действительные проблемы. Какие к нам претензии!?* И в этом же потаенная природа ООН и дипломатического дискурса вообще. Для Тойнби ООН, с одной стороны, силовое решение, с другой, представляет альтернативу. Но на самом деле, ООН – это забалтывание любой проблемы. *Забалтывание* – важное понятие. Оно соотносится с проговариванием, которым я так любил восхищаться. Это одна из существенных деталей генезиса социальной реальности¹.

Главная проблема социальности – синхронизация. Социальное время существует через синхронизацию.

¹ 04.09.08: Не является ли сама философия как раз способом забалтывания действительных вопросов?

У меня иногда бывает, что я, возбужденный собственным рассказом, с трудом сдерживаю слезы. Это же состояние я видел у Б-го. Может быть, — слезы есть свидетельство о том, что нравится мне, но вовсе не о том, что нравится слушателям¹.

Темнота текста — соотносительна с читателем. Текст может быть ясным, но читателю он кажется темным. То обстоятельство, что читатель иногда *терпит* темный текст, может провоцировать автора на производство темных текстов, которые темны не только для читателя, но и для самого автора.

Нецензурная лексика Ф. и нецензурная лексика Ю. Они ровесники, и источники этой нецензурной лексики одни и те же, хотя они относятся к разным социальным слоям. Эмоциональность, парадоксальное обеспечение отдельности, независимости. Чтобы окружающие в ужасе отшатывались. В нецензурной лексике вопрос о темноте и ясности не стоит. Нецензурная лексика и темная и ясная одновременно.

10.09.07: Обсуждение сюжета нецензурной лексики в романе Д. Быкова «ЖД».

Сажу на улице Н. Что я здесь делаю!? Совершенно иррациональная ситуация.

Произвел впечатление фильм К. Тарантино «Криминальное чтиво».

19.6.05

Я много занимался с К. в детстве. И теперь, через много лет, это сказалось в отношении ко мне. Он относится ко мне неплохо.

20.6.05

В русских боевиках сражения бандитов и милиции происходят на фоне ужасающей грязи и неухоженности. Но все это не отталкивает.

¹ Как во время кино съемки в яхт-клубе 19.8.06, рассказывая притчу Уильяма Джексона, я вдруг перед камерой впал в сентиментально-грустное состояние.

Все равно интересно, поскольку люди сражаются не на жизнь, а на смерть, вопрос ухоженности или неухоженности интерьера не важен. К высказыванию Б.: не пренебрегать политикой! Политика, в конечном счете, насилие и сражение. Политика — это стремление решать вопросы о смерти другого, поставив под вопрос свою собственную смерть.

Обращенность к сути бытия: *не думать мелких мыслей*. О том, что чего-то не успел, где-то чего-то не заработал.

Чтобы не думать мелких мыслей, необходима решимость.

Симметрия И. Б. и Д. Ж. Конец и начало моих любовных отношений с женщинами. Платонизм. Мистическим образом, они и живут рядом на Петроградской стороне и обе — еврейки.

21.06.05

ТВ: без всякого текста смонтированы драки в украинском парламенте, драки на ринге и драки животных.

Суть бытия раскрывается в космогонии. Тобой совершенно забытой. (Как интересовалась космогонией мать!!!).

Во всех проявлениях жизни столько действительной жизни, сколько в них философии.

Слишком банально, чтобы быть правильным.

Какой зануда этот М. Ш.! Банальности, банальности, банальности! И комплименты его банальны: он «похвалил» меня за то, что я, видите ли, «люблю студентов».

22.06.05

Суть бытия задается космогонией. Ею и нужно заниматься.

10.09.07: У Хомякова «Семирамида» начинается с космогонического взгляда: «Окружность земного шара равняется почти 37 тыся-

чам верст, или 600 конным дням пути. Невелика обитель, назначенная человеку Провидением...»¹.

Терроризм в современном мире. Опыт междисциплинарного анализа (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2005. №5. С. 3–36.

Лекторский: Я не считаю, что конфликт разных цивилизаций неизбежен, как об этом заявил С. Хантингтон (4)².

Гуссейнов: Мы не знаем, что такое реальный терроризм (5).

Т. А. Нестик: Террор – устрашающее насилие, как несимметричный ответ меньшинства на угрозу со стороны большинства (26)³.

Кривцун О.А. Ритмы искусства и ритмы культуры: формы исторических сопряжений // Вопросы философии. 2005. №6. С. 50–62.

Смыслообразующее основание каждого художественно-исторического цикла необходимо искать через вычерпывание ментальных характеристик из самого состоявшегося художественного опыта (61).

Баландин Р.К. Ноосфера или техносфера // Вопросы философии, 2005. №6. С. 197–116.

Преодоление техносферы требует поистине титанических усилий, прежде всего интеллектуальных и нравственных. Но, по-прежнему, воздействие на массовое сознание идет в прямо противоположном направлении (115).

Фатенков А.Н. Кто должен править: люди или законы, массы

¹ *Хомяков А.С.* Семирамида. Исследование истины исторических идей // *Хомяков А.С.* Соч. В 2 т. Т. 1. Работы по историософии. – М.: Медиум, 1994. С. 17.

² Какая благонамеренность! Власть не хочет признавать «конфликт цивилизаций», и вот Лекторский льет воду на мельницу власти. – Да, конечно, это вовсе не конфликт цивилизаций. У нас, мол, нет оснований так говорить.

³ Терроризм – это средство, но, как и всякое средство, оно стремится стать самоцелью. (Из блокнота 4а). Ответ Нестика мне кажется наиболее убедительным.

или личности. Апология экзистенциальной автократии // Полис. 2005. №2. С. 137–146.

Абсолютно легитимна только власть элиты, способной жертвовать собой во имя народа (169).

Вечер М. Эпштейна в музее А. Ахматовой. Ведет гл. редактор журнала «Звезда» Андрей Юрьевич Арьев. (Далее – впечатления от этого вечера). Или словам придается чрезмерное значение, или – никакого.

И. П. Павлов: для советского человека развита вторая сигнальная система, а первая сигнальная система – вообще ничто.

«Медный всадник» и «Сказка о рыбаке и рыбке» были написаны в одно время. *Медный всадник* и *золотая рыбка*. В один момент СПб исчезнет, а останется один Медный всадник посреди болота. Так же и в «Рыбаке и рыбке». Вариант:

«перед ним Вавилонская башня,
а наверху сидит его старуха».

«Медный всадник» и «Дяды» Мицкевича. Мицкевич в «Дядях» сравнивает СПб с Вавилоном. Старуха хочет, как Петр, царствовать над морем. Расколотое корыто – разбитый, наводненный город. В трагическом действует рок («Медный всадник»), а в комическом действует старуха. Мечта Евгения прожить жизнь с Парашей как старик со своей старухой. Филимон и Бавкида – это Евгений и Параша, которые никогда не состоялись. «Сказка о рыбаке и рыбке» и «Рыбак и его жена» братьев Гримм. «Медный всадник» и «Сказка о рыбаке и рыбке» – интертекстуальное целостное произведение.

– «Освободить вещи!» Дереву передано право собственности на самого себя. Оно само владеет собой. Его невозможно купить и продать. Оно землевладелец.

Эссе – наджанровое образование. Автор этого жанрового феномена – Монтень. Бессистемная философия и неоткровенный дневник.

Это миф нового времени. Авторский миф. Эссе – дерзость предположений и кротость выводов. Эссеизация других жанров словесности в 20 в. Основное направление в 20 в. Предлог «о» – это формула жанра. (Как в 19 в. – романизация).

Динозавры – символ Америки. Динозавры прожили 160 млн. лет. Музеи естественной истории в США как в Европе музеи великих людей. «Моби Дик» – главная американская картина. Дым и грязь (воздух + огонь) и (земля + вонь). Подмышки страны, протертые дезодорантом. В США нет одеколona. Он не поощряется. В Америке каждая вещь сама по себе. Это не стихия, а отдельные вещи. Стихия не переводится на английский – «элемент».

Мы живем и действуем в пробках, в пробелах, в промежутках. Жанр «пробочек». Мелкие произведения написанные в пробках на дорогах.

Бродский: одиночество – это человек, возведенный в квадрат.

Берберова: Мы не в изгнании, мы в послании.

Сегодня жизнь вдвойне (мы в мерцании).

Наша иностранность как остранение. /экзотика/

23.6.05

Социум и космос – социоморфное постижение космического.

Далее: обсуждение в РХГА проблемы происхождения зла:

Е. В. Зло существовало до создания человека. Идеальное творение порабощено злом. Сопrotивляться злу трудно. Смерть как зло. Плохой поступок как злой поступок. Понятие зла дал нам закон.

В. С. Желание и навык различать добро и зло. Зло родилось внутри. Зло возникло. Люцифер. Борьба за власть.

Н. Н. Зло возникает в разуме. На уровне мысли. Способность отметить плохое. Перспектива не радует. Все идет к распаду мира.

Побеждают добрыми мыслями.

Ю. Л. Самость человека. Гордость – источник зла.

И. В. Зло не из разума, а из сердца. Эгоизм в центре всего. Человек-потребитель-эгоист. Зло появляется, когда теряется любовь.

П. А. Зло отсутствие добра. Когда человек отпал от Бога. Теперь мы используем людей.

Резюме?

Источник зла в необходимости синхронизации, и в конкуренции за пространство время.

Деррида Ж. Разбойники. Перевод с фр. Д. Калугина под ред. А. Могуна // НЛО, № 72. 2'2005. С. 31–60.

Все сводится к заподозриванию демократии. Демократизм в философии – вещь достаточно редкая и достаточно новая. И, возможно, весьма мало философская. Этот демократизм был, как известно, постоянным объектом нападков у Ницше.

Круглый стол «Как Деррида?» // НЛО, №72. С. 98–102.

Разбойники у Деррида – это государства-разбойники. Задачи философии просты – ради жизни научить умирать. Мы все покойники в отпуску. Эстетических экспериментов на русской земле всегда было в избытке, а понятийной мысли – не хватало (101). Деррида – урок письма. Мыслительное владение теми базовыми интерпретациями, над которыми надстраиваются все другие формы вынужденности в человеческой культуре (102).

Вера Проскурина. Петербургский миф и политика монументов: Петр Первый Екатерине Второй // НЛО, № 72. С. 103–132.

Карамзин называл Петербург, «построенный на слезах и трупах», «блестящей ошибкой». (127). Концепция главного города, центра власти, как и легенда об его основании, играла существенную роль в политической мифологии российской империи (103).

Блокнот № 4а

25.02.06

Уход в болезнь. Конъюнктивит К. и мой конъюнктивит на морской практике в Лиэпае (1-й курс ВВМИУ) одной природы. С помощью болезни я пытался уйти из тяжелых социальных и межличностных отношений. Это же пытаются сделать и К.

Целостность. Система. Эмерджентность. Философия, религия или искусство дают *смысл*. В этом плане С. Хантингтон говорит по преимуществу о *религии*¹.

Существует некий пласт бытия, где господствуют *пожилые женщины*. Они давят и морализируют.

27.02.06

Г. вчера заявила мне, что, на самом деле, *я не люблю философию и не люблю уединения*. — Злорадное удовольствие разоблачить, сказать неприятное, к тому же — несправедливое. Как я сам — к СЗ со своим дурацким заявлением, что мол, красным дипломом *не следует гордиться*. 2008-07-24: И он напрочь перестал появляться на кафедре.

Различие между государем и милостивым государем. Так же отличие между профессором и почетным профессором. (Так кокетничали профессора на Ученом совете Университета, когда им вручали звание Почетного профессора).

Терроризм — это средство, но, как и всякое средство, оно стремится стать самоцелью.

28.02.06

К. спрашивают в детском саду: — Кто твой папа? Ответ: — *Профессор!*

Лекция, в отличие от книжного текста, должна быть переписана короткими фразами, афоризмами².

¹ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. — М., 2004.

² Афоризмов требовал от моего выступления о философии техники в кино и режиссер Николай Витальевич 19.8.06.

По поводу *стиля*. Я позволил себе в некотором своем тексте «впасть в простоту». Конечно, текст мог бы быть инкрустирован терминологией и цитатами, библиографией. Но само содержание устного выступления противится такой философской декоративности.

Не потому ли биологическое *интимно*, что оно раскрывает, обнаруживает самую суть духовного? Какова природа фундаментального стыда? Я стыжусь перед другим своей животности. Но ведь как раз в области гениталий все люди, мужчины и женщины, более или менее похожи. У меня более или менее «все как у других». И если гениталии отличаются, то это свидетельствует о каком-то *другом* ряде сравнения, *другом* ряде агона, чем духовный ряд сравнения, духовный ряд агона, то есть — подлинно человеческий.

К гинекологу приходит женщина. — Вы меня помните, доктор! — Нет! Садитесь в кресло! Ага! Вот теперь вспомнил!

Отличие текста — в чисто духовном плане, в плане описания, удвоения, мимесиса биологических подробностей, биологических отличий. В литературе о Льве Толстом «не любят» упоминать, что наш национальный гений в молодом возрасте болел венерическими болезнями. Само упоминание о венерических болезнях Толстого снижает образ культурного героя, превращая его в гиперсексуального трикстера.

Что *интимно* в дневнике? Это вербализация слабости. Это вербализация отклонений от стандартной биологичности.

Г. и есть *пожилая женщина*, которая склонна господствовать.

03.03.06

Уход в болезнь как форма символизации социального с помощью биологического. Так и половая любовь дает биологическую символизацию социального.

Г. говорит, что она чувствует себя дома в *зоне опасности*, а на работе в *зоне безопасности*.

Вдруг — чувство, что К., если я буду с ним жить, и в самом деле будет тиранить меня в моей глубокой старости. (Как Н. К. тиранит, видимо, Ю. Ф.).

Формы абсолютного духа необходимы, *прежде всего*. Они нужны прежде комфорта и даже пропитания. Другое дело, что мы этими могучими инструментами не умеем пользоваться. Пытаемся царской печатью колоть орехи, «чтобы прокормиться». Философия должна давать высшую непосредственную радость, а не использоваться как средство пропитания. Связь интимного и *неприличного*. И то и другое надо скрывать. Философствование — эта высшая радость, превращается в арену агона, а потому становится одной из рядовых форм деятельности, равных другим, скажем инженерии или — слесарному делу.

Статья «*Переживание бессмысленности бытия*». Да, мы подчинены закону, но мы можем отложиться от него, как и от любого закона. Вот такое своевольное, богоборческое отложение, символизируя нашу свободу, в то же время дает переживание бессмысленности бытия. (К будущей конференции «*Мода в философии*»).

05.03.06

Философия предполагает терпение, неторопливость, *победу над временем*. Профессия всегда торопится. Профессионал никогда «не успевает». Догонять многочисленную выходящую литературу, участвовать во *всех* проходящих конференциях. Именно время — это главный момент, преодолеваемый в сфере абсолютного духа, то есть в искусстве, религии и философии. Когда абсолютный дух становится профессией, он профанируется.

Эрмитаж. Эдуард Вюйар (1868–1940). Старая женщина и молодая женщина в интерьере.

Ренуар. Розы, женщины и яблоки. Мир Средиземноморья.

Поклонение младенцу. Это типичная бытовая ситуация. Как мы поклоняемся внучке Майе.

Философия, поскольку она приносит удовлетворение и радость, не есть профессия. Впрочем, любая профессия, даже гельминтология, тоже может приносить удовлетворение и радость, если она как профессия снята в гегелевском смысле.

В Эрмитаже надо просто жить!

Пауль Вос. 17 век. Фламандская школа. Сцены охоты.

Терпение: в хождении во Храм, — при рассматривании живописи в музее, — при перечитывании книг.

Моя склонность в статьях к морализаторству. Возможно, это как раз то, что нужно для читательского успеха. (Но, в другом плане, я — как *пожилая женщина*).

Философия как профессия не способна порождать смыслы. В этом «профессиональном» случае философия превращается в технологию. Например, когда аспирантам не-философам преподают философию науки.

Моя жизнь была проведена в *казенных домах*, таких как Публичка, Эрмитаж или БАН. Неплохие казенные дома! Это и есть счастливая жизнь!

Философия как профессия может дать занятия, деньги. Она включает тебя в агон (вот тогда начинает *не хватать* времени и денег), но это не та философия, которая может обеспечить созерцание, в котором выкристаллизовывается смысл.

Повседневность, это и есть мир, где господствует морализирование, где господствуют пожилые женщины.

Неспешность дают размышления или, еще лучше, блокноты, где

снова и снова — как бы вдруг или постепенно — выкристаллизовываются основные линии, мотивы рассуждения. Радость дает неожиданно — для самого автора — повторяющийся мотив.

В живописи главное — это как раз техника. Прекрасные женские тела — это порождение техники масляной живописи.

Во всей этой охраняемой и реставрируемой эрмитажной старине есть глубоко *скрытая неправда*. И трудно вычленишь, в чем она состоит.

Античные отношения, с одной стороны, создателя произведения искусства, демиурга¹, и его ценителя, философа, понимающего смысл произведения, с другой. Философия как профессия — это ремесленники, работающие за деньги. Подлинные философы — это читатели и ценители. Философия как ценность и мастерство — источник спокойствия, покоя. Профессия — источник вечной неудовлетворенности и суевы.

Я создан, чтобы ходить в Эрмитаж. М.С. Каган говорил об этом же применительно к себе: «Выпить с утра 100 г. коньяку и — в Эрмитаж! Не писать эти многочисленные труды!» Когда я начинал учиться на 4-м курсе Корабелки, я думал, что каждый четверг, день курсовых работ, когда можно было не посещать Лодманскую ул., я буду ходить в Эрмитаж.

06.03.06

Б-н — какой плодovitый!

Сидя в Издательстве у Светлова, я набросал список своих возможных публикаций.

1. НСФ. Социальная философия модерна и постмодерна

¹ В Греции демиург — это гражданин, занимающийся какой-либо деятельностью за вознаграждение. К демиургам относились не только поденщик, матрос, рыбак, мелкий ремесленник или торговец, но также врач, строитель, художник и т. д. Согласно аттическим источникам, демиурги составляли ремесленное, низшее из трех других сословий (после эвпатридов и геоморов). См.: Словарь античности / Сост. Й. Ирмшер. — М.: Прогресс, 1989. С. 176.

2. Философия эзотеризма (в соавторстве с Секацким)
3. Философия номадизма (в соавторстве с Секацким)
4. Философия хозяйства (в соавторстве с Погребняком)
5. Шепот демона
6. Тень от дыма
7. Лекции по социальной философии

Конференция «*Метафизика публикации*». Сентябрь 2006. Вместе с Издательством Санкт-Петербургского университета. (Не осуществил!)

07.03.06

1. Мне *не нужно было заведовать кафедрой*. Меня спровоцировал С, которому нужны были послушные, доброжелательные заведующие.

2. Я не подозревал, какие внутренние энергии таятся в заведовании. Оно, видимо, «полезно для здоровья».

3. Но здоровье — не главное.

4. У меня нет харизмы. Это врожденное или приобретенное? Скорее — врожденное.

Как общество постигает себя? Метод или технология постижения обществом самого себя и метод социального философа совпадают.

08.03.06

Я говорю К., что она *не любит* свой предмет исследования. Это аналогично тому, как Г. говорит мне, что я не люблю философию и не люблю одиночества.

Э-на и *Л-я* парадоксальным образом похожи в философском своем темпераменте. Это Монтеневская стилистика философствования. Она близка и мне.

Люди должны жить духовно. Это аксиома. Этой духовной жизнью может быть телевизор, сериалы, романы «пocketбук», но такой

духовной жизнью может быть философия, религия, музыка¹.

Интимное и неприличное — в философию эзотеризма.

Что есть смысл? Это соотнесение некоего частного со всеобщим. В самой идее смысла уже заключена фундаментальная вертикаль. Публикация придает смысл. Связь символизации с «фундаментальной вертикалью» в смысле Ясперса.

Болезнь есть стихия, которую я осмысляю символически. Болезнь как наказание за грехи. Любовь как стихия влечет, несет. Мы любим стихию любви внутри себя.

Человек как самостановящаяся последовательность (идея А. С. Кармина)

В детстве много клинаменов. Детство — сплошная клинаменальность. В старости тоже много клинаменов. Капля воды может убить старика. Зрелость минимизирует клинаменальность мира. Опасность в плане онтологическом предстает как клинамен, несчастная случайность. Но опасность имеет и план эпистемологический. (Эмоциональное понимание опасности — страх). Рассудок рассматривает опасность сквозь призму «техники безопасности».

Бытие в страхе. Противоположность такому бытию — смелость. Воспитание детей по Споку требует радикального устранения страха. Чрезмерная опека не нужна. Нужно жить в сфере риска.

Смысл уличного музыканта — он создает атмосферу гармонического пространства, он создает звуковое пространство улицы.

Русский музей — история варварского народа. Сначала он усваивает культуру Византии, затем — Западной Европы. Воздействие Америки проследить пока не удастся. Музей для меня органически необходим. Это есть условие моих лекций и публикаций. В Русском

¹ См.: Адорно Т.В. Введение в социологию музыки // Избранное: социология музыки. — М.: СПб.: Университетская книга, 1999. С.14. — Здесь описан эксперт в музыке.

музее освоение Библии в двух вариантах: Греко-византийском и в западноевропейском. (Историческая живопись — «Явление Христа народу» как теофания).

Как мало жили люди! М. Ю. Лермонтов (1814–1841). С. Ф. Щедрин (1791–1830). М. И. Лебедев (1811–1837). Но они оставили после себя что-то.

Русский музей — явление модерна. Основан в 1895 г. Рост национального самосознания не может удовлетвориться только Эрмитажем. Главная лестница Русского музея — какая скромная по сравнению с главной лестницей Эрмитажа. 2-я половина 19 в. — и сразу в живописи вхождение повседневности.

Повседневность — это П. А. Федотов (1815–1852).

Лица крестьян Венецианова не такие уж и неодухотворенные!

«Фрину» Семирадского и «Явление Христа народу» А. Иванова поменяли местами в Русском музее. А. Иванова отправили на второй этаж, к «золотому веку», а Семирадского — на первый этаж к «серебряному веку». — И справедливо.

В. Г. Перов «Девочка с кувшином» (1869). Похожа на К-у. Этот урок дал нам Марсель Пруст: только когда мы найдем образы живописи в своем ближнем кругу, только тогда мы поймем живопись.

В. Г. Перов «Охотники на привале». Это о блефе.

Маковский В.Г. «Гоголевский тип» (1911). Подъем головы как у на фотографиях меня. Неестественно напряженный и чрезмерно, акцентировано (но неубедительно) заносчивый.

И. Н. Крамской. «Оскорбленный еврейский мальчик» (1874). Евреев именно *оскорбляли*.

И. Е. Репин «17 октября 1905 г.». Ликующая толпа. — Какие дураки!

Реклама «Лечение зависимостей». Зависимость как зависимость от стихий внутри меня, и как зависимость от чужой воли, чужой вла-

сти. А.А. Олицкий произнес некогда главную ценность: — «*Независимость!*» Именно, не «Власть!», а «Независимость!»

24.07.08: За независимостью стоит *уединение* как технология независимости.

Мой день устроен как-то так, что три вещи, самые главные для меня я не делаю. Я не читаю (или — мало читаю) и не пишу (или — мало пишу). И — не гуляю. С блокнотом.

Господство утомительно. Не господство необходимо, а именно независимость. Морализирующий ищет господства, молчаливый ищет независимости. Уход в работу, уход в старость, уход в болезнь, уход в смерть. Все это создание и даже — *культивирование зависимостей*. Не хочешь свободы воли, хочешь зависимости. Но неужели именно *зависимость* задает *смысл*? В зависимости ты оказываешься частью целого. Возникает ситуация поклонения.

О возможности или *невозможности существования произведения искусства* или философского текста. Существуют условия возможности существования произведения как именно произведения. Иногда — что бы ты ни написал — все будет неинтересно.

Современная культура представляет собой «слишком большую систему». На определенном уровне сложности смыслы в ней просто перестают образовываться. Обрыв и обрушение смыслов. Для смыслов есть некоторый оптимальный объем системы («золотой век»).

Обучение на старших курсах, особенно на пятом, «слишком большая система». Лекции уже не живут.

За 50 лет, сколько я хожу в Русский музей, *живопись в нем потускнела*. В перспективе: живопись сначала превращается в «черные доски», а потом — в произведения реставрационного искусства. Или, может быть, — потускнело мое восприятие?

Г. сказала, что я не люблю научные дискуссии. И так, я не люблю философию, уединение и научные дискуссии.

Благополучие зависит не от внешних обстоятельств, а от *внутреннего настроения*. Скажем, положение стариков. Дело не столько в том, что «пенсии маленькие», сколько в настрое тотальной обиды.

Любительство отличается от профессионализма другим уровнем агона, гораздо меньшим.

Неизвестное и несуществующее близки.

Все сборники за неимением средств делать в электронном виде.

Не только доводить до конца начатые дела, но и выбирать, что начинать, а что и не начинать.

1. Не торопиться.
2. Не бояться.
3. Доводить до конца.
4. Иметь учителей.

Чаще всего своими опубликованными мыслями я недоволен. Но случается и так, что своими мыслями я вполне доволен, а общество меня не принимает.

Трикстер — это маргинал.

Или находить наслаждение в кино, или — в размышлениях. Или чувствовать полноту бытия за пиршественным столом, или чувствовать полноту бытия за письменным столом. Два уровня идентификации, два уровня стереотипов, два уровня символизации.

31.03.06

В мою рецензию на книгу Коваленки должна пойти вся литература о негативности творчества. Моцарт как трикстер в «Моцарте и Сальери». (Вот уж Сальери никак не демиург!). У Синявского («Прогулках с Пушкиным») сам Пушкин как трикстер. Дедал у Ф. Бэкона изобретательный и гнусный.

В. Е. Штерндок

ПЛАТОН И РОЖДЕНИЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

«И придохомъ же въ Греки, и ведоша ны, иде же служить богу своему, и не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли: несть бо не земли и такога вида ли красоты такая, и не доумеемъ бо сказати; токмо то вемы, яко онъде богъ с человеки пребываетъ, и есть служба их паче всехъ стран. Мы убо не можемъ забыти красоты тоя, всякъ бо человекъ, аще вкусить сладка, последи горести не принимаетъ, тако и мы не имамъ сде быти»¹, – рассказывают в «Повести временных лет» возвратившиеся из Константинополя послы. Патриарх показал им «красоту церковную, пенья архиерейски и службы...они же во изумленьи бывше удивившеся»². Красота повергла русских в изумление и удивление. Ни в одной из легенд о христианизации народов Европы нет сюжета, похожего на знаменитый эпизод «испытания вер» из «Повести временных лет».

С. С. Аверинцев замечает: «Слово “красота” повторяется вновь и вновь, и переживание красоты служит решающим богословским аргументом в пользу реальности присутствия горнего в дольном: “Там Бог с человеками пребывает” (ср. Откр. 21:3). Теперь и князь делает свой окончательный выбор: “Отвечал же Владимир и рек: “Где крещение примем?” Аргументация от “красоты”, от ритма и пластики обряда, оказывается самой убедительной. “Бог с человеками пребывает” там, где красота, наличие которой и свидетельствует об этом “пребывании”. Красота есть доказательство»³. Даже если образ мыслей князя Владимира, его бояр и старцев был не совсем таким, каким был образ мыслей летописца, за этим повествованием стоит мирозерцание народа. «Даже если весь рассказ вымышлен, у вымысла есть смысл...Красота обряда или иконы – не “просто” красота, но критерий истины, и при-

Желудочный тип – вкусовое ощущение для него самое существенное. Но должно бы настоящему человеку доставлять высшее наслаждение пребывание в мире идей.

П-к спорит с И-ым, который заявил, что он ничего не читает из наших авторов. – Нет, говорит П-к, наших авторов, во-первых, читают, а во-вторых, их надо читать. Они могут дать новые результаты. (Это говорится П-ком к обоснованию необходимости альманаха кафедры, где собирались бы лучшие тексты). Нигилизм стариков – и сами ничего не читают, и думают, что никто вообще не читает современных отечественных авторов. П-к сказал, что И-в и к своим собственным прошлым текстам относится иронически.

Творчество, точнее – установка на творчество – отрицает саму идею ценности! Творчество ведет неминуемо к переоценке ценностей, что противоречит самому определению ценностей, которые, подобно неподвижным звездам на небосводе, неизменны. Самоценность творчества связана с идеологией прогресса, которая разрушает установку ценностей. Значимость в процессе творчества всегда обновляется, а потому ценности должны изменяться. Но изменяющиеся ценности – это уже не ценности, это некое явление второго сорта.

¹ Повесть временных лет // Изборник. – М., 1969. С. 68.

² Там же. С. 66.

³ Аверинцев С.С. Красота изначальная. // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – К., 2006. С. 603.

том наиболее важной из истин»¹.

История человечества уже знала народ, влюбленный в красоту – народ Эллады. В. С. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» отмечает: «В силу... прямой связи художества с метафизическим миром идеальных существ мы находим, что тот же самый национальный гений, который впервые постиг божественное начало как идеальный космос, – тот же самый национальный гений был и настоящим родоначальником художества. Поэтому, говоря о греческом идеализме, должно разуметь под ним не философский только идеализм Платона, а все остальное мирозерцание греческого народа, выражавшееся во всей его культуре и бывшее настоящей его религией. Платонизм возвел только к философскому сознанию те идеальные основы, которые уже лежали в художественной религии или религиозном художестве греков. От Платона греки узнали только философскую формулу того идеального космоса, который уже был им известен как живая действительность в Олимпе Гомера и Фидия»².

Но древний грек, познавая божественное начало только как гармонию и красоту, не познавал всей его истины, ибо оно является чем-то большим, чем гармония и красота. «Не обнимая собою *всей* истины божественного начала, этот идеализм, очевидно, представлял однако некоторый вид, некоторую сторону Божества, заключал в себе нечто положительно божественное. Утверждать противное, признавать этот идеализм только языческим заблуждением, значит утверждать, что истинно божественное не нуждается в гармонии и красоте формы, что оно может и не осуществляться в идеальном космосе. Если же, как это очевидно, красота и гармония составляют необходимый и существенный элемент Божества, тот без сомнения должно признать греческий *идеализм* как первый положительный фазис религиозного откровения»³.

У красоты и истины один исток. Философский гений Платона получил признание в народе, созидая красоту и находясь на «первом положительном фазисе религиозного откровения». Молодой русский народ принял веру, где «Бог с людьми пребывает», потому что горячо был привержен к «красоте изначальной». В диалогах Платона сквозит живое религиозное чувство, и зарождавшаяся русская религиозная мысль не могла не встретиться с платоновской мыслью. Эта встреча произошла в пространстве метафизическом.

«Платон – начало философствования. Хотим мы того или нет, но культура “консервирует” лишь то, что является основополагающим

¹ Там же. С. 604.

² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. Т. 3. – СПб, б/г. С. 68.

³ Там же .

для нее... В философии начало – это основание, которое не меняется, какие бы лики не имело существо, вырастающее на нем. И потому самоопределение по отношению к началу – это одна из кардинальнейших характеристик любой изучаемой культуры»¹.

Глубокими размышлениями о мире и человеке проникнуты все памятники древнерусской письменности. Это статьи Изборников 1073 и 1076 г., Азбуковники (древнейший из них входит в состав Новгородской Кормчей 1282 г.), толкования на Псалтырь, Евангелия и Апостол, «Слово о Законе и Благодати» Илариона, «Поучение» Владимира Мономаха, «Слова» Кирилла Туровского, «Моление» Даниила Заточника, «Житие Александра Невского», «Повесть об Акире Премудром», «Александрия», «Физиолог», «Шестодневы», комментарии к «Диалектике» Иоанна Дамаскина, творениям Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также «Диоптра» Филиппа Пустынника, сборник изречений «Пчела», «Логика Авиасафа», сочинения Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Максима Грека, Юрия Крижанича, Зиновия Отенского, Симеона Полоцкого, Аввакума Петрова, философские курсы, читавшиеся в Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академиях, апокрифы и т. д.

В стремлении отразить некоторые сюжеты процесса становления русской мысли и её связи с платонизмом, обратимся к истокам. Ко времени *Ярослава Мудрого* (ок. 978–1054) относится пробуждение интереса к античной философии, прежде всего к сочинениям Платона и Аристотеля, а также к трудам каппадокийцев, Иоанна Дамаскина и др. отцов церкви. Сын крестителя Руси Владимира Святославича, князь-воин, победитель печенегов и создатель свода древнерусского права «Русская правда» Ярослав «книгам прилежа и почитая е часто в нощи и в дне. И собра писце многы и прекладаше от грек на словенское писмо. И списаша книги многы, ими же поучашея верни людье наслажаются ученья божественаго»². Центром книжного дела становится созданный Ярославом храм Софии в Киеве. По предположению исследователей, собрание Софийского собора могло насчитывать при Ярославе Мудром около 500 рукописей. София Киевская – это сакральное пространство Руси, рукотворное воплощение идеи. Русский народ через своих водителей прозревал, что верить – мудро, надеяться – мудро, любить – мудро, потому что три богословских добродетели – вера, надежда, любовь – дочери Мудрости, Софии³. Только суровый смысл целого оправдывает любование красотой, ручаясь за то, что красота эта

¹ Светлов Р.В. «Русский Платон». Платонизм в русской культуре // Платон: Pro et contra. – СПб., 2001. С. 11–12.

² Летопись русской философии. 862–2002 / Ред.-сост. А.Ф. Замалеев. – СПб., 2003. С. 10–11.

³ В христианской агиографической традиции имя Софии носит также мученица, казненная в Риме во II веке вместе со своими дочерьми Верой, Надеждой, Любовью.

сродни высшей, изначальной красоте.

Крещение Руси как приход Премудрости Божией, то есть Софии, описывает выражавший идеи Ярослава Мудрого поставленный на митрополию в 1051 г. без согласия константинопольского Патриарха первый киевский митрополит из русских *Иларион* (умер ок. 1055), автор «Слова о Законе и Благодати» (между 1037 и 1050).

Иларион ставит проблему свободной воли в связи с выбором вероисповедания князем Владимиром, выражая отказ от Закона (Ветхого Завета) и предпочтение Благодати (Нового Завета). Как известно, душа, согласно Платону, обладает свободой воли и может сама выбирать свой жребий. Русский мыслитель называет Константина Великого крестителем римлян; по его примеру и киевский князь Владимир Русь «Богу покори». Иларион предлагает линию преемственности веры, исходящую не из Рима, а берущую начало на Востоке: Иерусалим – Константинополь, т. е. «Новый Иерусалим», – Киев¹. Смысл аллегорических параллелей Илариона в том, что «род человеческий движется вперед, переходя от стадии Закона, т. е. рабства, к стадии Благодати, т. е. свободы. Прежде Закон, потом Благодать; прежде стена (подобие), потом Истина. Применительно к русской истории эта максима истолковывается Иларионом как доказательство того, что Русь, приобщившись к христианству, обрела право на *благодатно-свободное* существование»².

Иларион – один из первых мыслителей на Руси, пытавшихся создать концепцию всемирной истории. В своих творениях он стремился объять целое, устроенное таинственно и мудро. Анализируя развернутую экзегезу библейских текстов русского мыслителя, А. Ф. Замалеев замечает: «Мир, в котором жили наши предки, не сильно отличался от того, в котором живем мы: он столь же разумен и осмыслен, исполнен страстных человеческих упований и помыслов. И странно после этого слышать рассуждения некоторых исследователей о “немоте” отечественного средневековья»³.

Платона называют древним мыслителем, а зарождающуюся мысль Руси – древнерусской. Но разве они древние? Скорее, все мы современники, пребывающие как бы в большом «вечном» городе. И если близки нам по духу Соломон, Платон, апостол Иоанн, летописец Нестор, Владимир Соловьев, то мы внемлем им, выбираем их в собеседники, следуем за ними, и поэтому они – наши современники. Мы всегда с теми, кого любим. Мы принадлежим к одному зону – вечности – очень продолжительному, но принципиально конечному состоянию времени и всего мира во времени, потому что «вся история челове-

ства, со всеми ее страданиями и несправедливостями составляет один эон»¹. Мы – одно метафизическое человечество, или Богочеловечество, как уточнил бы В. С. Соловьев. Подлинной мысли причастны мы все.

Высокая культура и героические мотивы отличают труды монаха Киево-Печерского монастыря *Нестора* (годы жизни неизвестны) – автора житий Бориса и Глеба, а также Феодосия Печерского. Слово Нестора – прекрасный благоуханный цветок на древе русской мысли. Ум Нестора, причастившийся знанию, соединенный с сердцем, ведомый волей, чутко слушающий совесть, погружен в полноту русской жизни. Нестор – один из составителей древнейшей летописи «Повесть временных лет» (около 1113), не только литературного произведения, но и памятника философской мысли. Крещение для Русской земли, по мысли летописца, – это милость Божья, обновление духа: «Благословен Господь Иисус Христос, возлюбивший Русскую землю и просветивший ее крещением святым»². Отметим, что синкретизм «Повести» отражает синкретизм мышления древнерусского человека.

Митрополит Никифор (годы жизни неизвестны) – грек, родом из Ликии Малоазийской, безгласный и молчаливый, ибо, как говорил он о себе, «не дан ми дар язычный... того ради безгласен по среде вас стою и молчу много», безмерно одинокий, стремился быть целителем недугов разума, ибо ложное мнение для него – это «пакость душевная». В «Послании к великому князю Владимиру Мономаху о поспе и о воздержании чувств», написанном в бытность киевским митрополитом (1104–1121), он высказывает мысли, близкие к учению Платона о свойствах души, в частности, об антагонизме души и тела.

«*Сократ*: Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, – истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим. Вот по всем этим причинам – по вине тела – у нас и нет досуга для философии»³.

Никифор: «Сугубо есть житие наше: словесно и бессловесно, и бесплотное и телесно, да словесное и бесплотного естества касается,

¹ *Иларион*. Слово о законе и благодати. – М., 1994. С. 90.

² *Замалеев А. Ф.* Русская религиозная философия XI–XX вв. – СПб., 2007. С. 18.

³ Там же. – С. 19.

¹ *Аверинцев С. С.* Эон // *Аверинцев С. С.* София-Логос. Словарь. – С. 511–512.

² «*Повесть временных лет*» // «*Изборник*». – С. 75.

³ *Платон*. Федон // *Платон*. Сочинения: В 4 т. Т. 2. – СПб., 2007. С. 25.

а бесловесное страстного сего и сластолюбиваго. И того ради рать в нас есть многа, и противиться плоть духови, а дух плоти»¹.

«Сократ: Пока мы живы, мы тогда, по-видимому, будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, объединимся с другими, такими же, как и мы, [чистыми сущностями]² и собственными силами познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина. А нечистому касаться чистого не дозволено»³.

Никифор: «Потребно есть убо, поистине, былие постное, то бо хрестит телесныя страсти, то обуздывает противная стремления и духови дает телесное покорение. Ти тако покоряешься вящшему горьшее, рекше, душе тело... та убо душа седит в главе, ум имущи, яко же светлое око в себе и исполняющи все тело силою своею»⁴. Душа, согласно Никифору, управляет пятью чувствами: «душа по всему телу действует пятью слуг своих, рекше, пятию чувств очима, слухом, обонянием, еже есть ноздрьма, вкушением и осасанием, еже еста руце»⁵.

В «Государстве» Платон дает учение о трех началах души (разумном, пылком и вожделеющем) и четырех ее добродетелях (мудрости, как совершенстве разумного начала, мужестве, как смирении пылкого начала, здравомыслии, как господстве над вожделениями, и справедливости, как должном функционировании каждого из начал и души в целом). Митрополит Никифор выделяет три составляющие «силы» души: словесную, яростную и желанную. Словесная сила души связывает человека с Богом: «Словесное убо старее есть и выше всех, посему бо кроме есм всех животных и к разуму Божию взидохом, елико нас добре словесное соблюдохом». Яростная сила в тех случаях, когда направлена на ревность к Богу, порождает благородные страсти: «Второе же – яростное, иже имать еже к Богу ревность и еже на Божия врагы мечь. Есть же и с ним и злоба, зависть, якоже и в словеснем благоверьство и зловерьство». Третья сила – «желанное» – «иже добродетель убо имать еже к Богу воину имети желание и забывати инех, и оном промышляти просвещении, от него же сияние бывает Божие»⁶.

¹ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте, о вере латинской // *Поньрко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII веков. Исследования, тексты, переводы. – СПб., 1992. С. 147.

² *Чистые сущности* – чистые идеи. Человек, по Платону, может их познать, только отрешившись от нечистого тела.

³ Платон. Федон // *Платон.* Сочинения: В 4 т. – Т. 3., Ч. 2. С. 26.

⁴ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте, о вере латинской. – С. 66, 68.

⁵ Там же. С. 68.

⁶ Там же. С. 67–68.

Творения митрополита Никифора – свидетельство восприятия, осмысления платонической традиции, в них усматривается, по образному выражению С. С. Аверинцева, «синтез мудрости Библии и Афин». «В лукавую душу не войдет Премудрость, и не будет обитать в теле, поработанном греху», – сказано в Библии (Прем. 1,4). Сохраним себя в чистоте; чтобы достигнуть чистого знания, того, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно – разума, нужно отрешиться от тела и созерцать вещи сами по себе самою по себе душой, полагает Сократ. Победа духа над плотью облегчается «светлым оком» души через пост и молитву, убежден киевский митрополит Никифор.

Монах Зарубского монастыря (около Киева) Климент Смолятич (умер после 1164), поставленный в 1147 г. Изяславом Мстиславичем киевским митрополитом без санкции константинопольского Патриарха, отстаивал свое право заниматься философией. Показательно в этом отношении «Послание, написано Климентом, митрополитом руским, Фоме прозвитеру, истоковану Афонасием мнихом». Фома уличал Климента Смолятича в том, что он мнит себя философом и гордится этим: «Речеши ми: “Славишиися, пиши, философ ся творя”, а первые сам ся обличаеши: егда к тебе что писах, но не писах, не писати имам. А речеши ми “философьею пишеши”, а то велми криво пишеши... и да оставь аз почитаема писания, аз писаз от Омира, и от Аристо[те]ля, и от Платона, иже во елинских нырех славне быша. Аще и писах, но не к тебе, но ко князю, и к тому же нескоро»¹. Клименту пришлось оправдываться в том, что он предпочитает Аристотеля и Платона христианским «почитаемым писаниям». Он блестяще справился с этой задачей, заявив, что имеет право «пытати потонку божественных писаний»: «рассмотряти ны есть лепо, возлюблени, и разумети», «рассмотряй, любимиче, рассматряти велит и разумети, яко вся состоатся, и содержатся, и поспеваются силою Божиею»². Образность языка Климента видна из приводимых им примеров: огня, очищающего золото и серебро и сотворенного «на службу умну, и смыслену, и словесну человеку»; мудрого мужа, «иже может един сказать алфу, не реку на сто или двести, или триста или 4 ста (словес грамоту)»; своей души, похожей на евангельскую вдовицу, отдавшую две медные монетки на святилище – «но молю ся, да темная ми душа будеть вдовица, и ввержет две медницы во святилище: плоть целомудрием, душу же смирением»³.

Климент Смолятич придерживался теории двойственного познания: «благодатного» и «приточного». Первый род познания состоит в

¹ *Поньрко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII веков. Исследования, тексты, переводы. – СПб., 1992. С. 124.

² Там же.

³ Цит. по: *Черная Л.А.* Антропологический код древнерусской культуры. – М., 2008. С. 200–201.

непосредственном откровении и доступен только «святым», второй заключается в «разумном» толковании божественных заповедей (притч) и дарован всем прочим смертным. Основу же приточного познания составляет «рассмотрение» и «разумение» природы вещей. Тем самым в древнерусской мысли намечалась протосхоластическая тенденция, схожая по своей направленности с идейными исканиями западноевропейской средневековой философии¹. Мыслитель мастерски мог беседовать с князем об античной философии, а с монахом – о спасении душевном. Так как другие произведения Климента Смолятича не сохранились, то можно было бы усомниться в его славе, но Ипатьевская летопись под 1147 г. подтверждает его известность как «книжника и философа так якоже в Роуской земли не бяшеть».

Епископ *Кирилл Туровский* (1130-е – не позднее 1182) – выдающийся писатель и проповедник, автор «Притчи о слепце и хромце», писем к князю Андрею Боголюбскому, «Слов» на церковные праздники, упрекал тех, кто связывал тело человека с божественным началом: «ни единого подобья имеет человек Божия»². Тело он считал источником греха. В «Слове о бельцах и монашестве» писатель создает образ града, управляемого греховным царем, и дает следующее толкование притчи: «Град, братья, – это состав человеческого тела, коему творец и зиждитель Бог. А находящиеся в нем людьми – органы чувств называем: слух, зрение, обоняние, вкус, осязание и низменный жар похоти. Царь – это ум, тот, что владеет всем телом. Сильно же он хорош, кроток и милостив, ибо о теле своем больше всего печется, ища ему потребное и украшая одеждой. А хорошо заботится о своих людях, значит, узнав о добром, возносится, а от злого расстраивается, очам позволяет хотение, обонянию исполняет желание, устам дает объедание и руками ненасытно берет и присваивает богатства, вместе с тем и низкой чувственности совершает похоть. Чем же одним он неразумен? Тем, что не печется о душе, как о теле, не вспоминает о нескончаемых муках... не готовится себя для жизни будущего века... Советники же и друзья – житейские мысли, не дающие нам подумать о смерти»³. Вспомним, Сократ убежден: «Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью»⁴.

У Платона только после выбора душа попадает в сферу необходимости и уже тогда радуется своей осмотрительности или расплачивается за свое неразумие; русский мыслитель в «Притче о человеческой душе и о телеси...» ставит вопрос об ответственности человеческой

¹ Летопись русской философии. 862–2002 / Ред.-сост. А.Ф. Замалеев. – СПб., 2003. С. 18.

² Цит. по: *Черная Л.А.* Антропологический код древнерусской культуры. – С. 148.

³ Там же. С. 148–149.

⁴ *Платон.* Федон // *Платон.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. – С. 21.

души за прегрешения. Тело-«хромец» направляется душой-«слепцом», и поэтому оба они повинны в равной мере.

В «Слове на Фомину неделю» Кирилл Туровский фактически «сливает воедино ветхозаветного “Некто” (Быт. 32, 25) и евангельского Христа; это один и тот же *Бог*, принимавший и облик ангела, и представавший в купине огненной, и беседовавший с библейскими патриархами, и вот, снова пришедший в мир для извещения новых судеб потомства Адама. Вочеловечение Бога – это лишь одна из форм *бого-явления*, и в этом смысле нет никакого *сущностного* различия между Иисусом Христом и “мамврийской троицей” Авраама. Бог пришел в мир, приняв образ человеческий, но не изменив своей сущности, чтобы сделать людей “богами”, т. е. наделить их божественными качествами вездесущия и бессмертия»¹.

Образец византийской учености, сподвижник Сергия Радонежского *Епифаний Премудрый* (умер в 1420) тридцать лет трудился в Троице-Сергиевой обители. Его перу принадлежат введение к Тверской летописи, «Сказание Епифания о пути в Святой град Иерусалим», а также «Житие преподобного Сергия Радонежского». Епифаний повествует о том, что святой Сергей основал монашескую общину, в которой монахи кормились исключительно своим трудом, и сам трудился, как «раб купленный»: засветло таскал воду с реки, копал грядки, пек хлеба, катал свечи, шил обувь, «в благочестивом усердии брал на себя труд переписчика священных книг»². Ученики Сергия уходили в лесные чащи, создавая там монастыри. У стен Троицкой обители Сергей благословил князя Дмитрия на Куликовскую битву. Благословить на битву – это мужество, а без мужества нет философии.

К единению с Богом через «очищение сердца» слезами, молитву Иисусову, сосредоточение сознания в себе самом стремились жаждущие покоя и безмолвия – священнобезмолвствующие, или исихасты. Созданное египетскими и синайскими аскетами IV–VII вв. Макарием Египетским, Евагрием, Иоанном Лествичником, учение исихазма было развито афонскими мыслителями *Григорием Синаитом* (1268–1346) и *Григорием Паламой* (1296/7–1359). Григорий Палама, поборник и систематизатор исихазма, давший ему философское оформление, в юности штудировал аристотелевскую логику, основательно овладевал понятийным инструментарием Аристотеля, даже выступил однажды в присутствии императора с лекцией, однако рано прервал эти занятия по аскетическим мотивам. В двадцать лет он стал монахом и жил в монастырях северной Греции, преимущественно на Афоне. Родившийся в знатной семье, он знал все: и монашескую келью, и сан архиепископа

¹ *Замалеев А.Ф.* Русская религиозная философия XI–XX вв. – С. 25–26.

² *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997. С. 215.

Салоник, и турецкий плен. В полемике с представителями теологического рационализма Варлаамом, Акиндином, Никифором Григорий Палама отстаивал тезис, согласно которому «аскет-исихаст на вершине духовного восхождения еще в этом мире непосредственно воспринимает несотворенное (“нетварное”) излучение самой божественности Бога. Поскольку противопоставление Творца и сотворенного – самая фундаментальная оппозиция христианской теологии, гораздо более важная, чем противопоставление духовного и материального, этим было сказано очень много; Бог зримо для “очищенного” аскезой взора присутствует здесь и сейчас. Важно, что теория Григория Паламы была высказана по конкретному поводу, в защиту мистической практики афонских исихастов, атакованных Варлаамом, и берет именно эту практику, как собственный гносеологический критерий»¹.

Точка зрения Григория Паламы шла вразрез не только с аксиомами платонизма и неоплатонизма, но отчасти и против буквы патристической традиции (протест против абсолютизации иерархического принципа «Ареопагитик», не допускавших возможность непосредственной встречи с Богом) и даже против буквы Библии, говорящей о невидимости Бога. С. С. Аверинцев поясняет: «Слова “Бога никто не видел никогда” (Ин. 1:18) Григорий Палама предпочитает относить не к конкретному видению, а к абстрактному познанию. Он особенно настаивает на том, что созерцание Бога отнюдь не умозрение, не взирание глазами одной души, но действие благодати через чувственное зрение, через человеческую плоть, становящуюся “богопричастной”»². Григорий Палама развивает учение о различии между сущностью Бога и Его “энергиями”, или самовыявлениями: сущность пребывает в себе и недоступна, энергии пронизывают мир и сообщаются человеку. «Некоторые выражения, восходящие к Псевдо-Дионисию, употребленные в этой связи – “Божество превышележащее” и “Божество ниспускаемое”, навлекли на него обвинения в отступлении от принципа строгого единобожия. Григорий Палама ссылается на самотождественное различие сущности и энергий: “Если бы к божественной и непостижимой сущности не принадлежали отличные от нее энергии, она была бы совершенно несуществующей и воображаемой”»³.

Идеал Григория Паламы – просветление человеческого духа, который способен «животворить» плоть, в отличие от бестелесного духа ангелов. «Поэтому мы, противостоя “закону греха”, изгоняем его из тела, вселяем ум управителем в телесный дом и устанавливаем с его помощью должный закон для каждой способности души и для каждого

¹ Аверинцев С.С. Григорий Палама. // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – С. 171–172.

² Там же. С. 172.

³ Там же.

телесного органа, и этот раздел умного закона именуем “трезвением”»¹. Справедливой в этой связи представляется мысль С. С. Аверинцева: «У Аристотеля можно было учиться школьной правильности мышления, не становясь аристотеликом (как им не стал Палама, штудировавший в юности аристотелевскую логику)»².

Вывавшись из афонских келий на простор, исихазм устремился в восточнохристианский мир и нашел горячих последователей на Руси. Это уже не был в точном значении паламизм, это было уже мистико-аскетическое движение на русской почве: «мистика есть воздух православия»³. Нестяжатели во главе с *Нилом Сорским* (1433–1508) стремились к очищению души от «страстных помыслов» и «дьявольских насаждений». Как и все исихасты, Нил Сорский рассуждает о слезах и плаче. В своей молитве он сокрушается: «Кто даст главе моей воду и очам моим источники слез» (Иерем. 9,1), дабы, каюсь, плакал я и, может быть, омыл скверну согрешений моих? И неоткуда мне обрести очищение, потому что не сотворил никогда ничего благого. Ибо милостыней и верой очищаются грехи; я же не сотворил никакой милости. Вера же моя мертва и недействительна, так как она не исполнена благих дел»⁴. Духовная работа обращена внутрь и потому мучительна. По словам исследователя учения Нила Сорского В. А. Целикова, прекрасное в его эстетике – жажда усвоения идеала, сама идеальная жизнь, бесконечно чуткая к своему внутреннему содержанию и поэтому бесконечно мучительная, но и бесконечно радостная⁵.

Будем помнить, что в стремлении найти созвучия, параллели у мыслителей важно соблюсти меру. Тем более, что, как известно, каждое сравнение хромает. И все же. Единое в «Пармениде» Платона – это начало, которое выше бытия, по ту сторону всего сущего; поэтому оно неизреченно, немислимо и непознаваемо. Хвала Нила Сорского Творцу неизреченна, выше слова: «Какой язык изречет? Какой ум скажет? Какое слово выразит? Ибо страшно, воистину страшно и выше слова: вижу свет, которого мир не имеет. Внутри себя вижу Творца мира, и люблю, и небеса превосхожу. И знаю это достоверно и истинно. Где же тогда тело, не знаю»⁶. Лишь чистой душе, свободной от земных стра-

¹ Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. – М., 1995. С. 42.

² Аверинцев С.С. Византийская философия // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – С. 143.

³ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. – Париж, 1989. – С. 309.

⁴ Замалеев А.Ф. «Муж силы духовной», с приложением молитвы Нила Сорского // Нил Сорский: Наследие и традиции. – СПб., 2009. С. 11.

⁵ Целиков В.А. Эстетика Нила Сорского // Философско-эстетические проблемы древне-русской культуры. Ч. 1. – М., 1987. С. 56.

⁶ Устав Нила Сорского // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. – СПб., 2005. С. 119–120.

стей, открывается сияние божественной славы.

Для Нила Сорского любовь к Богу – высшая радость. «Зажигается внезапно в тебе радость, кипит из сердца непрестанно сладость некая и влечет человека всего из всего неощутимо на время и время. Нисходят на все тело некие блаженство и радость, так что язык плотский не может это высказать, пока все земное не сочтет пеплом и сором при памяти об этом. Тогда убежден таковой в тот час, что ничто иное есть Небесное царство, только – это. Любовь Божия сладостнее жизни»¹.

Исихасты во главе с Нилом Сорским признавали абсолютную противоположность бытия Бога и мира. Согласно их учению, «если Бог есть естество, то все другое не есть естество, и наоборот, если все сущее есть естество, то Бог не естество. И Бог не есть сущее, если все другое сущее. А если он сущее, то все другое не есть сущее. Следовательно, сущность Бога никак не выражается в знании тварного бытия, и человеку остается лишь верить в его бесконечное благо. Для сохранения чистоты веры душа должна быть ограждена от внешних впечатлений. Нил Сорский обозначает их термином “прилог”. За прилогом следует “сочетание” и “пленение”, а после утверждается страсть; она-то и наделяет человека “нравом”, характером. Поэтому с “убиения страсти” начинается подготовка души к принятию “божественных вещей”. Богу – Богово, миру – мирово. Так несняжательство приводит к теории двойственной истины, которая становится лоном зарождения новой философской метафизики»².

На фресках паперти Благовещенского собора Московского Кремля рядом с Гомером, Платоном, Диогеном и Плутархом возвышается величественная фигура много потрудившегося для Руси носителя эллинской мудрости и сторонника учения Нила Сорского знаменитого афонца *Максима Грека* (около 1470-1556). Среди его сочинений – «Толкование именам по алфавиту», «О пришельцах философах», «Беседование о пользе грамматики», «Главы поучительны начальствующим правоверно», «Слово на латинов», переводы Толковой Псалтыри, византийского энциклопедического сборника «Суда» «Платон философ», «Повесть об Оригене», «Сказание о сивиллах». Ему довелось быть и «апостолом западной цивилизации», и «светильником православия». В «Беседе души и тела о происхождении страстей» Максим Грек утверждал, что философия сама по себе священна, так как занимается вопросом о Боге и способствует уяснению истинной веры; настоящая чистая философия находится только в сочинениях Платона, ибо Платон среди всех философов – «верховный».

Наибольшим авторитетом в области философии пользовался поя-

вившийся на Руси в конце XI – начале XII вв. в переводе Иоанна Экзарха Болгарского фундаментальный труд *Иоанна Дамаскина* (ум. до 753) «Источник знания», включавший три части – «Диалектику», т. е. разъяснение логических понятий, опирающееся на конспект «Введения» неоплатоника Порфирия и его комментаторов, трактат «О ересях» и «Точное изъяснение православной веры». Иоанн Дамаскин «писал по-гречески, и его культура является всецело эллинистической в своих основах... Историко-философское значение Иоанна Дамаскина – не в новизне идей, а в умении систематизировать идеи своих предшественников в максимально приемлемой для средневекового читателя форме»¹.

В первой части труда «Диалектика» дается шесть определений философии, и полисемантическое понимание этого термина многогранно². Первое: «Философия есть разум сущих, по ему же суща суть, сиречь разум сущих естества», то есть философия есть познание сущего и его природы. Второе: «И паки философия есть разум божественных же и человеческих, сиречь видимых же и невидимых», то есть познание мира духовного и материального. Третье: «Философия паки есть поучение смерти, производительной же и естественной». Естественная смерть – биологическое прекращение жизни, произвольная – сознательный уход из мирской жизни ради сосредоточения в духовной, аскетизм. Четвертое: «Философия есть уподобление к Богу». Бог представлялся как субстанция, обладающая вечностью, бесконечностью, абсолютным бытием, и одновременно как идеал – максимум всех человеческих способностей, ибо Бог всеблаг, всеправеден, всемогущ, всемудр. Пятое: «Философия есть хитрость хитростем и художество художеством, ибо философия есть начало всякой хитрости, тоя бо всяка хитрость обретается и всяко художество». Если «хитрость хитростем» в переводе – ремесло, «еже руками делаемое», а «художество» – «словесная хитрость», то есть теоретическое знание, духовное ремесло, то философия – царица знания, вмещающая все познания мира. Шестое: «Философия паки есть любление премудрости, премудрость же истиннаа Бог есть, и убо любовь, яже к Богу, сия есть истинная философия».

Первый тезис о философии как о любви к мудрости восходит к античному ее пониманию, второй (о Боге как истинной премудрости) – к библейской традиции. М. Н. Громов и Н. С. Козлов приводят это определение, но не по современному русскому переводу с греческого текста, а по славяно-русской рукописи середины XV в. В связи с этим закономерен вопрос, можно ли считать славянские переводы творений

¹ Аверинцев С.С. Иоанн Дамаскин. // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – С. 212–213.

² Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. – М., 1990. С. 29–30.

¹ Устав Нила Сорского. – С. 119.

² Замалеев А. Ф. Идеи и направления отечественного любомудрия. – С. 15–16.

Иоанна Дамаскина, и не только его, источником по истории древнерусской философии? Несомненно, можно, так как русские авторы, мысля самостоятельно, использовали авторитет Дамаскина, чтобы придать весомость своим произведениям.

Зачастую исследователи характеризуют «Источник знания» как философский трактат, созданный исключительно в духе перипатетической традиции. У С. С. Аверинцева находим следующее разъяснение: «Тяготение византийской ортодоксии к Аристотелю, оказываемое ему предпочтение ему перед Платоном... объясняется тем, что наследие Аристотеля гораздо больше подходило для инструментального использования его внемировоззренческих предпосылок мысли, чем наследие Платона... Напротив, соприкосновение с Платоном означало контакт с определенным мировоззрением, более того, с философской мифологией и духовным опытом, по некоторым признакам похожим на христианский, но как раз поэтому особенно подозрительным и опасным»¹.

В «Источнике знания» Дамаскина, несомненно, присутствует мысль Платона. Переводчик конца XIX в. профессор Санкт-Петербургской духовной академии Александр Бронзов, говоря об Иоанне с большим почтением, обстоятельно предваряет его труды такими изобилующими цитатами пояснениями: «Справедливо св. Иоанн Дамаскин уподобляется пчеле, заботливо и тщательно собирающей “приятнейший мед” с “цветов мыслей”, принадлежащих многочисленным христианским писателям. Он поистине – “уста и толкователь всех богословов”. Некоторые ученые говорят, что в отношении к св. Иоанну Дамаскину имеет смысл вопрос о зависимости его не только от одних христианских писателей и их христианских воззрений, но и от Платона и Аристотеля с их последователями. С воззрениями Платона св. Иоанн Дамаскин мог познакомиться, например, на основании уроков обучавшего его Космы Калабрийца, который, по его словам, был знаком, между прочим, и с “философией”, равно как и на основании изучения творений св. Дионисия Ареопагита, который, “как известно”, в некотором роде был “платоник”. А что св. Иоанн Дамаскин “тщательно изучал Аристотелеву философию”, это не подлежит никакому сомнению. Спрашивается: как отразилось на нем подобное знакомство? Весьма благотворно. Аристотель “образовал в нем мыслителя отчетливого, точного в своих понятиях и словах”; “изучение Аристотелевой физики раскрыло в нем способность к наблюдениям”... могло обогатить его некоторыми сведениями о “вселенной”, “о человеческой душе”. Платон мог изумить его некоторыми мыслями о Божестве, добытыми исключительно одним только естественным умом... Известно, что “изу-

¹ Аверинцев С.С. Византийская философия // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – С. 143.

чение Платоновой философии пробуждало” великие “мысли в душе Богослова Григория, Великого Василия и брата его, Нисского Пастыря”. Однако на св. Иоанна Дамаскина Платонова философия такого влияния не оказала: “у него мало высоких и глубоких мыслей, принадлежащих собственно ему самому; диалектика Аристотелева, слишком много заняв его собой, помешала свободно раскрываться в душе его стремлению к высоким созерцаниям”¹.

В «Точном изложении православной веры» знакомство св. Иоанна Дамаскина с Платоном не заметить невозможно. В «Тимее» читаем: «А как же всеобъемлющее небо?.. Мы говорим, что все возникшее нуждается для своего возникновения в некоторой причине. Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать... Космос – прекраснейшее из возникших вещей, а его демиург – наилучшая из причин. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти... Пожелавши, чтобы все было хорошо, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок»². Без Единого, по Платону, никакое бытие невозможно, ибо чтобы быть, всякая вещь должна быть чем-то единым. Единое – источник всякого бытия, но само оно по ту сторону бытия, и рассуждение о нем может быть лишь апофатическим, отрицательным. Образец такой негативной диалектики единого дает диалог «Парменид». В начале VI главы «О небе» Иоанна Дамаскина читаем: «Небо есть то, что облакает как видимые, так и невидимые творения. Ибо внутри его заключаются и ограничиваются и умные силы ангелов, и все чувственностигаемое. Неопишимо же одно только Божество, Которое все исполняет, и все обнимает, и все ограничивает, так как Оно – выше всего и все сотворило»³.

Иоанн Дамаскин, основывающийся на аристотелевской логике и совершенно чуждый неоплатоническому духу, как бы исторический антипод Псевдо-Ареопагита, «сходится с ним, однако, в том, что в полемике против иконоборцев описывает икону как критерий реальности Боговоплощения, т. е. прямо связывает сакральную эстетику и философию культа с фундаментальными вопросами мистической онтологии и гносеологии»⁴.

Рассматривая влияние платонизма на русскую религиозно-философскую мысль, необходимо иметь в виду, что в ряде своих фундамен-

¹ Бронзов А.А. Предисловие переводчика // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. – М., 2002. – С. 42–43.

² Платон. Тимей // Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 3. Ч. 2. С. 510–511.

³ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. – М., 2002. С. 191.

⁴ Аверинцев С.С. Византийская философия. – С. 141.

тальных установок Платон «несводим к христианскому мирозерцанию. Восприятие мира (космоса) как дома, отстаивание его принципиального единства, столь же принципиальный, особенно заметный у неоплатоников, необычайно последовательный и глубочайший трансцендентизм в понимании начала, способность принять и оправдать практически любую традицию – вот некоторые из таких установок»¹.

Заметим, что вряд ли следует полярно противопоставлять Платона и Аристотеля: Аристотель почти два десятилетия находился в Академии Платона. Аристотель – «человек замечательный и самостоятельный, но все-таки он ученик, а Платон – это Учитель с большой буквой... труды Аристотеля – продолжение учения Платона»².

В хрониках *Иоанна Малалы* и *Георгия Амартола*, которые получили широкое распространение на Руси в XI–XIV вв., предпринимается попытка философского осмысления истории. Хроника Амартола интересна тем, что отдавала предпочтение Платону перед Аристотелем: автор считал, что Аристотель, отрекаясь от своего учителя, искажил учение Платона. Противоречивое отношение к Аристотелю отчетливо проявилось в «Шестодневе» видного деятеля славянской культуры X века экзарха Иоанна Болгарского, излагавшего основы философии Аристотеля по Св. Василию. Обличая «пустые писания внешних, эллинических философов», Иоанн выражает несогласие с мнением Аристотеля о начале вещей, потому что тот «идет против учителя своего Платона, первого философа... Но поистине, Аристотель, твои премудрые словеса подобны суть морской пене»³. Подобная мысль была высказана в XX в.: «Аристотель поступил с Платоном, как жеребенок с родившей его кобылой, – пишет В. В. Биbihин. – Но как Аристотель в своей войне против платоновских идей – это восстановление чистоты платоновского смысла, так возносящаяся над Платоном мысль христианского благочестия – это, поскольку она мысль – платонизм... Чистая платоновская мысль – не другая, а та самая, о которой христианским поэтом было сказано, что она премудрость, “афинейские плетения расстерзающая”»⁴.

В конце XIV в. митрополит *Киприан* (ок. 1336–1406), инициатор составления Троицкой летописи, переводчик греческих церковных произведений, привез славянский список сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита. «Законченный в 1371 г. иноком Исаией на Балканах пере-

¹ Светлов Р.В. «Русский Платон». Платонизм в русской культуре // Платон: Pro et contra. – СПб., 2001. – С. 16.

² Эту мысль высказал исследователь платонизма Р. В. Светлов на семинарском занятии по истории античной философии в 2006 г.

³ Цит. по: *Абрамов А.И.* Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. – М., 1979. С. 215.

⁴ *Биbihин В.В.* Язык философии. – М., 2002. С. 13–14.

вод Корпуса сочинений Дионисия Ареопагита с толкованиями преп. Максима Исповедника стал известен на Руси еще в XIV в., попав сюда, по всей видимости, двумя путями: с Балкан в Новгород и оттуда же – может быть, через Константинополь – в Москву. На Руси эти две рукописные традиции сосуществовали, иногда встречаясь в одних и тех же списках»¹. Интерес к ним был настолько высок, что они неоднократно переписывались в XV–XVII вв.

Исследователь XIX в. И. Смирнов в книге «Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита» усматривает не только идейные, но и текстуальные совпадения с сочинениями неоплатоников – Плотина (III в.) и Прокла (V в.), в первую очередь с книгами «Первоосновы теологии» и «О сущности зла» Прокла; все это побудило называть автора «Корпуса» Псевдо-Дионисием Ареопагитом и считать его писателем конца V или начала VI в., пытавшимся совместить неоплатонизм с христианством. Ортодоксальность автора не вызывает сомнений: «Что касается до религиозной системы ареопагитских сочинений, то в ней все очевидно ложные и противные христианству понятия устранены. Так, в ареопагитских сочинениях мир представляется непосредственным творением Бога; материя не признается причиною и источником зла; признается воскресение тел, и тело не почитается источником зла и греха в человеке; правильно, хотя и кратко, раскрывается учение о Св. Троице, о воплощении Сына Божия и прочем. Все вообще религиозное воззрение их писателя чисто христианское и православное. Но так как писатель, по-видимому, не успел освободиться из-под влияния неоплатонической философии, то его изложение некоторых частных предметов христианского вероучения носит явные следы влияния оной»².

В четвертой главе «Об именах “Добро”, “Свет”, “Красота”, “Любовь”, “Экстаз”, “Рвение”, о том, что зла не существует, что оно не от Сущего и не в числе сущих» книги Дионисия «О божественных именах» находим платоническую картину мироздания: «Ну, хорошо, перейдем теперь в нашей речи уже к тому самому благоименованию, которое богословы решительным образом выделяют из всех других, *применяемых* к сверхбожественной божественности, называя Благостью, как мне кажется, само Богоначальное бытие, имея при этом в виду, что для Добра существовать – как для Добра по существу – означает распространять благость во все сущее. Ибо как солнце в нашем мире, не рассуждая, не выбирая, но просто существуя, освещает все, что по своим свойствам способно воспринимать его свет, так и превосходящее солнце Добро, своего рода запредельный, пребывающий выше своего

¹ *Прохоров Г.М.* От переводчика // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника. – СПб., 2006. С. 24–25.

² Цит. по: *Прохоров Г.М.* От переводчика // Там же. – С. 9.

неясного отпечатка архетип, в силу лишь собственного существования сообщает соразмерно всему сущему лучи всецелой Благости. Благодаря им возникли все умопостигаемые и разумеющие... сущности, силы и энергии; благодаря им они существуют и имеют неиссякающую и неумалюмую жизнь, свободные от всякого тления, смерти материи и рождения, пребывающие выше непостоянства, текучести и так или иначе происходящего изменения. Поскольку они бестелесны и невещественны, они воспринимаются разумом, а поскольку они суть разумы, они сверхмирно разумеют и подобающим образом просвещают логосы сущего и далее к родственному свое переправляют. И обитель они имеют от Благости, и пребывалище их оттуда же, и связь, и охрана, и средоточие благ; Ее желая, они имеют и бытие, и счастье; по возможности Ей уподобляясь, они благовидны и общаясь с теми, кто ниже их, они, как учит божественный закон, распространяют на тех получаемые от Добра дары»¹.

В воспеваемом богословии Дионисия Ареопагита дан замечательный образ Премудрости Божией. Автор сокрушается: «Потому-то и не верят многие из нас словам о божественных тайнствах: ибо мы воспринимаем их только через приращенные к ним доступные чувствам символы. Подобаает же и раскрытыми, сами по себе, обнаженными и чистыми видеть их. Только так ведь их видя, мы сможем почтить «Источник жизни» (Пс.35:10), созерцая его в Себя Самого изливающимся и Самим по Себе стоящим, и некую единую Силу, простую, самодвижущуюся, не оскудевающую в Себе, но являющуюся ведением всех ведений и всегда через Себя Себя созерцающую»². Простая и независимая ото всего неистошима Сила, согласно толкованию, которым снабдил «Корпус» Максим Исповедник, – это Премудрость Божья; «Источник жизни» – «Святая и поклоняемая Троица». Необходимость от символа, воспринимаемого чувствами, восходить к символизируемому им умопостигаемому – одна из постоянных мыслей всего «Корпуса»³.

Философские идеи Платона, Плотина и Прокла, ассимилированные в «Корпусе» Псевдо-Дионисия, нашли отражение в древнерусской книжности. Приведем косвенное подтверждение тому – от противоположного, что нисколько не снижает достоинства отечественной мысли. Одна из самых ярких фигур русской религиозной жизни Московской эпохи,

¹ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника. – СПб., 2006. С. 167–169.

² *Дионисий Ареопагит*. Послание 9 «Титу иерарху (вопросившему посланием, что такое дом Премудрости, что – чаша и что еда ее и питье)» // Там же. С. 444.

³ *Прохоров Г.М.* От переводчика//Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника. – С. 21.

идеолог старообрядчества протопоп *Аввакум* (1620–1682) с уважением, как едва ли не на высший богословский авторитет, ссылается на своего любимого писателя Дионисия Ареопагита.

Аввакум сопрягал вечное с настоящим, он дал русскому разговорному языку, как некогда Кирилл и Мефодий славянскому, необыкновенный простор от небес до земли. Страстный был человек протопоп Аввакум. Ничего не боялся, кроме своей совести. Аввакум, этот великий страдалец, несмотря на все страдания свои, а отчасти и благодаря им, был на редкость свободным и счастливым человеком. Заключение в подземный сруб, на краю земли, за Полярным кругом, он чувствовал себя свободней свободных. Он сделал все, чтобы защитить старую веру. Он завидовал убитым, замученным за нее и мечтал сам отдать за нее жизнь. Ему и это удалось. Такой уж человек случился в нашей истории и в нашей литературе¹.

Полностью отрицая возможность «внешнего» знания в беседе «О внешней мудрости», написанной не позднее 1673 г., Аввакум дает такую оценку греческим мыслителям во главе с Платоном: «Альманашники и звездочетцы и вси зодейшики познали Бога внешнею хитростию, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умышленными, уподоблятися Богу своею мудростию начинающе, якоже... о них же Гронограф и вси кронники свидетельствуют; таже по них бывше Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин: вси сии мудри быша и во ад угодиша»². Читая платоновское по духу сочинение и совсем не ведая о том, Аввакум отнюдь не жалуется Платона.

В связи с этим интересной представляется мысль киевского исследователя А. Г. Тихолаза о том, что «платонический выбор русской религиозной философии был обусловлен не историко-философскими, а экзистенциальными причинами, укорененными в самом способе бытия русских в мире, что «платонизм как тип умонастроения оказался наиболее созвучным духовному строю россиян»³.

А вот еще одно свидетельство: «И се есть истинный философ, иже кто душу свою спасет от вечных муки. И се есть чудный мудрец, иже кто свободиться от сети бесовских, сему лепо есть ревновати»⁴. Эта запись, намеренно выделенная крупными, почти уставными буквами, была случайно обнаружена среди чистых листов рукописных материа-

¹ *Прохоров Г.М.* «Ворчу от болезни сердца своего» // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. – Архангельск., 1990. – С. 5–11.

² Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. – Архангельск., 1990. – С. 89.

³ *Тихолаз А.Г.* Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков. – К., 2003. С. 345.

⁴ Цит. по: *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X–XVII веков. – С. 20.

К. А. Ермошина

ЧУДО КАК КАТЕГОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В категориально-понятийном словаре философии можно выделить отдельную, своеобразную породу «маргинальных» категорий, маргинальных в том смысле, что стоят эти категории на границе различных дискурсов. Не примыкая до конца ни к одному из магистральных философских направлений, они, тем не менее, представляют собой богатейший источник питания для голодающей философии. В самих себе эти категории скрывают именно те необходимые для философии смыслы, в поисках которых мыслители пускаются в словотворчество, перегружая новыми словами и без того изощренный язык современной философии, вместо того, чтобы обратиться к скрытым, пограничным слоям живого языка культуры и истории. Эти «подземные» языковые слои формируются в ходе общения философии и богословия, философии и искусства, философии и науки. В стремлении рационализировать свой дискурс, дистанцироваться от других духовных сфер человеческой деятельности любители мудрости стараются отсечь все то, что кажется им не соответствующим критериям подлинно философского лексикона.

Так произошло и с категорией «чуда», которая до двадцатого века являлась лишь мишенью для критики и ни разу не была подвергнута содержательному и позитивному философскому анализу.

Казалось бы, самое время для европейской философии науки обратиться к категории чуда и использовать ее для осмысления мировоззренческих последствий научной революции и для формирования на этой основе новой картины мира. Однако негативное отношение европейцев к тысячелетнему схоластическому прошлому и нежелание вновь вызвать к жизни «лишние» богословские коннотации привели к тому, что категория чуда так и не оказалась востребованной в европейской философии. Вопреки тому смысловому богатству, которое скрывает в себе эта категория, европейское сознание видело в ней слишком много религиозного, а примирение веры и разума в рамках европейского проекта не предполагалось.

Такую цель поставила перед собою не западная мысль, а русская.

лов XVII в. сборника № 1916 из собрания Уварова, хранящегося в Государственном историческом музее. Почему время сохранило это свидетельство? Кто сей безвестный автор, ходящий посреди многих, у которого к любви горней уязвлена душа? Он не оставил своего имени. Почему? Какое переживание предшествовало его мысли?

Заметим, что у Платона мысль противопоставлена зрению и есть начало знания. Для него в мысли нет ничего личного, не в том смысле, что она безлична, а в том, что она не служит утверждению себя в мире людей. Для Платона мыслить – значит уподобляться богам, поэтому боги и даруют мысль. Может, именно поэтому Платон не вводил себя в число участников диалогов¹. Мысль – производное от духовных начал, там ее родина, и врата к ней открывает любовь. Для Платона это эротософия, любовь к мудрости, в которой нет ни грана корысти. Мысль – это нечто осознанное, выстраданное, то, за что готов дать ответ перед богами, – и сейчас, и через много лет. Любовь и мысль у него совпадают как нигде и никогда – ни до, ни после. Любовь у Платона – это один из видов неистовства, божественного исступления. Как знать, может, нечто сходное переполняло неизвестного русского автора?

В заключение приведем мысль Р. В. Светлова: «Платонизм был представлен в русской культуре с первых веков ее существования уже по той причине, что Русь восприняла христианство в его византийском варианте, на теоретическое же обоснование православия платонизм – хотя бы как теоретический инструментарий – оказывал значительное воздействие. Знаком был и сам Платон – как “эллинский мудрец”, являющийся “некую правоту перед Богом” языческой философии... И если Аристотель отечественной культурой в основном рассматривался как предтеча “латинства” и западной цивилизации, особенно в аспекте успехов ее конкретных наук, то Платон всегда связывался с духовностью, причем в самых глубинных ее основаниях»².

Платонизирующая святоотеческая православная традиция со временем стала опорой русской религиозно-философской мысли. Платонизм, как стихия собеседования, как крылатое дерзновение и аскеза разума, перевоплощаясь и странствуя во времени, обрел свою вторую жизнь в России.

¹ Из мыслей, высказанных Р. В. Светловым на семинарском занятии по истории античной философии.

² Светлов Р.В. «Русский Платон». Платонизм в русской культуре // Платон: Pro et contra. – С. 13.

Стремление сблизить и воссоединить миры рациональности и веры было присуще мощной славянофильской линии в отечественной мысли, начиная с проекта «верующего разума». С одной стороны – почти мистическое ощущение того, что человеческое бытие расколото надвое субъект-объектными конструкциями логического мышления, с другой – осознание необходимости в рассудочном мышлении как в инструменте оформления духовного откровения. Именно на почве такого парадоксального синтеза в русской философии стала возможной философия чуда. Бердяев, Шестов, Франк, Лосев реабилитируют категорию чуда, и она, наконец, обретает свое уникальное место в языке аутентичной русской мысли.

Начиная с «Легенды о великом Инквизиторе» Достоевского, русская философия отрицает понимание чуда как «доказательства веры». Вера, строящаяся на чуде, тайне и авторитете, есть рабство. Чудом в собственном смысле является именно сама свободная вера, «прыжок в абсурд». Видимые же чудеса и знамения «с небесе», услаждающие праздное любопытство и жажду до всего необыкновенного, суть лишь фокусы, и никто не гарантирует, что они не исходят от дьявола¹. Подлинное чудо не есть яркое, невиданное явление, вызывающее удивление и интерес. Специфически русским становится переживание чуда как внутреннего, интимно-личностного события, рождающегося в молчании, в акте свободной веры.

Только ничем не обоснованная вера, являя собой «апофеоз беспочвенности» (Шестов), способна породить чудо. Более того, сама свобода в этом смысле есть чудо. «Свобода чудесна, она не натуральна»². Эта чудесная свобода состоит в том, чтобы находиться не в знании, а в волшебстве, находиться там, где возможно все, где ты позволяешь миру быть таким, каким он является тебе. Свобода в том, чтобы воздерживаться от жажды объяснять мир исходя из законов разума. Конечно же, это ужасает человека, ибо в царстве свободы, куда попадает верующий, нет четких и строгих ориентиров, нет определенности. Однако чудо состоит именно в том, чтобы иметь мужество стоять в хаосе, и эта возможность дается человеку постольку, поскольку он наделен тяжким даром свободы.

Главный подвиг человеческой свободы в том, чтобы пойти против необходимости и осознать, что сама необходимость творится свободно. И Шестов, и Бердяев сходятся в представлении об изначальной свобо-

¹ См. у И. Брячанинова: «Пред вторым пришествием Христовым ... сам антихрист будет обильно расточать чудеса, поражать и удовлетворять ими плотское мудрование и невежество: он даст им “знамение с небесе”, которого они ищут и жаждут». – *Брячанинов И.* О чудесах и знамениях. Ч. 1. – <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=5>

² *Бердяев Н.А.* Философия свободы. – С. 291.

де человеческого существа. Именно человек создает себе необходимость, он сам выбирает, в какой мир ему входить – в мир, где возможно чудо, или в мир, управляемый законами логики. Чтобы выйти к чуду, надо понять, что «нет ничего невозможного, все что угодно может произойти из всего что угодно, и даже самый закон противоречия, который Аристотель хотел считать незыблемейшим из начал, начинает колебаться, открывая испуганному человеческому духу царство ничем не сдерживаемого произвола»¹. Только возможна философия свободы.

В трактовке Шестова и Бердяева философия чуда становится философией свободы, а категория чуда приобретает антропологическую и гносеологическую ценность. Чудо становится особым способом соотносительности человека с бытием, таким способом присутствия человека в мире, когда человек принимает мир как свободный, внезапный, открытый вторжению трансцендентного бытия. Жить в чуде значит уметь видеть и принимать явление как чудо, ибо сами факты и опыт ничего не говорят о возможности или невозможности чуда. Чудо здесь выступает как плод творческой интерпретации человеком уникальных событий его бытия. Кантианское понимание мира как конструируемого человеческими познавательными способностями приобретает на русской почве оригинальную трактовку: если мы сами свободно конструируем мир, это значит, что «необходимость есть продукт свободы»², и мы свободно можем войти в такой мир, где необходимость отступает, уступая место чуду и творческой спонтанности.

Философия чуда дает возможность приподняться над бытием статичным, косным, раз и навсегда определенным. В чуде мир является как живой и гибкий, вечно меняющийся поток состояний, за которыми стоит свободная воля Творца, создавшего мир и человека, этот мир интерпретирующего. Категория чуда, таким образом, примиряет абсолютное и относительное, перекидывая мостик из «падшего» мира в мир блаженный. Именно с помощью введения в философский понятийный аппарат категории чуда становится возможным рассуждать о свободе на предельных мистико-онтологических основаниях.

Категория чуда у Шестова и Бердяева обретает выраженное антропологическое измерение. Прежде всего, чудо есть характеристика подлинно человеческого существования. Чудо есть тот способ интерпретации явлений мира, который наиболее характерен для человека как для свободного существа. Вера в чудо – это своего рода «фундаментальный настрой» русского человека, гораздо более присущий русскому духу, нежели хайдеггеровская «забота» или «отчаяние» Кьеркегора.

Интересно, что, не отказываясь от православной мудрости и не

¹ *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. – СПб., 2001. С. 58.

² *Бердяев Н.А.* Философия свободы. – С. 76.

отрицая влияния христианских мистических учений, русские философы смогли, тем не менее, построить такую философию чуда, которая сохраняла бы актуальность и для человека нерелигиозного. Говоря о чуде, не обязательно говорить о Боге, так как чудом может быть явление, на первый взгляд, самое обыкновенное, идущее от другого человека, вещи или сочетания событий. Вопрос в том, как работает творческое восприятие человека, насколько он способен принимать и расшифровывать спонтанные сигналы мира. Внося в жизнь измерение чудесного, мы дополняем ее еще одним уровнем бытия – уровнем духовно-символическим. Из плоскости повседневного жизнь переходит в особенный режим – восстанавливается связь с надмирным бытием, будь то Бог, абстрактный высший принцип или коллективное поле символического.

Символическая концепция чуда нашла свое завершенное воплощение в философии чуда А. Ф. Лосева. Лосев является до сих пор не превзойденным автором самого оригинального, содержательного и подробного анализа категории чуда в истории философии. Диалектический анализ чуда, предпринятый Лосевым, представляет категорию чуда как одну из фундаментальных категорий онтологии. Именно благодаря этой категории становится возможным уловить и систематически описать парадоксальный синтез вечного, неизменного, идеального бытия и изменчивого, искажающего идею становления. Именно в чуде разрешается вечный негласный спор Парменида и Гераклита.

Собственно говоря, проект Лосева есть проект построения феноменологии чуда в рамках диалектического анализа мифа. Русский мыслитель ставит перед собой задачу говорить о чуде как оно есть само по себе, «для того, кто живет этим чудом, для того, кто его берет как таковое, для кого чудо есть именно чудо, а не что-нибудь другое»¹. Следуя методологии феноменологического исследования, перед тем, как начать рассуждать о чуде изнутри мифологического сознания, необходимо избавиться от всех пред-данных установок. Поэтому первым шагом в лосевском анализе чуда становится критический анализ известных определений чуда.

Лосев начинает с обращения к классическому схоластическому определению чуда, о котором уже упоминалось выше: «Чудо есть акт вмешательства высших сил, нарушающий механистическое протекание явлений»². С точки зрения мифа, однако, вообще ничего не существует без вмешательства высшей силы, в мире мифа нет еще разделения на трансцендентное, божественное бытие, и имманентное, падшее. «Высшие» силы не являются в полном смысле высшими, поскольку напол-

няют собой и определяют все бытие мифологического субъекта. В мифе «чудо творится непрерывно, и нет вообще ничего не-чудесного»¹. Весь мир для человека мифологического и религиозного сознания представляет собою символ божественного, плод действия высшей силы. Августин пишет об этом: «Все, что ни совершается чудесного в этом мире, все это – несомненно, меньше, чем весь этот мир, то есть, небо, земля и все, что в них существует; все это сотворено, конечно, Богом»². И далее: «Сам этот мир есть чудо, несомненно, большее и превосходящее все, чем он наполнен»³.

Лосев обращается к «общему месту» большинства западноевропейских теорий чудесного, трактующих чудо как нарушение природного закона. Не вполне понятно, о каких законах идет речь, ведь само понятие закона исторично, наука постоянно развивается, и то, что считалось законом в прошлом столетии, сейчас является уже устаревшей и опровергнутой теорией. Чудо, с этой точки зрения, также оказывается относительным понятием. Вспомним фильм «Иван Васильевич меняет профессию». Когда Иван Грозный оказывается в лифте и не знает, как выйти из этой «бесовской машины», он совершает крестное знамение, и двери лифта открываются. Для него это – чудесное действие «животворящего креста», но для человека знающего, как устроен лифт, это – обычный режим функционирования механизма. Растет наше знание о мире, и изменяются очертания материка чудесного. Сами законы не есть нечто статичное, раз и навсегда определенное. Следовательно, «нельзя говорить, что чудо есть нарушение законов природы, если неизвестно, какова степень реальности самих законов»⁴. Определение чуда через нарушение закона не является положительным, так как само понятие закона не определено и пусто.

Собственно говоря, чудо и наука относятся к двум разным мирам, и в этом Лосев соглашается с Кантом, который для сверхъестественного выделял отдельную от теоретического разума область, изымая его из царства природы в царство свободы. Ни разум, ни наука не могут ничего сказать о чудесности того или иного явления, поскольку сама чудесность есть символическая, ценностная надбавка к факту. Наука не может ни опровергнуть чудо, ни доказать его реальность – чудо относится к другому пласту бытия. Чудо социально и исторично, человеко-размерно и интимно, в то время как наука имеет дело с неизменными, предельно общими и ценностно нейтральными фактами. Законы, выявляемые наукой, абстрактны и безличны, в то время как чудо предельно конкретно и лично.

¹ Там же.

² Августин А О граде Божьем. – М., 2000. С. 469.

³ Там же. С. 1156.

⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа.

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – www.psylib.ukrweb.net/books/losew03/txt12.htm

² Там же.

Для Лосева чудо всегда связано с личностью, «чудо есть взаимоотношение двух (или большего числа) личностных планов»¹. Чудо всегда происходит в личности, для личности. Вне личности, в вещном бытии, чудо невозможно. Поскольку в чуде мы имеем дело со столкновением двух разных планов действительности, для того, чтобы определить понятие чуда, мы должны проследить, как происходит диалектическое «примирение» этих планов бытия и рождается новое понятие. Выбор диалектического метода здесь не случаен: сама природа изучаемого понятия такова, что в нем парадоксально сочетаются на первый взгляд несочетаемые противоположности, и метод здесь подобен предмету.

Какие же личностные планы взаимодействуют в чуде? Чудо не есть влияние одной личности на другую, но столкновение, происходящее в сфере одной и той же личности. Два плана бытия, встречающиеся и рождающие чудо, суть план смыслово-идеальный, («внутренне-замысленный») и план реальный, становящийся («внешне-исторический»). Личность, с одной стороны, есть постоянное становление, постоянная история, жизнь, изменения, но, с другой стороны, чтобы осуществлялось становление, должно иметься то, что сохраняется как самождественное в течение всех изменений. С одной стороны – смысл, идея человека в ее парменидовском, статичном смысле (без изменений). С другой стороны – время, «диалектический антитезис смыслу или идее»².

В чуде идея и эмпирическое ее воплощение отождествляются в едином образе, совпадают, раскрываются друг в друге и рожают нечто третье. Это третье есть первообраз, «идеальная выполненность отвлеченной идеи»³. Здесь Лосев вступает в полемику с Платоном: согласно платоновской концепции, идея никогда не может воплотиться в материальном мире без искажений, единичная вещь всегда является лишь подобием, бледной копией идеи, и мы существуем в «падшем» мире искаженных образцов. Лосев же утверждает, что возможно абсолютное воплощение идеи в материи: полная осуществленность идеи и есть чудо – плод диалектического примирения смысла и времени, бытия и становления.

В одном из своих ранних стихотворений я определила чудо как «прямой отблеск в кривом телескопе воспринятого, внезапный сигнал из вечного мира». Лосев же определяет чудо как «память о вечности». Чудо является вестью с нашей вечной родины, «как будто какая-то мелодия или какая-то картина, виденная в детстве... В чуде вдруг возникает это воспоминание, возрождается память веков и обнажается веч-

ность прошедшего, неизбежная и всегдашняя»¹. Чудо – глоток тишины среди грохота эмпирии, когда вдруг все события твоей жизни выстраиваются в единое слово – и в этом слове ответ на вопросы: кто я? зачем я? куда иду? Как в свете солнечного луча, в котором святой Венедикт разом увидел всю вселенную, вся жизнь личности раскрывается и являет свою скрытую цель в чудесном событии.

Находясь под сильным влиянием мудрости афонских монахов, Лосев считает мистически-умное восхождение путем к видению чудесного. Лосев обращается к «Жизни преподобного Григория Синаита»: «Совершающий в духе восхождение к Богу как бы в некотором зеркале созерцает всю тварь световидную»². Мистическое преобразование личности есть способ научиться видеть явления этого мира под углом чудесного. Все тварное бытие предстает как чудо для человека, чей умственный, духовный взор воспитан в созерцании божественного. О способности увидеть чудо в самой природе пишет Августин: «Хотя чудеса видимой природы и потеряли свою цену по той причине, что мы их видим постоянно, однако, *если обратить на них мудрое внимание*, они окажутся удивительнее самого необыкновенного и редкого (чуда)»³.

Все на свете может быть интерпретировано как чудо, если его воспринимать под углом изначального блаженно-личностного самоутверждения. Чудо связано с «остранением» самых обычных вещей: когда вдруг становится странным, что люди ходят, говорят, ссорятся, любят. Когда ты вдруг всю свою жизнь воспринимаешь как бесконечный символ, как чудо. Для чуда не нужно фокусов, не нужно особенно сложных и странных вещей. «Чудо – это далеко не всегда глас с небес или неопалимая купина. Чудо может войти в твою жизнь через обычного человека. И лишь ты сам принимаешь решение – считать это чудом или нет»⁴. Чудо перекидывает мостик к «чистому утру бытия». Чудо – это «возвращение из далеких странствий и водворение на родину»⁵, подводит итог своим размышлениям Лосев.

Лосевская теория чудесного подводит нас к важнейшему выводу относительно места категории чуда в философии. Эта категория, находясь на стыке религиозного и онтологического планов, незаменима для современной философии, так как совмещает и примиряет в себе иррациональное и рациональное, идеальное и реальное, духовное и материальное, «тварное бытие» и Творца. Более того, категория чуда является категорией философской антропологии, так как характеризует подлин-

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

¹ Там же.

² Там же.

³ Августин А. О граде Божьем. – С. 469.

⁴ Легойда В. Когда человек меняется // Фома. № 1/33. www.fomacenter.ru/articles/76

⁵ Лосев А. Ф. Диалектика мифа.

но человеческое бытие: попытки построения образа «идеального человека» можно свести к попыткам воссоздать чудо боговоплощения – встречи абсолютного и относительного, бытия и становления, вечности и времени.

З. А. Иконникова

О ВООБРАЖАЕМОЙ ЛОГИКЕ Н. А. ВАСИЛЬЕВА

Имя казанского логика Н. А. Васильева (1880–1940) широко известно у нас в стране и за рубежом: он является создателем так называемой «воображаемой», или неклассической, логики (впервые ее тезисы были представлены на V международном философском конгрессе в 1925 г.)¹.

Васильев писал свои работы в тот период, когда логика по существу отождествлялась с аристотелевской силлогистикой. Он работал с определениями традиционной логики, не пользуясь математической формализацией для выражения идей (известно, что он изучал математическую логику, но из-за болезни не успел применить ее к разработке своих идей). Поэтому интерес к его трудам, возникший в начале 1960-х гг., был интересом скорее историческим. Действительно, очень многие из идей Васильева предвосхищали важные открытия, но в то же время многие из них теряют свой грандиозный размах при переводе на язык современной логики. Кроме того, существует широкий выбор способов их интерпретации, и зачастую тот, кто проводит формализацию, делает ряд допущений, не присутствовавших в первоначальном тексте, поэтому критическое рассмотрение этих реконструкций требует специального глубокого исследования.

В данной работе я обратила внимание на положения Васильева, которые можно критиковать исходя из его собственной позиции, средствами традиционной логики. Если быть последовательным, то даже такими методами можно добиться интересных результатов.

Васильев оставил следующие работы по логике², где и изложены его основные идеи: статья «О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого», опубликованная в «Ученых записках Казанского университета» (1910, октябрь, кн. 10), статья «Воображаемая (неаристотелева) логика», изданная в

¹ См.: *Бажанов В.А.* Н. А. Васильев и его воображаемая логика. Воскрешение одной забытой идеи. – М., 2009. – 240 с.

² Эти статьи переизданы в сборнике: *Васильев Н.А.* Воображаемая логика // *Васильев Н.А.* Избранные труды. – М., 1989.

«Журнале министерства народного просвещения» (1912, август, ч. 40), статья «Логика и металогики», вышедшая в свет в международном журнале «Логос» (1912–1913, кн. 1–2). В 1911 г. он сделал также доклад о воображаемой, или неаристотелевой, логике в Казани на заседании физико-математического общества. Именно на этих работах и основываются исследования новых логических идей Васильева и попытки реконструкций «логик Васильева» в исчислениях предикатов, модальных логиках или в виде паранормальных исчислений высказываний. Сам автор не составил формализаций своих идей, все его статьи написаны свободным языком и оставляют широкий простор для интерпретаций.

Одной из первых работ, посвященных трудам Васильева, была статья В. А. Смирнова «Логические идеи Н. А. Васильева и современная логика» (1962), где подробно рассмотрены подходы, предложенные Васильевым в логике, представлена формализация логики без закона противоречия – в виде силлогистики с набором металогических правил без ссылки на структуру суждения, а также топологическая интерпретация этой силлогистики, и акцидентальная – с модальными операторами должествования и возможности. Эта статья, известная за рубежом по реферату Д. Д. Коми (1965), легла в основу работ латиноамериканских ученых Аиды Арруды (Aida I. Arruda, 1967), Н. да Косты (Newton C. A. da Costa, 1970), Ф. Асеньо (F. Gonzalez Asenjo, 1975) и многих других, строивших новые системы нетривиальных противоречивых логик, формализующих неаристотелеву логику Васильева. Некоторые работы переведены на русский язык. Уже с 1960-х гг. Васильева воспринимают на Западе как предвестника развития многозначной логики (Дж. Клайн, Н. Решер, М. Джаммер) и на основе его идей строят неклассические исчисления высказываний, в которых решают задачи логики, совместимой с противоречием. В настоящее время и многозначными, и паранормальными логиками занимаются многие ученые как в России, так и за границей.

Таким образом, важно точно представлять себе задачи, которые ставил перед логикой Васильев, и особенности методов, которые он предлагал для их решения.

К идее логики без закона противоречия Васильев пришел постепенно, начиная с рассмотрения частных суждений и традиционной классификации суждений в формальной, Аристотелевой логике. Как известно, принято четыре вида простых суждений: частноутвердительные (I), частноотрицательные (O), общеутвердительные (A) и общеотрицательные (E), из которых первые и четвертые, а также вторые и третьи соответственно находятся между собой в отношении противоречия, или контрадикторности, а третьи и четвертые – в отношении противоположности, или контрарности. Отношение между частноот-

рицательными и частноутвердительными суждениями называется отношением субконтрарности, или подпротивности, частичного совпадения. Контрарные (А, Е) и контрадикторные (А, О и I, Е) суждения не могут быть вместе истинными – это закон противоречия, а контрадикторные и субконтрарные (I, О) не могут быть вместе ложными – это закон исключенного третьего. Из общих суждений следуют суждения частные, и, к тому же, в силлогистике применяются законы обращения суждений – общеотрицательное обращается без изменения количества и качества в общеутвердительное, общеутвердительное – в частноутвердительное, частноутвердительное – без изменения количества и качества в частноотрицательное, а частноотрицательное суждение в традиционной силлогистике не обращается. Суждения частноотрицательные и частноутвердительные Васильев рассматривает как незавершенные и неопределенные формы суждений, так как подразумеваемое в них соотношение субъекта и предиката определено не строго, как в общих суждениях, а проблематично: «некоторые, а может быть и все S есть / не есть P». Поэтому он предлагает вместо этих двух видов суждений ввести другой вид исключаящих частных суждений (Т) – «только некоторые S есть P». Суждения вида А, Е и Т взаимно контрарны, то есть попарно не могут быть одновременно истинными, но могут быть ложными, и, таким образом, закон исключенного третьего не работает. На его место приходит закон исключенного четвертого, поскольку из трех данных видов суждений всегда истинно какое-либо одно, и нет четвертого варианта. Так как категорические утверждения видов А, Е и Т попарно несовместимы, то верна их дизъюнкция, а значит, в силлогистике Васильева можно любую формулу выражать дизъюнкцией базисных предложений, что нельзя сделать в классической аристотелевской силлогистике.

Закон исключенного третьего, открытый Аристотелем¹, принимался далеко не всеми как самостоятельный закон и часто ставился в зависимость от других законов, особенно от закона непротиворечия. При этом ему давали самые разнообразные трактовки – от апелляции к определению суждения (у Аристотеля), ссылки на свойства контрадикторных суждений (*principium exclusi medii inter dou contradictoria*) (Х. Вольф) до определения его как основы логической необходимости в познании для аподиктических суждений (у Канта). Позднее, в «Логике» Зигварта появляется перенос противоречия от суждений к предикатам: А есть или В, или не В, третьего не дано. Как противоречащий закону тождества (в этой формулировке), закон исключенного третьего критиковался Гегелем, который считал его пустым и бессодержатель-

¹ Аристотель. Метафизика, Г 1011 б 23 // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. – М., 1976. С. 141.

ным. Милль, приводя этот закон вместе с началом противоречия (одно из двух противоречивых утверждений должно быть ложно), утверждал, что он вовсе не имеет статуса закона, так как не является истинным в любом случае. Могут быть приведены такого рода суждения, относительно которых нельзя сказать, что они истинны или ложны, если нельзя понятие субъекта ни в каком смысле приписать понятию предиката.

Васильев отстаивает ту точку зрения, согласно которой закон исключенного третьего не то чтобы «беден содержанием» или «не самостоятелен», а прямо неверен. Впервые именно в этой статье («О частных утверждениях...») он вводит различие в объекты логики, которыми могут быть либо объекты реальности – восприятия и представления, иначе – объекты, принадлежащие области возможного опыта, либо понятия – символизация объектов реального мира. Закон исключенного третьего верен для восприятий, но не для объектов символического мира понятий. Для понятий действует закон исключенного четвертого: «Относительно каждого понятия, взятого как субъекта, и любого предиката мы можем образовать три различных суждения: одно о необходимости данного предиката, другое о его невозможности и третье – о его возможности, и четвертого образовать нельзя»¹. Его можно переформулировать как дизъюнкцию трех базовых видов категорических суждений.

Таким образом, классическим законом исключенного третьего можно пользоваться только со строгим ограничением, применяя его в рассуждениях о реальных объектах, существующих в мире восприятий в конкретном месте в конкретный момент времени. Поскольку мы тяготеем к тому, чтобы говорить о большем, чем очевидное, и склонны подменять имена предметов понятиями, постольку мы должны применять именно закон исключенного четвертого.

Суждения о понятиях и суждения об актах могут принимать как форму единичных, так и форму общих суждений; строго говоря, частных суждений не существует, потому что субъект в суждении на самом деле всегда распределен.

Рассматривая в своей первой логической работе частные суждения и закон исключенного третьего, Васильев вплотную подходит к проблеме разделения практически-логического и чисто-логического (в кантовском смысле), или отдельно взятой логики и металогики. Некоторые законы, как закон исключенного третьего и его частный случай – закон противоречия (непротиворечивости), оказываются действующими только в пределах ограниченной предметной области, в то

¹ Васильев Н.А. О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого // Васильев Н.А. Избранные труды. – М., 1989. С. 49.

время как вполне возможно, продолжая мыслить логически, построить иную предметную область, в которой будут соблюдаться другие необходимые законы: так появляется воображаемая логика.

В статье «Воображаемая (неаристотелева) логика»¹ Васильев тщательно аргументирует свою позицию, доказывая, что при любом способе трактовки понятия логического закона возможно принимать существование иного, чем традиционный, набора логических законов. При этом, если мы исключаем закон противоречия, мы должны определить его: а именно, закон противоречия выражает несовместимость утверждения и отрицания. Отрицание, в свою очередь, определяется как нечто не совместимое с утверждением. Его нельзя определять другим способом: оно не сводится к простому различию или, тем более, к отсутствию предиката. На самом деле, в реальном пространстве фактов мы не можем удостоверить отсутствие предиката, но удостоверяем только наличие. То есть, производя отрицание, мы на самом деле делаем вывод, единственным логическим основанием которого является несовместимость с утверждением. Таким образом, закон противоречия уже заключен в определении отрицания. Он незыблем, потому что когда бы не совпало утверждение В с его отрицанием А, мы всегда скажем, что неверно назвали А отрицанием В. Единственный факт, который отражает, по мнению Васильева, закон противоречия – это факт существования несовместимых предикатов.

Воображаемую логику без закона противоречия, следовательно, нужно строить, используя иной вид отрицания. При этом в отрицании нужно различать формальный момент – истинность отрицательного суждения влечет ложность утвердительного, и материальный момент – в отрицательном суждении делается вывод о несовместимости субъекта и предиката. Формальный момент не проясняет нам, как именно мы приходим к такому суждению, но указывает на его необходимое свойство; материальный момент указывает нам происхождение отрицательного суждения. Изменив его, мы получаем другой вид отрицательного суждения. Допустим мир, в котором отрицательные утверждения будут так же непосредственны, как и утвердительные, то есть такой, где опыт без вывода будет убеждать нас в том, что S не есть P. Формально эти новые суждения сохранили бы способность объявлять утвердительное суждение ложным. Однако, если мы допустим существование в этом мире некоторого объекта, для которого путем непосредственного опыта мы найдем основания как для утвердительного, так и для отрицательного суждения, то условие несовместимости отрицательного и утвердительного пропадет. (На самом деле этот воображаемый мир обладает всеми свойствами мира метафизического и хорошо

может быть представлен в виде любой достаточно последовательной метафизической системы, где используются апофатические определения). При этом в воображаемой логике этого мира сохраняется закон абсолютного различия истины и лжи, который Васильев поясняет так: «утверждение не может оказаться зараз истинным и ложным». Однако именно в такую ситуацию с отрицательным и в той же мере утвердительным суждением мы попадаем, когда описываем объект, относительно которого мы находим основания как для утвердительного, так и для отрицательного суждения, ведь мы не отменяем формальное свойство отрицания. Васильев предлагает ввести третье суждение по качеству – индифферентное суждение, которое строго обладает тем же формальным свойством, что и отрицательное качество суждения, и обозначает в модели существование двойкого отношения субъекта к предикату.

На самом же деле в воображаемом мире нам понадобился бы и четвертый вид суждений по качеству – например, в том случае, когда мы не усматриваем как основания для утверждения, так и основания для отрицания. Однако Васильев не вводит четвертого вида суждения. Сравнивая воображаемую логику с традиционной, он замечает: «...как у нас в каждом случае истинно или утвердительное, или отрицательное суждение, так и в воображаемой логике в каждом данном случае истинна одна из трех форм: или утвердительная, или отрицательная, или индифферентная»¹. Хотя данное предложение выглядит в контексте как пояснение предыдущего введения третьего вида суждений, это, по сути, произвольное допущение, ограничивающее количество видов суждений по качеству и вводящее между этими видами суждений уже известное нам отношение несовместимости, т. е. закон противоречия.

Но если мы непосредственно усматриваем основания отрицательных суждений таким же образом, как мы усматриваем их для утвердительных суждений, то между отрицательными и утвердительными суждениями устанавливается отношение, воспроизводящее отношение между утвердительными суждениями о различных предикатах, существующее в традиционной логике. Мы, по условию, не вправе сводить отрицание к различию (классическое отрицание происходит из несовместимости, а не только различия предикатов). И в то же время, по условию, мы не знаем, имеем ли мы и в дальнейшем право удостоверить отрицание из утверждения об отсутствии предиката, то есть не знаем, является ли наш мир непрерывно «воображаемым» для отрицания в степени.

Таким образом, мы имеем четвертый вид суждения по качеству. Но что нас заставит ограничиться только этими видами суждений? Как

¹ Там же. С. 53–93.

¹ Там же. С. 66.

бы мы назвали суждение, описывающее случай, когда нет оснований утверждать непосредственно, что А есть В, и нет оснований утверждать непосредственно, что А не есть В, и нет оснований утверждать, что нет оснований для суждений типа «А есть В» или «А не есть В»? Это новое суждение описывает следующую ступень «воображаемости мира». Но внутри каждой ступени будут образовываться при редукции «материального момента» отрицания два «новых» по качеству вида суждения, различающиеся собой только в том, стоит ли отрицание перед совмещением «несовместимых» предикатов из предыдущей ступени «воображаемости». Мы получим счетно-бесконечное, равномошное множеству натуральных чисел множество видов суждений по качеству. Как определить здесь несовместимость, продолжающую, по замыслу Васильева, существовать между различными видами суждений? Следует ограничиться только «формальным моментом»: истинность отрицательного утверждения влечет ложность... в «нормальном мире» утвердительного суждения. В непрерывно воображаемом мире оно влечет ложность всех остальных видов суждений, которых бесконечное множество, то есть утверждение несовместимо с неопределенным количеством утверждений. Таким образом, мы получим счетное бесконечное множество видов суждений по качеству, находящихся в отношении контрастности: они могут быть одновременно ложными, но никогда одновременно истинными. При этом, если в аристотелевой логике одно из суждений по качеству всегда истинно, то есть действует закон исключенного третьего (А или не А), то в логике нашего воображаемого мира действует его обобщение в виде «закона исключенного следующего», с помощью которого мы можем заключать от истинных суждений о том, что ложны все другие качественные формы того же суждения, но, имея ложное суждение, не можем узнать даже качества предполагаемого истинного суждения.

В непрерывно воображаемом мире не действуют материальные законы противоречия или исключенного третьего. Там соблюдается только закон различения истины от лжи. И, в соответствии с бесконечным числом качественно разных суждений, не выполняются заключения по логическому квадрату или логическому треугольнику, нельзя построить конечную силлогистику.

Что происходит, если мы принимает только конечное, но неравное двум число видов суждений по качеству? Мы сначала изменяем условия определения нового вида суждения, а потом нарушаем новые условия. Так, отрицание в воображаемой логике определяется простой констатацией отсутствия предиката. Почему это допущение должно перестать действовать сразу после определения отрицания? Почему суждение типа «А не есть зараз В и не В» не формирует нового вида суждения по качеству? Далее, отрицание не должно выводиться из одного

только различия предикатов, если в предикатах нет противоречия. Однако у нас не возникало противоречия при совмещении двух предикатов «А есть В и не В», потому что факты, обосновывающие суждения «А есть В» и «А есть не В», не были несовместимы. Отрицательный и утвердительный предикаты относились друг к другу как различные, а не противоречивые. В этом и состояла идея – использовать новый вид отрицания. В то же время для конструкции конечного множества видов суждений мы вынуждены допустить, что в нашем воображаемом мире некоторые факты несовместимы и утвердительное, отрицательное и индифферентное суждения не могут быть истинны одновременно. Так мы вводим закон противоречия. Видим, что воображаемый мир для того, чтобы было конечно определено количество видов суждений по качеству, должен быть вписан в «нормальный мир», то есть внутреннее нарушение определения отрицания самопротиворечиво.

Васильев в статье «Воображаемая логика» рассматривает закон противоречия как касающийся только утверждения и отрицания и материальный, а не формальный, закон мышления. Но тот факт, что в традиционной, Аристотелевой, логике этими двумя видами суждений исчерпывается разнообразие видов суждений по качеству, имеет между тем формальную связь с законом противоречия, так как для всякого конечного множества видов суждений по качеству должен существовать свой закон противоречия.

Оговаривая возможность логически рассуждать, не соблюдая классический закон противоречия, Васильев ссылается и на А. И. Введенского, который в «Логике как части теории познания» упомянул, что закон «отсутствия противоречия» действителен только для представлений, то есть тогда, когда объекты мышления находятся в пределах возможного опыта¹. И он, несомненно, признавал, что мы также можем мыслить противоречие в понятии, хотя и не можем его, при всем желании, представить. Однако он не обсуждал возможность такого суждения о предметах, когда бы не соблюдался закон противоречия: суждение, как форма знания, вынужденно подчиняется законам тождества и отсутствия противоречия, а он отрицал существование человеческого знания о предметах, выходящих за пределы возможного человеческого опыта. Такого рода суждения можно образовать, но нельзя проверить, в том числе и формальным логическим путем, пока существует вероятность того, что формальные структуры мышления не свободны от всех ограничений возможности опыта.

¹ Введенский А.И. Логика как часть теории познания. – Пг., 1917.

М. М. Шахнович

М. И. ШАХНОВИЧ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

На философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета, где профессор, доктор философских наук Михаил Иосифович Шахнович (1911–1992) проработал сорок пять лет, его помнят прежде всего как специалиста в области истории и философии религии, однако существенная часть его творческого наследия была посвящена изучению русской культуры и прежде всего народного творчества и истории общественной мысли в России.



Его научные интересы определились еще в юности во время учебы в Санкт-Петербургском 3-м реальном училище (102-я школа Петрограда) под влиянием школьных учителей, прежде всего В. Я. Проппа, классного наставника и фольклориста, преподававшего русскую литературу, А. И. Боргмана, известного историка и естествоиспытателя, и А. А. Богданова, философа, который вел кружок по философии для школьников старших классов.

Закончив историко-филологическое отделение Ленинградского университета, М. И. Шахнович по-

ступил в аспирантуру Академии наук СССР, где занимался фольклористикой под руководством М. К. Азадовского, одновременно сотрудничая с В. Г. Богоразом и Н. М. Маториным в области этнографии и сравнительного религиоведения. В этот же период М. И. Шахнович был ответственным секретарем журналов «Советская этнография» и «Советский фольклор».

В 1935–1936 гг. он написал большую книгу «Русская паремнография как исторический источник» (30 авт. листов). В этом фундаментальном труде впервые в отечественной науке было доказано, что паремнография — пословицы и поговорки — представляет бесценный материал для изучения истории и особенностей культуры русского народа (языка, мышления, морали,

религии, семейных отношений, права и т. п.). В 1937 г. М. И. Шахновичу за работу «Русские пословицы и поговорки как исторический источник» была присуждена степень кандидата филологических и исторических наук¹. К сожалению, была опубликована только первая его часть², да и то в сокращенном виде, а также два приложения — архивные документы, связанные с В. И. Далем.

Первая часть труда называется «История собирания и изучения русских пословиц и поговорок» и состоит из шестнадцати разделов, рассказывающих о становлении и развитии одной из областей фольклористики — паремнологии — изучения пословиц и поговорок (сам термин, в наше время ставший привычным, впервые был введен в научный оборот именно М. И. Шахновичем). В книге показано, что русская паремнология начинается в XVII в. и развивается в одном русле с европейским изучением фольклора.

Вторая часть называется «Происхождение и развитие русской паремнографии» и состоит из двух глав — «Русские народные изречения как фольклорный жанр» и «Основные этапы русской паремнографии». Третья часть — «Русская паремнография как источник для изучения истории русского народа» — представляет собой собрание двух с половиной тысяч пословиц с комментариями. Четвертая часть — первый библиографический указатель по русской паремнографии, насчитывающий 1500 наименований и включающий редкие рукописные сборники XVII–XVIII вв., обнаруженные в архивах.

В предисловии к книге М. И. Шахнович пишет: «Моя работа отнюдь не ставит цель быть сводом русских пословиц и поговорок, осуществить который можно только в многотомном коллективном труде. Однако, я обследовал весь доступный мне русский паремнографический материал, как рукописный, так и печатный, и извлек из него пословицы и поговорки, наиболее ценные для истории русского народа»³.

Сам паремнографический материал был собран и систематизирован по 20 разделам. Среди них такие разделы, как «Киевская Русь», «“Рабы”, смерды и холопы», «Феодальные княжества XII–XIV вв.», «Господин великий Новгород», «Татарское господство в восточной Европе», «Образование Московского государства», «Московский царь и бояре», «Служилые люди — дворяне», «Царский суд и тюрьма», «Царев кабак», «Правда и кривда», «Богатый и бедный», «Крепостная Россия XVI–XVII вв.», «Крестьянская война XVI–XVII вв.», «Помещик и крепостной», «Жизнь крепостного крестьянина», «Крестьянские движения в XVIII в.», «Чиновничество и солдатчина», «Исторические пословицы и поговорки крепостнической России», «Капиталистические отношения в России в XIX в.».

Особый интерес представляют приложения «Пословицы и поговорки, собранные из журнала М. Д. Чулкова “И то и сие” (1769 г.)», «План классификации пословиц и поговорок, предложенный академиком А. Х. Востоковым (1816 г.)», «Дело о рассмотрении двух томов, собранных г. Далем “Русские пословицы, 1853 г.”», «Предисловие Русопета (В. И. Даля) к его

¹ См.: Шахнович М.И. Русские пословицы и поговорки как исторический источник: Тезисы к защите кандидатской диссертации. — Л., 1937.

² Шахнович М.И. Краткая история собирания и изучения русских пословиц и поговорок // Советский фольклор. 1936. № 3–4. С. 299–369.

³ Цит. по рукописи. Личный архив М. И. Шахновича.

неопубликованному сборнику «Русские заветные пословицы и поговорки», «По азбуке разные пословицы. Учитель ученика спрашивает, что значит А, который и отвечает» (с рукописи 1820 г.)».

М. И. Шахнович собрал несколько сборников пословиц, а также свод историй о пешехонцах. Однако вышли из печати лишь его сборник «Пословицы и поговорки о попах и религии» в 1933 г. (с предисловием Н. М. Маторина) и «Военные пословицы русского народа. Сборник пословиц и крылатых слов» в 1945 г.

В 1955–1956 гг. под редакцией профессора П. Г. Богатырева дважды издавался учебник для филологических факультетов университетов и педвузов «Русское народное поэтическое творчество», составленный коллективом сотрудников Академии наук. Помимо разделов, написанных классиками отечественной фольклористики М. К. Азадовским, Э. В. Померанцевой, П. Г. Богатыревым, Б. Н. Путиловым, К. В. Чистовым, там был раздел «Пословицы и поговорки» М. И. Шахновича¹.

Интерес к паремииграфии сделал М. И. Шахновича знатоком народных примет. В книгах «Приметы в свете науки» (Л., 1954, 1963, 1964) и «Приметы верные и суеверные. Атеистические очерки народного знания и бытового суеверия» (Л., 1984) рассказывается о сокровищнице народного опыта и о ложных представлениях, связанных с магией, о колдовских приметах.

В конце 80-х гг. по неопубликованным рукописным собраниям пословиц XVIII – начала XX вв. М. И. Шахнович составил «Русскую книгу любви» – сборник, включающий в себя 3000 эротических и «заветных» пословиц. Он не опубликован. Целая серия статей и книг исследователя была посвящена теме «Православная церковь и русская культура»².

М. И. Шахнович любил и умел работать в архивах, разыскивая и публикуя новые, неизвестные широкой публике материалы. Один из любимых его периодов истории – эпоха русского Просвещения. Он увлекался культурой XVIII в. и написал два исследования об этой эпохе, опираясь на новые материалы: о московском философе Д. С. Аничкове и о «Русском Кандиде» – самоучке И. Д. Ертове, создателе оригинальной космогонической гипотезы о происхождении солнечной системы³. М. И. Шахнович обнаружил и ввел в научный оборот русский анонимный трактат «Зерцало безбожия». В 1941 г. в Костроме на чердаке одного старого дома был найден рукописный сборник в кожаном переплете и привезен в Музей истории религии. На корешке переплета отгиснуто: «Письма г. Русса». Этот сборник, ныне хранящийся в Архиве Государственного Музея истории религии⁴, был идентифицирован как собрание восьми различных, но тематически связанных между собой сочинений, относящихся к самому концу XVIII в. (отдельные произведения сборника датированы 1770 и 1791 гг.; на бумаге есть водяные

¹ См.: Русское народное поэтическое творчество. Пособие для вузов / Под ред. проф. П. Г. Богатырева. – М., 1956. С.264–283.

² Шахнович М.И. Православная церковь против народного искусства // Ежегодник МИР. 1964. №7; Он же. Русская церковь в борьбе с наукой. – Л., 1939.

³ См.: Шахнович М.И. Д. С. Аничков – первый русский историк религии // Уч. Записки ЛГУ. Сер. Философские науки. Вып. 2. 1948. С. 163–176; Он же. Первый русский космогонист И. Д. Ертов // Природа. 1951. № 4. С. 71–75.

⁴ Архив ГМИР. Фонд К Ш. Опись 1. № 191.

знаки 1797 г.). На последней странице сборника есть надпись: «Из книг вологодского купца Михаила Де Свешникова». Все произведения костромского сборника объединены общей проблематикой: происхождение жизни, смерть и бессмертие, познание мира и природа души, доказательства бытия бога. Вероятно, сборник составлялся по продуманному плану, так как произведения в нем расположены по принципу нарастания материалистической и атеистической тенденций (от умеренного деизма к открытому атеизму).

Первое произведение «Письмо Руссо к Вольтеру» (пер. с французского), второе – отрывок из «Оратории» М. В. Ломоносова (пер. с латинского) и третье – трактат Феофана Прокоповича «Рассуждение о размножении душ» (пер. с латинского). Следующее произведение сборника переведено с французского и озаглавлено «Из сочинений пиитических его величества короля Прусского. Письмо к фельдмаршалу Кейту». Затем следуют фрагменты из «Исповедания веры наместника Савоярда. Сочинение славного г. Ж. Ж. Руссо. Переведено с французского языка правительствующего Сената секретарем г. Семеном Башиловым. В Санкт-Петербурге 1770 года» и «Письмо одного мусульманина к своему другу» (перевод с французского). Седьмое, последнее, произведение – анонимный трактат «Зерцало безбожия», посвященный критике доказательств бытия бога. Он был опубликован с соответствующими комментариями М. И. Шахновичем в 1950 году¹.

К концу 40-х гг. М. И. Шахнович написал, основываясь на глубоком изучении архивного материала, большую книгу «Исторические воззрения М. Горького», предполагая, что она станет его докторской диссертацией, но публикация книги и защита диссертации не состоялись, как из-за «известных ошибок персонажа... диссертации»², так и из-за обнаруженных партийными органами идеологических ошибок в книге «От суеверий к науке» (М., 1948) самого М. И. Шахновича. Из книги был опубликован спустя десять лет только один параграф «Горький о происхождении религии», в котором на основе изучения публицистики, неопубликованных писем и заметок М. Горького освещается проблема возникновения религиозных верований³.

М. И. Шахнович – автор первых работ по истории российского религиоведения (о В. Г. Богораз-Тане, учеником и сотрудником которого он был, об изучении первобытной религии в СССР, об истории Музея истории религии АН СССР и т. д.). Он хотел подготовить к печати и издать неопубликованные труды В. Г. Богораз-Тана о религии и собрать воедино и издать с комментариями и научным аппаратом труды своего университетского профессора И. Г. Франк-Каменецкого о библейской мифологии. В 1946 г. он вплотную занялся подготовкой этих изданий, объясняя необходимость этой работы так: «Вся научная деятельность И. Г. Франк-Каменецкого была посвящена тому, что он кропотливо, год за годом, распутывал в свете данных археологии, этнографии и лингвистики происхождение одного за другим библейского мифа... Начав свои этюды “от сотворения мира”, Франк-Каменецкий хотел объединить все публикации своих этюдов в труде “Библейская мифология” только тогда, когда дойдет до эсхатологиче-

¹ Шахнович М.И. Новый памятник русского свободомыслия XVIII в. // Звенья. Изд. Гос. литературного музея. – М., 1950. С. 735–751.

² Из письма М. И. Шахновича В. Д. Бонч-Бруевичу от 3 июня 1947 г. ПФА, Ф 221, оп. 2. № 166. л. 74.

³ Ежегодник МИР АН СССР. Т. 1. – М.; Л., 1957. С. 75–143.

ских мотивов, но не успел этого сделать; несчастный случай, автомобильная катастрофа, оборвал жизнь ученого. Помимо более 30 опубликованных этюдов в одномтомном войдут некоторые неопубликованные рукописи. От меня потребуется... тщательная проверка крупнейшего научного аппарата, который частично был к ужасу Франк-Каменецкого искажен типографиями¹ (а частично вообще ликвидирован).

Оба сборника трудов не были опубликованы, хотя и была проделана очень большая подготовительная работа. В. Д. Бонч-Бруевич сообщил М. И. Шахновичу весной 1947 г. о том, что публикацию придется откладывать и, по привычке откликаться на любое событие своими воспоминаниями, написал несколько очень интересных строк о Богоразе: «Он по своему образованию и политическому миросозерцанию принадлежал к старому народническому мировоззрению, а переучиваться, чтобы воспринять марксистскую точку зрения, ему было очень трудно. Я помню его в расцвете сил, когда наши убеждения он считал реакционными и рекомендовал нам учиться у Лаврова, Михайловского и др. Еще в 1902 году, когда он приезжал в Париж, он бравировал своим порицанием искристов и вообще социал-демократов, правое крыло которых... он считал... ближе к истине и в то же время весь был в сочувствии эс-эрам, и что особенно для меня было удивительным, что он симпатизировал «Освобождению» П. Струве, от которого он много ожидал. Когда я узнал уже в наше время, что он воспринял советскую систему и стал серьезно заниматься изучением Маркса-Энгельса и даже Ленина, которого ранее он совершенно отрицал, то я очень порадовался»².

М. И. Шахнович познакомился с В. Д. Бонч-Бруевичем в начале 30-х годов, после публикации своей книги об истории сектантства (переведена на немецкий язык), и затем после войны в течение нескольких лет тесно общался и постоянно переписывался с ним. Бонч-Бруевич был назначен директором Музея истории религии Академии наук СССР, который находился в Ленинграде, но сам постоянно жил в Москве, заведя одновременно еще двумя музеями и сектором в Академии наук и приезжая в Ленинград не более раза в год, в то время как М. И. Шахнович, будучи его формальным заместителем, практически был «ленинградским директором» МИР АН СССР. Позже М. И. Шахнович написал большую статью о Бонч-Бруевиче как историке религии, а их многолетняя переписка содержит очень ценный материал, отражающий не только перипетии восстановления и развития Музея истории религии, но и важную информацию по истории гуманитарной науки тех непростых лет. Научная деятельность М. И. Шахновича была неразрывно связана с Музеем истории религии АН СССР. Он участвовал в его основании и прошел путь от старшего научного сотрудника до заместителя директора по научной части. Все экспозиции музея с 1932 по 1960 гг. были созданы при его участии, а с 1946 по 1960 гг. — под его руководством. Он редактировал знаменитые музейные «Ежегодники», составил несколько развернутых путеводителей по экспозициям музея, в том числе и по истории религии и свободомыслия в России.

¹ Из письма М. И. Шахновича В. Д. Бонч-Бруевичу от б/д августа 1946 г. ПФА, Ф 221. Оп. 2. № 159. Л. 28.

² Из письма В. Д. Бонч-Бруевича М. И. Шахновичу от 4 апреля 1947 г. ПФА, Ф 221. Оп. 2. № 166. Л. 29.

Особое место в наследии М. И. Шахновича принадлежит монографии «Ленин и проблемы атеизма. Критика религии в трудах Ленина» (М.; Л., 1961). Этот капитальный труд (50 п. л.), переведенный на польский и немецкий языки, — фундаментальное сочинение по истории русского марксизма и марксистской философии религии. В нем анализируется марксистская теория происхождения и сущности религии, взаимоотношения религии, философии и науки, рассматривается отношение Ленина к православной церкви, сектантству, христианскому социализму и т. д. Вот что писал об этой книге в письме к ее автору В. Я. Пропп: «Большое, большое спасибо Вам за Вашу книгу. Так надо писать. Ясная, логическая система и по возможности полный охват материала. Огромная эрудиция. Очень хорошо! По стилю своей работы Вы остаетесь в целом верны себе, начиная от Вашей кандидатской диссертации, которая поразила меня своим объемом. Я этот стиль очень одобряю, хотя его не одобряют редакторы и директора издательств»¹. В 1963 г. за работу «Ленин и проблемы атеизма. Критика религии в трудах Ленина» М. И. Шахнович получил степень доктора философских наук. В этой книге представлен действительно «по возможности» полный охват материала. Работая с архивом Горького, изучая периодику, М. И. Шахнович мог достаточно объективно исследовать и оценить «ленинский этап марксистского атеизма». Но написать все, что он думал, он не имел возможности. Не удалось опубликовать ему и многократно переделанную книгу о воззрениях С. М. Кирова, которую трижды «заворачивало» издательство. Последний раз это произошло в эпоху перестройки, когда, невзирая на объявленную «гласность», Лениздат побоялся публиковать книгу, которая считалась с Кирова глянец образцового большевика рассказами о его театральных рецензиях, художественных вкусах, о его страсти к охоте и заканчивалась недвусмысленными указаниями на организатора его убийства.

В середине 1991 г. М. И. Шахнович начал писать книгу очерков «Мистический Санкт-Петербург. Потомки Калиостро» — воспоминания о своих встречах с питерскими медиумами, алхимиками, магами, астрологами, теософами и предсказателями. Дело в том, что в начале 30-х гг. член-корреспондент Академии медицинских наук профессор Л. Л. Васильев пригласил М. И. Шахновича для участия в комиссии по изучению таинственных явлений человеческой психики. Длительная экспериментальная работа совместно с психиатрами (А. В. Дубровским и др.), а также глубокое знание истории оккультных наук в России сделали М. И. Шахновича крупным специалистом по истории мистицизма. Еще в 30-е гг. он подготовил большую книгу «История спиритизма», из которой опубликована лишь малая часть. Увлекательное сочинение о потомках Калиостро стало последним трудом профессора. Перед самой своей кончиной он делал исправления в рукописи этой книги для газеты «Невские ведомости», в которой они печатались из номера в номер. В 1996 г. книга была опубликована под названием «Петербургские мистики».

¹ Письмо хранится в личном архиве М. И. Шахновича.

М. В. Грусман

ПОЛИСТИЛИЗМ В КУЛЬТУРЕ МОДЫ

В современном обществе социальной сущностью моды является тенденция к полистилизму. Полистилизм моды изображает полистилизм культуры и общества. Мода теперь не столько производство «нового», сколько воспроизводство и стилизация «уже бывшего». Это, в свою очередь, обуславливает все возрастающую роль стилевых прототипов в процессе конструирования модных тенденций.

В последние годы дизайнеры, модельеры, обозреватели моды все чаще оперируют понятием «стиль». Стиль можно определить как специфическую комбинацию выразительных средств, существующих в данном культурном контексте. Соответственно, стиль в моде – это специфическая комбинация выразительных средств, используемых для обозначения принадлежности к общности носителей ценностей¹.

Одежда различна по своему характеру. Она может быть скромной или экстравагантной, сдержанной или смелой, спортивной или лиричной. Характер одежды зависит от ее стиля. По стилевому решению все многообразие форм одежды в современном обществе можно свести к четырем основным группам:

- одежде классического стиля,
- одежде спортивного стиля,
- одежде романтического стиля,
- одежде фольклорного стиля.

Каждый стиль имеет свою форму, детали, отделку и предлагается в различных вариантах.

Классический стиль отличается подчеркнутой строгостью и подтянутостью. Возникнув еще в конце XIX – начале XX вв., он остается в моде постоянно. Мода не вносит здесь резких изменений, она лишь слегка поправляет форму. Одежда соответствует естественным формам фигуры человека, проста, элегантна. В ней мало разных линий – только

те, которые создают форму: рельеф для оформления груди, точной рукав, линия талии. Деталей в такой одежде очень мало, они только необходимы: отложной, или английский, воротник, карманы прорезные с листочкой, клапаном, с обработкой «в рамку». Накладные карманы простые по форме, отделка почти отсутствует.

Одежда спортивного стиля – это одежда свободной формы, обеспечивающей удобство в движении. Она должна подчеркивать спортивность фигуры человека, стройность и подтянутость. В спортивном стиле оформляются пальто, плащи, различные куртки, юбки со шлицами и складками, сарафаны, жилеты, брюки различной длины и оформления, комбинезоны. Спортивный стиль отличается обилием деталей. Воротники – это различные стойки, прямые, стеганые или строчечные на прокладке из мягкой ткани. Важным приемом оформления в одежде спортивного стиля являются карманы. Разнообразны их размеры, формы, внутренняя декоративная разработка. Карманы спортивного стиля оформляются платами различных конфигураций, встречными складками, они могут быть застегнуты на кнопки или молнии.

Женственный стиль по определению призван подчеркивать культуру феминности, репрезентируя гендерные отличия. Одежда этого стиля отличается сложным покроем, необычностью форм, нарядностью отделки. Для ее оформления используются различные резные линии, симметричные и асимметричные подрезы, драпировка. Детали отличаются оригинальностью и смелостью, что дает простор для творчества, фантазии.

Популярной разновидностью женственного стиля можно считать романтический стиль. Это стиль с оформлением, характерным для женской одежды XIX в.: с оборками и воланами, бантами, разнообразными деталями из кружева. Соответствуют этому стилю легкие прозрачные, атласные и бархатистые ткани. Одежду женственного стиля дополняют элегантные шляпы с полями и без полей, оформленные декоративными цветами, перьями, драпировкой, вуалью. Большое значение имеет бижутерия.

Стиль, навеянный мотивами народного творчества, – фольклорный, одно из тех звеньев, которые связывают прошлое нашего народа с настоящим и будущим. Из века в век его силуэты и краски остаются для нас близкими. Национальный костюм обладает необычной силой долговечности. В любой обстановке он подчеркивает в человеке такие ценные качества, как достоинство, элегантность, изысканность.

Использование фольклорного стиля распространено среди представителей современной отечественной эстрады. Наиболее ярким примером этого являются, на наш взгляд, стилевые заимствования фольклорных традиций в так называемых «фольклорных» ансамблях.

Важность внешнего вида фольклорного ансамбля достаточно оче-

¹ См.: *Ятина Л.И.* Мода глазами социолога: результаты эмпирического исследования // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 63.

видна, поскольку одинаковый у всех, обезличенный костюм сразу включает исполнителя в ситуацию сценического выступления. Вместе с тем, здесь надо иметь в виду, что само понятие «костюма» чуждо традиционному укладу, в котором существует понятие «одежды» и ее разновидностей: праздничной и будничной, женской и мужской. По одежде определяется социальное положение, и традиционная одежда всегда несет в себе элемент местного своеобразия даже в пределах одной области.

Отсюда следует, что восстановление по достоверным образцам традиционной одежды также становится одной из задач фольклорного ансамбля. Даже при общности составных частей и кроя одежды у каждого участника коллектива есть возможность сохранить свою индивидуальность – блеснуть мастерством вышивки, тканья, плетения поясов и т. д. Определенную «помощь» в этом вопросе современным исполнителям в настоящее время оказывает то обстоятельство, что русский национальный костюм – во всяком случае, его покрой – за тысячу лет существования Руси практически не изменился.

Например, для современных фольклорных исполнителей характерно обращение к шароварам и подпоясанной (кушаком, поясом или тесьмой) рубахой, воротник и края которой бывают покрыты вышивкой («Ладь», «Телеман - консорт», «Российский ансамбль старинной музыки», Академия старинной музыки Татьяны Гринденко). Обувь артистов обычно составляют сапоги, нередко разных цветов (зеленого, красного, желтого и т. д.). Вместе с тем, в отдельных случаях можно наблюдать и полусапожки, как правило, с шитьем «под золото или серебро» (группа «Иван Купала»). Иногда можно увидеть поверх рубахи подпоясанный кафтан, как правило, двух фасонов: первый – без воротника, когда кафтан застегивается только у шеи и на левом боку; второй – с перехватом, широкими недлинными рукавами и пуговицами на груди и в разрезах на подоле. В отдельных случаях имеет место явная попытка воспроизвести костюмы то ли первых русских князей, то ли их дружинников, с их узорчатыми тканями и мишурой (Ансамбль старинной музыки при Московской консерватории под председательством Михаила Сапонова, Академия старинной музыки Татьяны Гринденко, хор «Древнерусский распев» Анатолия Гринденко и др.).

Одежда женщин выглядит более разнообразно. Женщины поверх белой или красной рубашки с пристегнутыми рукавами надевают длинный шелковый летник с длинными рукавами и шитьем. Если исполнители-мужчины, как правило, выступают с непокрытой головой, то на головах женщин обычно можно наблюдать широкую вышитую повязку (венчик) с широкими лентами. Не забыт на сцене и такой атрибут, как украшение серьгами, кольцами и т. п. («Золотое кольцо», «Телеман – консорт», «Российский ансамбль старинной музыки»,

«Вертепный театр», хоровой ансамбль «Маркелловы голоса» и др.).

Вводя понятия классического, спортивного, женственного и фольклорного стилей, мы подчеркиваем, прежде всего, их назначение – показать индивидуальность человека или группы, выбравших для себя тот или иной стилиевой прототип. Однако в то же время функциональное стилиевое деление в современной теории моды признается уже традиционным. Одной из новейших тенденций является рассмотрение понятия стиля в другом контексте – культурном.

Стиль, с нашей точки зрения, это, с одной стороны, неуловимый, «синергетический» элемент модных тенденций. Влияние моды в современном обществе велико. Оно заметно в архитектуре новых зданий, в предметах быта, в профессиональной и деловой одежде и т. д. Стиль как социально-культурный феномен – это то, что в определенное время пользуется наибольшей популярностью и признанием соответствующей группы людей. Эта характеристика в определенной степени сближает два понятия – «мода» и «стиль».

Однако, с другой стороны, в условиях «массового» общества эти два понятия зачастую противопоставляются друг другу. Так, вокруг себя мы видим людей, о которых говорим: «У нее есть свой стиль» или «Она верна своему стилю». Найти свой стиль – это значит достигнуть гармонии между своей внутренней сущностью и внешностью, то есть вещами, которые мы носим. Мы подбираем модель не только к фигуре, лицу, цвету волос, но, в первую очередь, к своему представлению о себе, к тем своим намерениям, которые мы связываем со своей внешностью – с желанием выглядеть моложе, беспечнее или солиднее, серьезнее.

В этом отношении мода как «то, чему следует большинство», может быть противопоставлена стилю как «тому, что индивидуально». Однако, с нашей точки зрения, между данными понятиями не может быть прямого противопоставления. Мода задает изменчивость, стремление к новизне, не позволяя индивидуальному стилю оставаться статичным культурным явлением. Мода диктует покрой, силуэт, длину, применение тех или иных деталей, даже цвет. Однако, чтобы элегантно выглядеть, недостаточно быть в курсе требований моды. Умение красиво одеваться – это своего рода искусство, и, как в любом виде искусства, здесь действует закон меры и гармонии. Стиль представляет собой прежде всего гармоничный ансамбль, то есть сочетание одежды с обувью, головным убором, сумкой, перчатками, это мера в отделке, деталях, цветовой гамме костюма. Чувство меры необходимо соблюдать и в следовании моде. Слишком модная одежда так же, как и чересчур устаревшая, выглядит неестественно или вызывающе.

Стиль как элемент индивидуальной или групповой культуры явля-

ется определенным «посланием» к обществу. И в этом отношении стилевые прототипы могут быть рассмотрены как конкретные элементы этого «послания», помогающие расставить соответствующие акценты. Однако применение данных посланий и их интерпретация для каждого конкретного человека составляет определенную трудность, связанную с проблемой точности и адекватности трактовки стиля или стилевых прототипов.

Пользуясь терминологией М. М. Бахтина, можно говорить о том, что между двумя собеседниками существует некая «пропасть»¹. Для Бахтина коммуникация никогда не оказывается просто передачей идеи от одного индивида к другому – скорее, это процесс, при котором лица, участвующие в диалоге, пытаются каким-то образом воздействовать на поведение друг друга. Поскольку человек никогда не может в полной мере оказаться на месте другого, то двое собеседников никогда не могут вполне понять друг друга: они лишь частично оказываются удовлетворены взаимными репликами. Каждое высказывание вызывает отклик. Таким образом, творческое преодоление каждой «пропасти» вызывает нужду в дальнейшем отклике, и эта лингвистическая цепь остается ненарушенной.

Применительно к процессу стиливой коммуникации это означает, что творческая (модная) идея интериндивидуальна и интересубъективна: идея – это «живое событие, разыгрывающееся в точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний»². Выбор стиливой позиции каждого человека – это не просто вопрос употребления определенной одежды; для достижения наибольшей адекватности диалога человеку необходимо использовать подходящий «жанр» «самооформления», чтобы увиденное было воспринято другими людьми и сочтено ими осмысленным.

Стиль, исходя из концепции Бахтина, – это бесконечный поток коммуникации, в котором отражаются различные конкретные формы существования моды. Каждое действие здесь может быть рассмотрено как «высказывание», и каждое высказывание в определенном смысле должно являться ответом на предшествовавшие. Однако высказывания, помимо соответствия упомянутым выше критериям возможности ответа и адресности, должны быть связаны друг с другом как отклики: ответ на вопрос, согласие (или возражение), принятие (или отклонение) приглашения следовать новым тенденциям и т. д. Выслушивание тоже должно быть откликом, так как другие люди должны быть готовы реагировать на увиденное согласием, проявлением симпатии, возражени-

¹ Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. – М., 1986. С. 103.

² Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. – Киев, 1994. С. 78.

ем, отпором и т. п.¹.

Рассмотрев понятие стиля в исторической и современной перспективах, мы определили, что современная мода неизменно предполагает самоопределение и самопрезентацию каждого индивида. Распространение средств массовой информации и интенсификация коммуникативных потоков в обществе привели, с нашей точки зрения, к тому, что разнообразие стилей и стиливых прототипов слилось в итоге в единую тенденцию – полистилизм. Полистилизм, в свою очередь, неизбежно предполагает стиливое заимствование, то есть активное использование стиливых прототипов при конструировании новых модных тенденций.

М. Л. Курьян

ПОНИМАНИЕ ПРОЦЕССА МЕЖЛИЧНОСТНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Межличностная коммуникация (МК) и факторы, влияющие на ее характер, привлекают сегодня особое внимание и становятся одной из центральных исследовательских проблем. Вербальное взаимодействие между людьми всегда вызывало пристальный интерес психологов, социологов, историков, философов, педагогов, лингвистов, но в настоящее время проблемы человеческого диалога и управления отношениями становятся особенно актуальными, что вызвано рядом причин.

Технический прогресс ведет к тому, что человеческие взаимоотношения становятся все чаще опосредованными и дистантными; кроме того, экономические и политические условия способствуют утверждению индивидуализма как одной из центральных ценностных ориентаций, что также обуславливает определенное отчуждение между членами социума. Следовательно, возрастание интереса к процессу МК является в определенной мере реакцией на разобщенность индивидов. Особое внимание к изучению МК может объясняться и тем, что в последнее время происходит переоценка роли личности в обществе, отношений между поколениями, полами. Наконец, специфика современной жизни определяется ее информационной наполненностью: количество информации, поступающей сегодня обществу и перерабатываемой им, огромно, поэтому от способности воспринимать ее, интерпретировать и применять в общении во многом зависит успех или неудача коммуникации.

Данные факторы заставляют уделять пристальное внимание про-

¹ См.: Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975.

цессу МК, расставляя новые акценты для того, чтобы придти к более глубокому пониманию его сущности, приобрести необходимые теоретические и практические знания о нем.

Свидетельством увеличения интереса к проблематике МК служит интенсивное развитие теории коммуникации. С. Литлджон и К. Фосс отмечают, что в настоящее время можно говорить о признании центрального места «теории коммуникации» среди других гуманитарных наук и о возникновении новой научной области, называемой «коммуникация»; данная область характеризуется сфокусированностью на изучении коммуникации как центральной проблемы и вниманием к ее всевозможным проявлениям¹.

В связи с возрастающим интересом к изучению МК и ее видов, а также в связи со сложностью данного явления, естественным становится наличие различных подходов к анализу МК, разработка множества моделей коммуникативного процесса, существование отличных друг от друга и порой противоречивых определений коммуникации и базовых понятий, с ней связанных.

Существуют разные точки зрения на то, какое место занимает МК по отношению к другим формам коммуникации: групповой, массовой, то есть на то, как располагаются межличностные и общественные отношения относительно друг друга. Некоторые ученые рассматривают межличностные отношения в одном ряду с общественными². Другие предлагают рассматривать межличностные отношения внутри каждого вида общественных отношений³. Некоторые исследователи признают, что, по большому счету, любой вид коммуникации включает в себя межличностный компонент; однако наиболее яркое проявление МК имеет в том случае, когда общаются двое людей, находясь в непосредственном взаимодействии⁴. Кроме того, существует еще один подход, сторонники которого рассматривают МК как совершенно особую форму коммуникации, уникальность которой заключается в самораскрытии индивидов, личностном взаимодействии, неповторимости отношений, возникающих в процессе межличностного общения⁵.

Представляется, что верное понимание содержания МК возможно при рассмотрении ее как отдельного уровня коммуникации, характеризующегося специфичными чертами. При этом, однако, следует помнить о том, что членение коммуникативного процесса на уровни явля-

¹ См.: Littlejohn S., Foss K. Theories of Human Communication. – Belmont, 2005. P. 6.

² См.: Кашкин В.Б. Введение в теорию коммуникации. – Воронеж, 2000; Васулик М.А. Основы теории коммуникации. – М., 2003.

³ См.: Капицникова А.В. Межличностная коммуникация // Речевая коммуникация в современном обществе. – М, 2002.

⁴ См.: Trenholm S., Jehnsen A. Interpersonal Communication. – N.Y.; Oxford, 2004.

⁵ См.: Stewart J. Together: Communicating Interpersonally. – Reading, Massachusetts, 1980; Adler R. Looking Out Looking In. – Belmont, 2005.

ется частично искусственным и предпринимается для удобства исследования, так как в реальной жизни МК может быть составляющей любого вида общественных отношений. Нельзя не согласиться с С. Литлджоном и К. Фосс в том, что членение коммуникации на уровни усиливает, к сожалению, тенденцию воспринимать их как отличные друг от друга; но эти уровни, на самом деле, не что иное, как удобный способ организовать содержание¹.

В зависимости от выбора тех или иных критериев как основных в определении МК, подходы к ее изучению можно разделить на количественные и качественные².

Сторонники так называемого «количественного» подхода рассматривают МК как взаимодействие между двумя людьми в ситуации непосредственного межличностного общения («лицом к лицу»). Ведущими критериями становятся количество коммуникантов и ситуация общения, в которой они находятся³. В концептуализации МК определяющее значение получает так называемый «ситуативный компонент»⁴.

Среди характеристик МК выделяются следующие: непосредственный характер взаимодействия, неформальность ситуации общения, его спонтанность; наличие максимальной обратной связи между коммуникантами; подвижность ролей участников общения, так как партнеры выступают то в роли отправителя сообщения, то в роли его получателя⁵; использование общающимися стратегий для достижения собственных целей; подчинение коммуникантов определенным правилам межличностного взаимодействия⁶. Таким образом, понятие МК трактуется достаточно широко, а сам процесс МК описывается, прежде всего, с точки зрения внешних условий.

В то же время ряд исследователей придерживаются иного взгляда на МК, считая, что значение имеет не количество участников и коммуникативный контекст, а внутренняя, содержательная сторона общения – все то, что происходит между коммуникантами. В определении МК главным критерием становится ее качество⁷. В связи с тем, что

¹ См.: Littlejohn S., Foss K. Theories of Human Communication. – P. 11–12.

² См.: Adler R. Looking Out Looking In. – P. 19.

³ См., напр.: Trenholm S., Jehnsen A. Interpersonal Communication. – P. 26; Larson C. Communication: Everyday Encounters. – Belmont, 1976. – P. 53–54; Jenkins D. Communication? It's Easy. – Portsmouth Virginia, 2001. – P. 3.

⁴ Redmond M. Interpersonal Communication: Definitions and Conceptual Approaches // Interpersonal Communication, Readings in Theory and Research. – Fort Worth, 1995. P. 5; Knapp M. Introduction: Background and Current Trends in the Study of Interpersonal Communication // Handbook of Interpersonal Communication. – California, 1985. P. 10.

⁵ См.: Trenholm S., Jehnsen A. Interpersonal Communication. – P. 23.

⁶ Larson C. Communication: Everyday Encounters. – P. 54.

⁷ См.: Stewart J. Together: Communicating Interpersonally. – P. 77–78; Beebe S.A. Interpersonal Communication. Relating to Others. – Boston, 2005. P. 6–7.

формальные признаки (количество коммуникантов и контекст) отодвигаются на второй план, акцент делается на межличностных отношениях коммуникантов, их самораскрытии в процессе интеракции, уникальности их личностей и осознании ценности и неповторимости партнеров по общению: их чувств, переживаний, психологических состояний и поведенческих особенностей. МК понимается в данном случае как избирательная, намеренная; отношения между коммуникантами трактуются как глубокие и искренние, имеющие определенную историю и представляющие высокую ценность для общающихся. Поэтому взаимодействие между людьми, в котором их социальные роли являются определяющими, трактуется данными исследователями не как межличностная, а как «обезличенная» коммуникация (*impersonal communication*). Дж. Стюарт и Г. Д'Энжело предлагают рассматривать подобную коммуникацию как «объектную» (в отличие от «личностной», «субъектной»), в процессе которой коммуниканты относятся друг к другу преимущественно как к объектам¹.

Следовательно, такие ситуации человеческого общения, как разговор врача с пациентом, диалог посетителя кафе с официантом, обсуждение соседями текущих событий, беседа случайных попутчиков, нельзя считать МК в связи с тем, что в подобной интеракции личностная информация не имеет решающего значения; коммуникация не характеризуется уникальностью (так как может воспроизводиться множество раз), не подразумевает глубокого знания личности партнера по общению и не ведет к истинному самораскрытию коммуникантов.

Оба рассмотренных подхода к изучению МК, как представляется, имеют свои преимущества и недостатки. Нельзя отрицать того, что количество коммуникантов, а также ситуация общения – ведущие факторы для сторонников «количественного» подхода – играют важную роль в протекании коммуникативного акта и во многом определяют его специфические черты. При этом такие характеристики МК как непосредственное взаимодействие общающихся и неформальный характер этого взаимодействия, возможно, не стоит абсолютизировать. Общение по телефону, например, является опосредованным, однако при этом оно может оставаться межличностным. Что касается степени формальности взаимодействия, то даже в формальном общении, где отношения между коммуникантами структурированы и ситуативно обусловлены, межличностный компонент все же продолжает присутствовать.

Акцент на качестве отношений индивидов в процессе МК – делаемый сторонниками «качественного» подхода – позволяет глубоко проникнуть в понимание межличностного взаимодействия и имеет большое гуманистическое значение. Однако вряд ли можно согласить-

ся с тем, что МК – это всегда только избирательная коммуникация, что она случается нечасто и всегда характеризуется уникальностью. Установление контакта с собеседником и инициирование отношений с ним, которые могут как развиваться во что-то большее, так и остаться на первичной стадии и никогда не возобновиться, случайные разговоры с незнакомыми людьми, которые возникают спонтанно, разнообразные примеры фатического общения, – все это, как представляется, относится к МК. Даже если в определенной ситуации ролевой компонент является ведущим, это, вряд ли, означает, что коммуникация становится «обезличенной» или «объектной», ибо коммуниканты, вступая в контакт, могут повлиять друг на друга, вызвав изменение настроения, возникновение разнообразных эмоций. М. Паркс также критикует сторонников качественного подхода за то, что они признают проявлениями МК лишь отношения, характеризующиеся открытостью, честностью, эмпатией и осознанностью, считая, что отношения с малой степенью близости имеют не меньшее социальное значение и также относятся к МК¹.

Для того чтобы избежать категоричности обоих подходов, М. Редмонд предлагает рассматривать МК с точки зрения степени наличия в ней ситуативного и «личностного» компонентов, а не с точки зрения взаимоисключающих характеристик ее как межличностной или не межличностной².

Подход М. Редмонда представляется наиболее целесообразным: анализ характеристик МК как принадлежащих некоему континууму и проявляющихся в большей или меньшей степени является предпочтительнее ее дихотомического описания.

Представляется возможным определить МК как процесс межличностного взаимодействия между двумя (как правило) индивидами, осуществляемый при помощи вербальных и невербальных средств общения, в результате которого происходит обмен субъективным опытом для достижения определенных целей. Из предложенного определения МК можно выделить следующие черты данного явления.

МК подразумевает межличностное взаимодействие, то есть коммуниканты не просто передают друг другу какие-либо сообщения, они реагируют на них, осуществляют обратную связь и демонстрируют взаимозависимость. В результате межличностного взаимодействия возникают определенные отношения, которые могут меняться со временем или оставаться относительно статичными. Межличностное взаимодействие, таким образом, представляет собой процесс.

¹ См.: *Parks M. Ideology in Interpersonal Communication: Off the Couch and Into the World // Communication Yearbook. – New Brunswick, N.J.: Transaction Books. 1981. Vol. 5.*

² См.: *Redmond M. Interpersonal Communication: Definitions and Conceptual Approaches. – P. 5.*

¹ См.: *Stewart J. Together: Communicating Interpersonally. – P. 65.*

В результате межличностного взаимодействия происходит обмен субъективным опытом между общающимися: их представлениями, идеями, настроениями, знаниями. Данный обмен имеет двусторонний характер, формируя взаимосвязь между коммуникантами.

МК осуществляется при помощи символов – вербального и невербального представления идей, эмоций, событий. Вербальный и невербальный виды поведения в процессе коммуникации неотделимы друг друга, являются равноценными и образуют, по выражению В. В. Богданова, «особый мир, сосуществующий и хорошо согласованный с вербальным миром»¹.

МК преследует определенные цели (осознанные или неосознанные), которые приобретают особую значимость благодаря обусловленности коммуникативного поведения одного собеседника коммуникативным поведением другого.

Согласно подходу к изучению МК, в основе которого лежит целеполагание, цель межличностного взаимодействия, имеющаяся у отдельного индивида (*interpersonal goal*), всегда тем или иным образом связана с мыслями, чувствами или действиями другого участника общения и может достигаться только совместно с ним в ходе интеракции². В рассматриваемой концепции выделяются три группы целей: цели, направленные на представление в МК своего «Я» (*self-presentation goals*); связанные с регулированием отношений (*relational goals*); и инструментальные цели (*instrumental goals*)³.

Первая группа целей, связанных с самопрезентацией коммуникантов, обусловлена их стремлением представить информацию о том, кто они такие и как хотят, чтобы их воспринимали. Собеседники пытаются произвести определенное впечатление друг на друга, создавая тот или иной имидж. По мнению Э. Гоффмана – автора теории управления впечатлениями и теории социальной драматургии – данный процесс носит стратегический характер⁴. В зависимости от того, какими люди хотят казаться – сильными или беззащитными, властными или подчиняющимися – они выбирают определенную тактику поведения. Образ, который индивид пытается представить другим, зависит от его целевых установок, коммуникативной ситуации и характеристик собеседника. Социальные ситуации при этом напоминают драматические спектакли, в процессе которых люди ведут себя подобно актерам,

¹ Богданов В.В. Функции вербальных и невербальных компонентов в речевом общении // Языковое общение: единицы и регулятивы. – Калинин, 1987. С. 19.

² См.: *Canary D.* Interpersonal Communication. A Goal-Based Approach. – Boston, 2003. P. 9.

³ Ibid. P. 11–18.

⁴ См.: *Goffman E.* Strategic Interaction. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1969.

стремясь создавать и поддерживать определенные впечатления о себе и выбирая роль, в рамках которой они выстраивают собственное поведение. Самопрезентация, таким образом, имеет прямое отношение к формированию и управлению впечатлениями.

Цели, направленные на регулирование отношений, обусловлены желанием коммуникантов установить, развить, поддержать или прервать отношения друг с другом. Межличностные отношения являются своеобразным продуктом МК и в то же время сами влияют на нее.

Инструментальные цели определяются попытками коммуникантов влиять друг на друга и желанием получить что-то от партнера по общению (услугу, помощь, поддержку и т. д.).

Как правило, упомянутые цели присутствуют в МК в совокупности (хотя одна из них может выступать в качестве основной).

Межличностные цели коммуникантов определяются их межличностными потребностями. Одна из наиболее разработанных теорий межличностных потребностей принадлежит У. Шатцу¹. Согласно этой концепции, каждый человек испытывает и пытается удовлетворить в ходе взаимодействия с другими три межличностные потребности: потребность во включенности (*inclusion*), контроле (*control*) и любви / симпатии (*affection*) (интересно отметить, что позднее данная концепция бала расширена Р. Рубин, и к межличностным потребностям были добавлены потребность в удовольствии; «избегании чего-либо» и отдыхе (*pleasure, escape, relaxation*)²).

Потребность во включенности отражает стремление индивида устанавливать и поддерживать отношения с другими людьми; желание быть признанным как личность и иметь значение для окружающих. На уровне чувств данная потребность определяется как потребность в ощущении заинтересованности, участия по отношению к другим и получении участия по отношению к себе. С точки зрения самосознания, потребность во включенности – это потребность ощущать, что собственная личность является значимой и ценной.

Межличностная потребность в контроле отражает стремление людей контролировать других или ситуацию. Она варьируется от строгого контроля до его отсутствия. На уровне чувств потребность в контроле означает потребность человека в уважении к компетентности других и признание определенной степени их власти, а также потребность в исходящем от других уважении к себе и признании собственной власти и компетентности. Любому индивиду важно воспринимать себя как компетентную и ответственную личность.

¹ См.: *Schutz W.* FIRO. A Three-Dimensional Theory of Interpersonal Behavior. – N.Y., 1958.

² См.: *Rubin R.* Conceptualization and Measurement of Interpersonal Motives // Human Communication Research. 1988. Vol. 14.

Межличностная потребность в любви / симпатии (она может реализовываться в отношениях только между двумя коммуникантами) – это потребность во взаимно близких и теплых отношениях с окружающими. Она связана с необходимостью индивида получать искреннюю теплоту от других и отдавать другим свою привязанность и любовь. На уровне самоощущения – это потребность людей чувствовать, что они любимы.

Межличностные цели и потребности взаимосвязаны, и от того, как происходит их реализация в ходе МК, во многом зависит ее успешность.

Как видно, комплексность процесса МК, его зависимость от ряда внешних и внутренних факторов, его диалектичная природа делают исследование межличностной интеракции достаточно проблемным, интересным и, вряд ли, претендующим на законченность.

В. К. Смолина

ПЕРСПЕКТИВА ИДЕЙНО-ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

Предполагается, что перспектива (возможность) развития зависит от выбора некой традиции. Думается, что это не так. В постсоветской России уже произошли изменения в массовом сознании, отнюдь не традиционные, но кардинально значимые. Необратимость процесса демонстрирует вступившее в жизнь посткоммунистическое поколение. Можно говорить о проблеме выбора на индивидуальном, групповом, профессиональном уровнях, причем духовное наследие понимается произвольно, избирательно, инструментально. «Мы» в общенациональном масштабе отсутствует. Стойкий иммунитет к любой форме идеологии затрудняет восприятие идей, как таковых. Однако, потребность в осмыслении происходящего (произошедшего) и в соотношении всего с высшими ценностями сохраняется. Поэтому утверждать, что проблема наследия «снята» самой жизнью, – это значит делать поспешный вывод. Это задача философского поиска, и она гораздо шире и глубже, чем проблема «восстановления прерванных связей», «включения в общемировой контекст» и т. д. Речь идет о духовном освоении всего опыта советского периода. Этот опыт уникален и представляет ценность для всего человечества. Его осмысление (или забвение) имеет решающее значение, и дальнейшее развитие возможно только в результате такого акта.

Так понятая проблема наследия ставит вопрос о преемственности.

Философское наследие – это не только предмет истории философии. Смена мировоззренческих парадигм в XX в. может быть понята только изнутри – как развитие идей, имеющих очень глубокие корни. Русская философия не исключение. В этом смысле марксизм – это часть наследия, которую нужно творчески освоить и уяснить уже не с позиций антикоммунизма. В традиции русской философии сохраняется нравственная оценка действительности, без которой содержание неполно. Это религиозная традиция. Она отсылает к русской религиозной философии вообще и к мыслителям русского зарубежья в частности. Здесь мы имеем пример активного участия в развитии общеевропейском. Эта часть наследия востребована в очень незначительной степени, хотя интерес к нему сохраняется. Сейчас это направление становится особенно актуальным, поскольку действует на стыках «религия – наука» и «философия – богословие». Это православная философия, она развивается в восточном христианстве и продолжает классическую традицию, утраченную Западом. Здесь вклад русской философии в философию общемировую неоспорим и очевиден.

Что же касается современной западной философии, то она была воспринята в постсоветской России широко, именно благодаря своей «современности» как части культуры. Мир вступил в эпоху постмодерна, которая характеризуется прежде всего фрагментарностью и сосуществованием различных картин мира в человеческом сознании. Все направления современной философии фиксируют это состояние и готовы признать устаревшей саму попытку синтезирующего взгляда на действительность. Принцип плюрализма, последовательно проведенный, сводится в конечном счете к множественности смыслов. Это становится общим местом, стереотипом мышления. Разработаны соответствующие язык и метод. С одной стороны, социология, психология, семиотика и другие дисциплины используют в своих исследованиях философский дискурс. Обобщающую роль играет культурология. Отсутствие общего критерия истинности перестает ощущаться как проблема. С другой стороны, несостоятельность самой науки в попытках дать объяснение своим открытиям в фундаментальных, онтологических измерениях свидетельствует о растущем разрыве в познании, как таковом. Первостепенной задачей становятся определение приоритетов и уяснение области собственно философского поиска.

Вызовы современности, опережающие привычные нормы рефлексии, требуют ответа не частного характера. Постмодерн-проект осуществляется в новом информационном медиaprостранстве. Качественные изменения происходят в восприятии действительности, когда виртуальные объекты становятся реальностью. В этом поле развивается мифотворчество, массовое сознание иррационализируется. Благодаря глобализации процесс приобретает цивилизационный сдвиг. Контрреак-

ция различных групп (на этническом, национальном, конфессиональном уровнях) сводится к консервативной тенденции. Фундаментализм в условиях «восстания масс» – это уже не продукт идеологии.

В постсоветской России, где посткоммунизм и постмодерн совпали, сконцентрирована вся проблематика. От профессиональных философов требуется прежде всего ответственность и готовность справиться с поставленными задачами, а также верность своему предмету. Сохранение высокого профессионального уровня позволит определить нужную традицию и задать соответствующее направление развитию русской философии, обеспечит возможность сделать свободный выбор вне конъюнктуры текущего момента и политической ангажированности.

РЕЦЕНЗИИ

Философия российской телесности. – СПб.: СПбГУП, 2009. – 532 с.

Само название книги уже обозначает некий нестандартный, неожиданный поворот мысли. На самом деле мы имеем здесь нечто большее: это смена российской философской парадигмы. Изначально более привычными для русского «философского уха» были словосочетания типа «философия российской духовности». С момента зарождения русской философии подобной проблематике были посвящены сотни, если не тысячи публикаций с их обычными стенаниями по поводу утраты духовности, с призывами не довольствоваться профанным бытием, а воспарить в сферу божественного, священного, идеального, с навязчивыми утверждениями о мистической миссии России, о ее загадочной душе, которую не понять умом и ничем не измерить. И вот теперь мы видим возвращение философского духа из спекулятивных мистических странствий на родную землю. Действительно, российской философии пора преодолеть абстрактную отрешенность интеллекта и духа от реальности российской жизни, пора избавиться от перенасыщения высшей духовностью, от постоянной жажды бегства в нее. И в этом возвращении к простым и фундаментальным вопросам человеческого бытия и состоит весь пафос этой примечательной книги.

Книга представляет собой сборник, содержащий материалы некоторых научных семинаров, организованных петербургскими философами. Эти семинары посвящены следующим проблемам: «Философия порядка и чистоты», «Телесность российского пространства: философия дома», «Телесность российского пространства: центр и периферия». Кроме текстов выступлений участников семинаров в сборнике опубликованы развернутые статьи ряда отечественных авторов, расширяющие горизонт философских обобщений по указанной тематике.

Авторы книги как бы захвачены великим обаянием малых человеческих дел и целей, неустанно подчеркивают первостепенную значимость повседневных задач, связанных с выживанием и достижением благополучия, отмечают исключительную важность комфортности и уюта существования, труда на ниве улучшения быта и т. д. Предметом философствования должны, наконец, стать самые простые вещи – чистота и порядок, дом и семья, телесность российских пространств. Человек должен возвратиться к самому себе, к изначальным простым устоям жизни, т. е. вернуться в свое бытие, в телесное измерение бы-

тия, к полноте своих чувств и желаний.

Причем речь идет не о пустом и досужем философствовании по поводу ясных и очевидных вещей и даже не о хайдеггеровском вслушивании в бытие. Речь идет о развитии конструктивного, эффективно-практического философского мышления, побуждающего к переменам в характере жизнедеятельности в фундаментальных, первичных, клеточных микроструктурах социума и индивида. В выступлениях участников дискуссий подчеркивается необходимость преобразования, упорядочивания глубинных слоев материальной, телесной жизни людей, созидания, обустройства и гармонизации общественных и индивидуальных пространств в соответствии с ценностями родного дома, где должны царить защищенность, благополучие и священность. Новое философствование должно изменять практические ценностные ориентации, установки человеческого поведения и действия, сориентировать их на конструктивную реализацию простых, но фундаментальных бытийных интересов.

Смещение предмета философствования на уровень бытия и телесности является тенденцией развития не только российской, но и всей мировой философии. Философия как служительница разума уже не может ориентироваться на некий безсубъективный, холодный, чистый разум, беспримесный, обособленный от истории, от желаний и влечений людей, от их языка и конкретных сетей коммуникаций. Неклассическая философия мыслит разум как исторически конкретный, укорененный в социальном и индивидуальном бытии, практически заинтересованный, властно ориентированный, сопряженный с желаниями и влечениями, как разум, погруженный в интерессубъективную коммуникацию. Философия уже не только проникает в предсознательное (далее чего, по Делезу, не пошел даже психоанализ), философское мышление анализирует, проясняет еще более глубинные уровни, уровни собственно бессознательного, машины желания. А анализируя влечения и желания, разум тем самым может на них влиять, хотя и насыщает ими свое содержание. Разум преодолевает свою обособленность, уходит от своей формализованной чистоты. Ведь отстраненный чистый разум, оторванный от бытия, от желаний, эмоций, жизни, не может влиять на них, разве лишь посредством жестких команд кантовского формального категорического императива, которые вызывают только эмоциональное отторжение. Эта общая тенденция современной философии, усиление ориентации на бытие с его миром желаний и чувств не поражение разума, его подчинение желанию, – наоборот, это новый шаг в превращении зверя в человека, обеспечивающий человеку новую ступень самообладания, собранности, самоуправления, ступень развития универсальной техники жизни без ущемления полноты жизни и творчества. Разум погружается в телесное не потому, что он опять ут-

рачивает чистоту и замутняется телесностью, а потому, что он становится сильнее и эффективнее.

Относительно современной российской философии следует подчеркнуть, что бытийно-практическая ориентация философского мышления не означает его возврата к материализму или к вульгарно-прагматическому преобразовательному активизму. При вышеотмеченном бытийно-практическом повороте философии достижения русской духовности, интеллектуальный философский потенциал отнюдь не утрачиваются. Бытие, как и телесность уже не понимаются как нечто сугубо объективное, независимое от сознания. Духовность и разум как бы вмонтированы в телесное, материальное, бытийное. Само бытие, вслед за Хайдеггером, трактуется как включающее понимание, переживание, эстетическое чувство и т. д. Например, когда речь идет о чистоте и порядке, о доме, о российском пространстве, то в них наряду с материально-телесным органически включаются нравственная чистота, духовное очищение, душевный лад, любовь к шире и чистому полю. Телесность и духовность в человеческом бытии понимаются как нераздельные, сопряженные друг с другом. Чтобы подчеркнуть эту сопряженность, ряд авторов употребляют понятия телесность сознания, внутренний ум сердца, «дом души», устройство души, культурное тело человека, культурный ландшафт, окультуренное пространство, внутренняя телесность. При рассмотрении разновидностей телесности анализируются связанные с ними глубинные психологические, аксиологические структуры и установки, которые функционируют на уровнях подсознательного и бессознательного. Отмечается, что если тенденцией прагматического Запада или «западнизма» является экстерииоризация духовности, направленность разумного и духовного на функционирование тела и манипуляции с телом, на внешнюю предметность бытия, то российская культура должна сохранить как генетический фонд и свой опыт интериоризации духовности, т. е. опыт духовности, очищающий душу, служащий самостроению и самоисправлению души.

Какие бы феномены телесности не рассматривали авторы статей и докладов, а также участники дискуссий, всегда подчеркивается то обстоятельство, что речь идет не о голой материальной телесности, не о независимых от людей формах социальных отношений, а о феноменах бытия, пронизанных духовностью и включающих духовность. Во всем подчеркивается сторона духовности, будь то переживание громадности российских пространств, будь то романтическая драма провинциала, боготворящего российские столицы, что выражает собой печальное российское свойство – разрыв центра и периферии. Как подчеркивает К. С. Пигров, российское пространство – это не только природный ландшафт, а ландшафт, пронизанный историей, своеобразно окульту-

ренный, одухотворенный колокольными звонами и храмами. «Телесность российского пространства, – пишет он, – это прекрасное тело России, данное нам не только рационально (научно и философски), но и эмоционально, чувственно. Оно порождение природы и истории, порождение искусства и хитрости разума, художественный шедевр, который должен быть осмыслен в таком качестве» (с. 522).

В сборнике много интересных материалов и статей, в которых высказано немало конкретных плодотворных философских идей, связанных с бытийно-практическим поворотом российской философии. Авторы в своих философских рефлексиях возводят казалось бы простые повседневные вещи – такие как чистота, дом, родное пространство – до уровня предельных философских обобщений, что порождает новые смыслы и содержательные оттенки мысли. Например, в выступлении А. Г. Чернякова проблема «дома» рассматривается сквозь призму хайдеггеровских понятий «вот-бытие» и «бытие-в-мире». Хайдеггеровский анализ бытия умело используется для раскрытия темы дома в докладе М. В. Логиновой «Возвращение в “дом бытия”». Соединение предельно обобщенного, философского уровня анализа с пониманием конкретных проблем современной российской действительности представлено в докладе М. А. Меня «Порядок в доме как ценность». В этом докладе рассматриваются предельные основания подлинного порядка, акцентируется момент соотношения эмпирического и трансцендентного. В докладе К. С. Пигрова «Порядок в доме – дом в порядке» порядок рассматривается в аспекте осмысления иерархической структуры бытия с его высшими и нижними слоями. Концепт «дом» понимается К. С. Пигровым в рамках такой социально-философской категории, как «доместикация», выражающей универсальное стремление человека устраивать свое бытие в соответствии с сущностью и структурой «дома». По К. С. Пигрову, под углом зрения устройства дома можно рассматривать и все искусственное, артефактное преобразование бытия человека на основе принципов человечности, цивилизации и культуры. С точки зрения бытийно-практической ориентации современной философии, интересен анализ концепции позитивного экзистенциализма О. Ф. Больного в докладе О. М. Ломако «Метафизика дома в позитивном экзистенциализме О. Ф. Больного».

В качестве достоинства сборника следует отметить также и то, что тематизация проблем порядка, чистоты, дома, телесности пространства осуществляется на основе универсального подхода к этим проблемам. В книге выявлены не только общеполитические, но и исторические, экономические, социологические, культурологические, цивилизационные аспекты обсуждаемых вопросов. Ряд авторов в своих выступлениях раскрывают некоторые тенденции развития современной цивилизации, обычно остающиеся вне поля зрения обществоведов. Интересный

аспект анализа современной цивилизации мы видим в докладе Е. К. Краснухиной «Антиквариат или мусор?», где дается критика индустриального общества с его производством ради производства. Это производство ради производства выражается, в частности, в производстве всякого рода мусора. Автор называет мусорным расточительством общества такую ситуацию, когда пригодные для употребления вещи становятся не востребованными, не сохраняются, по существу уничтожаются через механизм моды или вследствие лихорадки так называемого производства новаций. Своеобразный анализ некоторых черт современной глобальной цивилизации с ее номадизмом и утратой людьми принадлежности к традиционным идентичностям представлен в докладе О. Р. Демидовой «Бездомность как дом».

Но, признавая несомненную ценность дискуссий, докладов, статей данного сборника, всячески приветствуя обращение философской мысли авторов к азам бытия – к дому, к бытию, к непосредственному пространству существования, к телесности человеческой жизни, следует все-таки отметить некоторые недостатки и упущения. Так, представляется весьма недостаточным анализ макропроблем российской телесности. Конечно, бытийно-практический поворот философствования не должен вновь свестись к пафосу гигантского активизма, к требованию радикального преобразования природы, к призывам вернуть вспять сибирские реки и осуществить другие «великие стройки». И все же речь должна идти не просто о переустройстве индивидуального частного быта и дома, о преобразовании их на развитых цивилизационных основах. Это переустройство необходимо осуществлять вместе с решением таких макропроблем российской телесности, как проблема экологическая, проблемы освоения незаселенных российских территорий, прекращения безоглядной траты ресурсов без учета интересов потомков, проблема демографическая во всей полноте ее составляющих, включая вопросы здоровья народа и здорового образа жизни, борьбы с алкоголизмом и потреблением наркотиков и т. д. Эти макропроблемы почти не отражены в этой объемной и в целом весьма полезной книге.

Перечисленные проблемы нельзя решить только на индивидуальном уровне. Здесь требуются усилия всего общества, усилия государства. Так, по-прежнему перед российским народом стоит проблема освоения Сибири, куда нужно устремлять молодые силы, чтобы они не просто туда ехали «за туманом», а по настоящему осваивали российские пространства. Например, Америка имела свой фронт, постоянно отодвигаемую границу свободы, она использовала избыточную социальную энергию для расширения пределов своей жизнедеятельности, для освоения своих западных территорий. У России, начиная с XVI в., тоже имеется подобный фронт, он связан с возможностью

освоения наших необъятных восточных и северных пространств. Этот фронтир есть у нас и сейчас. Эти пространства, разумеется, должны осваиваться не через систему «гулагов» и не только в порядке осуществления разовых грандиозных проектов (как, например, строительство БАМа), а постоянно, на основе свободной предпринимательской инициативы людей и при всесторонней энергичной помощи государства.

Особого внимания требует проблема борьбы за трезвость, за то, чтобы трезвость стала, наконец, элементарным правилом народной жизни. Это не только микро-, но и макропроблема. Здесь должны объединить свои усилия общество, государство и церковь. В книге не только не проанализирована эта болезненная проблема российской телесности, но даже встречаются странные рассуждения, чуть ли не включающие алкоголь в качестве положительного элемента в структуру культуры, а пьянство – в число свойств русской души. Так, алкоголь, по Н. Л. Юдину, это «традиционно проверенная, культурно выверенная, ритуализированная система изменения сознания» (с. 175). А Ю. М. Шор восхищенно превозносит широту русской души, цитируя Кольцова. «Или, помните, – пишет он, – знаменитое кольцовское “Раззудись плечо, размахнись рука!” – это удаль молодецкая и в работе, и в любви, и в пьянке» (с. 515).

Кроме недостаточного анализа макропроблем российского общества в этой в целом замечательной книге есть ряд существенных отдельных погрешностей, в частности, имеются весьма спорные, а в некоторых случаях и вовсе неприемлемые идеи и утверждения, на которые почему-то не обратили внимания редакторы сборника. Довольно спорной, например, является идея А. К. Секацкого о том, что необходимо снова «взболтнуть» Россию, погрузить ее в ситуацию хаоса и «большого взрыва», чтобы рассосать и сбросить все бюрократические наросты, все окаменевшие специализации, чтобы отменить приватизацию элитами элементов государственности и предотвратить харизматизацию власти. А. К. Секацкий предлагает все смешать в российском обществе, создать первичный бульон, хаос, высвободив потенциал «стволовых клеток» социума. Безусловно, А. К. Секацкий – яркий философский публицист, мастер богатого парадоксами стиля, но ему следовало бы посмотреть на современное общество более холодным и трезвым взглядом. Современное общество – это не греческий полис и даже не Россия начала XX в. Это большое общество со сложнейшей энергетической, технологической, информационной и социальной инфраструктурой, не терпящей никаких взрывов – ни больших, ни малых. Даже реформы последнего двадцатилетия более похожи на топтание слона в ювелирной мастерской, чем на целеустремленное управление развитием современного производства на базе новейших сложнейших технологий.

Представляется не только спорной, но даже совершенно неприемлемой трактовка войны уже упоминавшимся Н. Л. Юдиным. По Н. Л. Юдину, война имеет свойства праздника. Если сравнивать войну и праздник, отмечает он, «по функции в жизни коллективов, по образу, который они запечатлевают в душе индивида, то лучшего соответствия, чем война, для праздника не найти» (с. 179–180). Война трактуется как разрыв с повседневностью, как коллективный рывок от повседневности. «Война и праздник, – продолжает Н. Л. Юдин, – совершенно сходны: они открывают период повышенной социализации, тотального обобществления орудий, ресурсов и сил» (с. 181). Война – преодоление разобщенности индивидов, апофеоз группового начала. «В известном смысле, – завершает свои рассуждения Н. Л. Юдин, – “моделями”, обнажающими суть праздничного порядка, являются не только всем известные праздничные ритуалы, но также такие феномены современного мира, как творчество и война» (с. 181). Исходя из трактовки войны как праздника, Н. Л. Юдин, вероятно, не может понять, почему человечество мечтает об исключении войны из жизни общества.

Представляются неприемлемыми и некоторые положения в целом интересной статьи Г. Ф. Суныгина «Как исчезают империи». Так, вряд ли можно согласиться с утверждением о том, что термины «Россия» и «россияне» являются формами деидентификации русских. Русским, утверждает Г. Ф. Суныгин, утратившим, в отличие от других народов России, консолидирующие их политические институты, навязывается де термин «россияне», ставший для них пустым и только затемняющим их утрату идентичности.

Трудно также согласиться и с другим тезисом Г. Ф. Суныгина, а именно, что мы, проиграв холодную войну, теперь находимся в «положении Веймарской Германии, некоей раненой и обиженной империи, никак не согласной на отведенное ей историей место и более или менее откровенно живущей идеей реванша» (с. 484). И уже совершенно неприемлемы оценки Г. Ф. Суныгиным нашей роли во второй мировой войне и нашей Великой Победы. Относительно победы Г. Ф. Суныгин утверждает, что «по мере того, как множатся наши поражения и разочарования в сегодняшней жизни, мы празднуем эту победу со все большим напором и пафосом. Но ведь война уже давно принадлежит истории, и на сегодняшний день мы хорошо знаем, что это была не борьба темных сил с безусловно светлыми, а схватка двух тоталитарных режимов в борьбе за мировое господство» (с. 483). И далее: «Сохранившую антинародный сталинский режим победу, купленную ценой превращения страны в большой штрафбат и немереных жертв, не сопоставимых с немецкими, вряд ли уместно праздновать как победу русского народа. Скорее, это дата скорби и покаяния, которую следовало бы отмечать вместе с другим одураченным и пострадавшим в

этой бойне народом – немцами» (с. 483). Несомненно, российский народ не может принять ни то, что ставятся на одну доску немецкий фашизм и советский социализм, ни то, как оценивается роль советского народа во второй мировой войне и как оценивается наша победа. В этой связи представляются циничными и некоторые пассажи в опубликованном в этом сборнике выступлении В. Ю. Сухачева. Говоря о моде как некоей семиотической сборке, В. Ю. Сухачев продолжает: «Например, сегодня в моде тату, нанесенное с помощью хны, потому что через месяц она рассасывается: вы можете нанести свастику, а через месяц она исчезнет, и вы можете изобразить вместо нее серп с молотом, или что то еще – не имеет значения. Какая разница, что – лишь бы было красиво и модно» (с. 386).

Однако, несмотря на некоторые весьма досадные утверждения, которые допускают отдельные авторы, в целом сборник представляет собой замечательную книгу, выражающую собой поворот к новой, бытийно-практической парадигме российской философии. Конечно, книга неоднородна с точки зрения ценности включенных в нее материалов. Обилие оригинальных философских мыслей, высказанных в статьях, выступлениях, остроумных репликах и вопросах, мыслей, сформулированных с блеском таланта, нередко сочетается в этом сборнике с пустяковыми эмпирическими материалами или с материалами, вообще не имеющими отношения к обсуждаемой философской проблематике (например, «Леворукий ребенок в семье»). Но уже хорошо то, что жемчужины современной философской мысли в этой книге есть и этих жемчужин отнюдь не мало.

В. Лукин

Дугин А.Г. Четвертая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. – СПб.: Амфора, 2009. – 343 с.

Новая книга профессора факультета социологии МГУ А. Г. Дугина затрагивает сложные и во многом дискуссионные проблемы генезиса и эволюции современных политических идеологий. К достоинствам книги следует отнести используемый в ней междисциплинарный подход, который позволяет всесторонне осветить рассматриваемые проблемы. Данная работа получает особую значимость в связи с обсуждением вопроса о характере современной отечественной идеологии. В этом контексте заявление автора о необходимости четвертой, постлиберальной политической теории выглядит программным и относится не только к России, но и к другим странам. Новая теория, по мнению А. Г. Дугина, призвана победить либерализм, которому прежде уступили в идеологической борьбе коммунизм и фашизм. Четвертая поли-

тическая теория рассматривается Дугиным как консерватизм, а применительно к России – как евразийство. В целом, автор стремится обосновать необходимость коренных перемен в мире, которые приведут к отходу от либеральных ценностей эпохи модерна.

Вместе с тем, из чтения текста книги складывается впечатление, что автор пишет не столько о политических теориях, сколько о политических идеологиях, завершающих своё развитие. Эта мысль в общем-то совпадает с популярной в конце 1950-х – начале 1960-х гг. концепцией деидеологизации Э. Шилза, Д. Белла и С. Липсета. В то же время, если изучать по существу эволюцию именно политической теории, то необходимо исследовать фундаментальные труды Л. Штрауса, Х. Арндт, И. Берлина, К. Шмитта и др., а также работы по истории политической теории А. Даннинга, Б. Берри, Д. Ганнела и др.¹. В них выделены три основные концептуальные формы политической теории XX в. – нормативная, эмпирическая и историческая, а также отмечены три этапа развития политических знаний XX в.: период распространения политической идеологии в начале века, эпоха расцвета политической теории середины столетия и время возрождения политической идеологии во второй половине XX в. Исходя из этого, рецензируемую работу по своему содержанию нужно отнести к тем, которые находятся на стыке политической теории и политической идеологии.

Учитывая идеологическую подоплеку труда А. Г. Дугина, понятно, почему «за скобками» анализа зачастую остается собственно рациональная составляющая политических идей, а на первый план выходит политическая аксиология либерализма, коммунизма и фашизма. Однако тут же возникает вопрос: почему только эти три идеологии присутствуют в книге и не указан, в частности, консерватизм, который зарождался в европейской культуре вместе с либерализмом? И хотя о консерватизме довольно подробно говорится в работе, однако он для автора существует как бы в другом историко-культурном измерении, нежели последовательно сменяющие друг друга либерализм, коммунизм и фашизм. Точно так же неясно, почему консерватизм не включен автором в число идеологий, побежденных либерализмом? Создается впечатление, что цель автора – выявить общие особенности процесса европейской модернизации, связанные, главным образом, с либерализмом. В этой связи явно преувеличена ответственность либерализма за все беды современной цивилизации. Либерализм, согласно А. Г. Дугину, «упразднил любые государственные, религиозные и сословные авторитеты, которые претендуют на общеобязательную истину» (с. 30).

В данном случае утверждение автора представляется спорным, так

¹ См. по этой проблеме: Политическая теория в XX веке. Сборник статей / Под ред. А. Павлова. – М., 2008. С. 26.

как Локк, Кант, Констан, Спенсер, Милль, Бентам и другие классики либерализма не призывали к упразднению всех авторитетов. Ведь сама концепция правового государства, развитая в их сочинениях, предполагает подчинение всех граждан общеобязательному правовому закону. Также и Локка нельзя упрекнуть в отрицании религиозных авторитетов. Наоборот, его целью была защита веры от незаконных посягательств власти на неё. «Каждый человек имеет полную и неограниченную свободу мнений и вероисповедания, которой он может невозбранно пользоваться без приказа – или вопреки приказу – правителя, не зная за собой вины или греха, но всегда при условии, что делает это он чистосердечно и по совести перед богом, сколько позволяют его знания и убеждения»¹, – пишет Локк. Из цитаты следует, что речь идет о повышении авторитета религиозной веры в обществе.

Вторая половина книги посвящена доказательству необходимости евразийства для России. Не углубляясь в детали авторской аргументации, заметим, что евразийство вряд ли может стать такой идеологической альтернативой. Сегодня евразийство во многом является интеллектуальным течением довольно узкого круга отечественной интеллигенции, в отличие от либерализма, который зарождался в связи с развитием рыночной экономики, промышленной и научно-технической революций, процессами демократизации общества, преодоления крепостного права и сословных привилегий. Все это были насущные проблемы, которые решались разными странами в рамках буржуазных революций. Процессам же глобализации соответствует формирование многополярного мира и идеологического плюрализма, конкуренция классических и новых идеологий. Представляется, что миф о победившем все идеологии либерализме не соответствует действительности. На самом деле всегда существовало некоторое множество религиозных и светских идеологий, отражающих различные социальные интересы. Мировоззренческую устойчивость капитализму придает не одномерная идеология, а идеологическая гибкость, позволяющая конструировать систему ценностей, соответствующих конкретным интересам государства и общества. В рамках идеологической структуры буржуазного общества возник целый спектр переходных идеологических форм: от социализма до либерализма и консерватизма, призванных сделать устойчивым развитие социума. И постмодерн принципиально не меняет данной ситуации, так как ведется та же работа по стабилизации идеологии, но с помощью новых информационных средств. Соответственно, и российское общество также нуждается в гибкой идеологии, в которой консерватизм, либерализм, а возможно, и социализм могли бы взаимно интегрироваться, приспосабливаясь к переменам в мире и вы-

зовам современности. Здесь уместна разработанная Б. Н. Чичериным концепция периодической смены форм правления и политических идеологий при сохранении базовых ценностей общества, берущих свое начало в истории российской культуры, и при политике государства, направленной на защиту национальных интересов.

В заключение следует отметить, что работа А. Г. Дугина интересна, прежде всего, потому, что она заставляет серьезно задуматься о тех острых проблемах, которые стоят перед Россией в этом сложном и многообразном мире. И во многом важны не столько ответы автора на поставленные им вопросы, сколько сами вопросы.

Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ (грант № 07-03-00475а)

И. Д. Осипов

Тильберг М. Цветная Вселенная: Михаил Матюшин об искусстве и зрении. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 512 с.

Михаил Матюшин – один из «столпов» русского авангарда, художник, композитор, музыкант, педагог, издатель, историк и теоретик искусства, возглавлявший, наряду с Малевичем, Кандинским, Татлиным и Филоновым, собственную школу и воспитавший два поколения учеников, – до сих пор остается фигурой малоизвестной. Его теоретическое наследие хранится в архивах трех городов (Санкт-Петербурга, Москвы, Амстердама) и практически не издавалось. Однако идеи, разработанные Матюшиным и его учениками, представляют большой интерес не только для истории искусства, но и с философской и культурологической точек зрения. Теория и практика школы Матюшина настолько не укладываются в рамки привычных представлений об авангарде как искусстве формальном и концептуально-логическом, что их осмысление неизбежно приводит к реструктуризации всего проблемного поля авангарда, к новому взгляду на него в целом.

Традиционно считается, что художники русского авангарда, перешагнув в середине 1910-х гг. рубеж беспредметности, покончили с миметизмом и транзитивностью в изобразительном искусстве (при этом сам термин – *изобразительное* искусство – оказывается под сомнением), открыв тем самым эру нового, абстрактного искусства. При этом «абстрактность» и «беспредметность» выступают как синонимы, и любое беспредметное искусство автоматически считается абстрактным. Такой подход, верный в отношении супрематизма, экспрессионизма и конструктивизма, оказывается принципиально ошибочным при рассмотрении других течений в русском авангарде, таких как «лучизм» Ларионова и «пространственный реализм» Матюшина. В мани-

¹ Локк Д. Соч. В 3 т. Т. 3. – М., 1988. С. 70.

фесте матюшинской группы «Зорвед» (от слов «зрение» и «ведение»), напечатанном в журнале «Жизнь искусства» в 1923 г. под названием «Не искусство, а жизнь», провозглашались постановка искусства на «девственную почву опыта» и возвращение его к первичной функции «простой отраженности впечатления»¹. Беспредметность матюшинской живописи не была следствием отказа от изобразительности, а была попыткой передачи принципиально нового способа восприятия, или «смотрения», в котором вещи (предметы) как таковые лишались онтологического статуса и оказывались существующими лишь концептуально, как следствие определенной культурной настройки и «дрессировки» глаза. Как писал современник Матюшина Н. Н. Пунин, формального в таком «беспредметном» искусстве не больше, чем в классической скульптуре – и то и другое являются репрезентацией различных способов конструирования видимого мира, или, иначе говоря, различных «болезней глаза»².

В последние годы интерес к творчеству Матюшина продолжает расти. В 2006 г. открылся дом-музей Матюшина на ул. проф. Попова (бывшей Песочной), 10, где он жил с 1912 по 1934 гг. В 2007 г. издательством Д. Аронова был переиздан «Справочник по цвету» – во многих отношениях центральное произведение Матюшина. В 2008 г. в петербургской Академии художеств прошла выставка «Профессор Михаил Матюшин и его ученики». Все это, казалось бы, должно было приоткрыть завесу загадочности и «эзотеричности», скрывающую творчество Матюшина и его методики «расширенного смотрения» – нового восприятия мира. Однако в действительности работы Матюшина и его учеников выставлены – как в музее, так и на выставке – без всякого теоретического сопровождения и вызывают недоумение, поскольку тем, кто не знаком с теоретическими разработками матюшинской школы, трудно соотнести абстрактные акварельные наброски с их названиями (например «Пейзаж со всех сторон»).

Книга шведского искусствоведа Маргареты Тильберг «Цветная вселенная: Михаил Матюшин об искусстве и зрении» – первая серьезная теоретическая работа о Матюшине. Изначально защищенная в качестве диссертации в Стокгольмском университете, книга была издана на английском языке в 2003 г., а в 2008 г. переведена на русский и издана московским издательством «Новое литературное обозрение» в серии «Очерки визуальности». Структура книги, что естественно для диссертации, построена по академическим стандартам, хотя и ино-

¹ Жизнь искусства. 1923. № 20. С. 15.

² См. Пунин Н.Н. О новейших течениях в русском искусстве. Л., 1927-28. Работы Пунина, как и Матюшина и других аутентичных теоретиков авангардного *изобразительного* искусства, по большей части не (пере-)издавались и зачастую доступны только в архивах.

странным¹: книга состоит из введения, в котором обрисовываются предмет и цель исследования, методология и круг источников, а также указываются предыдущие источники по данной теме, и девяти глав, объединенных в пять более крупных частей – «Цвет», «Зрение», «Культура», «Идеология» и «Синтез». Каждая глава разбита на параграфы и подпараграфы и заканчивается заключением, а книгу в целом венчают эпилог и приложение: фотографическая перепечатка текстовой части «Справочника по цвету» Матюшина, изданного в 1932 г. тиражом 400 экземпляров.

В центре внимания автора – Матюшин-теоретик цвета и его сочинение «Справочник по цвету. Закономерность изменчивости цветовых сочетаний», которое рассматривается, по крайней мере, в трех контекстах. Во-первых, автор подробно исследует и реконструирует процесс создания «Справочника» как практического результата исследований и экспериментов, проводившихся Матюшиным и его учениками в области цветного зрения. Во-вторых, он рассматривается как оригинальная цветоведческая теория и сравнивается с другими подобными теориями, существовавшими в то время. Наконец, в-третьих, «Справочник» рассматривается в контексте «обстоятельств времени» – идеологической и политической обстановки, в которой он создавался. Такая широта рассмотрения обусловлена синтетическим характером матюшинского творчества, опирающегося на различные дисциплины, которые имеют, казалось бы, общего между собой: историю искусства, физику, психологию и отчасти философию.

Во второй главе (первой главой является введение) приводится краткая, но весьма подробная творческая биография Матюшина. Надо заметить, что даже в этом отношении работа является пионерской – до сих пор ни одной биографии Матюшина издано не было. Как пишет автор, эта глава «посвящена местам, людям и событиям, сыгравшим важную роль в жизни Матюшина», и является «сугубо фактологической»².

Третья глава целиком посвящена ГИНХУКу³, в котором Матюшин возглавлял Отдел органической культуры с 1923 по 1926 гг. Именно здесь началась работа над «Справочником». Общей задачей, которую ставили перед собой ГИНХУКовцы (в Ученый совет института, кроме Матюшина, входили Малевич, Пунин и Татлин), был поиск общего языка искусства, который позволил бы разрушить границы непонимания между искусством и наукой, теорией и практикой, художником и массами и в конечном итоге сделал бы возможным «создание нового

¹ Как пишет редактор в своем предисловии, «внимательный читатель» уловит «иностранный» академический акцент даже в названиях глав.

² Тильберг М. Цветная вселенная: Михаил Матюшин об искусстве и зрении. – С. 40.

³ ГИНХУК – Государственный институт художественной культуры

вида человеческого существа, который жил бы в обществе с другой системой взглядов – системой, созданной благодаря современной архитектуре и современному дизайну»¹. Автор рассказывает о задачах, которые ставились в ГИНХУКе для достижения этой цели, о работе, проделанной по их решению, и о методах, использовавшихся для этого (в первую очередь, это принцип НОТ – научной организации труда), максимально подробно останавливаясь, естественно, на деятельности Отдела органической культуры. Сравнивая ГИНХУК с аналогичными московскими заведениями (такими как ВХУТЕМАС, ИНХУК и РАХН²), автор приходит к выводу, что одним из принципиальных отличий было именно наличие матюшинского отдела, который, к тому же, по активности в два раза превосходил все остальные отделы, вместе взятые. Пытаясь раскрыть понятие «органической культуры», само существование которого в контексте русского авангарда с его «Искусством Машины» может показаться странным, автор обрисовывает круг идей, оказавших влияние на Матюшина или созвучных его собственным. Упоминаются Джон Рескин, Эмиль Верхарн, Елена Гуро, Освальд Шпенглер, Владимир Соловьев, немецкие гештальт-психологи и Густав Шпет. С нашей точки зрения, этот список носит несколько произвольный характер и может быть уточнен и дополнен, однако в этой главе автор не ставит целью подробный анализ мировоззрения Матюшина, а пытается лишь обрисовать контекст, в котором разрабатывались идеи, легшие впоследствии в основу «Справочника».

Четвертая глава целиком посвящена анализу «Справочника» как цветоведческой теории. Сначала автор останавливается на некоторых цветовых явлениях, принципиальных для понимания источника, и определяет степень их разработанности в рассматриваемую эпоху. При этом сам вопрос о цвете оказывается настолько фундаментальным, что порождает четыре варианта онтологий: «диспозиционализм», «физикализм», «примитивизм» и «элиминативизм». Матюшин причисляется к «элиминативистам» в вопросах цвета и к «феноменалистам» в «обще-философском смысле слова». На наш взгляд, такое сближение Матюшина и феноменологии не совсем верно. Не углубляясь в метафизические вопросы, заметим лишь, что, начавшись с призыва «Назад к вещам!», феноменология свелась к изучению априорного в сознании, вынеся онтологический вопрос за скобки рассмотрения. Матюшиным же двигала практическая цель – расширение сознания с целью достижения максимальной «гносеологической корреляции» с миром, и в

¹ Тильберг М. Цветная вселенная: Михаил Матюшин об искусстве и зрении. – С. 92.

² ВХУТЕМАС (впоследствии ВХУТЕИН) – Высшие государственные художественно-технические мастерские (впоследствии – институт), ИНХУК – Институт художественной культуры, РАХН (позже ГАХН) – Российская (Государственная) академия художественных наук.

этом отношении его воззрения следует скорее отнести к варианту интуитивизма, разрабатывавшемуся Н. О. Лосским. Однако, если отбросить придирки к метафизическим неточностям, нам остается только отметить, что работа, проделанная автором по реконструкции матюшинских идей, заслуживает восхищения. Кроме собирания по архивам крупниц информации об экспериментах, проводимых Матюшиным и его учениками, был решен ряд трудностей терминологического характера (несмотря на наукообразность своей практики, Матюшин не был профессиональным ученым, что, несомненно, сказалось на доступности излагаемых им идей). Кроме того, Матюшин зачастую считал иллюстративный материал самодостаточным и «самопонятным» и не снабжал его никакими комментариями, так что установить, что же именно имеется в виду в каждой из цветовых таблиц, в которых «представлено 34 различных сочетания цветов, состоящих из 90 оттенков, расположенных на 94 отдельно окрашенных строках»¹, представляется непростой, а подчас и невыполнимой задачей, с которой автор блестяще справляется – местами доказательно, местами строя гипотезы, основанные на тщательном анализе архивных материалов и самого «Справочника». Таблицы были скрупулезно исследованы при искусственно воссозданном дневном свете с помощью специальной установки, кроме того, с помощью спектрофотометра все использованные цвета были переведены в систему NCS², а также при помощи микроскопа был воссоздан процесс их создания и состав использованных красок. Такой тщательный анализ позволил дать хотя бы предварительные ответы на многие вопросы, которые ставит матюшинская теория, как, например, что такое «сцепляющий (промежуточный) цвет» и каковы законы его формирования, как именно предполагалось использовать таблицы в дизайнерской (промышленной) и архитектурной практике, как изменяется восприятие цвета в зависимости от сопутствующих факторов, таких как длительность наблюдения и форма окрашенного предмета, и, наконец, не является ли «Справочник» просто произведением искусства, плодом художественной интуиции. Глава завершается сравнением «относительной» теории цвета Матюшина с популярной тогда теорией «абсолютного» цвета Оствальда, которой придерживались в том числе и во ВХУТЕМАСе.

В главе 5, посвященной зрению в целом и «расширенному смотрению» в частности, автор пытается, используя герменевтический подход, «побудить читателей как бы увидеть мир таким, каким его видел сам Матюшин». Помимо работ Матюшина, в этой главе анализируются

¹ Тильберг М. Цветная вселенная: Михаил Матюшин об искусстве и зрении. – С. 117. – Насколько мне известно, даже количество использованных оттенков (90) зафиксировано в этом исследовании впервые.

² О системе NCS, см., напр.: <http://ru.wikipedia.org/wiki/NCS>

материалы о цветном зрении, доступные Матюшину, современные результаты исследований в этой области, а также рассказывается о культурных течениях и событиях, повлиявших, по мнению автора, на мировоззрение Матюшина. Однако, стремясь к терминологической и исторической точности, автор, как кажется, промахивается мимо заявленной цели. Анализ зрения с точки зрения физиологии, сравнение матюшинских теорий с понятием синестезии и классификация проводимых им опытов не передают интенсивности и конкретности ощущений, которые стоят за «эзотерическим» понятием «расширенного смотрения» и которые емко, хотя и ненаучно, описаны Матюшиным в его дневниковых записях, а также зафиксированы в экспериментах, которые он и его ученики проделывали с собственным зрением и повторить многие из которых мог бы любой заинтересованный читатель. Кроме того, интересные параллели, проводимые, например, между матюшинским панорамным зрением и практиками византийских монахов-иконописцев, остаются не только нераскрытыми, но и по большей части формальными.

В следующих двух главах продолжается разбор влияний. Анализируются источники, на которые ссылается в различных работах сам Матюшин, при этом глава 6 посвящена в основном пространству, а 7 – такой нетривиальной теме, как «методы обнаружения цвета в материальном и нематериальном мирах». Здесь обсуждаются пантеистические воззрения Матюшина, его увлечения йогой, медитацией и теософией, анализируются влияния на него современной ему эзотерической литературы, в первую очередь, книг «Сверх-сознание и пути к его достижению» М. Лодыженского и «Tertium Organum» П. Успенского. При этом автор приходит к выводу, что система Матюшина не только несводима к разработке теософской проблематики, но и во многом противостоит ей. Из более «серьезных» источников рассматриваются различные научные и псевдонаучные теории эфира, существовавшие в то время, через учение английского математика Хинтона перекидываются мосты к геометрии Лобачевского и проблематике кантовской «вещи в себе», анализируется связь «расширенного смотрения» с формализмом и творчеством ОБЭРИУтов, а также проводятся интересные, хотя и недостаточно обоснованные, параллели между некоторыми понятиями матюшинской теории и практики и «жизненным порывом» и «длительностью» Бергсона. Читателям, интересующимся в основном теорией цвета, автор рекомендует «смело пропустить эти 2 главы и сразу перейти к главе 8, в которой рассказывается о других советских теориях цвета». Мы же, в свою очередь, хотим рекомендовать читателям, заинтересованным в эстетико-теоретической проблематике матюшинского наследия, остановить свое внимание в первую очередь как раз на этих двух главах.

Анализ советских теорий цвета, предпринятый в главе 8, сам по себе является во многом революционным исследованием. Подробно разбираются идеологические тонкости, стоящие за статьей «Цвет» в Большой советской энциклопедии, реконструируется программа по теории цвета во ВХУТЕМАСе, рассматриваются теории цвета Фриче, Оствальда, Рихтера и другие, а также их связь с ленинской «теорией отражения», диалектическим материализмом и курсом партии в период первой пятилетки. Матюшинская теория на этом фоне смотрится более чем необычно, и не может не вызывать удивления тот факт, что «Справочник» был-таки напечатан, причем в 1932 г. – в момент официально одобрения метода социалистического реализма.

Анализу этого удивительного факта посвящена следующая глава «Стратегия выживания». В ней подробно рассматриваются методы, использованные Матюшиным и его учениками, а также другими авангардистами для «ублажения» цензурного аппарата и создания видимости «просоветской» деятельности. При этом автор молчаливо исходит из предположения, что Матюшин придерживался таких же взглядов на советскую власть, что и среднестатистический современный европеец, и что ему приходилось с ней «бороться», хотя этому нет никаких фактических доказательств. Напротив, в своих дневниках Матюшин превозносил советскую и, в частности, сталинскую власть. Автор упоминает этот факт, но оставляет его фактически без внимания, объясняя это тем, что дневники Матюшина доступны лишь в перепечатке его просоветски настроенной супруги О. Громозовой.

Наконец, последняя глава и эпилог посвящены «судьбам учеников Матюшина и судьбе самой теории цвета уже после смерти ее творца»¹. В числе прочего упоминается любопытный, но малоизвестный факт – что схема раскраски домов на Невском проспекте, во многом сохранившаяся до сих пор, была составлена ученицей Матюшина Е. Хмелевской и ее ученицей Г. Блиновой в соответствии с теорией цвета, сформулированной Матюшиным.

В целом, можно приветствовать появление важной и, можно сказать, знаковой книги, которая, бесспорно, будет полезна всем, кто занимается изучением русского авангарда и творчеством М. Матюшиным, а также проблемами цветоведения. Учитывая растущий интерес к Матюшину, можно надеяться, что это не последнее теоретическое исследование о нем. Из несомненных достоинств книги, кроме разработки многих материалов и проблем, до сих пор остававшихся достоянием архивов, стоит отметить работу с источниками, являющую собой образец научной тщательности. Однако, работа со списком литературы несколько затрудняется тем, что издатели не приводят ссылки на оригиналы.

¹ Тильберг М. Цветная вселенная: Михаил Матюшин об искусстве и зрении. – С. 36.

налы многих русскоязычных изданий, использовавшихся автором в переводе. Кроме того, в книге нигде не упоминается переиздание «Справочника» в 2007 г. Из мелочей также можно отметить неточности перевода философских терминов (так, «*Novum Organum*» Бэкона был переведен как «Новый Орган»), а также несущественные расхождения с оригиналами некоторых цитируемых архивных текстов. Что касается критических замечаний в адрес самого текста, то стоит отметить недостаточную ясность в постановке теоретических – культурологических, эстетических, гносеологических и онтологических – вопросов, которые возникают при исследовании матюшинских теории и практики. Впрочем, автор и не ставил перед собой подобной задачи, которая вполне может стать темой отдельного исследования.

Г. В. Иванкин

Perspectivas. Revista de historiosofia y macropolitica. – Buenos Aires, Argentina. №№ 1–4. 2002–2007.

В Латинской Америке бурно проходит теоретическая политологическая жизнь. Возникла традиция, у истоков которой был политолог Хосе Энрике Родо, который ратовал за то, чтобы были сохранены и подчеркнуты ибероамериканская культурная идентичность, политическая автономия и политическая свобода.

Передо мной несколько журналов, объединенных названием «Перспективы» и подзаголовком «Журнал историософии и макрополитики», – типичное непериодическое издание, начатое в мае 2002 г. Издатель намеревался издавать ежемесячный журнал, но № 2 появился в 2003 г., № 4 – в 2006 г., а последний, № 4 – в 2007 г. Издатель – Игорь Андрушкевич, по политическим взглядам конституционный демократ (когда-то была в раскладе политических сил России «партия народной свободы»), патриарх русской эмиграции, обосновавшейся в Аргентине, в Буэнос Айресе. И. Андрушкевич – моноавтор, публикующий выступления на конференциях.

Обратимся к подзаголовку. Под «историософией» И. Андрушкевич понимает «собственную душу» культурно-исторических типов из теории Н. Я. Данилевского, изложенной в книге «Россия и Европа», хотя и близкой по смыслу к немецкому термину *Geschichtsphilosophie*, т. е. философии истории. При этом он опирается на наследие Н. Я. Данилевского, Н. А. Бердяева, П. А. Сорокина, Н. Д. Кондратьева. «Макрополитика» рассматривается как взаимодействие культурно-исторических типов – не изолированных, а объединенных в региональные организации. Заставка передовой статьи журнальной подборки «Перспек-

тивы» гласит: «...мультиполярный мир совершенно невозможен без признания присутствия всех реальных полюсов».

И. Андрушкевич анализирует эллинистическую модель мультикультурной глобализации, несколько материалов посвящает исторической Калабрии как примеру конфедераций различного типа, автономным локальным рынкам, развитию государства с большими различиями централизованных и децентрализованных функций и т. д. Издатель включает перевод с русского статьи П. К. Несторова «Мертвые пути в глобальной цивилизации», напечатанной в журнале «Кадетская переключка» (Нью-Йорк, май 2005 г.). Статья интересна своей критической направленностью и является откликом на статью «Явные противоречия глобализации». Автор среди общих (реальных) противоречий называет милитаризацию и бюрократизацию общества и истощение творческих элит. Среди противоречий экономических он останавливается на катастрофических экологических процессах, в области политико-институциональной анализирует термины республика и демократия, в сфере этико-социальных противоречий отмечает, что почти все социальные силы направлены на ампутацию традиционных корней конституционной демократии.

Отдельный номер посвящен трехсотлетию основания Санкт-Петербурга (№ 2). Для аргентинского читателя знакомство с историей России в скрупулезном изложении – подарок. Эта история излагается в кратком изложении со времен Рюрика до момента приращения к Западной Европе Восточной. В разделе о противоречиях имперского периода есть место, дорогое для кадета: «Народная русская монархия – это монархия хоральная, полифоническая, целостная и уравновешенная. Царь России – своего рода руководитель (дирижер) великого хора с участием, в той или иной степени, всех подданных. Царь дирижирует этим хором, определяя, когда надо начинать, а когда заканчивать, когда заставлять молчать, мановением своей руки, поправляя тех, кто фальшивит. Однако Царь не является единственным солистом, но все поют, каждый свою партию».

В качестве приложения к номеру о Санкт-Петербурге печатается материал «Историческая эволюция титулов глав Русского государства». В № 3 публикуется статья Аны Баучиеро «Александр Пушкин и музыка слов» с приложением испанского перевода стихотворения «Пророк».

В целом рецензируемое издание можно приветствовать как выражение патриотического сознания современной русской зарубежной диаспоры.

О. В. Журавлев

АВТОРЫ НОМЕРА

БРОДСКИЙ Александр Иосифович, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

ГРУСМАН Михалина Владимировна, аспирант кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

ЕРМОШИНА Ксения Александровна, студентка 5 курса кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ

ЖУРАВЛЕВ Олег Владимирович, доктор философских наук, профессор кафедры эстетики и философии культуры философского факультета СПбГУ

ЗАМАЛЕЕВ Александр Фазлаевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета СПбГУ

ИВАНКИН Георгий Васильевич, аспирант кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

ИКОННИКОВА Зинаида Александровна, студентка 5 курса кафедры логики философского факультета СПбГУ

КУРЬЯН Мария Львовна, кандидат филологических наук, преподаватель факультета английского языка НГЛУ им. Н. А. Добролюбова

ЛУКИН Владимир Михайлович, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета СПбГУ

МАЛИНОВ Алексей Валерьевич, доктор философских наук, доцент кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

НИКОНЕНКО Виталий Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

ОСИПОВ Игорь Дмитриевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

ПИГРОВ Константин Семенович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии философского факультета СПбГУ

РЬБАС Александр Евгеньевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

СМОЛИНА Валерия Константиновна, кандидат философских наук, доцент кафедры политических институтов и прикладных политических исследований факультета политологии СПбГУ

ШАПОШНИКОВ Лев Евгеньевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии НГПУ

ШАХНОВИЧ Марианна Михайловна, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ

ШТЕРНДОК Валентина Евгеньевна, соискатель кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ

Периодическое издание

ВЕЧЕ

Журнал русской философии и культуры

Выпуск 20

Оригинал-макет: А. В. Малинов,
А. Е. Рыбас

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать 15.10.2009. Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 15,11. Тираж 300 экз. Заказ №
Типография Издательства СПбГУ
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41
