

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ВЕСЕ

ЖУРНАЛ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

27

Часть 1



Санкт-Петербург
2015

ВЕЧЕ

Журнал
русской философии
и культуры



Выпуск 27(1). – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2015. – 323 с.

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

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

Главный редактор

А. Ф. Замалеев

Заместитель редактора

А. Е. Рыбас

Редакционный совет

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

Секретарь редакции

Д. О. Уяздовская

Версия журнала в Интернете: <http://philosophy.spbu.ru/1405/8737>

Адрес электронной почты: russphil@mail.ru

Журнал издается с 1994 г.

© Редколлегия номера, 2015

© Авторы статей, 2015

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.

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

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования

СОДЕРЖАНИЕ

К 25-ЛЕТИЮ КАФЕДРЫ

А. Ф. Замалеев. Судьба русской философии в XXI столетии 5

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ

Д. Стейла. Исследования русской философии в Италии 9

Т. Оболевич. Краковские исследования русской философии 23

Л. Налдониова. Рецепции русской философии в Чехии:
Т. Г. Масарик и Т. Шпидлик 39

Я. Фебер, Е. Петруцийова. Идея русской философии и ее
обоснование (опыт чешских и словацких исследований) 45

В. В. Макогнова. «История русской философии» в системе
украинского философского образования 55

Т. Д. Суходуб. Русская философия: в поисках иного
(неклассического) «модерна» 64

М. В. Максимов, Л. М. Максимова. Международное сотрудничество
журнала «Соловьевские исследования» и рецепция наследия
В. С. Соловьева в Европе 77

ПОЭЗИЯ

Стихи принца Петра Ольденбургского
в переводе Татьяны Замалеевой 85

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

А. А. Фролов. В. В. Розанов как философ
(к характеристике стиля мышления)..... 90

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

И. И. Евлампиев. Историческое значение русской философии.....131

А. Е. Рыбас. О русской философии не в целом.....143

<i>В. Н. Белов.</i> Русская религиозная философия как искусство жизни.....	152
<i>Л. Е. Шапошников.</i> Русская философия и православная духовная традиция	161
<i>М. Ю. Савельева.</i> Мифологическое основание трансформации метафизики в эстетику в русском символизме	171
<i>Б. В. Емельянов.</i> Политические судьбы философии в России как исследовательская проблема ее истории.....	178

О НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

<i>А. И. Бродский.</i> Кто взойдет на гору Господню? Польша, Россия и Украина в свете мессианской идеи.	185
---	-----

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

<i>А. В. Малинов.</i> Этология и телеология социальных явлений (критика А. С. Лаппо-Данилевским учения Д. С. Милля).....	209
<i>А. С. Лаппо-Данилевский.</i> Изложение и критика теории Д. С. Милля (фрагменты рукописи «О социологии»).....	233
<i>А. С. Лаппо-Данилевский.</i> Записка об ученых трудах П. Б. Струве...	269
<i>А. В. Малинов.</i> А. С. Лаппо-Данилевский и П. Б. Струве (послесловие к публикации).....	272
<i>Г. Е. Аляев.</i> Записные книжки С. Л. Франка как источник изучения творческой биографии философа.....	275

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ

<i>В. М. Соловьев.</i> Новейшее изучение русской культуры: историографический дискурс	285
--	-----

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ.....	304
-----------------------	-----

SUMMARIES.....	312
----------------	-----

АВТОРЫ НОМЕРА	319
---------------------	-----

CONTENTS	321
----------------	-----

К 25-ЛЕТИЮ КАФЕДРЫ

СУДЬБА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В XXI СТОЛЕТИИ

Интервью с профессором *А. Ф. Замалесвым*, заведующим кафедрой истории русской философии СПбГУ, в канун юбилея кафедры

Корр.: Прежде всего, позвольте поздравить Вашу кафедру с 25-летним юбилеем.

А.З.: Спасибо.

Корр.: Все эти годы Вы оставались бессменным руководителем кафедрой.

А.З.: Кафедра было создана в июне 1990 года. До марта 1991 года, когда состоялся официальный конкурс, утвердивший меня в этой должности, обязанности заведующего кафедрой исполнял профессор Виталий Сергеевич Никоненко. Теперь его уже нет в живых, но память о нем всегда с нами. Сотрудниками кафедры в разное время были известные петербургские профессора Анатолий Андрианович Галактионов, Николай Иванович Безлепкин, Александр Александрович Ермичев, Александр Иосифович Бродский, Игорь Дмитриевич Осипов. Сейчас, к сожалению, состав кафедры сократился до четырех человек (кроме меня, работают проф. И. И. Евлампиев, проф. А. В. Малинов, доц. А. Е. Рыбас), но мы надеемся, что в ближайшей перспективе она будет преобразована в новую кафедру русской философии и культуры, что позволит нам сполна возродить ее прежнее значение в деле разработки и преподавания руссиеведческих дисциплин.

Корр.: Специфику вашей кафедры определяет активная исследовательская и издательская деятельность.

А.З.: Да, это так! За четверть века сотрудниками кафедры выпущено более 50 монографий и учебных пособий; кроме того, с 1994 года мы издаем журнал русской философии и культуры «Вече», в котором печатаются не только петербургские авторы, но и иссле-

дователи отечественной духовности самых разных вузов России. К настоящему моменту вышло 26 номеров журнала, все они размещены для чтения в открытом доступе на сайте Института философии СПбГУ.

Корр.: Хотелось бы коснуться более общих вопросов. И первый из них – это вопрос о положении русской философии в советский период. В литературе нередко высказывается мнение, что «после революции 1917 года» традиционное отечественное любомудрие «приходит в упадок», а сменившая его «советская философия» оказалась столь ничтожной, что «в настоящее время (т. е. после распада СССР) превратилась в загадочный и трудноуловимый историко-философский феномен». Все это было написано в 2014 году.

А.З.: Мало ли фобий прокручивается сейчас вокруг России! Если же подходить к вопросу серьезно, то необходимо отметить следующее. Советская философия – это по преимуществу русская философия XX века, даже с учетом интернационального компонента. Историческое развитие отечественного любомудрия можно разбить на пять этапов: древнерусский, просветительский, радикально-демократический, ренессансный и советский. Первый этап охватывает семь столетий – от крещения Руси до петровских преобразований, второй – XVIII столетие, третий – первые две трети XIX столетия, четвертый – период духовного ренессанса конца XIX – начала XX века и пятый, как было сказано, – XX век. Все эти этапы развития русской философии тесно связаны между собой, причем каждая последующая стадия органично вытекает из предыдущих. С этой точки зрения, советская философия, с одной стороны, впитала в себя идейные традиции западноевропейского рационализма, а с другой – наследие философии русского освобождения. Понятно, что она не могла так просто исчезнуть, даже если постсоветский период коренным образом переосмыслил свои идейно-духовные ориентации. Скорее, наоборот: советская философия именно теперь начинает все более и более обретать свое прежнее радикальное звучание, отражая усиливающееся общественно-классовое расслоение России в современную эпоху.

Корр.: А как Вы смотрите на то, что советская философия подавляла всякое оппозиционное инакомыслие?

А.З.: Очевидно, Вы имеете в виду запрет религиозных форм философствования?

Корр.: Да.

А.З.: Здесь не все так просто. Прежде всего, этот запрет проистекал не из сущности самой русской философии. Советская философия

фия, соответствуя высшему этапу ее развития, никогда в принципе не отрекалась вполне от религиозного сознания. Достаточно вспомнить Бахтина и Ухтомского. Критика религии вошла в нее через официальный марксизм, твердо стоявший на атеистических позициях. Это ослабило в ней пафос метафизических исканий, переведя философствование преимущественно в плоскость утилитаризма и практицизма. Однако, согласитесь, это отнюдь не недостаток, а прежде всего способ осознания и переживания философских идей.

Корр.: Отмечая своеобразие русской философии, исследователи, как правило, указывают на ее литературоцентризм. Сохраняется ли эта ее особенность в русской советской философии?

А.З.: Да, разумеется, причем даже в большей степени, чем в традиционной русской философии. Русский ум всегда предпочитал «плетение словес» (т. е. художественно-эстетическое мировосприятие) всякой «сухой» рациональности, ограничивающей философию простой схематизацией знаний. Оттого у нас роман заменял философский трактат, журнал – философскую кафедру. Так было, так, в принципе, остается и поныне. Величайшим философским романом XX века, на мой взгляд, бесспорно является «Пирамида» Леонида Леонова.

Корр.: С учетом сказанного Вами о литературоцентризме русской философии, как Вы смотрите на перспективы развития отечественного любомудрия в XXI веке?

А.З.: Вопрос чрезвычайно сложный, в особенности с учетом кризиса современной философии вообще. Обратимся немного к истории. В XVIII веке, когда еще только зарождалась русская профессиональная философия, ни для кого не было тайной, что перспективы ее непосредственно обуславливались, говоря словами Ключевского, «работой над чужим идейным материалом», т. е. с европеизацией русского самосознания. В XIX веке положение существенно меняется. У нас появляется собственная оригинальная философия в форме религиозной, преимущественно православной экзегезы. Тогда всем было ясно, что русская философия пойдет по пути нового духовного возрождения, религиозного ренессанса. Возможно, мы достигли бы безусловно значимых высот, развиваясь в этом русле, но этому помешал «великий Октябрь» 1917 года, полностью упразднивший все перспективы религиозного философствования. Было бы наивно думать, что мы сейчас способны восстановить традиции Соловьева–Бердяева: целый век господства марксистского секуляризма начисто перечеркнул их философское значение. Что же остается нам делать? Мне кажется, что XXI век даст нам новые ростки философских идей, но уже упрочившихся не на почве религии, не на политизированном радика-

лизме, а на почве сциентизма, наукообразного мышления. Другими словами, мы скорее пойдем в философии не за Соловьевым и его школой, а за Вернадским, Бахтиным, Любичевым, Петровым. Во всяком случае, такая перспектива вполне реальна, и она не противоречит общим устремлениям нашего талантливейшего русского общества.

Корр.: А как Вы представляете отношение русской философии к новейшим течениям западноевропейской философской мысли?

А.З.: Если опять-таки обратиться к истории, то станет очевидным, что русские мыслители самобытного направления в принципе всегда оценивали западноевропейскую философию в категориях «недомыслия», разумея при этом, прежде всего, господство рационализма. Современная западная философия, на мой взгляд, значительно опростилась и больше не содержит «загадочных тайн», внушающих трепет и уважение. Я думаю, у нас гораздо больший интерес сейчас вызывает восточная мысль, в особенности индийская. Очень интересно развивается также современная японская философия. Это нам и следует иметь в виду, определяя отношение русской философии к зарубежным традициям.

Корр.: Как Вам покажется, если я скажу, что изучение русской философии в наше время все более переходит в женские руки?

А.З.: Разве? Впрочем, возможно, вы здесь и правы, если судить по публикациям в журналах и сборниках статей. Объясняется это, скорее всего, просто. Русская философия изначально выставила на знамени своем лозунг любви и всеединства. А это именно то, чего больше всего жаждет, чего добивается женская душа.

Корр.: Ну, и последнее. Академик Вернадский, то ли в шутку, то ли всерьез, как-то сказал, что философом можно стать и «от сохи».

А.З.: Согласен, но только если впрямь в «соху» богатырскую тройку – науку, религию и искусство.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ

Д. Стейла

ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В ИТАЛИИ

История исследований русской философии в Италии тесно связана с общей судьбой славистики в стране. Чтобы отыскать в Италии истоки научного интереса к России и славянскому миру вообще, надо вернуться к периоду сразу после Первой мировой войны. Как вспоминал Джованни Мавер, пионер и выдающийся представитель славянской филологии, «война и особые условия послевоенного времени – русская революция, воскрешение двух славянских государств, расширение третьего государства до итальянских дверей», побуждали многих обращаться к Востоку¹. В начале 20-х гг. появились в Италии новые институты (первая кафедра славянской филологии в Падуе, где долгое время преподавал сам Мавер, и Институт Восточной Европы в Риме), журналы, посвященные специфически славянскому миру («Россия», «Восточная Европа», «Журнал славянских литератур»), даже издательство «Славия» в Турине. Последнее основал Альфредо Полледро, благодаря которому произведения Достоевского, Пушкина, Чехова появились в новых переводах непосредственно с русского языка, между тем как раньше они обычно переводились на итальянский язык с французских или немецких переводов.

Наверное, самой выдающейся личностью в области исследований, затрагивающих российскую философию, был тогда Этторе Ло Гатто, один из «отцов» итальянской славистики вообще². Поступивший в университет на факультет права и философии, он стал заниматься русским языком во время Первой мировой войны, находясь в австрийском плену. Русские офицеры забыли несколько книг

¹ *Maver G.* La slavistica italiana nel decennio passato e i suoi compiti futuri // Rivista di letterature slave. 1931. VI. 1. P. 7–8.

² См.: *D'Amelia A.* Un maestro della slavistica italiana: Ettore Lo Gatto // Europa Orientalis. 1987. 6. P. 329–382.

и одно письмо в ящике стола в той же комнате, где был заключен Ло Гатто. С помощью книжки по грамматике и русско-немецкого словаря он не только выучил язык, но и глубоко влюбился в русскую культуру, до такой степени, что стал ее неутомимым исследователем и популяризатором. После войны Ло Гатто предлагал философу Бенедетто Кроче опубликовать итальянский перевод книги Т. Г. Масарика «Россия и Европа», которую сам Ло Гатто прочитал по-немецки в плену. Но Кроче решительно отказался: по его мнению, русские никогда не развивали настоящую философию, и не стоило публиковать ничего на эту тему¹. Ло Гатто все-таки не отказывался от своего проекта и опубликовал свой перевод работы Масарика в Неаполе в издательстве «Ricciardi» в двух томах в 1922 и 1925 гг. Может быть, с более или менее открыто выраженным намерением опровергнуть отрицательную оценку Кроче Ло Гатто отводил большое место русской философии в журнале «Россия», основанном им в 1920 г.² В первых номерах журнала, например, были опубликованы письмо Белинского к Гоголю и речь Достоевского о Пушкине – два текста, важные с точки зрения литературоведения, но при этом с несомненным философским значением. Одновременно Ло Гатто перевел такие произведения, как «Идеалы и реальность в российской литературе» П. Кропоткина, «Очерки истории русской философии» Э. Радлова и «Оправдание добра» В. С. Соловьева³.

Монументальная «История России», которую Ло Гатто публиковал с 1928 по 1944 гг., когда работа прекратилась на седьмом томе из-за закрытия Института Восточной Европы, который ее издавал, является на самом деле общей историей идей в России, «историей общественной и культурной жизни на фоне политических и военных событий»⁴.

В распространении интереса к России и ее культуре существенную роль сыграли российские интеллигенты, живущие в Италии и активно сотрудничавшие с итальянским культурным обществом. Достаточно напомнить Вячеслава Иванова, прожившего в Италии около 30 лет, и Бориса Валентиновича Яковенко, прожившего в Италии более 10 лет. Яковенко сознательно выступал посредником

¹ *Lo Gatto E.* I miei incontri con la Russia. Milano: Mursia, 1976. P. 10–11, 214; *Mazzitelli G.* Intervista a Ettore Lo Gatto // *Rassegna Sovietica.* 1982. 33. 2. P. 91–93.

² *Lo Gatto E.* La rivista «Russia» // *Rassegna Sovietica.* 1977. 28. 4. P. 97.

³ *Kropotkin P.* Ideali e realtà nella letteratura russa. Napoli: Ricciardi, 1921; *Radlov E.* Storia della filosofia russa. Roma: Stock, 1925; *Solov'ev V.* Il bene nella natura umana. Torino: Paravia, 1925.

⁴ *Lo Gatto E.* Storia della Russia. Firenze: Sansoni, 1928–1946.

между двумя философскими традициями. Уже в 1910 г. он опубликовал в журнале «Логос» статью под названием «Итальянская философия последнего времени» и сам переводил «Эстетику» Бенедетто Кроче. В Италии в 1925 г. Яковенко опубликовал первую итальянскую монографию по истории русской философии («Filosofî russi») в издательстве «La Voce» во Флоренции¹.

Было бы слишком долго и, наверное, не очень интересно составлять простой хронологический список значительных авторов и произведений. Чтобы передать общую картину разных традиций исследования русской философии в Италии, полезно различать три главных направления: первое, интересующееся особенно темами религии и русских религиозно-философских течений; второе, «политическое», занимающееся в основном революционными движениями и марксизмом, в том числе и советским; наконец, третье – направление, которое можно было бы определить как «светское», так как оно является менее идеологически ангажированным.

1. Религиозно-философское направление

Интерес к русской религиозной философии был всегда преобладающим в итальянской культуре не только потому, что религиозные темы вообще являются традиционно важными в итальянской философии, но также и потому, что произведения Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и других философов-эмигрантов, опубликованные на французском языке, были сразу же доступными итальянским ученым, из которых мало кто читал по-русски. Интересу к религиозным вопросам значительно содействовало также основание в Риме в 1917 г. Папского Восточного института (Pontificio Istituto Orientale), с 1922 г. порученного ордену иезуитов. В институте учились многие священники, которые занимались исследованием российской философии. Среди них нужно обязательно упомянуть Романо Скалфи, который в 1957 г. сыграл главную роль в основании в Милане культурного центра, впоследствии фонда «Христианская Россия», имевшего целью ознакомить Запад с русской православной традицией и поддерживать экуменический диалог. Осведомительная и распространительная философская деятельность фонда все

¹ См.: *Renna C.* Boris Jakovenko e la cultura filosofica europea: una ricostruzione biografica // eSamizdat. 2004 (II). 3. P. 97–105; *Яковенко Б.В.* Итальянская философия последнего времени // Логос. 1910. № 3. С. 259–285; *Iakovenko B.* Filosofi russi. Firenze: La Voce, 1925; *Кроче Б.* Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. М.: М. и С. Сабашниковы, 1920.

еще продолжается благодаря журналу «Новая Европа» («La nuova Europa») и издательству «Дом Матрионы» («La Casa di Matriona»), в котором появились переводы произведений В. С. Соловьева, работ С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева, а также очерков Сергея Аверинцева и Ольги Седаковой¹.

В основании «Христианской России» принимали активное участие две другие выдающиеся личности, известные в области исследований по русской философии в Италии: Адольфо Аснаги и Пиетро Модесто, оба священники. Последний, между прочим, перевел «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» С. Л. Франка и «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» Н. А. Бердяева². Пиетро Модесто принадлежат также переводы труда П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины», сборника С. Л. Франка «Русская религиозная мысль» и монографии Н. М. Зернова «Русское религиозное возрождение XX в.»³.

Адольфо Аснаги является автором очерка о Соловьеве «Поклонник Софии: жизнь и учение Владимира Сергеевича Соловьева»⁴ и двух более общих работ по истории русской мысли: «История и эсхатология русской мысли» и «Жар-птица: история русской философии», в которых проводится идея о том, что философию надо понимать и интерпретировать в ее связях с историческими традициями и традиционной духовностью, и к России это относится

¹ *Solov'ev V.S.* Il significato dell'amore e altri scritti. Seriate: La Casa di Matriona, 1988; *La Russia e la Chiesa universale.* Seriate: La Casa di Matriona, 1989; *Dostoevskij.* Seriate: La Casa di Matriona, 1990; *La crisi della filosofia occidentale.* Seriate: La Casa di Matriona, 1990; *La conoscenza integrale.* Seriate: La Casa di Matriona, 1998; *Islam ed Ebraismo.* Seriate: La Casa di Matriona, 2002; *Berdjaev N.A.* Cristianesimo e lotta di classe. Seriate: La Casa di Matriona, 1977; *Le fonti e il significato del comunismo russo.* Seriate: La Casa di Matriona, 1985; *Pensieri controcorrente.* Seriate: La Casa di Matriona, 2007; *Lettere ai miei nemici. Filosofia della disegualianza.* Seriate: La Casa di Matriona, 2014; *Bulgakov S.N.* Alle mura di Chersoneso. Seriate: La Casa di Matriona, 1998; *Averincev S.* Cose attuali, cose eterne. La Russia d'oggi e la cultura europea. Seriate: La Casa di Matriona, 1989; *Dieci poeti: ritratti e destini.* Seriate: La Casa di Matriona, 2001; *Sedakova O.* Apologia della ragione. Seriate: La Casa di Matriona, 2009.

² *Frank S.L.* L'inattigibile: verso una filosofia della religione. Milano: Jaca Book, 1977; *Berdjaev N.A.* Il senso della storia: saggio di una filosofia del destino umano. Milano: Jaca Book, 1971.

³ *Florenskij P.A.* La colonna e il fondamento della verità. Milano: Rusconi, 1974; *Frank S.L.* Il pensiero religioso russo: da Tolstoj a Losskij. Milano: Vita e pensiero, 1977; *Zernov N.M.* La rinascita religiosa russa del 20 secolo. Milano: La Casa di Matriona, 1978.

⁴ *Asnaghi A.* L'amante della Sofia: vita e pensiero di Vladimir Sergeevich Solovjev. Cernusco sul Naviglio: CENS, 1990.

более, чем к кому-либо еще¹. К среде «Христианской России» принадлежит также Адриано Дель Аста, бывший директор Института итальянской культуры в Москве². Он занимался в основном философско-религиозной мыслью Серебряного века и редактировал различные произведения Н. А. Бердяева и В. С. Соловьева³.

Университет Бергамо, расположенный недалеко от Милана, во второй половине XX в. стал очень важным центром исследований по русской философии, особенно благодаря Нине Каухчишвили, итальянке грузинско-русского происхождения, основательнице Международного семинара по русскому языку. Там организовывались конференции и семинары высокого уровня, посвященные философии (хотя не только философии), в частности философии П. А. Флоренского, про которого Каухчишвили написала важные работы⁴.

Встреча с Ниной Каухчишвили и Сергеем Аверинцевым побудили к исследованию философии П. А. Флоренского Наталино Валентини, написавшего о нем несколько работ: «Павел А. Флоренский: София любви», «Павел Флоренский: Разум и диалектика», «Память и воскрешение у Флоренского и Булгакова»⁵. На эту же

¹ *Asnaghi A.* Storia ed escatologia del pensiero russo. Genova: Lanterna, 1973; *Asnaghi A.* L'uccello di fuoco: storia della filosofia russa. Gorle: Servitium, 2003.

² *Dell'Asta A.* La filosofia religiosa russa e la sua diffusione in Italia. L'esperienza di «Russia Cristiana» // AA. VV., Italia-Russia. Incontri culturali e religiosi fra '700 e '900, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. 2009. P. 145–169. См. сборники: *Dell'Asta A.* «E dietro l'ospite... un vento gagliardo». Tre profughi russi e la sfida della libertà. Seriate: La Casa di Matriona, 2005; *Dell'Asta A., Zak L.* Nulla va perduto. L'esperienza di Pavel Florenskij. Seriate: La Casa di Matriona, 2009.

³ Между прочим, под редакцией А. Дель Аста вышли: *Solov'ev V.S.* Il significato dell'amore e altri scritti. Milano: La Casa di Matriona, 1988; *Solov'ev V.S.* La Russia e la Chiesa universale e altri scritti. Milano: La Casa di Matriona, 1989; *Berdjaev N.A.* Il senso della creazione: saggio per una giustificazione dell'uomo. Milano: Jaca Book, 1994; *Florenskij P.A.* Amleto. Milano: Bompiani, 2004; *Berdjaev N.A.* Autobiografia spirituale. Milano: Jaca Book, 2006; *Berdjaev N.A.* Pensieri controcorrente. Milano: La Casa di Matriona, 2007.

⁴ См., напр.: *Каухчишвили Н.* Московская философско-математическая школа и духовно-интеллектуальная среда начала XX века // Russian Literature. 1994. XXXVI. P. 317–334; *Каухчишвили Н.М.* Андрей Белый и Николай Васильевич Бугаев // Москва и «Москва» Андрея Белого / ред. М.Л. Гаспаров, М.С. Спивак, Т.В. Цивьян. М.: РГГУ, 1999. С. 45–57; *Hagemeister M., Kautschischwili N.* П. А. Флоренский и культура его времени // Atti del convegno internazionale Università degli Studi di Bergamo, 10–14 gennaio 1988. Marburg: Blau Horner Verlag, 1995.

⁵ *Valentini N., Pavel A.* Florenskij: la sapienza dell'amore. Bologna: EDB, 1997; *Florenskij P.* Ragione e dialettica. Brescia: Morcelliana, 2003; Memoria e resurrezione in Florenskij e Bulgakov. Verucchio: Pazzini, 1997.

тему недавно Винченцо Риццо опубликовал монографию «Жизнь и рациональность у Павла А. Флоренского»¹.

Во второй половине XX в. другим весьма активным университетским центром, работавшим в области исследований по русской мысли в Италии, оказался Турин. Здесь философ Луиджи Парейсон в 1967 г. прочитал университетский курс по теоретической философии, посвященный Ф. М. Достоевскому, а затем опубликовал несколько очерков на эту же тему между 1978 и 1991 гг. Целый корпус размышлений Парейсона о Достоевском был опубликован после смерти автора под названием «Достоевский. Философия, роман и религиозный опыт»². Вопросы добра и зла, страдания, свободы, проблема отношения к Богу, присутствующие в произведениях Достоевского, оказались созвучными мышлению Парейсона и продолжают интересовать его ученика, теперь уже профессора во Флоренции Серджио Дживоне, автора очень известной монографии «Достоевский и философия»³. Глубокий интерес к российской мысли выказывали также другие коллеги Парейсона в Турине, немного моложе его, – Джузеппе Риконда и Нинфа Боско. Последняя особенно занималась философией Соловьева, которой посвятила работы «Владимир Соловьев: христианство и современность» и «Вл. Соловьев. Размышляя о христианстве»⁴, а Риконда редактировал, помимо прочего, итальянское издание «Русской идеи» и другие произведения Бердяева, а также работы В. Соловьева и Л. Шестова⁵. Вместе Боско и Риконда опубликовали сборник статей К. Леонтьева и Н. Федорова под названием «Запад, христианство, прогресс»⁶.

К туринской среде и школе Парейсона, хотя и косвенно, принадлежит Роберто Салицони, представляющий уже следующее поколение исследователей. Он особенно интересуется русской эсте-

¹ *Rizzo V.* Vita e razionalità in Pavel A. Florenskij. Milano: Jaca Book, 2012.

² *Pareyson L.* Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa. Torino: Einaudi, 1993.

³ *Givone S.* Dostoevskij e la filosofia. Bari: Laterza, 1983, 2007.

⁴ *Bosco N.* Vladimir Solovjev. Cristianesimo e modernità. Padova: EMP, 2005; Vladimir Solovjev. Ripensare il cristianesimo. Torino: Rosenberg & Sellier, 1999.

⁵ *Berdjaev N.* L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo. Milano: Mursia, 1992; *Solov'ev V.S.* Tre dialoghi sulla guerra, il progresso e la fine della storia universale con assieme un breve racconto dell'Anticristo e un'appendice. Torino: Marietti, 1975; *Berdjaev N.* Verità e rivelazione. Torino: Rosenberg & Sellier, 1996; Filosofia dello spirito libero. Problematica e apologia del cristianesimo. Cinisello Balsamo: S. Paolo, 1997; La libertà cristiana. Rapello: Il ramo, 2008; *Chestov L.* L'eredità fatale. Etica e ontologia in Plotino. Torino: Ananke, 2005.

⁶ *Bosco N., Riconda G.* (a cura di). Occidente, Cristianesimo e progresso. Torino: Giappichelli, 1981.

тикой и мыслью Михаила Бахтина¹ и активно поддерживал публикацию переводов работ Л. Шестова и М. К. Мамардашвили². Он активно сотрудничал с российскими коллегами, в том числе петербургскими, и неоднократно организовывал и принимал участие в международных конференциях.

Среди туринских исследователей, интересующихся философско-религиозными вопросами, следует назвать Грациано Лингва, который, будучи последним учеником Нинфа Боско, опубликовал несколько работ о Флоренском и Булгакове³. Учеником Нинфа Боско является теолог Пьеро Кода, также исследовавший творчество Булгакова и Флоренского. О первом он написал короткую монографию, недавно появившуюся в русском переводе⁴.

Говоря об исследованиях по религиозно-философским вопросам, надо еще упомянуть двух иезуитов – Джино Пиовезана и чешского кардинала Томаша Шпидлика, оба являются профессорами в Папском Восточном институте. Особый интерес представляет произведение Джино Пиовезана «История русской философской мысли (1988–1988)»⁵, где дана характеристика особенностей истории русской культуры с эпохи христианизации до перестройки, и работа Шпидлика, посвященная анализу русской идеи, недавно переведенная на русский язык⁶. Последнее произведение оказалось очень важным в итальянском контексте, так как оно показало особенности дискуссий о правах личности, общественной сущности человека, спасении, отношении к космосу и т. д. в русской философии, причем в нем было использовано большое количество текстов и приводились обширные цитаты из них. Таким образом, итальянская публика, в основном не читающая по-русски, смогла познакомиться, хотя бы фрагментарно, с русскими философскими текстами.

¹ *Salizzoni R.* L'idea russa di estetica. Sofia e Cosmo nell'arte e nella filosofia. Torino: Rosenberg & Sellier, 1992; Mikhail Bakhtin: autore ed eroe. Torino: Trauben, 2003.

² *Shestov L.* Apoteosi della precarietà. Torino: Trauben, 2005; *Mamardashvili M.K.* Variazioni kantiane. Torino: Trauben, 2004.

³ *Lingua G.* Oltre l'illusione dell'Occidente. P. A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa. Zamorani: Torino 1999; *Kénosis di Dio e santità della materia.* La sociologia di S.N. Bulgakov. Napoli: Esi, 2000.

⁴ *Coda P.* Sergej Bulgakov. Brescia: Morcelliana, 2003; *Koda II.* Сергей Булгаков. М.: ББИ, 2015.

⁵ *Piovesana G.* Storia del pensiero filosofico russo. 1988–1988. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1992. – См. также: *Piovesana G.* Russia-Europa nel pensiero filosofico russo. Storia antologica. Roma: Lipa, 1995; *Piovesana G., Tenace M.* L'Anticristo. Con la traduzione del saggio di Solov'ev. Roma: Lipa, 1995.

⁶ *Spidlik T.* L'idea russa: un'altra visione dell'uomo. Roma: Lipa, 1995; *Шпидлик Т.* Русская идея. Иное видение человека. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.

2. Политическое направление

Интересно, что в области, которую я назвала «политической», т. е. в области исследований, посвященных политической философии и идеологии, важную роль играл другой иезуит, Густав Веттер. Он уже в 1948 г. опубликовал обширную монографию под названием «Советский диалектический материализм» с целью познакомить итальянскую публику с «новыми и прогрессивными течениями в современной мысли»¹.

Произведение Веттера вызвало возмущение Бенедетто Кроче, который написал очень строгую рецензию и заключил ее словами: «...то, что теперь приходит к нам из этой так называемой философии, вызывает то ли возмущение, то ли смех, то ли чувство скуки из-за невероятных глупостей, которые постоянно повторяются и в особенности нагоняют тоску в связи со зрелищем мучений, переживаемых логической способностью, которой природа наделила человека, чтобы он смело взглянул на истину»².

Но если отвлечься от сурового суждения Кроче, в свою очередь, вполне идеологического, книга Веттера является на самом деле очень интересной работой, где советская «официальная» философия рассматривается и диахронически, в ее историческом развитии, и в разных ее направлениях; при этом в книге приведено огромное количество важной информации и интересных цитат из малоизвестных или совсем не известных журналов 20-х и более поздних годов.

Теоретические произведения русских марксистов, а также анархистов и социалистов-революционеров были давно известны в Италии, так как они постоянно переводились на итальянский язык и публиковались в разных политических издательствах. Например, работа «Анархизм и социализм» Плеханова была опубликована в Милане уже в 1895 г. социалистическим издательством «*Critica sociale*». В 1894 г. была опубликована книга «К вопросу о революционной тактике: сила и насилие», в 1908 г. вышел сборник статей «О синдикализме и синдикалистах», переведенный А. Балабановой³. «Современную науку и анархию» Петра Кропоткина опубликовали в 1913 г., его же «Бунтовской дух» – в 1906 г., «Завоевание хлеба» –

¹ *Wetter G. Il materialismo dialettico sovietico. Torino: Einaudi, 1948.*

² *Croce B. Rivista bibliografica // Quaderni della Critica. 1948, marzo. No. 10. P. 77–78.*

³ *Plekhanov G. Anarchismo e socialismo. Milano: Biblioteca della Critica sociale, 1895; La tattica rivoluzionaria: forza e violenza. Milano: Uffici della Lotta di classe, 1894; Intorno al sindacalismo e ai sindacalisti. Roma: Mongini, 1908.*

в 1903 г.¹. Сразу после революции 1917 г. были переведены на итальянский язык многие работы и брошюры В. И. Ленина².

После Второй мировой войны содействовали распространению российской политической мысли, с одной стороны, деятельность издательств Итальянской коммунистической партии (сначала это были издательства «Rinascita» и «Cultura Sociale», позже, с 1953 г., «Editori Riuniti»), с другой стороны, итальянские переводы, выпускаемые московским издательством на иностранных языках, позже получившим название «Прогресс». Таким образом стали доступными итальянской публике «Собрание сочинений» Ленина и некоторые произведения Плеханова³, а также в 1975 г. (благодаря издательству «Feltrinelli») «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” К. Маркса» Э. В. Ильенкова, которая вызвала дискуссии среди итальянских марксистов⁴.

Важную информацию о сложных судьбах советской философии несли работы Сильвано Тальягамбе, который занимался в МГУ философией и физикой и опубликовал серьезные работы о взаимосвязи советской науки и философии: «Материалистическая интерпретация квантовой механики. Физика и философия в СССР», «Наука, философия и политика в Советском Союзе», а также два очень информативных сборника, где представлялась вся история советского марксизма начиная с дискуссии механицистов и деборинцев в 20-е гг. и до постсталинского периода («Материализм и диалектика

¹ *Kropotkin P.* La scienza moderna e l'anarchia, Casa editrice sociale. Milano: 1913; Lo spirito di ribellione. Chieti: C. Di Sciullo, 1906; La conquista del pane. Mantova: Baraldi & Fleischmann, 1903.

² Напр.: *Lenin V.I.* L'opera di ricostruzione dei Soviet; La disciplina del lavoro; I fini e i mezzi della rivoluzione russa. Milano: Avanti!, 1919; La grande iniziativa; L'eroismo dell'operaio russo nel fronte interno; I sabati comunisti. Milano: Avanti!, 1920; Stato e rivoluzione: la dottrina marxista sullo stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione. Milano: Avanti!, 1920; L'imperialismo come più recente fase del capitalismo. Roma: Libreria editrice del Partito comunista d'Italia, 1921; La rivoluzione e la guerra. Città di Castello: Il solco, 1921; Le elezioni per l'Assemblea costituente e la dittatura del proletariato. Milano: Avanti!, 1921; La dittatura del proletariato e il rinnegato Kautsky. Milano: Avanti!, 1921; L'estremismo malattia d'infanzia del comunismo. Milano: Avanti!, 1921; Pagine scelte. Milano: Facchi, 1921.

³ *Lenin V.I.* Opere complete. Roma: Rinascita-Editori Riuniti, 1954-1970; *Plekhanov G.V.* Della funzione della personalità nella storia. Mosca: Edizioni in Lingue Estere, 1948; *Plekhanov G.* Opere scelte. Mosca: Progress, 1985.

⁴ *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса. М.: Изд.-во Акад. Наук СССР, 1960; *Ilienkov E.V.* La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx. Milano: Feltrinelli, 1961.

в советской философии» и «Наука и марксизм в СССР»¹). В последнее время, после того как он сам отошел от марксизма, Тальягамбе вместе с Владимиром Мироновым опубликовал книгу «Судьба марксизма в России: от идолопоклонства к отказу»² и сам стал заниматься, между прочим, философией Флоренского³.

3. Светское направление

Как это видно, исследователи русской философии в Италии часто руководствовались логикой идеологического сопротивления. По крайней мере до начала 90-х годов влияние марксизма в Италии сказывалось, с одной стороны, в существенном интересе к современной советской философии, хотя и отмечено было критическим подходом, между тем как, с другой стороны, процветали исследования религиозно-философской мысли, иногда (как в Туринском университете) из-за чисто культурных и философских интересов, иногда (как в фонде «Христианская Россия») из-за более религиозных, теологических или даже политических причин, как форма сопротивления коммунизму.

Между этими противоположными полюсами в Италии существовала также третья традиция исследований русской культуры, в том числе философской. Впрочем, она никогда не была настоящей «школой», ее составляли вклады отдельных ученых, слабо связанные между собой. Тем не менее, можно определить общие черты этого подхода: интерес к восстановлению истории посредством документов и текстов, строгое отношение к идеологии (при этом нужно признать, что в основном эти авторы были сами политически «ангажированными»).

Интеллигентом такого типа был Франко Вентури, широко известный как историк европейского Просвещения, а также автор основного произведения по русскому народничеству, опубликованного впервые в 1952 г. и в пересмотренном втором издании в 1972 г. Книга была переведена на английский и французский языки и полу-

¹ *Tagliagambe S.* L'interpretazione materialistica della meccanica quantistica. Fisica e filosofia in URSS. Feltrinelli: Milano, 1972; Scienza, filosofia, politica in Unione Sovietica. 1924–1939. Feltrinelli: Milano, 1978; Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica. Torino: Loescher, 1979; Scienza e marxismo in URSS. Torino: Loescher, 1979.

² *Tagliagambe S., Mironov V.* Il destino del marxismo in Russia: dall'idolatria al rifiuto. Roma: Luiss, 2001.

³ *Tagliagambe S.* Il cielo incarnato: l'epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij. Roma: Aracne, 2013.

чила мировое признание как шедевр историографии¹. Она являлась результатом глубоких исследований, которыми Вентури занимался в течение 1948–1950 гг., когда он работал в Москве атташе по культуре в посольстве Италии².

Хотя главной целью Вентури в то время была организация ознакомительных встреч между итальянскими и советскими деятелями культуры, скоро ему стало ясно, что было очень трудно организовать сотрудничество между итальянской и советской интеллигенцией в тяжелых условиях сталинской России. В свободное время Вентури стал изучать труды представителей русской революционной традиции в залах Ленинской библиотеки. Он хотел рассказать итальянской и вообще западной публике историю русского народничества как «страницы европейского социализма», так как он всегда считал, что Россия – это часть Европы, поскольку имеет те же самые культурные корни; он полагал, что надо тем более углублять взаимное познание, чем выше поднимались преграды между Европой и Советской Россией³.

Франко Вентури был чистым историком, не философом или историком философии, однако его попытка воссоздать смысл политических и теоретических дебатов в России XIX века до сих пор представляет собой необыкновенный пример того, что в англоязычных странах называется «intellectual history», или историей идей. Не случайно именно Франко Вентури, будучи советником в туринском издательстве «Эйнауди», убежденно поддерживал перевод основного произведения Анджея Валицки по славянофильству, оценивая его как влиятельный пример строгой исторической реконструкции и тщательного анализа⁴.

Книгу Валицкого перевел молодой Витторио Страда, получивший известность в России за его культурную деятельность уже в 60-х гг., бывший также директором Итальянского института культуры в Москве в период с 1992 по 1996 г. Закончив философский факультет в Милане, Страда поступил в аспирантуру по литературоведению в МГУ и всю жизнь преподавал российскую литературу

¹ *Venturi F. Il populismo russo*. Torino: Einaudi, 1952, 1972; *Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1960; *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIXe siècle*. Paris: Gallimard, 1972.

² О жизни Франко Вентури см.: *Viarengo A. Franco Venturi; politica e storia nel Novecento*. Milano: Carocci, 2014.

³ См.: *Venturi F. Studies in Free Russia*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

⁴ *Walicki A. Una utopia conservatrice: storia degli slavofili*. Torino: Einaudi, 1973.

в Университете Венеции. Его интересы никогда не были ограничены областью литературы, а касались российской культуры в целом. Длинный список его произведений демонстрирует пройденный им путь: от первоначальной критической поддержки марксизма к позиции все ярче и ярче антикоммунистической.

Кроме важных сборников, включавших очерки по литературоведению и истории идей, таких как «Традиция и революция в русской литературе», «Бдения разума: мифы и фигуры русской литературы от Достоевского до Пастернака» и «ЕвроРоссия: литература и культура от Петра Великого до революции», надо упомянуть книгу «Русский вопрос: идентичность и судьба» и сборник статей «Ленин, Сталин, Путин. Очерки по коммунизму и посткоммунизму»¹. В предисловии к последней книге Страда отстаивал необходимость исследовать Россию, а не «русский миф» «в его противоположных проявлениях, представляющих либо образ чисто духовной России – с точки зрения литературы и фольклора, либо смутной реакционной России – с точки зрения внутренних противников царского режима или внешних наблюдателей, враждебных к режиму и его политике».

Здесь мне хочется остановиться, в частности, на двух работах Витторио Страда, которые до сих пор являются удивительными примерами реконструкции дебатов и дискуссий, еще очень мало известных или вообще игнорируемых не только на Западе, но и в России.

Первая работа – «Что делать?» В. И. Ленина, опубликованная в 1971 г. в издательстве «Эйнауди» в Турине². Кроме перевода широко известного ленинского текста, книга включает обширное предисловие самого Страда, в котором обсуждается главный вопрос о связи ленинизма с народничеством в контексте общего анализа первой фазы развития русского марксизма (от Плеханова к легальным марксистам) и народнической традиции (Чернышевского, Лаврова, Михайловского, Ткачева). Книга включает также большое приложение, занимающее почти половину самой книги, где находится часть протоколов второго съезда РСДРП (1903 г.) и статьи того

¹ *Strada V.* Tradizione e rivoluzione nella letteratura russa. Torino: Einaudi, 1969; Le veglie della ragione: miti e figure della letteratura russa da Dostoevskij a Pasternak. Torino: Einaudi, 1986; EuroRussia: letteratura e cultura da Pietro il Grande alla rivoluzione. Bari-Roma: Laterza, 2005; La questione russa: identità e destino. Venezia: Marsilio, 1991; Lenin, Stalin, Putin. Studi su comunismo e postcomunismo. Soveria Mannelli: Rubettino, 2011.

² *Lenin V.I.* Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento, a cura di V. Strada. Torino: Einaudi, 1971.

времени В. Акимова, П. Аксельрода, А. Богданова, Л. Мартова, Д. Рязанова, Г. Плеханова, Л. Троцкого и В. Воровского, посвященные понятию «партия». Это мастерский пример контекстуализации, так как ленинская работа не рассматривается как теоретический очерк или идеологическая модель, но анализируется именно в контексте тех исторических дебатов, в котором она впервые появилась.

Более философским является второй пример, на котором мне хочется остановиться: имеется в виду книга «Вера и наука. Polemica по поводу “Материализма и эмпириокритицизма” Ленина»¹. Там опубликованы переводы произведений Богданова «Вера и наука» и «Приключения одной философской школы», а также тексты Л. Аксельрод, В. Базарова, П. Юшкевича и М. Горького, тогда вполне забытые в Советском Союзе и на Западе. Произведение Ленина, слишком часто бравшееся за образец эпистемологии, здесь анализируется в конкретной исторической ситуации, в контексте тех дебатов, которые оно вызывало среди современников.

Совсем самостоятельно, но в таком же направлении точного исторического анализа действовал Джованни Мastroianni, долгое время профессор кафедры истории философии в Университете Калабрии. Начиная с его исследования о судьбе произведений Вико в Советском Союзе («Исследования Вико в Советском Союзе») и его ранних работ по Грамши (например, «Вико и революция, Грамши и диамат»), Мastroianni занимался Бухариным (редактируя издание «Исторического материализма»), Бахтиным и вообще российской мыслью XX века². Кроме того, Мastroianni переводил утопические романы А. А. Богданова³ и отредактировал очень полезный полный список статей, опубликованных в журнале «Вопросы философии и психологии» с 1890 по 1917 г.⁴

Общая картина, которую я постаралась описать, показывает, что фактически исследования по русской философии имели особый

¹ *Bogdanov A., Aksel'rod L., Bazarov V., Jushkevich P., Gor'kij M.* Fede e scienza. La polemica su «Materialismo ed empiriocriticismo» di Lenin, a cura di V. Strada. Torino: Einaudi, 1982.

² *Mastroianni G.* Gli studi su Vico nell'Unione Sovietica. Firenze: La Nuova Italia, 1969; Vico e la rivoluzione, Gramsci e il diamat. Pisa: ETS, 1979; *Bucharin N.* Il materialismo storico, a cura di G. Mastroianni. Firenze: Sansoni, 1982; *Mastroianni G.* Ipotesi su Bachtin. Napoli: Istituto filosofico, 2009; Pensatori russi del Novecento. Roma: L'officina tipografica, 1993.

³ *Bogdanov A.A.* La stella rossa, L'ingegnere Menni. Catanzaro: Sinefine, 1988; Caraffa di Catanzaro. Abramo, 2009.

⁴ *Mastroianni G.* La filosofia in Russia prima della Rivoluzione: i Voprosy filosofii e psichologii, 1890–1917. Milano: Guerini e Associati, 1989.

успех в Туринском университете, где одновременно исследовались религиозная философия и эстетика в среде философов-теоретиков, и историко-политические вопросы в работах Франко Вентури.

Позвольте мне закончить статью несколько нескромным упоминанием моих собственных трудов: поскольку я сама принадлежу к Туринскому университету, без упоминания этих трудов панорама не была бы полной.

В Турине я училась в университете и уже в дипломной работе занялась философской культурой России рубежа XIX–XX веков, в частности, исследуя очень оригинальные, неожиданные и непривычные интерпретации западных течений со стороны российских философов. Мне особенно приятно здесь вспомнить, что моя первая работа по философским и научным источникам теории познания Г. В. Плеханова (опубликована впоследствии на английском языке)¹ осуществлялась благодаря стажировке в Петербургском (тогда еще Ленинградском) государственном университете. Тогда я могла посещать различные библиотеки и особенно архив Дома Плеханова, где тогдашний директор И. Н. Курбатова мне очень помогла в работе над рукописями.

Моя вторая монография, посвященная рецепции эмпириокритицизма в России, вышла на итальянском языке в 1996 г. и была недавно переведена на русский язык в несколько переработанной версии². Уже несколько лет Туринский университет включает в программу курс лекций по истории русской философии, который я имею честь читать.

Мы надеемся, что сможем продолжить и развить те традиции исследований русской философии в Италии, которые я постаралась кратко здесь описать.

¹ *Steila D. Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. A Marxist Between Anthropological Materialism and Physiology. Dordrecht & Boston: Kluwer Academic Publishers, 1991.*

² *Steila D. Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empiriocriticismo nella cultura russa (1877–1910). Firenze: Le Lettere, 1996; Стейла Д. Наука и революция. М.: Академический проект, 2013.*

КРАКОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Русская философская мысль достаточно хорошо изучена и продолжает интенсивно изучаться за рубежом. Отчасти это объясняется тем фактом, что многие русские мыслители творили за пределами своей страны, особенно в условиях эмиграции. События 1922 года, когда подавляющее большинство независимых философов вынуждено было покинуть родину, имели не только негативные последствия. Их изгнание способствовало установлению и развитию контактов с западными коллегами и популяризации русской мысли во Франции, Германии, Чехословакии, Англии, США и других странах. К ним относится также Польша. Кроме того, «железный занавес», изолировавший страны соцблока от западной цивилизации, способствовал усилению интереса к России. В частности, Хайдеггер в «Черных тетрадах», опубликованных только в 2014 г., рассуждал о «русском начале» следующим образом: «Русские уже столетие назад много знали, и знали точно, о немецком начале, о метафизике и поэзии немцев. А немцы не имели никакого понятия о России. Перед каждым практически-политическим вопросом, [вместе] с которым мы должны соотносить себя с Россией, стоит единственный вопрос: кем же, собственно, являются русские? Как коммунизм (взятый в виде безусловного марксизма), так и современная техника суть полностью европейские явления. Оба – только инструменты русского начала, а не оно само»².

И хотя Польша после второй мировой войны оказалась в сфере влияния СССР, тем не менее, здесь продолжали исследовать оригинальную, независимую русскую культуру. В настоящей статье я не буду останавливаться на подробностях рецепции русской мысли в польской философской среде³. Цель настоящей статьи – познако-

¹ Статья подготовлена в рамках реализации гранта «Наука, философия и политика в русской религиозной мысли», предоставленного Национальным Центром Науки Республики Польша, контракт УМО-2014/15/B/HS1/01620.

Сердечно благодарю за плодотворные дискуссии и предоставленные сведения д-р-а Павла Роека, д-р Барбару Чардыбон и д-р Эвелину Пилярчик.

² Цит. по: *Мотрошилова Н.В.* «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. 2015. № 4. См. также: *Маслин М.А.* Европа и Россия: диалог о русской философии // Тетради по консерватизму 2015. № 3. С. 25.

³ См.: *Siedlicki F.* Rosyjska myśl filozoficzno-religijna w Polsce międzywojennej (W. Sołowiow, W. Rożanow, M. Biedziejew i inni) // *Euhemer – Przegląd Religioznawczy*. 1978. № 1. С. 51–65; *Paprocki H.* Recepcja rosyjskiej myśli religijnej w Polsce.

мить с исследованиями русской философии, которые велись и ведутся в одном из старейших городов этого государства, бывшей столице Польского королевства и по-прежнему культурной столице Республики Польша, а именно – в Кракове. Здесь работали выдающиеся, известные во всем мире польские философы, такие как феноменолог Роман Ингарден (1893–1970), персоналисты Кароль Войтыла (будущий папа римский Иоанн Павел II, 1920–2005) и Юзеф Тишнер (1931–2000), историк философии и эстетик Владислав Таркевич (1886–1980), а также представители Краковского кружка – известные философы науки и природы, чью традицию продолжает Центр междисциплинарных исследований им. Коперника (который, кстати, в свое время учился в Краковской академии). *Genius loci*

ЕЛПИС 2005. № 11–12. С. 193–203; *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza* / Red. L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa, 2009; *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga* / Red. L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa, 2012; *Emigracja rosyjska: losy i idee* / Red. Z. Karpus, R. Bäcker. Łódź, 2002; *Kurczak J. Polish studies in Russian thought* // *Studies in Eastern European Thought*. 2002. Т. 54. С. 1–5; *Kurczak J. Recent studies on Russian thought in Poland* // *Studies Eastern European Thought* 2010. Т. 62. С. 11–17; *Zielewska-Rudnicka B. Polscy myśliciele o filozofii rosyjskiej* // *Вече*. 2011. № 22. С. 186–207; *Sulawka A.R. Idea współpracy polsko-rosyjskiej w myśli politycznej rosyjskiej emigracji w Polsce (lata 1918-1939)* // *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*. 2013. № 3. С. 221–237; *Красицкий Я. Польская и русская философия глазами друг друга* // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2014. № 1. С. 173–187; *Красицкий Я. Философия В.С. Соловьева в Польше* // *Соловьевские исследования*. 2013. № 1. С. 40–54; *Jedliński M. Solowjow o Polakach. Polacy o Solowjowie* // *Sprawy Wschodnie*. 2005. № 2–3. С. 59–75; *Matual D. Vladimir Solov'ev and Poland* // *The Polish Review*. 1984. Т. 29. №. 1/2. С. 127–134; *Хорев В.А. Восприятие России и русской литературы польскими писателями* (Очерки). М., 2012; *Оболевич Т. От Волги до Вислы. Рецензии русской философии в Польше* // *Собор. Альманах религиоведения*. Вып. 9: Православие в современном образовании. Елец, 2012. С. 124–131; *Оболевич Т. Фома Парчевский – первый польский исследователь А. Ф. Лосева. Комментарий к переводу* // *Соловьевские исследования*. 2015. № 2. С. 172–176; *Оболевич Т. Участие русских философов во втором польском философском конгрессе (1927)* // *Философский журнал*. 2015. № 2. С. 128–145; *Оболевич Т. Польские философы и Петербург: Фома Парчевский и другие* // *Соловьевские исследования*. 2015. № 2. С. 130–152; *Оболевич Т. Русская философия в Польше: история, современность и перспективы* // *Audio: http://iph.ras.ru/uplfile/zinaida/ROOTED/root/news/archive_events/2015/DS240271_15_06_29_katoliki.mp3*; *Ваньчик Д., Мильчарек М. Польская историография русской философии. Библиография* // *Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом* / Ред. В. А. Кувакин, М. А. Маслин. М., 2013. С. 647–656; *Ваньчик Д., Мильчарек М. Исследования русской философии в Польше* // *Русская философия. Энциклопедия*. М., 2014. С. 238–239; *Tolstova E. Polish Studies of Russian Religious-Philosophical Thought: Basic Peculiarities* // *Overcoming the Secular. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism* / Eds. T. Obolevitch, P. Rojek. Krakow, 2015. С. 186–192.

Кракова собирает также ученых, занимающихся изучением русской мысли. Позволительно утверждать, что на протяжении лет (а точнее, веков) выработалась определенная краковская традиция этого рода изысканий.

1. Русские философы в Кракове

Русская философская мысль издавна в той или иной степени была известна на польских землях, в том числе, в Кракове. Еще в XII веке краковский епископ Матвей (Матеуш) в письме св. Бернару Клервосскому писал о двойственной позиции русского народа, который даже после крещения не оставил своих языческих обычаев (что в литературе принято называть двоеверием). По его словам, «народ же тот русский, множеству ли бесчисленному, небу ли звездному подобный, и Христа лишь по имени признает, а по сути в глубине души отрицает. Не желает упомянутый народ ни с греческой, ни с латинской церковью быть единообразным, но отличный от той и от другой, таинства ни одной из них не разделяет»¹.

Это не самое лестное (хотя одно из старейших) упоминание русской культуры в документах краковских авторов будет на протяжении истории восполнено целым рядом отдельных серьезных исследований. Достаточно вспомнить, что именно в Кракове были опубликованы первые польские (и некоторые русские) издания сочинений В. С. Соловьева (1853–1900)², а также посвященные ему работы профессоров Ягеллонского университета: о. Мариана Моравского³, о. Яна Урбана, о. Константина Чайковского, графа Станислава Тарновского⁴ и других мыслителей. Уже этот факт является

¹ *Замалеев А.Ф.* Восточнославянские мыслители эпохи Средневековья. СПб., 1998. С. 20. См.: *Pilat Z.* List biskupa Mateusza i Piotra Włostowica do Bernarda z Clairvaux // *Narrata de fontibus hausta. Studia nad problematyką kościelną, polityczną i archiwistyczną ofiarowane Janowi Skarbkowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* / Red. A. Barańska, W. Matwiejczyk. Lublin, 2010. С. 101–123.

² *Solowjew V.* Rosya i Europa // *Wstęp K. Benoni.* Kraków, 1888; *Соловьев В.* Россия и Вселенская Церковь. Краков, 1904; *Соловьев В.* Россия и Вселенская Церковь. Краков, 1908; *Соловьев В.* Об идеальном и историческом Христианстве (Отдельный оттиск из сочинения: «Россия и Вселенская Церковь»). Краков, 1908.

³ См.: *Оболевич Т.* Владимир Соловьев и Мариан Моравский // *Соловьевские исследования.* 2014. № 4. С. 31–45.

⁴ См.: *Rojek P.* The Trinity in History and Society: The Russian Idea, Polish Messianism, and the Post-Secular Reason // *Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought* / Eds. A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek. Eugene, 2015. С. 24–42.

достаточным поводом для того, чтобы рассмотреть вопрос о присутствии русской философии в Кракове более подробно.

Тема «Краков и Соловьев» была детально изучена в статье В. И. Моисеева¹. Здесь мы отметим лишь наиболее важные обстоятельства. В 1889 г. Соловьев на обратном пути из Парижа задержался в Кракове, где, по его словам, «вел жизнь рассеянную, но добродетельную»². В этот непродолжительный период своего творчества, который длился всего несколько недель, русский мыслитель работал над составлением письма царю Александру III, надеясь обратиться к идее строительства всемирной теократии. Хотя этот проект остался незавершенным, Соловьев запечатлелся в истории Кракова. Здесь он встречался с иезуитом о. Марианом Моравским, которому изливал «всю свою душу, ничего не скрывая»³, а также с другими видными культурными деятелями и представителями аристократии. Известно, что в своем салоне, расположенном на ул. св. Яна 20, Соловьева принимал граф Павел Попель, где, по всей вероятности, он встречался также с профессором Ягеллонского университета и президентом Академии знаний, вышеупомянутым графом Станиславом Гарновским⁴.

Краковские следы можно найти в биографии и более ранних русских мыслителей. Стоит помнить, что в Краковской академии обучались многие выходцы из Восточной Европы (в т.ч., Франциск Скорина, ок. 1490–1551 и Симон Будный, 1530–1593). В XIX в. здесь служил П. Я. Чаадаев (1794–1856), имевший весьма обширные контакты с поляками и живо интересовавшийся т.наз. польским вопросом⁵. В этом городе в 1814 г. молодой офицер примкнул к масонству (мыслитель покинет ложу в 1821 г.). В подписке, которую Чаадаев вынужден был дать в 1826 г. при пересечении польско-русской границы в Бресте Литовском, он объяснил: «Во исполнение высочайшей его императорского величества воли, объявленной повсеместно и по долгу верноподданнической присяги чести и

¹ См.: *Моисеев В.И.* Тайна «краковского дела» Владимира Соловьева // *Przegląd Rusycystyczny*. 2003. Т. 101. №. 1. С. 5–21.

² *Соловьев В.С.* Письмо к Евгению Тавернье // *Письма В. С. Соловьева*. Т. 4. Петроград, 1923. С. 213.

³ *Tuszowski J.* O. Marian Morawski T. J. (1845–1901). Kraków, 1932. С. 250.

⁴ См. *Gabryś A.* Salony krakowskie. Kraków, 2006. С. 94 (в книге ошибочно указано имя «русского философа» Сергея Соловьева); *Popiel P.* Rodzina Popelów z herbu Sulima z przydomkiem Chościak. Rys historyczny. Kraków, 1936. С. 66.

⁵ См. *Bezwiński A.* Piotr Czaadajew i jego «Kilka słów o polskim problemie» // *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filologia rosyjska*. 1994. Т. 281. С. 103–115.

совести моей, я, нижеподписавшийся, признаюсь чистосердечно, что в 1814 году на службе в городе Кракове был принят в масонскую ложу, которой название запамятовал, и получил в оной первые две степени»¹. Кстати сказать, именно в Кракове в 1992 г. вышел перевод «Философических писем» П. Я. Чаадаева.

В Кракове были и другие выдающиеся русские философы. В частности, в 1847 г. в столице старой Польши остановился (вместе с женой и детьми Марией и Дмитрием) славянофил Алексей Хомяков (1804–1860), который выехал из Петербурга в заграничное путешествие, а в 1862 г. организацию университетского процесса изучал Киевский профессор Сильвестр Гогоцкий (1813–1889)². Предположительно в 1902 году на обратном пути в Россию из Швейцарии, вскоре после женитьбы на Людмиле Владимировне Стоюниной, здесь останавливался интуитивист Николай Лосский (1870–1965; к слову, его предок со стороны матери Андрей Пржиленцкий был родом из-под Кракова³). В своих воспоминаниях он записал следующие строки: «Подъезжая к Кракову мне пришло в голову, что нам легко было бы воспользоваться случаем осмотреть соляные копи Велички. Все мы... были настолько подвижны, что тотчас решили привести этот план в исполнение и через четверть часа уже высаживались на станции Величка. Грандиозные залы с причудливыми сталактитами и сталагмитами, сверкающими сверху соляными кристаллами, произвели на нас большое впечатление. Утомленные этой прогулкой и ездой по железной дороге мы с удовольствием прожили два дня в тихом Кракове, одном из древнейших культурных славянских городов»⁴.

Знаменитые соляные шахты в Величке под Краковом⁵ посещал по роду своей деятельности также один из основоположников русского космизма, Владимир Вернадский (1863–1945), который чрез-

¹ Подписка Чаадаева // П. Я. Чаадаев. Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1991. Т. 1. С. 579.

² См. *Мозгова Н.Г.* Автор першої вітчизняної філософської енциклопедії Сильвестр Гогоцький // О религиозных философах России и Украины: персоналогические очерки / ред. Г. Е. Аляев и др. Полтава, 2010. С. 7.

³ Под Краковом родилась также мать Густава Шпета (1879–1937), Марцелина Иосифовна.

⁴ *Лосский Н.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. München, 1968. С. 113.

⁵ О шахтах писал Михаил Ломоносов (1711–1765): «В Европе нет славнее Польских соляных копей, что недалече от Кракова при Бохне и Величке. Ибо из них почти вся Польша и другие соседние места довольствуются». *Ломоносов М.* Первые основания металлургии или рудных дел. СПб., 1763. С. 284–285.

вычайно интересовался польской культурой¹. В этот город он попал в результате командировки в Европу, имевшей место в 1894 году. В одном из писем, датированном 26 июня/8 июля 1894 г., он с восхищением описывал древнюю столицу Польши. По его словам, «Краков – последняя польская земля, потерявшая самостоятельность... и до сих пор сохранил характер чисто польского города. Здесь сохранилась масса остатков старины, и весь город как бы вычистился и приспособился к современному европейскому городу, не бросая характера и стиля старинной, древней столицы. Когда-то он был достаточно велик для тогдашней Польши и среди тогдашних окружающих городов. С тех пор обстоятельства изменились, и он, оставшись прежним, из большого города сделался маленьким, провинциальным городком, сохранившим печать и отблеск прежнего значения. Все его значение в прошлом, его влияние на настоящее сказывается главным образом в вечном напоминании полякам их прежней, старой славы и величия. Сюда как в центр польского народа начинают стекаться все воспоминания о прежней жизни народа, создания его современного гения – образуется как бы умственный и духовный центр живучей польской отрасли славянского племени»².

В очередном письме Вернадский делился своими впечатлениями от памятников архитектуры и скульптуры в Кракове, посещения выставки живописных произведений в Краковском соборе, а также по поводу политической ситуации Польши: «Краков – в значительной степени средоточие старинного идеала польского общества. На каждом шагу тут чувствуется напоминание о прошлом и теперешних несчастьях или притеснениях Польского края. В книжных лавках масса различных сочинений по этому поводу, в каждом номере каждой газеты, выходящей в Кракове, мы найдем то или иное напоминание о прошлом блестящем и современном несчастном положении Польши. В каждом храме, на картинной выставке мы видим то же самое. Так, в одном из старинных памятников Кракова – в церкви св. Франциска (чудном создании готического стиля) – находится ряд старинных краковских епископов начиная с XIV столетия. Среди этих статуй выделяется одна – без всякой подписи, но полная

¹ См.: *Синичкин А.В.* Польская культура в эпистолярном наследии В. И. Вернадского // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». 2013. № 3. Т. 24 (65). С. 259–265.

² *Вернадский В.И.* Письма Вернадской Н. Е., 1893–1900 / Сост. Н.В. Филиппова. М., 1994. С. 107–108.

различных эмблем – это статуя епископа Солтыка, кажется, бежавшего из ссылки и протестовавшего против деления Польши; его же еще более полный того же самого характера памятник находится в Краковском соборе»¹.

Рассуждая о судьбе Польши, Вернадский винил в упадке страны шляхту, которая не смогла отстоять независимость своего народа. Тем не менее, русский ученый видел в Польше и в особенности в Кракове «живые ростки будущего», поскольку «народ талантлив и силен духом»².

30 мая 1903 г. в городе на Висле несколько часов задержался Василий Розанов (1856-1919), о чем он упоминает в заметках «Из далека»³. А 12 ноября того же года некто Ж-ич написал отклик на его работу «О соборном начале Церкви и о примирении церквей», озаглавленный «Мистицизм и хлыстовские течения в католичестве. Письмо из Кракова»⁴. В примечании Розанов объяснял: «Автор этого письма, как я позднее узнал, священник «Братства Иисуса» (иезуит), – человек чрезвычайно обширной учености, несколько угрюмый и печальный, – чрезвычайный фанатик католичества и «универсальности католицизма». К сожалению, фамилию автора установить не удалось: в каталогах Общества Иезуитов за указанный год подобная фамилия не значится. Вероятнее всего, отзыв вышел из-под пера о. Константина Чайковского (1859–1930) или о. Яна Урбана (1874–1940), сотрудников журнала «Przegląd Powszechny», которые писали о русской философии и (особенно Урбан) о проблеме единения Церквей.

С Краковом была связана и судьба неокантианца Сергея Гессена (1887–1950), который, как известно, после изгнания из Советской России жил и работал в Польше (вначале в Варшаве, а затем в Лодзи). Также в древней столице Польского государства он читал лекции (1926 г.), делал доклад на международном конгрессе по моральному воспитанию (1934 г.), публиковал свои статьи. Здесь бывал и Николай Арсеньев (1888–1977): 15 марта 1931 г. в Обществе Восточных Исследований при Польской Академии знаний он про-

¹ Там же. С. 108.

² Там же. С. 112.

³ *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Религия и культура. Статьи и очерки 1902-1903 гг. / ред. А.Н. Николокина; сост. А. Н. Николокина, П. П. Апрышко, О. В. Быстровой. М., 2008. С. 662.

⁴ *Розанов В.В.* О соборном начале Церкви и о примирении церквей // *Розанов В.В.* Собр. соч. Около церковных стен / ред. А. Н. Николокин. М., 1995. С. 371.

изнес речь «Внутренний смысл творчества Достоевского»¹. В 1916 г. через Краков лежал путь из Киева в Хайдельберг русско-украинского философа и слависта Дмитрия Чижевского (1894–1977). А в небольшом курортном городке Отводске недалеко от Кракова окончил свой жизненный путь другой эмиграционный мыслитель, Дмитрий Философов (1872–1940).

Очередным русским философом, который посетил королевский город на Висле, был Лев Шестов (1866–1938). Сохранились сведения, что он принимал участие в международном конгрессе «Die Grundhaltungen des modernen Geistes», организованном в Кракове Международным обществом культурной кооперации 23–25 октября 1930 года².

Наконец, следует отметить, что спутница жизни и секретарь А. Ф. Лосева (1893–1988), Аза Алибековна Тахо-Годи тоже была в Кракове на научной конференции. По ее словам, это была ее единственная зарубежная поездка, которую она до сих пор очень тепло вспоминает³. В советские времена Алексей Федорович Лосев не мог выезжать за границу, но А. А. Тахо-Годи удалось посетить Польшу. Многие русские мыслители упоминали о Кракове в своих сочинениях⁴.

¹ *Арсеньев Н.* Внутренний смысл творчества Достоевского // URL: www.russian-resources.lt/archive/Arsen/Arsen_4.html.

² См.: *Баранова-Шестова Н.Л.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Т. 2. Paris, 1983. С. 59.

³ Из беседы с А. А. Тахо-Годи, состоявшейся в ее квартире на Арбате в Москве в январе 2011 г.

⁴ Так, о. Павел Флоренский в работе «Троице-Сергиева Лавра и Россия», описывая процесс переименования храмов, приводит в качестве примера и краковскую Мариацкую церковь: «древние историки упоминают до четырех храмов во имя Пресвятой Троицы на Востоке и два – на Западе в IV–IX веках... В наших летописях уже в XII, XIII и XIV веках упоминаются храмы Троичные; так в Кракове, в Лысце, несколько в Новгороде Великом, в Холме, в Серпухове, в Паозерьи и, главное, соборный в Пскове... Бесспорно, во-первых, существовавшее в древности переименование храмов (так, например, лаврский Святого Духа был первоначально во имя Троицы), во-вторых, варианты в летописных известиях (например Троицкий Краковский называется и Богородичным). Ср.: *Флоренский П.* Троице-Сергиева Лавра и Россия // Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 360. – Название старой польской столицы встречается также в «России и Европе» Николая Данилевского, «Путях русского богословия» Георгия Флоровского и многих других сочинениях.

За исключением В. С. Соловьева¹, русские мыслители провели в Кракове весьма непродолжительное время, тем не менее, стоит помнить о том, что здесь испокон веков пересекались пути западно- и восточнохристианской культур. Именно из Кракова христианство пришло в Литву, где сосуществовали славяне и балты, многие из которых перебрались в столицу Польского королевства. Знаменательно, что в кафедральном соборе на Вавеле находится уникальная часовня Святого Креста, основанная королевой Софией из литовского рода Гольшанских и расписанная в 1470 г. русскими мастерами из Пскова. Прекрасные фрески в древнерусском стиле впечатляют и заставляют задуматься об судьбах двух братних славянских народов. Не удивительно, что многие краковские ученые обращались к теме русской культуры и философии, а выходившие здесь журналы, напр., «Kraj» и «Przegląd Powszechny» публиковали статьи о Соловьеве, Герцене² и других русских авторах еще при их жизни.

2. Краковские исследователи русской мысли

Среди исследователей русской мысли следует особо отметить Мариана Здзеховского (1861–1938)³, который с 1888 по 1919 гг. был

¹ Для полноты картины стоит добавить, что в 1912 г. в Кракове на ул. Звезжинец (ныне ул. Королевы Ядвиги), дом 41 жил также Владимир Ленин (1870–1924), который одно время снимал квартиру совместно с Григорием Зиновьевым (1883–1936) и Львом Каменевым (1883–1936). В 1912–1913 гг. бывал здесь и Иосиф Сталин. Кроме того, через Краков проходил путь из Швейцарии в Россию русского анархиста, Петра Кропоткина (1842–1921). Там он нашел контрабандистов, перевезших запрещенные книги через границу. См.: *Кропоткин П.* Записки революционера // URL: ru.theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-zapiski-revolucionera.

² В Польской академии знаний в Кракове хранятся три письма Герцена (написанные по-французски) к польским эмигрантам: Владиславу Мицкевичу (сыну Адама Мицкевича), Юлиану Клячко и Сахновскому. См.: Письма Герцена и Огарева к разным лицам // Литературное наследство / ред. В. В. Виноградов и др. Т. 63. М., 1956. С. 142–145. В первом письме Герцен сообщает: «Один из членов временного польского правительства сообщил нам из Кракова весть, исполнившую нас горести. Наш близкий друг Андрей Потебня, один из главных учредителей русского офицерского комитета в Польше, один из первых поставивших свою подпись на адресе русских офицеров великому князю Константину, убит в сражении у Песковой Скалы, в рядах поляков. Чище, самоотверженнее, преданнее жертвы очищения Россия не могла принести» (там же. С. 144). См. также: *Sliwowski R., Sliwowska W.* Герцен, поляки и польский вопрос // *Cahiers du monde russe et soviétique*. 1987. Т. 28. № 2. С. 168; *Parvi J., Śliwowski R.* Nieznane listy wydawców Kolokola do polskich emigrantów // *Slavia orientalis*. 1971. № 3. С. 245–253.

³ См.: *Wasilewski W.* Marian Zdziechowski wobec myśli rosyjskiej XIX i XX wieku. Warszawa, 2005; *Оболевич Т.* Польские философы и Петербург: Фома Парчевский и другие. С. 135–136.

связан со старейшим польским вузом – Ягеллонским университетом в Кракове, где в 1899 г. получил звание экстраординарного, а в 1908 г. – ординарного профессора. Здесь он читал лекции о творчестве П. Чаадаева, А. Герцена, Л. Н. Толстого и русской литературе XIX века. Здеховский учился в Санкт-Петербургском университете, там же в 1887 г. издал (под псевдонимом М. Урсин) свою работу «Очерки из психологии славянского племени», которая впоследствии послужила основой его диссертации (написанной по-польски) «Мессианисты и славянофилы», защищенной в Кракове годом позднее. Здеховскому посчастливилось видеть В. С. Соловьева – сначала на публичной защите докторской работы русского философа, а затем лично в петербургской гостинице «Европейская». Польский исследователь вспоминал это событие следующим образом: «Я осмелился подойти к нему, будучи молодым автором только что изданного по-русски сочинения о психологии славянских народов. Каково было мое удивление, когда я узнал, что он уже прочел мою книгу и высоко оценил ее во время моей с ним беседы»¹. Далеко не каждый философ может похвалиться, что его читал сам Соловьев...

Здеховский лично знал также Евгения Трубецкого, Николая Бердяева, о. Сергия Булгакова, Дмитрия Мережковского и других русских мыслителей. Он являлся автором многочисленных работ, посвященных русской философии и культуре, которые сейчас признаны классическими. Стоит вспомнить хотя бы двухтомник «Пессимизм, романтизм и основания христианства» (1914–1915), в котором дан тщательный анализ мысли В. С. Соловьева, в т.ч., софиологии русского мыслителя. В январе 1901 г. его усилиями в Кракове был создан Славянский клуб, при котором до первой мировой войны выходил ежемесячный журнал «Swiat Slowianski», посвященный славяноведению и обзору славянских проблем. В речи от имени Славянского клуба в Московском вспомогательном обществе ученый изложил суть его деятельности: «Славянский клуб в Кракове решил воздерживаться от всякой политической деятельности и ограничиться изучением славянства, ознакомлением с выдающимися явлениями его умственной жизни»².

Традиция, начатая Здеховским, была продолжена рядом других замечательных исследователей, как из Ягеллонского университета, так и из других научных и учебных учреждений Кракова, к

¹ *Zdziechowski M.* Od Petersburga do Leningradu. Wilno, 1934. С. 111.

² *Филитчик С.* Письма Г. Н. Трубецкого М. Здеховскому (1907–1928) // URL: www.russianresources.lt/archive/Zdz/Zdz_1.html.

которым относятся: Польская академия знаний, Папский университет Иоанна Павла II (до 2007 г. – Папская Богословская академия), Академия (ранее – Высшая Философско-педагогическая школа) «Игнатианум», курируемая орденом иезуитов, и другие вузы.

Обращаясь к академической среде Ягеллонского университета, можно выделить сразу несколько исследовательских групп. Стоит отметить, что традиция историко-философских исследований восходит как к Мариану Здзеховскому и Феликсу Конечному, так и к Варшавской философской школе, представляемой профессорами Брониславом Бачко, Збигневом Кудеровичем и Анджеем Валицким. На ее базе возникла Краковская историко-философская школа, которую многие годы развивал и возглавлял профессор Владзимеж Рыдзевски (1946–2007), декан философского факультета. Именно его усилиями была основана Лаборатория русской философии (впоследствии присоединенная к кафедре истории философии). Рыдзевски был одним из пионеров изучения русской мысли в условиях социалистической Польской Народной Республики. Ему принадлежат прекрасные работы о Кропоткине, Бакунине, народниках, т. наз. русской идее и другие. В своих исследованиях он руководился принципом *sine ira et studio* – без гнева и пристрастия¹. Возглавляемая Рыдзевским Лаборатория каждые два года проводила международные конференции по русской мысли, а сборники публиковались в основанной им же серии «Ягеллонские исследования русской философии». В этой серии выходили также докторские диссертации (например, работа Лешка Августина «Мышление изнутри Откровения», посвященная С. Л. Франку, «Общественная философия Бориса Чичерина» Станиславы Янкович или «Философия всеединства Сергея Гессена» Збигнева Вечорка), переводы («Оправдание добра» В. С. Соловьева), сочинения польских и зарубежных авторов, в т. ч. классическая книга Анджея Валицкого «История русской мысли от просвещения до марксизма». Данная серия продолжает выпускаться и после смерти проф. Рыдзевского; на данный момент вышло 17 книг, а известнейший ученый Анджей Валицкий оценивает ее как не имеющую аналогов в мире². В. Рыдзевский воспитал целое поколение исследователей, увлеченных изучением русской мысли. Его

¹ См.: *Augustyn L. Refleksy gry zwierciadlanej. Rosyjskie tematy i polskie dylematy w piśmiennictwie Włodzimierza Rydzewskiego // Rydzewski W. Dylematy rosyjskiej idei. Artykuły, szkice, recenzje / Red. L. Augustyn, M. Bohun. Kraków, 2014. S. 32.*

² Высказывание проф. А. Валицкого во время презентации книги о В. Рыдзевском (*Rydzewski W. Dylematy rosyjskiej idei. Artykuły, szkice, recenzje*) в Ягеллонском университете 29 июня 2015 г.

непосредственным продолжателем, занимающим пост директора Института философии Ягеллонского университета, является проф. Михал Бохун, автор книг о Ф. Достоевском, К. Леонтьеве и В. Эрне. Другой ученый, развивающий традицию изучения русской мысли на философском факультете этого вуза – это Лешек Августин, который, как уже отмечалось, опубликовал книгу, посвященную С. Франку, а также труд о Б. Вышеславцеве. В 2014 г. здесь блестяще защитила диссертацию о русском неокантианстве Барбара Чардыбон, продолжающая свои изыскания в рамках гранта Национального центра науки. Диссертационное исследование на тему Д. Межежковского выполняет Даниэль Ваньчик.

Русской философией занимаются также другие ученые Ягеллонского университета, преподаватели как филологического факультета, так и факультета международных и политических исследований. Среди филологов следует отметить работы проф. Гжегожа Пшебинды, который много лет изучал творчество В. Соловьева и других авторов¹, а также крупнейшего специалиста по древнерусской мысли и переводчика – проф. Рышарда Лужного (1927–1998). Нельзя обойти молчанием многогранной деятельности россиянина, в течение многих лет связанного с Ягеллонским университетом, проф. Василия Щукина, чья эрудиция и многосторонние интересы (от филологии и философии по литературо- и киноведению) известны далеко за пределами Кракова². Русская философия и литература XIX–XX веков находится также в центре внимания проф. Ежи Капусцика. Наследием о Павла Флоренского и А. Ф. Лосева занимается молодая талантливая исследовательница Эвелина Пилярчик, диссертация которой об особенностях языка Флоренского в переводческом контексте была награждена Президентом Совета Министров Республики Польша. Один из недавних выпускников аспирантуры этого факультета и факультета философии – Михал Мильчарек, автор первой в Польше диссертации о Н. Федорове и перевода «Философии общего дела».

Филологи, связанные с Институтом России и Восточной Европы при факультете международных и политических исследований – это в первую очередь профессор Анна Разьны и профессор Ханна Ковальска-Стус. Им принадлежат работы о древнерусской культуре, Ф. Достоевском, а также огромное количество статей (также публи-

¹ Издание по-русски: Между Краковом, Римом и Москвой. Русская идея в новой Польше. М., 2013.

² *Щукин В.* Российский гений просвещения, М., 2007.

цистических), посвященных культуре и политике современной России. Здесь же работают проф. Анджей Дудек, знаток мысли В. Иванова и русского символизма, Катажина Дуда, Малгожата Абасси, а также молодые специалисты, такие как Лидия Махета (область интересов – мысль Ф. Достоевского), Марта Леховска (изучающая русский символизм и театр в России), Дмитрий Романовский (автор первой в Польше книги о наследии Антония Храповицкого). Данный институт совместно с Польской академией знаний и краковским православным приходом проводил ежегодные международные конференции, посвященные русской культуре. Материалы публиковались в серии «Труды Комиссии культуры славян», издаваемой Польской академией знаний¹. Крупнейшим специалистом по русской мысли является председатель вышеупомянутой комиссии, профессор Ягеллонского университета Луциан Суханек.

В Папском университете Иоанна Павла II русской философией занимается Марек Кита (ученик проф. В. Рыздзевского) из Богословского факультета, писавший о В. Соловьеве и логизме В. Эрна (в сравнении с итальянским логизмом А. Росмини и В. Джоберти). На философском факультете работает автор этих слов (среди публикаций можно упомянуть последние книги: «От имяславия к эстетике. Проблема символа в творчестве А. Ф. Лосева», переведенную на русский язык², а также изданную в Париже «La philosophie religieuse russe» и работу по неопатристике прот. Георгия Флоровского и Владимира Лосского). Совместно с одаренным ученым Павлом Роеком, изучающим русскую метафизику с помощью средств аналитической философии, а также политическую мысль России, мы проводим семинар по философии религии, на котором некоторые аспиранты (Роман Туровский, Ольга Туровская, о. Евгений Зинковский, Корнелия Дорынек) пишут диссертации, посвященные русским авторам (соответственно, С. С. Хоружему, В. С. Соловьеву, С. Л. Франку и М. Мамардашвили). Стоит подчеркнуть, что на факультете истории и культурного наследия Папского университета читается обязательный курс по истории русской мысли с XVIII по XX вв. для студентов специальности «Восточная Европа».

Интерес к русской мысли наблюдается также у преподавателей, студентов и аспирантов иезуитской академии «Игнатианум». Здесь

¹ См.: URL: pau.krakow.pl/index.php/pl/wydawnictwo/strony-czasopism/prace-komisji-kultury-slowian/o-czasopismie.

² *Оболевич Т.* От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование / пер. Е. Твердисловой. М., 2014.

читал лекции о. Александр Посацкий, защитивший в Риме диссертацию по творчеству Л. Шестова. В настоящее время в академии работает Кшиштоф Дуда, специалист по философии культуры Н. Бердяева, а также Анна Жиркова, которая ведет семинар по русской философии. В свою очередь, в Институте философии и социологии Педагогического университета преподает Адам Савицки, автор работ о Н. Федорове, Л. Шестове, Н. Бердяеве и др., а в духовной семинарии ордена паулинов (св. Павла Отшельника) – о. Михал Хандзель, один из немногих польских исследователей наследия Григория Сковороды.

Стоит также отметить вклад известного польского художника и иконописца, Ежи Новосельского (1923–2011), профессора краковской Академии художеств. Его великолепные, оригинальные иконы находятся в местной православной церкви Успения Пресвятой Богородицы. Новосельский во многом способствовал популяризации православной культуры в польской среде. В настоящее время его дело в определенной мере продолжает соратник Новосельского, профессор академии художеств и академии «Игнатианум», Павел Таранчевский.

О каждом из вышеперечисленных исследователей (а это далеко не все краковские специалисты, занимающиеся русской мыслью) можно говорить отдельно и подробно. Их работы известны не только в Польше, но и за рубежом; как было упомянуто, некоторые из них опубликованы также в России. В заключении хотелось бы рассказать об еще одном важном аспекте изучения русской мысли в культурной столице Польши – ежегодных международных конференциях под общим названием «Краковские встречи».

3. *«Краковские встречи»*

Как уже отмечалось, конференции по русской философии и культуре проводились и проводятся в Кракове самыми различными научными центрами. В чем заключается специфика «Краковских встреч» и какова история их организации? Идея возникла в 2009 году, когда вышеупомянутый Кшиштоф Дуда и автор этих слов, вместе с проф. Юзефом Бремером, тогдашним деканом Философского факультета академии «Игнатианум», решили пригласить в Краков как польских, так и зарубежных специалистов с целью обсуждения одной из волнующих проблем – темы символа в русской культуре. В мае 2010 года на базе «Игнатианум» прошла конференция на эту тему, сразу же собравшая 34 участников из Польши, России, Украины, Беларуси и Германии. Высокий уровень докладов,

живые дискуссии, а также интереснейшие встречи и беседы в кулуарах навели организаторов на мысль провести подобное мероприятие и в будущем году, а в дальнейшем было решено сделать конференцию циклической. Несмотря на наличие различных симпозиумов, оказалось, что данная конференция была чрезвычайно востребована. С одной стороны, в Польше (в т.ч. Кракове) подобные узкопрофильные конгрессы, посвященные именно русской мысли, проводились не слишком часто (к примеру, с карты научных мероприятий к тому времени исчезли вышеотмеченные Ягеллонские конференции). С другой стороны, как польские, так и зарубежные участники подчеркивали необходимость постоянной площадки, на которой можно было бы обмениваться идеями, подискутировать, наконец, просто встретиться друг с другом. Из года в год число заявок росло (рекордное количество – около 180 – было подано на конференцию 2014 года). Учеными секретарями конференции были с. Тереза Оболевич, Роман Туровский и Павел Роек; в настоящее время эту функцию исполняет Ольга Табатадзе из Гранады.

Первоначально рабочими языками конференции являлись русский и польский с применением синхронного перевода (аппаратуру бесплатно предоставлял наш партнер – Институт Гете в Кракове). Однако технические сложности (переводчики практически не могли выходить из будки, а перевод горячих дискуссий, ведущихся на специализированном философском языке, вызывал порой немалые проблемы), а прежде всего – финансовые затруднения привели к тому, что было решено использовать общедоступный русский язык (который знают практически все ученые, занимающиеся русской мыслью), а в качестве альтернативы – также всем известный (в большей или меньшей степени) английский.

Первая книга, содержащая материалы конференции, была опубликована на языках доклада, т.к. русском и польском. Начиная со второго сборника тексты издаются исключительно по-английски, т.к. это позволяет распространять книги по всему миру (их можно найти во многих университетских библиотеках многих стран). Книги выходили в различных краковских научных издательствах, а в 2014 г. был подписан первый договор с американским издательством Pickwick Publications. Вот список этих публикаций:

1. Symbol w kulturze rosyjskiej / red. K. Duda, T. Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, 2010¹.

¹ Рец.: Бардыкова И.В. Ментальные конструкты русского символизма // Человек. 2010. № 5. С. 171–175.

2. The Influence of Jewish Culture on the Intellectual Heritage of Central and Eastern Europe / eds. T. Obolevitch, J. Bremer. Kraków: Wydawnictwo „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, 2011.

3. Russian Thought in Europe: Reception, Polemics and Development / eds. T. Obolevitch, T. Homa, J. Bremer. Kraków: Wydawnictwo Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2013.

4. Religion and Culture in Russian Thought. Philosophical, Theological and Literary Perspectives / eds. T. Obolevitch, P. Rojek. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Wydawnictwo Naukowe, 2014¹.

5. Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought / eds. A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek, Eugene. OR: Pickwick Publications, 2015.

6. Faith and Reason in Russian Thought / eds. T. Obolevitch, P. Rojek. Kraków: Copernicus Center Press, 2015.

7. Overcoming the Secular. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / eds. P. Rojek, T. Obolevitch. Krakow: The Pontifical University of John Paul II Press, 2015.

В настоящее время готовится к изданию книга: Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / eds. A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek, Eugene, OR: Pickwick Publications, 2016.

В 2012 г. конференция проходила в Папском университете Иоанна Павла II в режиме онлайн; по ее результатам также вышел польско-русский сборник: Dostojewski jako metafizyk. Próba metarefleksji // Metafizyka a literatura w kulturze rosyjskiej. Метафизика и литература в русской культуре / red. T. Obolevitch. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Wydawnictwo Naukowe, 2012.

Название цикла конференций «Краковские встречи» появилось в 2013 г. Начиная с 2014 года они стали регулярно проходить на базе Папского университета Иоанна Павла II в Кракове, а организатором стал выступать его испанские партнеры – Институт философии Эдит Штайн и Международный Центр изучения христианского Востока в Гранаде, руководителем которого является проф. Артур Мрувчиньски-Ван Аллен. Совместно разработан шестилетний план будущих конференций и соответствующей серии, посвященной русской мысли, которая планируется выпускать в американском издательстве «Cascade». В 2016–2021 гг. во время «Краковских встреч» планируется рассмотреть творчество П. Чаадаева (в

¹ Рец.: Чумакова Т.В. Religion and Culture in Russian Thought // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 17. 2015. № 1. С. 191–192.

контексте его любви к религии и Отечеству), А. Хомякова (и проблему соборности), В. Соловьева (вокруг вопроса о смысле любви), Е. Трубецкого (в связи с философией иконы), а также Н. Бердяева и А. Лосева. Усовершенствован сайт конференции, на котором публикуется также много других материалов по русской мысли. Начиная с 2016 г. конференция будет проходить в живописном аббатстве бенедиктинцев в Тыньце под Краковом.

Итак, одним из отличительных признаков «Краковских встреч» является их международный – во всех отношениях – формат. Однако основная идея данных конференций выражена в их названии: прежде всего, это живые встречи, дискуссии, общение – в общей сложности, свыше 140 исследователей из 16 стран (Польши, России, Украины, Беларуси, Литвы, Германии, Австрии, Чехии, Словакии, Италии, Нидерландов, Испании, Великобритании, Швеции, Израиля и США)¹. Многие контакты, установившиеся в Кракове, развиваются далеко за его пределами, порождая новые научные инициативы и мероприятия.

Л. Налдониова

РЕЦЕПЦИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЧЕХИИ: Т. Г. МАСАРИК И Т. ШПИДЛИК

Интерес к русской философии в Чехии возрос в период Первой Республики, причем идеи русских мыслителей привлекали внимание некоторых представителей чешской интеллигенции не только как удачные теоретические решения известных философских проблем, а прежде всего как руководящие принципы практической деятельности. Таким образом, требование неразрывной связи теории и жизни, характерное для русской философской традиции, было актуальным и для некоторых мыслителей в Чехии; более того, именно оно определяло процесс усвоения русской философии и интерес к ней. В правомерности этого тезиса можно убедиться, обратившись к исследованию того влияния, которое оказало изучение русской философии на Т. Г. Масарика и Т. Шпидлика.

Философ, социолог и первый президент Чехословацкой Республики Томаш Гарриг Масарик (1850–1937), с одной стороны, и иезуит, специалист по православной духовности, кардинал Томаш

¹ См.: URL: krakowmeetings.eu/participants.

Шпидлик (1919–2010), с другой, своей деятельностью стремились к соединению западного рационального мышления с интуитивным познанием, характерным для русских религиозных мыслителей, несмотря на то что каждый из них делал это по-своему и в разных областях: Масарик – в политической, а Шпидлик – в теологической.

Масарик, как платоник, признавал бытие идей, постижимых интуитивно, но он не хотел, чтобы идеи были отделены от мира. Поэтому в своей политической деятельности он стремился реализовать абсолютные идеи в реальном мире, подчеркивая, что это достигается в процессе ежедневной работы. Исходя из этого, согласно Масарику, даже любовь не является каким-то отвлеченным идеалом, а связана с ежедневной работой. В «Идеалах гуманизма» Масарик, рассуждая о смысле новозаветной заповеди «Возлюби ближнего своего, как самого себя», задается вопросом о том, что означает «ближний». Прежде всего, «ближний» – это самые близкие нам люди: мать, отец, брат, сестра, жена, дети. Человек не может любить всех людей с одинаковой интенсивностью, и он должен выбирать тех, на кого направить свою любовь. Такая любовь должна быть действенной: каждый должен работать для ближнего, но эта работа должна быть спокойной и с ясным осознанием своих целей¹.

Работы Шпидлика, наоборот, были сосредоточены на деятельности, связанной с церковью. Следует заметить, что сочинения чешского теолога изначально были более известны за границей, чем в Чехии, потому что с 1946 года он жил за рубежом. После событий 1968 года идеи Шпидлика оказались в Чехословакии под запретом, в результате чего его книги были практически не известны широкому читателю. Однако Шпидлик всегда стремился содействовать культурному развитию своей страны, и одним из непереносимых условий этого развития он считал восстановление подлинно философского и религиозного диалога между Чехией и Россией.

Шпидлик жил и работал в центре «Алетти», созданном в Риме в 1991 году с целью налаживания культурного общения между Восточной и Западной христианскими церквями². Кардинал Шпидлик

¹ *Masaryk T.G. Ideály humanitní. Praha, 1968. S. 57–58.*

² В 1991 г-жа Анна Мария Грюнхут Бартолетти Алетти подарила Ордену иезуитов дом для открытия в нем Учебно-исследовательского центра, который должен был получить имя ее умершего мужа Эцио Алетти. Центр официально открыл папа Иоанн Павел II в 1993 г. Директором центра стал словенский художник, теолог и иезуит Марко Иван Рупник. Он был учеником Шпидлика и у него же защитил свою докторскую диссертацию на тему «Теологическое и миссионерское значение искусства в статьях Вячеслава Иванова». Деятельность центра «Алетти» в Риме продолжилась в Оломоуце, где находилось издательство Рефугия. Главным пропаганди-

старался объединить традиции восточного и западного христианства. Особенно он ставил акцент на «молитве сердца», хотя она и не была принята сразу в академической среде, в которой предпочитали *ratio*, а «сердце» связывали со славянским сентиментализмом. Для Шпидлика «сердце» в чистом состоянии получает интуицию от Бога: когда человек очистится от плохих мыслей и намерений, отзовется голос сердца, где живет Святой Дух, который нас постоянно вдохновляет к добру. Когда же человек уделяет все свое внимание этому духовному вдохновению, то он, согласно Шпидлику, «молится сердцем».

В фундаментальном труде «Русская идея: Иное видение человека», который вышел на русском языке в 2006 году, Шпидлик проанализировал философские взгляды русских православных мыслителей. Чрезвычайное внимание было уделено им исследованию творчества Н. А. Бердяева, который своей теологией человеческого лица и вдохновил Шпидлика написать «Русскую идею»¹. В начале главы об интуиции Шпидлик привел цитату из введения к книге Б. П. Вышеславцева «Вечное в русской философии», чтобы показать разницу между западной и русской философскими традициями: «Наша встреча с западными философами сразу обнаружила разницу душевных и духовных установок... у них она воспринималась чисто интеллектуально: мышлением и наблюдением фактов. У нас – скорее чувством и интуицией»².

Это выражается в тесной связи между философией и религией, которая, по мнению Н. А. Бердяева, характерна для русских мыслителей в целом. Шпидлик подчеркнул это как отличие русской философии от западного философского мышления, отделенного от религии. Свою позицию он подкрепил цитатой из Бердяева: «На Западе существовало резкое разделение между богословием и философией, религиозная философия была редким явлением, и ее не любили ни богословы, ни философы. В России в начале века философия, которая очень процветала, приобретала религиозный характер, и исповедание веры обосновывалось философски»³.

Русская религиозная философия (и особенно философия В. С. Соловьева) ссылается на философию Платона, которую тоже можно считать своего рода религиозной философией. Например, в шестом

стом центра был кардинал Шпидлик, который умер в 2010 г. Марко Рупник создал мозаику для саркофага Шпидлика, похороненного в Велеграде.

¹ *Špidlík T. Duše poutníka. Kostelní Vydří, 2004. S. 95.*

² *Špidlík T. L'idea russa un'altra visione dell'uomo. Roma, 1995. S. 86.*

³ *Ibid. S. 115.*

письме Платон пишет, что есть нечто общее между философом и богом и что познание абсолютных принципов, то есть идей, связано с молитвой, проведенной вместе с друзьями-философами: «Вы должны смотреть на это письмо как на договор, как на главный закон и по справедливости должны принести клятву со всей серьезностью, но не с той серьезностью, которая неприятна, а с родственной ей шуткой, клянясь именем бога, владыки сущего и предстоящего, и именем могущественного родителя этого владыки и виновника [существующего], которого, если мы подлинные философы, мы ясно познаем, насколько это возможно блаженным людям»¹.

По мнению Платона, познание идеи – это рациональный процесс, который осуществляется при помощи интеллектуальной интуиции (*нус*). Интуитивное познание является непосредственным, и в этом смысле Платон говорит о духовном созерцании эйдосов. Истину невозможно доказать, ее можно только усмотреть, так как истина открывается человеку прямо. Не увидев истину, невозможно действовать в соответствии с идеей добра. С этим положением философии Платона полностью соглашался и Масарик, который однажды даже сказал, что именно Платон привел его к политике и что он остался платоником на всю жизнь. Свою диссертацию Масарик также посвятил сущности души в интерпретации Платона. Но Масарик не следовал Платону во всем. Как и Платон, Масарик искал во временном вечное, то есть идеи. Но, в отличие от Платона, он искал смысл и цель в истории (и в этом его позиция походила на позицию Соловьева).

В отличие от Платона, которому не удалось успешно реализовать свои теоретические политические идеалы в Сиракузах, Масарик смог претворить свою теорию в жизнь. Этот факт отметил чешский философ Йан Паточка, который характеризовал Масарика как мыслителя, сумевшего реализовать на практике свои политические идеалы, основав новое государство. Причем это был единственный подобный случай в истории².

Масарик также хотел соединить духовные тенденции русской философии с рациональными тенденциями Запада, и поэтому он написал исследование «Россия и Европа», которое было ориентировано на творчество Достоевского и на философию истории и религии. Но в предисловии Масарик заметил, что он полностью отвергает взгляды Достоевского на мир и на жизнь, хотя его, как и русского

¹ Платон. Письма // Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 474–475.

² Patočka J. Tři studie o Masarykovi. Praha, 1991. S. 24.

писателя, занимала одна и та же проблема – кризис современной цивилизации.

Как политик, Масарик придавал большое значение развитию науки на Западе, которая способствовала улучшению общества. Он предпочитал эмпирический метод и подверг критике чрезмерную эмоциональность романтизма. Но, как социолог, он заметил увеличение количества самоубийств. Бесконтрольное развитие техногенной цивилизации и научно-технического прогресса, полагал Масарик, может превратиться в «титанизм», который приведет человечество к потере абсолютных ценностей и к отдалению от религии. Более того, он обратил внимание на то, что индустриализация и урбанизация отдаляют человека от такой модели традиционных отношений, как семья или община. Индивидуализированный человек не имеет моральной поддержки и поэтому часто впадает в депрессию, в результате чего у него появляются тенденции к нигилизму и мысли о самоубийстве.

Масарик занимался темой самоубийства в книге «Самоубийство, как социальное явление», которая была опубликована в 1881 году. Прежде всего, он заметил связь между образованием и самоубийством: в обществе, где уровень образованности выше, происходит больше самоубийств. Но причина этого кроется не в образовании как таковом, а в том, что это образование не полное и не помогает в жизни. Масарик пришел к выводу, что мы получаем знания для школы, а не для жизни. Такое образование он называл полуграмотностью, которая делает человека «фантастическим», культивирует у него ненасытные потребности, отнимает желание работать, что и доводит его в конце концов до состояния неудовлетворенности жизнью. Разум должен быть связан с добром, и это должно отразиться в практической жизни. В «Идеалах гуманизма» Масарик настаивал на отличии нравственности от религиозности, утверждая, что человек может быть религиозным и аморальным одновременно. Нравственность – это отношение человека к человеку, религия – это отношение человека ко всему миру и особенно к Богу. По мнению Масарика, не должно быть религиозности без нравственности, а в нравственности должны соединиться разум с чувством. Но основанием современной нравственности должна быть прежде всего неотвлеченная любовь к человеку. Идеалы гуманизма основаны на ежедневной работе, и Масарик показал это на примере романа Тургенева «Новь». Марианна хочет пожертвовать свою жизнь ради блага России, но практичный директор фабрики Соломин показывает ей,

что Россия нуждается не в ее жизни, а в том, чтобы кто-нибудь умыл грязного мальчика, помыл посуду и тому подобное.

Масарик, таким образом, не хочет оставлять идеи за пределами этого мира, он старается их реализовать в повседневной работе. При этом он ставит акцент и на развитии западной культуры, которая, согласно Достоевскому, наоборот, находится в состоянии глубокого упадка. В этом Масарик не мог с ним согласиться. Вот уж кто действительно был близок в своих взглядах к Масарику и Шпидлику, так это Соловьев, который не отрицал значения ни одного направления западной философии, а находил во всех них парциальные выражения истины и старался тем самым воссоединить христианские церкви.

Дополняя западную философию идеями русских философов, Шпидлик и Масарик настаивали на важности интуитивного познания, без которого не была бы возможной ни этика, ни философия и на которое не обращали должного внимания в течение целых столетий на Западе. Западная философия больше склонялась к рациональному познанию мира, которое ограничено и не позволяет познать сути вещей. Практически мыслящий Масарик действовал больше в направлении от земли к небу, а Шпидлик исходил из соединения с Богом через интуицию сердца, чтобы добиться воссоединения людей на земле, но оба мыслителя понимали любовь в качестве основы отношений между человеком и человеком, с одной стороны, и человеком и Богом, с другой. Для Соловьева среди всех сочинений Платона исключительное место занимают «Федр» и «Пир» – потому, что они посвящены осмыслению любви, которая соединяет мир действительности с истинным миром. Эрос дополняет философский ум, который обращает человека к космосу идей. Соловьев считает, что любовь важнее разума, но разум нужен человеку для того, чтобы познать существо эгоизма и освободить от него человеческую индивидуальность: «Истина как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью. Любовь как действительное упразднение эгоизма есть действительное оправдание и спасение индивидуальности. Любовь больше, чем разумное сознание, но без него она не могла бы действовать как внутренняя спасительная сила, возвышающая, а не упраздняющая индивидуальность»¹.

¹ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 112.

Только разумное сознание спасает индивидуальность человека от его эгоизма, делая ее тем самым истинной, и только истинная индивидуальность может соединиться с другими индивидуальностями, чтобы направить весь мир к всеединству. К достижению этой же цели были направлены и усилия Масарика и Шпидлика – чешских мыслителей, которые соединили религию с философией не только в своих теоретических работах, но и в реальной жизни, став примером морального поведения.

Я. Фебер, Е. Петруцийова

ИДЕЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ ОБОСНОВАНИЕ (опыт чешских и словацких исследований)¹

Русская философия – это особый вид философии, возникший в России в конце XIX в. и достигший расцвета в первой половине XX в. Основным признаком русской философии является ее религиозный характер. После победы социалистической революции представители русской религиозной философии творили в эмиграции. В социалистической России эта традиция была почти забыта. В 90-е годы XX в. произошло оживление интереса к русской религиозной философии, причем не только в России, но и в других бывших социалистических странах. К интенсивной исследовательской работе в этой области присоединились также философы из Чехии и Словакии. В 2015 г. в Чехии была издана коллективная монография под названием «Русская философия и ее рефлексия в Чехии и Словакии»². Монография эта стала итогом исследовательской деятельности, дающим представление об основных направлениях теоретической рефлексии русской философии в указанных странах.

В работе над монографией приняли участие чешские и словацкие философы из разных вузов: доцент Я. Фебер (Jaromír Feber), профессор Хелена Хрехова (Helena Hrehová), профессор Златица Плашиенкова (Zlatica Plašienková), профессор Ян Шафин (Jan Šafin), доцент Петер Незник (Peter Nezník), доцент Елена Петруцийова

¹ Статья написана при финансовой поддержке АН Словакии, проект Sociálno-etické motívy v súčasnej ruskej filozofii, grantová úloha VEGA č. 1/0061/14.

² *Feber J., Petrucijová J. a kol. Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku. Ostrava: VŠB-TUO, 2015.*

(Jelena Petrucijová), доктора философии Петер Руснак (Peter Rusnák) и Мартина Кормошова (Martina Kormošová).

Монография состоит из двух частей: первая включает восемь статей, вторая – рецензии одиннадцати монографий, посвященных русской философии, которые были изданы за последние десять лет. Рецензии дают возможность определить круг русских философов, идеи которых пользуются повышенным спросом у чешских и словацких специалистов. К нему принадлежат, прежде всего, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский, В. И. Иванов, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, В. П. Вышеславцев, Н. Ф. Федоров, С. Н. Булгаков и Г. Флоровский. Перечисленные имена представителей русской философии наглядно подтверждают тезис о популярности религиозной русской философии.

Русская философия, конечно же, может быть определена и по-другому: в более широком понимании она включает всю философию, которая возникла в русской среде. Такой подход реализован, например, в обзорном систематическом труде «История русской философии»¹, который содержит изложение всех значительных философских учений и течений, которые появились в России с XI в. до наших дней.

Аналогичный подход избрал в своей последней работе по русской философии и И. И. Евлампиев², излагающий и анализирующий развитие отечественной философской мысли от Средневековья до наших дней. Однако особое внимание автор уделяет эпохе середины XIX – начала XX века, так как, по его мнению, именно тогда появились наиболее оригинальные и сложные философские концепции, составившие славу самобытной культуры русского любомудрия. Эта точка зрения вполне соответствует и нашей оценке. Одновременно Евлампиев анализирует философию советского периода. Мы не отрицаем, что в этот период работали многие интересные философы, но не согласны с их определением в качестве представителей русской философии, потому что, во-первых, они развивали советскую философию, которая была явлением мультинациональным (например, является ли М. Мамардашвили русским философом?) и, во-вторых, абсолютное большинство философов развивали философию марксистскую, посвященную вопросам диалектики и философского материализма. Таким образом, мы не разделяем точку зрения,

¹ История русской философии: Учеб. для вузов / Редкол.: М. А. Маслин и др. М.: Республика, 2001.

² *Евлампиев И.И.* История русской философии. СПб.: РХГА, 2014.

согласно которой все значимые русские и советские философы являются представителями самобытной русской философии, и считаем, что в таком случае правильнее говорить не о русской философии, а о философии в России или в Советском Союзе. Аналогично, когда мы говорим о французской, английской или немецкой философских традициях, мы имеем в виду специфический подход, характерный для этих стран, который обогатил мировую философию.

Наш подход соответствует определению русской философии, данному Н. О. Лосским в «Истории русской философии», где становление самостоятельной русской философской мысли связывается с опровержением немецкого типа философствования и с попыткой «систематически развить христианское мировоззрение»¹. Нелзя не согласиться с В. В. Зеньковским, который пишет, что «XIX век открыл философское дарование у русских людей. Россия вышла на путь самостоятельной философской мысли»². Таким образом, мы полагаем, что русская философия развивалась прежде всего в периодом, который Н. А. Бердяев назвал «религиозно-философским ренессансом»³.

В целом мы присоединяемся к мнению, выраженному во введении к работе «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды»: «Говоря о русской философии, мы, в соответствии с традицией, имеем в виду прежде всего те произведения русских мыслителей, которые не могут быть поняты как лишь приложения или видоизменения того, что создано в сфере мысли другими современными народами, но представляют собой оригинальное интеллектуальное явление. Такова философия, развитая И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым, В. С. Соловьевым, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, Н. О. Лосским, П. А. Флоренским, С. Л. Франком и другими русскими мыслителями второй половины XIX – первой половины XX века»⁴.

Русская философия – это философия, которая хотя и вырастает «из» и «на основе» западной философии, но в своем последующем развитии определенным образом противостоит последней. Она не пошла путем разрыва с христианством; наоборот, она сознательно развивала и развивает метафизические возможности, заложенные в

¹ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 10.

² Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Ч. 1. Л., 1991. С. 13.

³ Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал Путь // Путь. 1935. № 49. С. 11.

⁴ Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. 4-е изд., перераб. и доп. М.: Академический проект, 2002. С. 12.

богословии восточной церкви. Наряду с религиозностью, к характерным чертам русской философии относятся онтологизм и гносеологический реализм.

Традиция, в которой целенаправленное создание христианской философии понимается как особое послание и даже миссия русской философии, формировалась, конечно же, не только в трудах Лосского и Зеньковского, поскольку их труды являются скорее вторичной рефлексией подхода, который осознанно разрабатывали выдающиеся философы того времени. Впервые концепция самобытной русской философии была намечена В. Ф. Эрном. В отличие от многих других представителей религиозно-философского ренессанса, Эрн не прошел эволюции от марксизма к идеализму или от неокантианства к неославянофильству, он непосредственно защищал позицию православного онтологизма, которая выражена в сборнике его статей «Борьба за логос»¹. В целом, хотя философия Эрна не слишком высоко ценилась его современниками, она сыграла свою роль, будучи первой попыткой самосознания русской философии. В дальнейшем процесс самосознания русской философии продолжился благодаря творчеству С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, Е. Н. Трубецкого, П. А. Флоренского и Л. Л. Карсавина.

В современном мире религиозная философия вряд ли сможет стать доминирующим направлением европейской философии. Тем не менее, она содержит интересные мысли и идеи, которые могут обогатить не только современную философию, но и культуру в целом. Этот взгляд, который характерен, как правило, для исследователей русской философии, не является в Чехии общепринятым. В условиях доминирования научной рациональности и кризиса метафизики правомерность религиозной философии обычно отрицается.

В 2007 г. в «Философском журнале»² была опубликована статья «Методологические указания к изучению русской религиозной философии»³. Целью статьи был анализ оснований и характерных черт русской философии. Кроме этого, автор статьи решал более общий вопрос о возможности развития религиозной философии в рамках современной академической философии. Автор пришел к выводу, что в современную постмодернистскую эпоху в Чехии поиск абсолютных предпосылок бытия и его познания, абсолютных оснований

¹ Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.

² «Filosofický časopis», журнал Института философии Академии наук Чешской Республики.

³ Feber J. Metodologické poznámky nejen ke studiu ruské náboženské filozofie // Filosofický časopis. 55. 2007, č. 5. S. 721–738.

морали, столь характерный для русской философии, может считаться устаревшей целью философских исследований. А еще если добавить, что метафизическая конструкция исходит из религиозной веры, то это может выглядеть прямо «экстравагантно». В подобном контексте те, которые считают русскую философию актуальным и плодотворным видом философского познания (а не музейным экспонатом), должны правомерность религиозной философии обосновать. Анализ русской философии позволяет утверждать, что религиозная философия является не только допустимым, но и продуктивным способом философствования.

Этот тезис стал впоследствии предметом острой полемики на страницах «Философского журнала». Оппонентами высказывалось мнение, что философию нельзя строить на основе веры, поскольку вера догматична, а философия рефлексивно-критична¹. Но, по мнению автора статьи, вера, как способ непосредственного постижения истины, всегда является составной частью философского разума², вера – это ничуть не менее разумная предпосылка философии, чем, например, рациональная интуиция, на которой основана феноменология – признанная наследница рационалистической традиции в философии³.

То, что религиозная философия является оспариваемым способом познания, осознает и известный апологет русской религиозной философии В. Н. Порус: «Сочетание этих двух терминов все еще вызывает у некоторых ревнителей демаркации между религиозной верой и философским разумом ощущение оксюморона»⁴. Далее он добавляет, что «именно преодоление этой демаркации стало насущным делом русских мыслителей, шедших вслед за идеями Владимира Соловьева о “всеединстве” как ценностном горизонте человечества, устремление к которому есть путь, уводящий од распада культуры»⁵.

Мы хотим присоединиться к стремлению обосновать необходимость религиозной философии, актуализируя идеи С. Л. Франка.

¹ *Blecha I.* Filosofie, věda a víra // *Filosofický časopis.* 56. 2008, č. 2. S. 255–264; *Blecha I.* Ještě jednou o vztahu filozofie a víry // *Filosofický časopis.* 57. 2009, č. 1. S. 87–91.

² *Feber J.* Věda, filosofie, racionalita, víra a rozum // *Filosofický časopis.* 56. 2008, č. 5. S. 729–737.

³ *Feber J.* O nevědecké filosofii, víře, racionalismu a transcendentální fenomenologii // *Filosofický časopis.* 57. 2009, č. 4. S. 589–597.

⁴ Семен Людвигович Франк / ред.: В. Н. Порус. М.: РОССПЭН, 2012. С. 7.

⁵ Там же.

Уже в начале XX в. Франк осознавал проблематический характер религиозной философии и в книге «Реальность и человек» счел необходимым заметить, что его религиозная философия представится неверующим «незаконным смешением независимой рациональной мысли с традиционной религиозной верой», а богословам и просто верующим – незаконной попыткой «свободного философского осмысления вопросов, единственный ответ на которые они находят в авторитете положительного откровения и традиционного церковного учения»¹.

Философское наследие Франка содержит систему онтологической, гносеологической и антропологической аргументации, которая защищает веру в Бога как необходимую предпосылку философии. Франк отвергает попытку строить философию на основе автономного мышления без предпосылок. По его мнению, мышление всегда исходит из определенной трансценденции, т. е. из определенной предпосылки, которая данное мышление превосходит, которая из данного мышления не выводима, но которая данное мышление первично конституирует и обосновывает. Такой, всегда присутствующей трансценденцией служат истины, принимаемые разумом в качестве очевидных.

Признание реальности духа позволяет Франку опереться на такие очевидные основания разума, которые делают непосредственно доступной абсолютную реальность и открывают простор для разработки трансрациональной религиозной философии. Для Франка абсолютно очевидным основанием разума является Бог, а единственным адекватным средством его обнаружения – онтологическое доказательство. Вся религиозная философия Франка может быть интерпретирована в качестве новой редакции онтологического доказательства бытия Бога.

В работе «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» Франк защищает правомерность онтологического доказательства и пишет, что *cogito ergo sum* Декарта при более ответственном усмотрении превращается в *cogito ergo est esse absolutum*. Франк отстаивает мнение, что в адекватной форме онтологическое доказательство было сформулировано не Ансельмом, а Николаем Кузанским², который показал, что отрицание бытия какого-либо отдельного предмета предполагает само бытие, из которого

¹ Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 209.

² См. подр.: Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. М.: АСТ 2000. С. 545–630.

путем этого отрицания исключается данный предмет, следовательно, к самому бытию как таковому отрицание неприменимо. В «Предмете знания» Франк утверждает: «...отрицание бытия... должно ведь опираться на само *понятие бытия*, отрицаемое в применении к данному содержанию, т. е. оно не только отрицает, но и *предполагает* бытие. Мы должны, следовательно, различать два рода бытия: бытие, доступное отрицанию, – частное, ограниченное бытие, которое может быть и не быть, и бытие, предшествующее отрицанию, как условие возможности самого отрицания, – бытие как таковое, или абсолютное бытие»¹.

Необходимость обосновать отождествление Бога и абсолютно-го бытия вынуждает Франка постепенно перейти от чисто онтологической и гносеологической аргументации к более широкой аргументации – антропологической, в рамках которой появляется возможность включить в философскую систему аргументы сердца, потому что только они позволяют открыть разум для живого уловления Божества.

Франк осознает, что обоснование религиозной философии вызывает ряд серьезных проблем. Прежде всего, религиозную философию нельзя понимать как «обычную» философию, отличающуюся только большей степенью конвергенции с религией. Вера в Бога в качестве философской предпосылки означает радикальный переворот в понимании философии и в первую очередь методологии познания. Рациональность в качестве средства познания относительного мира явно не годится для познания Бога, или Абсолюта, ведь средство познания должно соответствовать своему предмету. Бог как сфера абсолютного – исключительный предмет, и, соответственно, исключительным должно быть средство его постижения. Таким исключительным трансрациональным средством, которое превышает возможности любой относительной рациональности и позволяет приобщиться к сфере абсолютного, является вера, причем вера не как противник разума, а как его необходимое трансрациональное основание, изначально делающее возможным само разумное мышление.

С этим связана одна из основных методологических проблем, которую решает Франк. С точки зрения рациональной философии, любое знание, претендующее на истинность, должно быть обосновано. Обоснование религиозной философии, соответственно, предполагает обоснование Бога. Рациональное обоснование должно оз-

¹ Там же. С. 587–588.

начать предоставление доводов (аргументов), которые Бога обосновывают (доказывают). Проблема заключается в том, что если доводы предшествуют Богу, то это противоречит самому пониманию Бога. Бог первичен, Бога ничто не может превосходить, он – не производная нашего разума, а абсолютная и первичная основа реальности, которая составляет условие разума как способности истинного постижения мира в целом.

К Богу мы с необходимостью должны относиться так, как мы относимся к остальным потенциальным очевидностям. Очевидность, вследствие ее первичности, нельзя обосновывать, так как она превратилась бы в производную рационального мышления и перестала бы быть очевидностью. Будучи первичной, очевидность является независимой (абсолютной), и в качестве независимой (абсолютной) ее надо показать. Поэтому необходимо воспользоваться хотя и альтернативным, но единственно правильным в этих условиях методом. Не процесс доказательства (обоснования), а процесс показывания служит методом включения Бога в систему философии. Если очевидность – такая истина, которую разум не может отвергнуть (при условии, что хочет остаться разумом), то достаточно показать разуму Бога как очевидность, и он (разум) его должен будет принять. Философский смысл онтологического «доказательства» как раз и заключается в том, что оно, не будучи доказательством в рациональном смысле этого слова, выступает трансрациональным средством «показывания» абсолютной очевидности Бога.

Основная задача трансрациональной религиозной философии связана с тем, что очевидности скрыты. То, что непосредственно навязывается нашему сознанию, – это чувственный опыт, но данные чувственного опыта неразумно принимать в качестве очевидностей, потому что чувственный опыт не только не служит источником очевидностей, но, скорее, очевидности разума скрывает. Чувства не только поверхностны, случайны и часто обманчивы, но они, прежде всего, не первичны, а вторичны по отношению к разуму, который оказывается непосредственным (первичным) источником понимания реальности.

Искать очевидность в разуме кажется правильным решением, но возникает вопрос: откуда же она в разуме берется? Религиозная философия предлагает решение, постулируя мистический опыт (т. е. опыт, основанный на вере). В мистическом опыте вера является источником непосредственного – ни рациональностью, ни чувствами не опосредованного – постижения реальности. Защищать мистический опыт как что-то разумное, на первый взгляд, кажется абсур-

дом, но религиозная философия должна попытаться это сделать. В противном случае она лишилась бы своей специфической основы и не могла бы считаться философией. Если попытаться обосновывать ее чувственным опытом (интерпретируемым в духе нерелигиозной философии), то она теряет свою отличительность, а тем и право на свое собственное существование. Религиозная философия, как показывает Франк, защищает возможность и даже необходимость мистического опыта (веры) как источника очевидных оснований разума, логически выводит из этой предпосылки необходимые следствия и, в конечном счете, создает философское мировоззрение, являющееся настоящим духовным переворотом в понимании человека и мира в целом.

Философию можно считать критической рефлексией предпосылок культуры, которые на уровне философской теории открываются, обосновываются, систематизируются. Логически возникает вопрос: что является той первичной предпосылкой, в отношении к которой все остальное в мире вторично? И в какой сфере надо подобную предпосылку искать – в сфере бытия, человеческого сознания или в определенной форме объективного духа? Франк приходит к выводу, что первичной предпосылкой является Бог, а сфера, в которой надо его искать, – это сфера человеческого сознания. В духе философии всеединства Франк отказывается понимать Бога как нечто совершенно трансцендентное сознанию, наоборот, понимает Бога как имманентный момент сознания. Диалектика имманентного и трансцендентного поэтому оказывается одной из главных тем философии Франка.

Важным аргументом в пользу религиозной философии является осознание присутствия момента абсолютности в человеческом мышлении. Абсолют не обязательно олицетворен и определен на уровне понятий, но всегда содержится в логико-категориальной структуре мышления, посредством которой любая человеческая мысль всегда включается в абсолютный контекст, благодаря чему человек осуществляет себя в горизонте неограниченного бытия. В этом заключается определенная тайна человеческого духа – его сущность можно понять лишь в бесконечности, которая ему свойственна. Уже простое употребление категории «есть» является проявлением человеческой трансценденции, которая, как отношение к миру в целом, выражает онтологическую сущность человека: когда человек мыслит, что «что-то» есть, он превосходит конечное бытие и направляется к бесконечной широте бытия вообще.

Франк в книге «Непостижимое» систематически показывает присутствие Абсолюта в разуме: в этом как раз и заключается суть «онтологического доказательства» Бога. С его точки зрения, присутствие абсолюта в разуме обосновывает истинность и одновременно необходимость религиозной философии. Независимо от того, какую форму абсолюта в нашем сознании приобретает и как он определен на уровне понятий, без него человеческий разум немислим и не может существовать. Вопрос, на который нерелигиозная философия не может удовлетворительно ответить, звучит так: откуда в человеческом мышлении берется абсолюта, если мышление основано исключительно на ограниченном человеческом опыте? Если человек автономен, его мышление должно быть относительно, и, конечно, совершенно непонятна его абсолютная трансценденция. Она же, наоборот, легко объяснима, если принять предпосылку абсолютного Бога. Без его присутствия все в эмпирическом мире должно быть всегда относительно, точно так же, как относительно человеческий чувственный опыт.

Позиция религиозной философии в современном духовном контексте, в котором доминирует наука, нелегка, но даже тот, кто считает, что мы живем в эпоху после «смерти Бога», должен признать, что эта точка зрения не является единственно возможной. Дж. Реале и Д. Антисери в работе «Западная философия от истоков до наших дней» развивают мысль, что «христианство обозначило новый духовный горизонт, не подлежащий упразднению»¹. Самым важным в этом отношении является создание новой, отличной от античной, христианской антропологии. Христианство показывает человека не в двух измерениях (тело и душа), а в трех: тело, душа и дух. Дух позволяет человеку присоединиться к слову Бога и принимать участие в его мудрости.

В конечном итоге, религиозная философия Франка обоснована именно антропологически: «Единственное, но вполне адекватное “доказательство бытия Бога” есть бытие самой человеческой личности, осознанное во всей ее глубине и значительности, именно во всем ее значении как существа, трансцендирующего само себя»².

На наш взгляд, конкретный опыт метафизики Франка показывает, что русская философия предлагает убедительную аргументацию, которая обосновывает возможность и необходимость разви-

¹ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 2 т. Т. 2. СПб: Петрополис, 1995. С. 9.

² Франк С.Л. Реальность и человек. С. 314.

вать религиозную философию как неотъемлемую составляющую часть современной философии. Мы уверены, что особенную ценность представляют социальная философия и этика, которую разрабатывают русские религиозные философы. Это мнение разделяют и сотрудники Кафедры этики и моральной философии Философского факультета Трнавского университета в городе Трнава (Словакия): Г. Грегова, П. Руснак и Я. Фебер, которые работают над научным проектом «Социально-этические мотивы в современной русской философии»¹. Кафедра стала на сегодняшний день определенным центром исследований русской религиозной философии в Словакии и Чехии.

В. В. Макогонова

«ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ» В СИСТЕМЕ УКРАИНСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Преподавание истории русской философии в украинском вузе обязывает лектора обеспечить своей дисциплине «апологию в квадрате». Во-первых, в защите нуждается сама философия. В данном случае речь идет не об обосновании необходимости преподавания философии студентам, обучающимся по другим специальностям, а о преодолении той «растерянности», которую испытывают студенты-философы, не понимая точно, чему же они хотят научиться и как можно устроиться в жизни с теми знаниями, которые они получают. Во-вторых, требуется доказать необходимость чтения самостоятельного курса по истории русской философии, так как есть множество дисциплин, в программе которых отводится место и для изучения взглядов выдающихся русских мыслителей.

Вообще изучение истории национальной философии требует внимательного отношения к историко-культурному контексту: необходимо хорошо знать историю данной страны, психологию ее народа, систему ценностных ориентаций, специфику религиозной и художественной традиций. Такое глубокое погружение в конкретную национальную культуру представляется вполне оправданным,

¹ Проект «Социально-этические мотивы в современной русской философии» финансируется Академией наук Словакии: Sociálno-etické motívy v súčasnej ruskej filozofii, grantová úloha VEGA č. 1/0061/14. В 2014 и 2015 гг. кафедрой были организованы международные конференции по русской философии, в 2016 г. будет издана коллективная монография.

даже необходимым, если речь идет о культуре собственной страны, собственного народа. Изучение национальной философской традиции – это наиболее действенный способ приобщения к национальной культуре. Поэтому во всех вузах Украины читается курс истории украинской культуры, а студенты философских факультетов изучают историю украинской философии. Однако чтение курса истории русской философии не кажется необходимым. Тем не менее, во многих украинских вузах этот курс, в той или иной форме, включен в программу обучения. Так, в Прикарпатском национальном университете читается курс «Славянская и русская философия», в Киево-Могилянской академии – «История русской философии XIX – нач. XX вв.», в Днепропетровском и Одесском национальных университетах – «История русской философии».

Необходимость преподавания самостоятельного курса истории русской философии в украинских вузах становится очевидной, если он будет читаться с подчеркнуто теоретико-методологической целью. А именно, целью курса должно быть не ознакомление студентов с основными направлениями русской философской мысли, не снабжение их дополнительными знаниями о философских школах и учениях прошлого (это само собой разумеется), а использование идейного наследия русских философов для решения общеполитических, методологически значимых проблем. Естественно, что студенты должны быть подготовлены для усвоения этого курса, поэтому предпочтительнее включать курс истории русской философии в учебные планы магистров или предлагать его бакалаврам в восьмом семестре, накануне прохождения преддипломной практики. Удачен вариант параллельного чтения курсов истории русской и украинской философии, как это делается, например, в Одессе.

Специфические черты русской философской мысли позволяют на материале ее истории показать, что философия, как научная дисциплина, отличается от философствования, как сферы личных предпочтений. Опыт общения со студентами дает основание утверждать, что они инстинктивно противятся этому различению и не желают углубляться в историю философии, абсолютизируя личностный характер философского знания. В результате недостаток одаренности для того, чтобы сделать свое философствование искусством, недостаток знаний и навыков для того, чтобы сделать его ремеслом, порождают разочарование в избранной специальности. Однако квалификация в философии определяется прежде всего знанием истории философии.

Наши бакалавры получают диплом «дослідника філософії», ее исследователя. Опасным соблазном для будущих дипломированных специалистов оказывается философский плюрализм, природа и мотивы которого понимаются в самой упрощенной форме. Только школа истории философии может сформировать четкое представление о критериях, с помощью которых можно определить ценность конкретного философского творчества.

Одной из ключевых тем курса должна быть «Историография русской философской мысли». Во-первых, в России всегда имела место обостренная философская саморефлексия: наиболее значительные представители философской мысли были в большинстве своем ее историками. Их труды (например, «Очерк развития русской философии» Г. Г. Шпета), пожалуй, стоило бы сделать обязательными для изучения всеми студентами, обучающимися по специальности «Философия». Во-вторых, практически все украинские студенты владеют языком оригинала, что делает открытым для них широкий круг имеющихся источников.

На «русском материале» студенческой аудитории можно предложить поразмышлять над вопросами, составляющими ядро историко-философской проблематики: способы и формы существования философии в культуре; соотношение понятий «история философской мысли» и «история философии», «философия» и «философствование»; формы невербального философствования; источниковедение в структуре историко-философского знания; национальная традиция в философии; характер и формы взаимодействия философии и религии, философии и искусства в культуре; границы философской и художественной, философской и религиозной рефлексии; методы обнаружения философского содержания в нефилософских текстах.

В качестве смыслового стержня, на который можно «нанизать» обозначенную проблематику, целесообразно предложить вопрос о начале философии в России. Известно, что ответы на этот вопрос даются по-разному: 1) начало философской истории в России связано с оформлением древнерусской письменности в XI – нач. XII вв.; 2) философия в России существует с середины XVIII в., что связано с открытием первого университета в 1755 г. и распространением европейского просвещения; 3) пробуждение философской мысли в России происходит в первой половине XIX в. и связано с формированием идеологии славянофильства; 4) только на рубеже XIX–XX вв. в России начинает формироваться научно-систематическая философия, философия в строгом смысле слова. Совершенно ясно,

что основная причина столь впечатляющих разногласий по вопросу о начале философской истории в России заключается в разных подходах исследователей к определению сущности и специфики философии. Это и следует сделать предметом изучения.

В России в силу целого ряда причин получили широкое распространение так называемые неспециализированные формы философствования (философия как художественная литература, социально-политическая и духовно-религиозная деятельность). В рамках курса студентам можно предложить исследовательское задание: вычленив философские идеи из целостного единства культуры.

Для будущих «исследователей философии» знакомство с трудами Г. Г. Шпета, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, В. В. Зеньковского, А. Ф. Лосева и многих других русских философов и историков философии – это школа профессионального мастерства. Преподаватель имеет прекрасную возможность продемонстрировать, как в историко-философской науке ставятся и решаются вопросы об отношении философии к науке и культуре, об условиях возникновения и существования философии, утилитарном и неутилитарном подходах к пониманию ее задач. Можно поразмышлять над тем, является ли недостатком или нет «чуждость стремления к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов», о необходимости неразрывной связи философии с действительной жизнью (вследствие чего философия часто является в виде публицистики), о разработке «философских проблем в практической, ориентированной на жизнь форме»¹. Следует обратить внимание студентов и на важность невербальных форм философствования, когда «многое было испытано и пережито, и все же... русский дух не сказался в словесном и мысленном творчестве»².

Учитывая популярность в современной культуре тезиса о философии как жанре литературы (Р. Рорти), все более заметную тенденцию к размыванию границ между философской и художественной рефлексией, представляется не только интересным, но и необходимым предложить будущим специалистам по философии познакомиться с опытом обнаружения философской рефлексии в произведениях художественной литературы, накопленным русскими мыслителями. Соответствующий материал содержат работы, посвященные философскому осмыслению творчества Ф. М. Достоев-

¹ Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск, 1991. С. 71.

² Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 1.

ского, Н. В. Гоголя, Л. Н. Толстого и многих других русских писателей. Прежде всего, интересна для анализа сама идея художественной философии.

Для молодых людей, личности которых находятся в стадии активного формирования, чьи жизненные приоритеты еще не вполне определены, на первый план выходит мировоззренческая функция философии. В связи с этим вызывает особый интерес философия не как наука, а как личный опыт, и тут опять целесообразно обратиться к изучению русской философской культуры. Предметом обсуждения могут стать дневниковые записи, мемуары, автобиографии, эпистолярное наследие: «Самопознание» Н. А. Бердяева, «Воспоминания» Н. О. Лосского, письма Г. Г. Шпета, дневник Л. Ю. Бердяевой, записки Е. К. Герцык и др. Знакомство юношества с подобной литературой способствует воспитанию и чувств, и ума.

Важным элементом подготовки будущих философов является вовлечение их в процесс реальной коммуникации, активного профессионального общения. Под реальной коммуникацией понимается такое «положение, при котором существует возможность конститутивного для сообщества критического высказывания. Речь идет о таком критическом высказывании, которое не просто производит оценку суждения, но и позволяет участвовать в формировании сообщества. Для того, чтобы критическая рефлексия была помещена внутрь сообщества, надо, чтобы само сообщество испытывало потребность во взаимной ответственности. Философ пишет не для истории, не для Канта и не для начальства, а для другого философа»¹.

Сегодня и украинское, и российское философские сообщества в одинаковой мере столкнулись с необходимостью выработать четкие критерии оценки результатов профессиональной деятельности, чтобы иметь возможность противопоставить их так называемому наукометрическому подходу, часто воспринимаемому специалистами как навязанный извне и малоэффективный. Показателен в этом отношении разговор, состоявшийся год назад в редакции журнала «Вопросы философии» в рамках «круглого стола» на тему «Можно ли измерять научное творчество?». Практически все участники признали, что библиометрические исследования (публикационная активность специалиста, индекс цитирования его работ и т. п.) позволяют получить сведения о научном работнике, но оценку научного творчества может дать только содержательное изучение, осуществ-

¹ Семенков В.Е., Исаков А.Н. Философское творчество: между Сциллой традиции и Харибдой авангарда // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 51–52.

ляемое группой авторитетных экспертов. Определение характера и принципов экспертизы, особенно применительно к творчеству философскому, как раз и составляет здесь основную проблему. Поиск путей ее решения усложняется известными обстоятельствами, в частности, отсутствием общепринятого представления о природе и сущности философии, невозможностью подтвердить или опровергнуть философскую теорию с помощью опытных данных и, наконец, «неочевидностью» самой возможности творчества в философии. Даже грамотным, ответственным и авторитетным специалистам, привлеченным в качестве экспертов, бывает трудно обосновать никчемность текста, написанного рукой образованного графомана или опытного халтурщика¹.

Привлечение студенчества к участию во «взрослых» научных конференциях, сохранение и передача от поколения к поколению научных связей создают то, что можно назвать школой, традицией, атмосферой, развивают профессиональный кругозор и могут помочь, хотя бы отчасти, вытеснению из научного сообщества «графоманов и халтурщиков». Одной из тем конференций может стать вопрос о рецепции русской философии в современной Украине.

В последнее время изучение истории русской философии в Украине заметно активизировалось. При Украинском философском фонде функционирует Общество русской философии, созданное в 1998 г. Возглавляют его известные и авторитетные в стране и за рубежом ученые Г. Е. Аляев и Т. Д. Суходуб. Цель общества – научно-исследовательская, культурно-просветительская, издательская деятельность, направленная на изучение русской философской мысли и поддержку развития современной русскоязычной философской традиции в Украине. Обществом проведено 12 научных конференций, в частности, «Международные бердяевские чтения», «Ф. М. Достоевский и канун третьего тысячелетия», «Становление и развитие классической российской философской традиции: от И. В. Киреевского до Д. Л. Андреева» в Киеве. В 2011 г. в Полтаве состоялась международная научная конференция «Русская философия: история, методология, жизнь». Можно определенно утверждать, что полтавская конференция – значительная веха на том пути, которым уже более 20 лет идет украинская постсоветская историко-философская наука. Материалы конференции дают четкое представление о серьезном внимании к проблематике русской фи-

¹ См: Можно ли измерять научное творчество? Материалы круглого стола // Вопросы философии. 2014. № 4. С. 50–74.

лософии, о ее широте и многообразии: экзистенциально-антропологические интенции русской философии; русская религиозная метафизика и онтогносеология; философия языка; философия литературы и культуры; русская историософия; социально-аксиологическая проблематика в русской философии; творческие судьбы русских философов.

Общество издает неперIODический Вестник «Украинский журнал русской философии».

Более двадцати ежегодных международных научных конференций по философии и культуре русского Серебряного века состоялись на базе кафедры философии им. проф. В. Г. Скотного Дрогобычского государственного университета. Большая заслуга в организации этих конференций принадлежит В. С. Возняку и В. В. Лимонченко.

В отчете о дрогобычской конференции, состоявшейся в апреле 2015 г., особо было отмечено активное участие студенческой молодежи из Дрогобыча, Ивано-Франковска и Днепропетровска¹.

Организаторы Международной научной конференции «Творчество как национальная стихия: опыт России и Украины» (Санкт-Петербург, июль 2015 г.) также посчитали необходимым отметить факт участия в дискуссии юношества. Символично и отраднo, что внимание привлекли выступления двух студенток: петербурженки и днепропетровчанки².

В отношениях между Украиной и Россией, исторически тесно между собой связанных, сегодня существует трагическая напряженность. Но именно она создает условия для того, чтобы неуклонно воспитывать в студентах чрезвычайно важное стремление добросовестно и последовательно разбираться в ситуации в условиях собственной эмоциональной вовлеченности в нее. Прежде всего, необходимо научить студентов не путать аналитические суждения с оценочными и не допускать тенденциозных решений.

Молодые украинцы ищут себя, свой образ и место в пространстве мировой культуры. Для Украины в высшей степени актуальной является сейчас задача гармоничного сочетания в культурной и политической практике таких категорий, как «национальная самоидентификация» (отдельный этнос) и «нация сограждан» (как форма консолидации в полиэтническом социуме). Вряд ли можно сомневаться в том, что главным условием гармонии выступает уваже-

¹ См.: URL: www.orf-uff.org.ua/index.php.

² См.: URL: unecon.ru.

ние к национальным чувствам представителей каждого этноса. Ущемлением человеческого достоинства является требование отказаться от свободы национальной самоидентификации ради превратно понимаемого гражданского единства. Украинские исследователи фиксируют как проблему тот факт, что «существование поликультурного населения в Украине детерминирует наличие в ее социальном пространстве конкурентных идентичностей, что в свою очередь предусматривает конкуренцию их ценностного наполнения»¹. Вот, к примеру, один из вариантов классификации конкурирующих в современной Украине дискурсов: 1) традиционно-украинский (диаспорно-львовский); 2) традиционный (интеллигентский) русский; 3) реликтово-советский русскоязычный; 4) реликтово-советский (неонароднический) украиноязычный; 5) мультиязыковой дискурс глобалистского субстрата².

Очень важно, чтобы в сознании будущих исследователей закрепились отношения к обозначенному явлению как к предмету анализа, а не оценки. Тогда скорее можно ожидать, что их рефлексия будет направлена не на критику явления, а на познание его причин, обнаружение взаимосвязей между его элементами. Весьма красноречивый факт: в текущем году практически все магистры пятого курса философского отделения ДНУ им. Олесь Гончара, имея возможность свободного выбора для реферирования проблемного исследования по истории русской философии, продемонстрировали желание ознакомиться с содержанием доклада Г. Е. Аляева «Соотношение русской и украинской философии как историко-философская проблема». Доклад был представлен на IV Российском философском конгрессе в Москве.

Значимость этой проблемы в рамках данной статьи можно, конечно, только подчеркнуть. Г. Е. Аляев отмечает, что вопрос о соотношении русской и украинской философии можно сформулировать как проблему разделения, проблему зависимости и проблему взаимосвязи и взаимообогащения.

В первом случае «остается лишь найти соответствующую границу. Этой границей может быть территория проживания (деятельности), язык произведений, происхождение философов, наконец –

¹ Гайворонюк Н.В., Приймак Б.І. Сучасний вимір української ідентичності // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. Випуск 71 (№ 4). К., 2013. С. 444.

² См.: Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні. К., 2002.

национальный менталитет, отражающийся в системах и идеях»¹. Каждый из этих критериев сам по себе ограничен, некоторые взаимно противоречивы. В целом, очень сложно с их помощью национально идентифицировать некоторые явления философской культуры. Например: «Философия сердца (Юркевича) является характерной для украинской мысли. Юркевич – типичный представитель национального украинского характера»². «Русские создали великолепную кардиоцентрическую культуру (сердца). Кардиоцентризм русской философии берет начало в философии Сковороды. Дальнейшую разработку понятия сердца предпринял Юркевич»³. Формулируя вопрос о соотношении русской и украинской философии как проблему зависимости, нельзя избежать таких оценочных категорий, как «второразрядность», «несамостоятельность», «провинциальность». В таком подходе мало конструктивности и много сопровождающей негативной эмоциональности. «Однако можно подойти к этой проблеме и совершенно по-другому – как к проблеме взаимосвязи, взаимного влияния и взаимообогащения русской и украинской философии»⁴.

В любом случае, важный для украинского самосознания вопрос о соотношении русской и украинской философии может найти адекватное решение только при условии глубокого, внимательного изучения обеих философских традиций.

Вузовские дисциплины, как известно, должны быть соответствующим образом обеспечены учебно-методическими материалами. Изучая русскую философию, студенты украинских вузов активно используют учебные пособия российских авторов. Публикуемые в философской периодике материалы дискуссий, круглых столов, актуальных исследований по истории русской философии доступны украинским студентам и полезны преподавателям. Но естественно, что в Украине существует потребность взглянуть на русскую культуру со стороны. Впрочем, чаще всего эта потребность находит вы-

¹ *Аляев Г.Е.* Соотношение русской и украинской философии как историко-философская проблема // *Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса* (Москва, 24–28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. М., 2005. С. 189.

² *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Мюнхен, 1993. С. 11–12.

³ *Голович Р.* Русская религиозная кардиодика // *Философия в современном мире: Диалог мировоззрений: Материалы 6 Российского философского конгресса* (Нижний Новгород, 27–30 июня 2012 г.). В 3 т. Т. 1. Нижний Новгород, 2012. С. 59–60.

⁴ *Аляев Г.Е.* Соотношение русской и украинской философии как историко-философская проблема. С. 190.

ражение не в жанре учебной литературы. Историков русской философии в Украине гораздо больше, чем тех, кто историю русской философии преподает.

За последние годы, насколько известно автору данной статьи, появилось только одно полновесное учебное пособие «История русской философии» В. К. Ларионовой. Издано оно в Ивано-Франковске на украинском языке в 2014 г. Цель издания формулируется во вступлении: «Философские достижения русских мыслителей остаются ныне преимущественно спрятанным сокровищем, что дает волю разного рода субъективным толкованиям их мировоззренческого и практического содержания. Для украинского философского сообщества такая ситуация крайне опасна и может в конце концов отозваться искаженным толкованием истории украинской философии. Остается неопровержимым фактом длительное сосуществование русской и украинской философских традиций в границах единого интеллектуального пространства. Не отбрасывая и не приуменьшая ментальных различий украинского и русского мировоззрения, необходимо признать, что это длительное сосуществование привело к возникновению значительного пространства смешения и соединения, а также существенных сил тяготения и влияния, без учета которых невозможно адекватно воспроизвести ни русский, ни украинский историко-философский процесс»¹.

Те, для кого братство России и Украины является ценностью, думаю, согласятся: опасно создание искусственных границ между ними, а не отыскание естественных.

Т. Д. Суходуб

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: В ПОИСКАХ ИНОГО (НЕКЛАССИЧЕСКОГО) «МОДЕРНА»

Казалось бы, зачем, ставя задачей понимание особенностей русской философской традиции в «золотой» её век развития (конец XIX – первая треть XX вв.), исходить из популярной ныне категориальной связки «модерн» – «постмодерн», определяющей интеллектуальную ситуацию, в том числе и в философии, складывающуюся в европейской культуре минувшего века? Однако, не всё так

¹ Ларионова В.К. Історія російської філософії: навчальний посібник. Івано-Франківськ, 2014. С. 7.

просто и однозначно – проблематизация поставленного темой исследования вопроса позволяет говорить в означенном контексте и о русской философии. Попробуем это аргументировать. «Модерн» (англ. *modernity*, франц. *modernité* от лат. *modernus* – современный, а также лат. *modo* – недавно) – традиция, сменившая в развитии культуры принцип христианского монотеоцентризма на принцип рационализма, соответственно – тип «человека верующего» «человеком познающим», осознающим себя в качестве субъекта, причём не только познания, но и практического действия – прежде всего во имя общественного прогресса. Базовые для современной культуры понятия – индивид, разум, знание, сознание, субъект, объект, познание, практика, прошли длительный период своего становления. Начало его – «ренессансная» культура, вершина – «классическая философия». Культура «модерна» – популярнейшая тема философского дискурса последних десятилетий. Современные умы, как и на рубеже 60–70-х гг. XX ст., занимает проблема сопоставления модернистской традиции с постструктуралистской (постмодернистской) линией философствования (Ф. Гваттари, Ж. Делёз, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар, М. Фуко), а также школой «трансцендентальной прагматики» или практической философии (К.-О. Апель, Г. Йонас, М. Ридель, Ю. Хабермас, О. Хёффе). Особый интерес вызван тем, что если первое направление, отказываясь от категории всеобщего, универсализма как основополагающего принципа, демонстрирует необходимость разрыва с «модерным» прошлым, то второе, напротив, принимая их в соответствующей интерпретации, ищет пути вхождения «классики» в современность. Проблема понятна и важна в контексте обоснования путей дальнейшего духовно-культурного и цивилизационного развития человечества.

Однако подчеркнём, что необходимость помыслить критически о философской культуре «нового» и «новейшего» времени (общее название традиций закрепилось в терминах рационализм, культура «модерна») вызревала ещё с XIX века. Нельзя, впрочем, не отметить, что самокритичность философии наблюдалась на каждом витке её развития, поэтому всегда за восходящей линией следовала нисходящая, критически пересматривающая достигнутые результаты, трансформируя предмет философских изысканий, меняя категориально-понятийный инструментарий метафизического мышления. Поэтому неудивительно, что вслед за небывалым «подъёмом» популярности философской «классики», вышедшей, как никогда ранее, на практический уровень реализации своих идей, начинает оформляться и оппозиция к утвердившемуся в культуре и общест-

венно-политических идеологиях рационализму в лице неклассически мыслящих философов, таких как А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Достоевский, Ф. Ницше. Именно их учения, художественные произведения, не вписывающиеся в «современную» (модерную) идейную канву, дали мощный толчок становлению философии XX в. с ее сомнениями в прогрессивно развивающейся истории, в необходимости подчинять жизнь «великим» идеям, с её иррационализацией стиля философствования, экзистенциализацией антропологического дискурса, с феноменологизацией онтологии, персонализацией социальных представлений, «возвращением» к религиозному мироощущению... Так что же тогда можно назвать «модерным» – принадлежащим современности? «Классику», невольно «позволившую» использовать своё интеллектуальное богатство предельно идеологически, утопически, соединяя жизнь и политические доктрины в «новое» бытие? Или «не-классику», «попытавшуюся» сопротивляться абстрактному рационализму и напомнить искусственно рождающемуся (на основе идей) «новому» человеку о человеке «вечном», бесконечно изменяющемся в своих (всегда иных) экзистенциальных ситуациях, но тем не менее несущем в себе метаисторическую связь с традицией культурного бытия? И где в этом историко-философском пути «место» собственно русской философии?

Однозначно можно утверждать только то, что культура, философия XX века в своём развитии совмещали тенденции, определяемые классическим рационализмом и неклассическим иррационализмом, также вполне закономерно «претендующем» на современность (модерн). И хотя иррациональные философии опирались на понятия воли, власти, свободы, экзистенции, абсурда, желания, языка, личности, жизни, не следует считать, что на новых путях философствования шёл отказ от рационального истолкования бытия на основе определённой понятийно-категориальной сетки мышления – без этого нет философии. Просто сам «разум» и философское понимание разума становятся иными. Закономерно, что этот «иной» философский разум принципиально иначе понимает и бытие. По сути с начала XX в. постепенно оформляется понятийное различение рационализма (как этапа в развитии философии) и рациональности как неизменного языка философствования; выделяются типы философской рациональности; сравниваются классический (трансцендентальный, монологический, закрытый, сущностной) тип и современные – диалогический, коммуникативный, экзистенциальный, феноменологический и т. д. М. Вебер один из первых в Европе по-

казывает действие в истории целеполагающей (инструментальной) рациональности и нравственно-ценностной. М. Хайдеггер анализирует «новоевропейскую» интерпретацию сущего («Время картины мира»), по сути, как особый тип рациональности, для которого характерно такое «сущностное явление» как осознание человеком себя в качестве субъекта, точки отсчёта для сущего. Именно это позволило человеку Нового времени создавать определённое изображение мира («картину»), понимать свою собственную деятельность как культуру, а науку – как «проект». Но это же (осознанное в своей новизне) положение человека в качестве субъекта потребовало от него и «согласия» мыслить «как бы» со стороны, т.е., противопоставляя себя миру как объекту, тем самым вынося себя самого «как бы» за границу мира. В своей же онтологической «картине мира» («Бытие и время») М. Хайдеггеру, напротив, важно было помыслить мир вместе с человеком, в их неразделённости, ибо вне человеческого присутствия нет и мира, отсюда: «Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами. Бытие этого сущего всегда *моё*»¹. Таким образом, если культура «модерного» философского мышления видела, толковала мир из мира же, вынося «за скобки» человека, то XX век ставит задачу мыслить мир и человека (как неотъемлемую его часть) в связке, единстве, образно говоря, мыслить мир человеком же.

Что же касается исторического развития, то тут в качестве основания общественных трансформаций доминировали идеологии прогрессистской направленности, по сути, вытекающие из культуры «модерной» эпохи, хотя часто вульгарно, ложно её понимающие. Утверждение характерного для «модерна» права – на свободу мышления и свободу действия, радикально изменяющего положение человека в мире, в истории XX века продемонстрировало скорее не мощь, не действенность кантовского положения о «мужестве пользоваться собственным умом», а трагедию человека, взявшегося перестраивать мир. Его «ум» оказался незрелым, односторонне воспринимающим и самого себя и мир, неспособным внести в межличностные отношения человечность как цель и основание выпестованного предшествующей культурой идеала прогресса. Слова Э. М. Ремарка, сказанные от имени его романного героя, приобретшего страшный опыт мировой войны, очень точно передают всю недосказанную (ибо не высказать!) трагичность пережитого «человеком модерна»: «Нам внушали, что начищенная пуго-

¹ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 2011. С. 41.

вица важнее, чем целых четыре тома Шопенгауэра. Мы убедились – сначала с удивлением, затем с горечью, и, наконец, с равнодушием – в том, что здесь всё решает, как видно, не разум, а сапожная щётка, не мысль, а заведенный некогда распорядок, не свобода, а муштра»¹. Культура «модерна», просветительская идея прогрессивного общественного развития обернулись таким образом историческими иллюзиями; грандиозные идеологии, несущие в себе установку на воплощение великих эпохальных идей, выросшие из рациоцентрированного мировоззрения, выказали себя утопиями, реализация которых требовала многочисленных жертв. Так нужна ли в таком случае и возможна ли некая универсальная рациональность как общее основание социокультурного развития? Если возможна, то может ли она быть нерепрессивной?

Эта проблема, пожалуй, с наибольшей остротой в сер. XX в. поставлена была Т. Адорно и М. Хоркхаймером. Философы показали возможность «всеобщих» идей разрушать жизнь: упрощённые массовым сознанием они легко стали схемами практической деятельности, демонстрируя продвижение к «административно управляемому миру»². Новая волна критики по отношению к «модерну» связана уже была с «постмодернизмом», защищающем индивидуальность, возможность её обособленного существования (вне попыток «возврата» ко всякого рода унифицирующим идеологическим «проектам»); не принимающем «всеобщие» ценности и идеалы, однородность правил, «тождество» (одинаковость) установок, позиций, методов в силу того, что это обязательно приведёт к доминированию идеологии фундаментализма. Последнюю Ю. Хабермас называет «специфическим современным (*moderne*) явлением», обозначающем «духовную установку, которая настаивает на политической реализации собственных убеждений и догм даже в том случае, когда они не воспринимаются (и не могут быть восприняты) как всеобщие»³.

Однако, «постмодернистское» культивирование невосприимчивости ко всему, что может закабалить личность, нацеленную на открытое, свободное бытие, оборачивается, по сути, разрушением принципа универсального философского языка. Раз никто «не владеет целым», то культура, в том числе и интеллектуальная, есть

¹ *Ремарк Э.М.* На Западном фронте без перемен // *Ремарк Э.М.* На Западном фронте без перемен. Триумфальная арка. М., 2007. С. 5–166. С. 18.

² *Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Дialeктика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997. С. 6.

³ *Хабермас Ю.* Расколотый Запад. М., 2008. С. 15.

беспорядочное развитие множественности, никак не связанной или произвольно связанной с культурным прошлым и будущим. Именно в оппозицию к данным тенденциям современного социокультурного развития и ведётся поиск рациональности коммуникативной, диалоговой, ориентированной на знание как «способ коммуникаций», отсюда «рациональность исчисляется по способности вменяемых участников интеракций ориентироваться в претензиях на значимость, которые выдвигают субъекты, претендующие на взаимное признание»¹. В этом ключе развивается современная практическая философия (К.-О. Апель, Г. Йонас, М. Ридель, Ю. Хабермас). Не отказываясь от принципов универсализма и трансцендентализма (иначе понимаемых), здесь выстраивается дискурс с ориентацией на понятия «жизненный мир», открытый разум, интересубъективность, констелляция, диалог, коммуникативный тип рациональности и др.

Несправедливо «утерянным» звеном в критическом пересмотре «классической» философской традиции является философия русского «серебряного века», в которой имел место своеобразный диалог культуры модерна и культуры постмодерна, рациональности «классической» и постклассической, монологической и диалогической, поиск «нового» языка философствования. Содержательно этот «диалог» раскрывался прежде всего в становлении особенной понятийно-категориальной сетки философского мышления, представленной по-новому интерпретированными или введенными в философский категориальный круг понятиями, такими как соборность, всеединство, софийность, творчество, житнетворчество, свобода, личность, символ, культ, «антроподицея», «коммунотарность» (Н. А. Бердяев) и др. Сравнивая данный и представленный выше категориальный ряд, мы сразу же наталкиваемся на непростую методологическую проблему историко-философского познания: как сравнивать столь различающиеся традиции, направленные, тем не менее, на один предмет – «модерную» философскую культуру, переосмысление которой ставит перед разными школами одну, по сути, задачу – поиска *иных* путей философствования.

Русская философская мысль, став на этот путь намного раньше европейской, принципиально иначе определилась категориально, но при этом уловила (тоже раньше) те же проблемные ситуации – как в развитии собственно философии, так и в состоянии современного общества: массовизация сознания, доминирование принципа коллективности (общности), подчинение культуры цивилизации, реа-

¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2008. С. 324.

лизованный политическими средствами утопизм, репрессивность господствующих идеологий, социально-политическое подавление личности... Примечательно, что уже не литературно-художественно оформленным текстом, а непосредственной болью человеческой судьбы (которая и ныне переживается остро как «своя») отзываются в сердце дневниковые записи Н. О. Лосского, в которых передаются жизненные наблюдения, являющиеся личностными свидетельствами человека «времени <модерных> перемен», трагизма культуры и личностной трагедии: «На пароходе ехал с нами сначала отряд чекистов. – вспоминает философ обстоятельства отправки петербургского «философского парохода» 1922 г. – Поэтому мы были осторожны и не выражали своих чувств и мыслей. Только после Кронштадта пароход остановился, чекисты сели в лодку и уехали. Тогда мы почувствовали себя более свободными. Однако угнетение от пятилетней жизни под бесчеловечным режимом большевиков было так велико, что месяца два, живя за границей, мы ещё рассказывали об этом режиме и выражали свои чувства, оглядываясь по сторонам, как будто чего-то опасаясь»¹. Испытания на этом не закончились, потому и в словах философа сквозила ещё большая горечь, трагическая самоирония, соединяющая, на первый взгляд, «анекдот» (ибо ещё недавно невозможно было представить, что может быть такое!) с былью. Вот как описывает жуткую нечеловечность (или расчеловеченность мира людей) Н. О. Лосский в период оккупации гитлеровскими войсками Чехословакии, где он тогда находился: «Мы, русские эмигранты, должны были представить доказательство того, что среди наших предков не было евреев. Когда князя Петра Дмитриевича Долгорукова допрашивали об этом, он насмешливо ответил: “Я не знаю: я не могу ручаться за свою бабушку, что она не согрешила”»². Пожалуй, именно из этого мироощущения трагизма истории, невозможности существования личностно-самостной (не-массовой, не-коллективистской) культуры выработались иные подходы и к философии и к пониманию социокультурного бытия. Проиллюстрируем это, обращаясь к русскому персонализму.

Персонализм в исходной своей проблеме, как мне представляется, шёл всё-таки от «классики», от постановки вопроса Им. Кан-

¹ *Лосский Н.О.* Воспоминания: Жизнь и философский путь // *Лосский Н.О.* Воспоминания: Жизнь и философский путь. Письма Н. О. Лосского к священнику Павлу Флоренскому (1913–1919); Биографические данные о Борисе Николаевиче Лосском; Письма Н. О. Лосского к Б. Н. Лосскому и его семье (1948–1949, 1954–1957). М., 2008. С. 195.

² Там же. С. 246.

том о человеческой автономии, хотя и в иной её трактовке. Философское мировоззрение персоналистически мыслящих философов в первую очередь не принимало тип человека, сориентированного в кантовском видении проблемы на здравый смысл, по сути, на ограниченное в своих духовно-культурных интересах обывательское сознание. Именно этим можно объяснить резкую критику кантовской позиции Н. А. Бердяевым: «Моральная философия Канта делает единственную в своём роде попытку вытравить из человеческого сердца всякую надежду на окончательное, полное и радостное бытие (добро для добра, мораль для морали). Кант был творцом познавательных и моральных ценностей, которыми живёт многое множество людей нашей культурной эпохи, но он иссушил их души, опозитивил, отучил от надежд, кровных, жизненных, утверждающих бытие. Часто говорят, что Кант боролся против рационализма, ограничивал его в правах, но в сущности он был самым утончённым из рационалистов, самым крепким рационалистом»¹. В противовес такого рода «модернистскому» видению проблемы человека рождаются довольно оригинальные персоналистские учения Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, Л. Шестова, которые объединены одним – идеей утверждения ценности личности: «Ценность личности выше ценности неличных аспектов бытия, и любовь к личности выше любви к неличным ценностям, – пишет Лосский. – Поэтому, когда случается встретить пренебрежение к жизни личности и в то же время страстную любовь к какой-либо неличной ценности, мы воспринимаем это явление как нечто ненормальное и отталкивающее»². Об этих же приоритетах человеческого бытия размышляет и Н. А. Бердяев, делая акцент на связи культуры личности и философских принципов: «...изначально определились внутренние двигатели философии: примат свободы над бытием, духа над природой, субъекта над объектом, личности над универсально-общим, творчества над эволюцией, дуализма над монизмом, любви над законом»³. Отсюда, по мнению философа, должна родиться и иного порядка культура, выступающая заслоном для всякого рода идеологически-коллективистских притязаний: «Признание верховенства личности означает ме-

¹ *Бердяев Н.А.* Кризис рационализма в современной философии (Виндельбанд. Прелюдии) // *Бердяев Н.А.* Sub Specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). М., 2002. С. 327.

² *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра // *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М., 1991. С. 197.

³ *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). Париж, 1939. С. 11.

тафизическое неравенство, различие, несогласие на смешение, утверждение качества против власти количества»¹.

Отметим, что в целом, несмотря на все отличия взглядов философов-персоналистов, человечески и идейно роднила их предметная направленность созданных ими философских учений – человек, свобода, индетерминизм. Они совпадали в главном – человек понимался в контексте его потенциальной возможности *быть другим* – преодолевающим в себе природой, эмпирически, обыденной жизнью, «здравым смыслом» заложенные «нормы» бытия и стремящимся к свободе, так как только «Свобода есть условие высочайшего достоинства тварей Божиих, – писал Н. О. Лосский. – Без свободы нет добра... Но надо помнить, что свобода есть действительно свобода – открытый путь вверх или вниз... В свободе таится возможность и высочайшего добра и низменнейшего зла»². Ещё раз подчеркнём, что русский персонализм, безусловно, концептуально разнился. В этом отношении нельзя «уравнять», к примеру, иррациональный персонализм Н. А. Бердяева и «иерархический» персонализм Н. О. Лосского. Первый создаёт свою «философию свободы», исходя из понимания философии прежде всего как мировоззрения, для второго же философия – научная система, метафизика, характеризующаяся всеобщностью. Тем не менее, имеется и некоторое основание, позволяющее объединять позиции персоналистически мыслящих философов. На наш взгляд, это важные и для современности установки – отношение к личности как субстанциальному (вечному) началу культуры: «...весь мир состоит из личностей, действительных и потенциальных. Следовательно, все существа обладают жизнью, если словом жизнь обозначать целестремительную деятельность»³; понимание всеобщего в контексте, говоря современным языком, практик творчества, общения, взаимодействия, диалога, «коммюнитарности», как сказал бы Бердяев.

Персоналистское осмысление положения человека в мире, поиск условий его независимого личностного существования осложнялось тем, что осуществлялось оно в эпоху, когда главными источниками социальной активности являлись разного рода коллективности. Персонализм поставил вопрос принципиально иначе: только *личность* может быть основанием становления «нового» мира, внимающего каждому, принимающего всех несхожих, других,

¹ Там же.

² Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранные труды. М., 2010. С. 129.

³ Лосский Н.О. Учение о перевоплощении // Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. М., 1992. С. 67.

инаковых. Логика развития персоналистского мировоззрения разворачивалась, думаю, следующим образом: от персонализированного философского познания к персонализированной культуре, которая могла бы детерминировать в перспективе создание и персонализированной цивилизации. Русский персонализм, по сути, показал, что традиционных установок в отношении человека, оформившихся в «модерную» эпоху и сформировавших тип человека, ориентированного в своей деятельности на «здравый смысл», повседневное бытие, сознание обывателя, для современной эпохи явно недостаточно. Персоналистски действующему человеку важна связь с Абсолютом, восхождение к вершинам духовного бытия, жизнь творческая и свободная, без чего его нравственное личностное существование неполно, неудовлетворительно.

Тем не менее, мир и человек не становились иными. Утверждающийся в конкретных обществах «модернистского» толка идеологизм продолжал свою разрушительную по отношению к человеку работу. Говоря словами Лосского, реальная жизнь являла себя «фанатической нетерпимостью» к Другому, другим и, возможно, именно этим выпестовала метафизический диалогизм как основополагающий принцип «нового» типа философствования. «Прогрессистская» идея «всеобщего» счастья не только не воспринималась в качестве важной социальной целеустановки, но усилиями русских философов разрушалась как псевдовера, характерная для эпохи «модерн». Отметим, что еще в 20-е гг. XX в. Бердяев выносит довольно жесткий вердикт, говоря современным языком, «просветительскому проекту»: «Мы не можем уже верить в теории “прогресса”, которыми увлекался XIX век и в силу которых нарождающееся будущее всегда должно быть лучше, прекраснее и отраднее прошедшего. Мы более склонны верить, что лучшее, прекрасное и отрадное находится в вечном, а не в будущем, и что было оно и в прошлом, насколько прошлое приобщалось к вечному и творило вечное»¹.

Итак, если в реальной жизни бытие-для-другого, бытие, принимающее Другого, не только не становилось действующей нормой, а и, напротив, выказывало невозможность сосуществования разного и разных, то в философском дискурсе эта тема приобретала особо актуальное значение. Внимание к персоне, «персонализация» социально-философского познания прежде всего увязывалась русскими

¹ Бердяев Н.А. Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. № 1. Берлин, 1923. С. 21–22.

мыслителями с темой культуры. Последняя же анализировалась не столько в аспекте гносеологической проблемы, сколько в качестве условия решения практических общественных задач. В этом контексте культура толковалась с опорой на категории соборность, всеединство, антроподицея, творчество, свобода, символ, культ и т.д. Идеи соборности, всеединства выступали основополагающими, так как содержательно только благодаря им можно было описать связь частей с целым, но не на основе их унификации и разрушения особенного, единичного, а через сохранение разного, культивирование восприимчивости ко всякому и всему другому как ценности. Как отмечал Бердяев, «Соборность находится не вне человеческой личности, как извне данный ей авторитет, а внутри неё, как её качество коммюнитарности, как жизнь в Духе»¹. Именно на этой основе формировалась и философия диалога. В этом аспекте, к примеру, С. Л. Франк, размышляя о полифоническом устройстве мира, исходил из идеи трансрационального единства раздельности и взаимопроникновения. Философ выделял две возможные формы отношения «я – ты». Первая форма несёт установку к «ты» как к чужому, жуткому, угрожающему. Вторая форма выявляет существование «ты» для «я» как чего-то сходного, родного. Забота о культуре как актуальной проблеме человечества и одновременно – важнейшей философской теме, имела место и в учениях символизма, феноменологии, неокантианства. Так, символизм работал над созданием новой «онтологии культуры», по сути – практической философии, целью которой являлось жизнетворчество. Именно символистская переоценка прогресса превратила «понятие о прогрессе», по слову А. Белого, в «понятие о культуре».

Довольно часто можно услышать, что русская философия не создала оригинальных школ философствования. Думаю, что это не так. Просто в традиции русской культуры иначе, чем на Западе, оформлялись интеллектуальные движения, направления, школы. Имело место объединение мыслителей вокруг тех или иных изданий, которые не только разрабатывали определённую проблематику, но и выступали школами мысли. Так, к примеру, журнал «Логос», ежегодник по «философии культуры», ставил перед собой задачу на базе широкого общеевропейского гуманитарного сотрудничества преодолеть кризисное состояние культуры, найти новые принципы, формы развития как философии, так и сфер собственно культуры, отвечающие современным «историческим вызовам», и

¹ Бердяев Н.А. Истина и откровение. СПб., 1996. С. 237.

объединял, кстати, не только русских мыслителей (С. И. Гессена, Ф. А. Степуна, Б. В. Яковенко, Н. О. Лосского, С. Л. Франка и др.), но и немецких, прежде всего неокантианцев (М. Вебера, В. Виндельбанда, Э. Гуссерля, Г. Зиммеля, Г. Риккерта, Э. Трёльча). А вот «Путь» выступал органом религиозно-философской мысли, в котором соответственно больше публиковались религиозные мыслители – Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский и др. Ещё пример: сборник «Вехи» является, на мой взгляд, изданием, которое разработало уникальную социально-критическую программу развития общества, которая на современном языке обозначается «гуманитарной экспертизой», причём раскрывающей практически все болевые точки тогдашнего общества – состояние философии, сфер культуры, образования, права. Эти и другие издания оформляли исследовательскую проблематику, постановку вопросов, представляли существующую полемику по определённым темам, критически оценивали новые философские работы, поэтому вполне могут рассматриваться в качестве философских школ. В целом же вся эта работа, характеризующая конкретные формы деятельности русских философов, направлена была на поиск новых (иных) вариантов философствования. Так, если сказать о пути русской философии обобщённо, то традиция, культура «серебряного века» в целом попытались возродить, восстановить «модерн» в его собственно культурном (вне каких-либо идеологических притязаний) основании и значении.

Отметим, что самокритика – существенно значимая форма развития философии и в этом отношении русская философия проявила себя предельно самокритичной. В оценках особенностей и достижений русской философской «классики», приходящейся на конец XIX – начало XX в. (эпоху, обобщённо называемую многими исследователями «серебряным веком» русской культуры) наблюдается предельная противоречивость, которую типично отражают позиции Г. Г. Шпета и С. Л. Франка. Если Франк не видел проблемы в том, что язык русской философии тяготел к иррационализму, ведь «Философия в своей сущности является не только наукой... а первично, по своим коренным основаниям, она есть сверхнаучное интуитивное учение о мировоззрении, которое стоит в тесной родственной связи... с религиозной мистикой»¹, то Шпет, напротив, оценивал довольно резко мистические интерпретации, символические ассо-

¹ Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. М., 2002. С. 9.

циации, сближения философии с религией и литературой, высказывая, скорее, приговор, нежели суждение: «Я действительно сторонник философии как знания, а не как морали, не как проповеди, не как мировоззрения. Я полагаю, что философия как знание есть высшая историческая и диалектическая ступень философии, но этим не отрицаю, а, напротив, утверждаю наличность предварительной истории, в течение которой философия *становится* в знание. По моему убеждению, русская философия как раз к этой стадии развития начала подходить»¹. Полемика относительно научности, религиозности, рациональности и иррациональности, «литературности» и даже «публицистичности» русской философской традиции продолжается и ныне, находя своих сторонников и противников.

Однако, продуктивность такого рода дискуссионного дискурса, на наш взгляд, невелика. Гораздо важнее проанализировать развитие русской философии, её язык, категориальный строй мышления, тип философской рациональности, в контексте истории философской мысли XX столетия, что позволит, как представляется, открыть актуальные и для современной культуры, в том числе и философской, перспективные идеи. Мы попытались это сделать, обратив внимание на некоторые проблемы, поставленные в русской философии первой половины XX в., и сближающие её с философией современной.

Итак, если человек Нового времени (культуры модерна) смотрел на мир как бы «извне», то человеку XX века важно было создать принципиально иную ситуацию мышления – помыслить мир «из себя» самого, находящегося среди других, в мире, соответственно – шёл поиск «разума» антропомерного, то есть соизмеримого с человеком, спецификой его личностного бытия. В этом отношении русская философия, безусловно, сказала своё слово. Именно русская философская традиция, критически оценивая классическую философию, персонализируя традиционные философские темы, уходя в экзистенциализм и философию творчества, философию свободы, подчёркивала важность сохранения в культуре и философии универсального измерения бытия, доказывала, что уход от идеологически навязанных (тем самым якобы «всеобщих») идеалов, не отменяет нуждаемость людей в идеалах универсальных. Благодаря отказу

¹ Шнем Г.Г. Историзм и новая философия (из книги «Очерк развития русской философии») // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / сост. П. В. Алексеев. М., 1990. С. 84.

от абстрактного универсализма и трансцендентальной субъективности и культивированию внимания к жизни, творческой деятельности, конкретности индивидуального бытия, русской философии удалось преодолеть «соблазны» классической традиции и «возродить» модерн в его культурном (а не идеологическом) значении. Рождённый русской философией «модерн» был по сути не(или пост)классической философией, «иным» модерном, соединяющим всеобщее и индивидуальное, универсальное и личностное, что, безусловно, прокладывает путь русской философии к современности.

М. В. Максимов, Л. М. Максимова

МЕЖДУНАРОДНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО
ЖУРНАЛА «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»
И РЕЦЕПЦИЯ НАСЛЕДИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА В ЕВРОПЕ

Творчество В. С. Соловьева еще при жизни становится широко известным как в России, так и в европейских странах, и интерес к нему сохраняется на протяжении всего XX и начавшегося XXI вв. Это обстоятельство стало решающим при определении редакционной политики основанного в 2001 г. журнала «Соловьевские исследования». Его учредители предполагали увидеть в составе редакционной коллегии, авторском коллективе и в читательской среде не только россиян, но и представителей европейского научного сообщества – особенно тех стран, в которых на протяжении более ста лет существуют богатые традиции исследования наследия В. С. Соловьева. Открытость журнала европейским авторам определялась и тем обстоятельством, что к рассмотрению и публикации, как было заявлено редакцией, принимаются статьи на английском, немецком, русском и французском языках¹.

Журнал возникает как печатный орган Соловьевского семинара – Российского научно-образовательного центра исследований наследия В. С. Соловьева, учрежденного в 1999 г. в Ивановском государственном энергетическом университете². В сентябре 2015 года

¹ См.: URL: solovyov-studies.ispu.ru/ru/node/11

² С 1999 г. – Постоянно действующий научный семинар по изучению философского наследия В. С. Соловьева; с 2005 г. – Российский научно-образовательный центр исследований наследия В. С. Соловьева (см.: Русская философия: Энциклопедия. 20-е изд., дораб. и доп. / ред. М. А. Маслин; сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. С. 359.

журналу исполнилось 15 лет. Первый выпуск «Соловьевских исследований» был подписан в печать 21 сентября 2001 г., с 2009 г. журнал выпускается ежеквартально. К сентябрю 2015 г. вышли в свет 47 выпусков.

За годы существования журнал становится авторитетным научным изданием, публикующим результаты исследований в области философии, филологии и культурологии¹, сохраняя в качестве приоритетного направления публикацию материалов, связанных с исследованием наследия В. С. Соловьева. Вместе с тем следует отметить, что «соловьевские» материалы составляют лишь третью часть объема публикуемых статей. Существенное место в журнале занимают публикации, посвященные исследованию творчества русских философов и актуальных проблем русской философии и культуры. Это – статьи, посвященные творчеству Г. С. Сковороды, И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, Н. Я. Данилевского, Н. Н. Страхова, К. Д. Кавелина, Б. Н. Чичерина, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева и других русских философов. По существу, журнал «Соловьевские исследования» является «первым в истории России журналом по истории отечественной мысли»².

Об интересе к журналу со стороны специалистов, работающих в области истории русской философии и культуры, свидетельствует то, что за период с 2001 по 2015 гг. в «Соловьевских исследованиях» опубликовали свои работы 356 авторов, а общее количество опубликованных статей, рецензий и обзоров составляет 904 публикации.

Важными для общей характеристики журнала являются качественные показатели состава авторского коллектива. Так, среди авторов «Соловьевских исследований» 144 доктора наук и 136 кандидатов наук, что соответственно составляет 51,43% и 48,57%. Среди авторов также – 29 докторантов, 45 аспирантов, 5 магистрантов 4 студента.

Следует отметить, что публикации докторов и кандидатов наук составляют 89,49% всех опубликованных в журнале материалов. Это, на наш взгляд – важный показатель, свидетельствующий о привлекательности журнала для дипломированных специалистов.

¹ См.: URL: solovyov-studies.ispu.ru/ru/node/11

² Ермичев А.А. «Соловьевские исследования» за 2013 год. Издание Ивановского энергетического университета // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 344.

Публикации молодых ученых – аспирантов составляют, к сожалению, только 6,74%. Дело, конечно, не в отказах со стороны редакции публиковать представляемые молодыми коллегами материалы. Мы придаем большое значение работе с начинающими исследователями. Отсев здесь не превышает общего среднего уровня по журналу: 30–35% от общего количества поступающих статей. Основная причина – в недостаточном уровне предоставляемых статей и отсутствии готовности возобновить работу над текстом после рецензирования.

Продолжая общую характеристику журнала, отметим, что преобладающее количество авторов – специалисты по философским наукам (112 авторов). Далее следуют специалисты-представители филологических наук (43 автора). Представлены также и другие специалисты – культурологи, историки, искусствоведы, социологи, богословы, юристы, представители естественных и технических наук.

Следующий срез – по структуре регионов, представляемых авторами журнала. Конечно же, это, прежде всего, Россия. Россияне – 288 авторов – составляют 80,89% авторского коллектива журнала. На их долю приходится 772 публикации, т. е. 85,39%. По регионам России это выглядит следующим образом: Москва (84 автора), Ивановский регион (50 авторов), Санкт-Петербург (28 авторов), Кострома (11 авторов), Нижний Новгород (9 авторов), Тамбов (8 авторов), Екатеринбург (7 авторов), Киров (6 авторов), Уфа (6 авторов), Владимир (5 авторов), Новороссийск (5 авторов).

Наряду с названными регионами, авторами журнала являются ученые еще из 42 университетских центров России. В целом же авторы-россияне представляют 53 региона Российской Федерации, что, безусловно, свидетельствует об общероссийском статусе журнала «Соловьевские исследования».

Как видим, лидирующими среди названных центров являются университетские и научно-исследовательские центры Москвы, Санкт-Петербурга и Иванова. Это, конечно, не случайно. На развитие ивановского гуманитарного научного сообщества в последние два десятилетия оказала существенное влияние деятельность Соловьевского семинара, который, как отмечает один из крупнейших современных российских историков философии Н. В. Мотрошилова, стал авторитетным центром историко-философских исследова-

ний¹. В научных проектах соловьевского центра принимают участие многие преподаватели ивановских университетов – философы, филологи, богословы, культурологи, историки. Вполне объяснимо и то, что в числе авторов журнала значительное количество москвичей и петербуржцев. Они представляют крупнейшие научные центры, сотрудничающие с Семинаром и журналом на протяжении многих лет. Столичные ученые составляют также значительную часть редколлегии журнала: 10 из 23 членов редколлегии – москвичи и петербуржцы, что, по существу, определяет столичный характер журнала «Соловьевские исследования».

О месте и значении Соловьевского семинара и журнала «Соловьевские исследования» свидетельствует то, что в настоящее время на журнал приходится более трети всех публикуемых в России исследований творчества В. С. Соловьева². Полнотекстовые версии журнала представлены на порталах Научной электронной библиотеки³, Электронного журнала «Эрго.Ру»⁴, «Родон»⁵, ИГЭУ⁶.

Научное долголетие ивановского соловьевского центра и успешная реализация проекта издания журнала по русской философии и наследию В. С. Соловьева во многом связаны с тем, что Соловьевский семинар и «Соловьевские исследования» активно развивают многолетние научные связи с Московским государственным университетом им. М. В. Ломоносова, Санкт-Петербургским государственным университетом, Институтом философии Российской Академии наук, Институтом мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Институтом русской литературы (Пушкинский дом) Российской Академии наук, Российским государственным гуманитарным университетом, Библиотекой истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева».

Наряду с российскими авторами в журнале публикуются специалисты из 16 стран Европы, Азии и Америки, это – Украина, Польша, Болгария, Италия, Франция, Япония, Германия, Велико-

¹ См.: *Мотрошилова Н.В.* Философия В. Соловьева и западная мысль конца XIX – начала XX в.: созвучия и параллели (лекции в Иванове) // *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 133.

² См.: *Максимов М.В.* Соловьевский семинар как пространство межкультурного и межрелигиозного диалога // *Соловьевские исследования*. 2010. Вып. 1(25). С. 143–151.

³ URL: <http://elibrary.ru>.

⁴ URL: www.ergojournal.ru/?p=685.

⁵ URL: www.rodon.org/other/si.htm.

⁶ URL: ispu.ru/node/6623.

британия, Беларусь, Соединенные Штаты Америки, Эстония, Литва, Сербия, Китай, Греция, Израиль.

В целом, по количеству авторов и опубликованных ими материалов в «Соловьевских исследованиях», а также по количеству представляемых ими регионов, ситуация выглядит следующим образом:

№	страна	количество авторов	количество публикаций	количество регионов
1	Россия	288 (80,89%)	772 (85,39%)	53
2	Украина	19	40 (4,5%)	4
3	Польша	10	25 (2,81%)	4
4	Болгария	4	17 (1,91%)	1
5	Италия	7	10 (1,12%)	6
6	Франция	6	8 (0,9%)	3
7	Япония	3	6	2
8	Германия	3	7	4
9	Великобритания	5	5	2
10	Беларусь	2	5	1
11	США	3	3	3
12	Эстония	1	1	1
13	Литва	1	1	1
14	Сербия	1	1	1
15	Китай	1	1	1
16	Греция	1	1	1
17	Израиль	1	1	1

Всего: 356 авторов, 904 публикации, 89 городов мира

Из приведенной таблицы видно, что авторы-россияне (288 авторов) составляют 80,89% и зарубежные авторы (68 авторов) – 19,11% от авторского коллектива журнала. По количеству публикаций, соответственно, российским авторам принадлежат 772 публикации (85,39%) и зарубежным авторам – 132 публикации (14,61%).

Количественные показатели, приведенные в таблице, свидетельствуют также о том, что журнал «Соловьевские исследования» достаточно хорошо известен в международном научном сообществе, а также о том, что интерес к русской философии в целом и к творческому наследию В. С. Соловьева значителен в таких странах, как Украина, Польша, Болгария, Италия, Франция, Япония, Германия, Великобритания, Беларусь, Соединенные Штаты Америки.

Важно, на наш взгляд, что зарубежные авторы представляют не только столичные, но и региональные научные центры. Так, украинские авторы – это ученые из университетов Киева, Полтавы, Донецка, Одессы; польские авторы – из университетов Вроцлава, Кракова, Зелена Гуры, Лодзи, Ополе; итальянские авторы – из университетов Рима, Турина, Генуи, Удине, Фано, Бозе; французские авторы представляют университеты Парижа, Лиона, Бордо; немецкие авторы – из университетов Штутгарта, Вайблингена, Гиссена, Каульбаха, американские авторы – из университетов Индианы, Мэдисона, Нового Орлеана; японские авторы – из городов Токио и Чика.

Становление и развитие международного сотрудничества журнала в значительной степени определялось одним из важнейших направлений деятельности Соловьевского семинара – проведением научных мероприятий международного уровня. За период с 1999 по 2014 гг. проведены 69 научных мероприятий – конференций, семинаров, «круглых столов» международного, российского и регионального уровней. Большая часть этих научных мероприятий проводилась в рамках научных проектов, поддержанных Российским гуманитарным научным фондом и Российским фондом фундаментальных исследований¹, и привлекала значительное количество российских и зарубежных исследователей.

Постепенно расширяющиеся научные коммуникации ивановского соловьевского центра включали разнообразные формы этого сотрудничества: участие зарубежных специалистов в научных мероприятиях Соловьевского семинара, публикации результатов исследований в журнале «Соловьевские исследования», чтение курсов лекций для студентов и аспирантов и преподавателей-гуманитариев ивановских университетов. Важным и существенным фактором, расширившим связи журнала с европейскими центрами исследований русской философии и укрепившим международный статус журнала, явилось формирование международной редакционной коллегии журнала. В настоящее время в ее состав входят авторитетные специалисты из таких стран как Болгария (проф. Нина Димитрова), Германия (проф. Райнер Гольдт), Нидерланды (проф. Ван дер Зверде), Польша (проф. Ян Красицки), Украина (проф. Г. Е. Аляев), Франция (д-р Бернар Маршадье), Великобритания (проф. Памела Дэвидсон), Соединенные Штаты Америки (д-р Томас Немет). На

¹ Грантовая поддержка Российским гуманитарным научным фондом и Российским фондом фундаментальных исследований была оказана Соловьевскому семинару при проведении 24 научных конференций в период с 2000 по 2008 гг.

протяжении нескольких лет (до трагической гибели) членом редколлегии был талантливый исследователь философского наследия В. С. Соловьева д-р Оливер Смит (Великобритания).

Расширение международного сотрудничества связано с активным использованием редакцией журнала площадок европейских научных конференций, участием в них членов редколлегии. Презентации журнала «Соловьевские исследования» состоялись на международных конференциях в университетах Болгарии, Германии, Италии, Украины, Франции.

В 2011 г. журнал принял участие в мероприятиях перекрестного Года итальянской культуры в России и русской культуры в Италии. В одном из выпусков журнала в рубрике «Российская философия на рубеже XX и XXI веков: взгляд из Италии» были опубликованы статьи, подготовленные итальянскими и российскими авторами на основе докладов, представленных на Международной конференции «Другой взгляд на современность. Русская философия сегодня»¹ (г. Генуя, Италия, 19 мая 2011 г.).

Редакцией журнала планомерно реализуются издательские проекты, направленные на ознакомление российских читателей с исследованиями наследия В. С. Соловьева и русской философии в целом в европейских странах – Болгарии (17 публикаций)², Италии (10 публикаций)³, Польше (23 публикации)⁴, Украине (27 публикаций)¹.

¹ См.: Соловьевские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 5–100. Вступительная статья: *Алессия Даныно*. Российская философия на рубеже XX и XXI веков: взгляд из Италии // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 4 (32). С. 5–6.

² См., напр.: *Димитрова Н.И.* Владимир Соловьёв в болгарской культуре (первая половина XX века) // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 22–27; Библиография сочинений болгарских авторов о Владимире Соловьёве / сост. Н. Димитрова // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 83–85; *Димитрова Н.И.* Владимир Соловьёв и болгарская философская мысль второй половины XX века // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 78–82.

³ См.: *Майнарди А.* Образы постмодернистской рациональности в современной русской мысли. Взгляд извне // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 4 (32). С. 27–41; *Стейла Д.* Идея «русской философии» как элемент коллективной идентичности. Исторический очерк // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 4 (32). С. 41–55.

⁴ См. статьи, опубликованные в журнале «Соловьевские исследования» в разные годы. Напр.: *Красицки Ян*. Философия В. С. Соловьева в Польше // Соловьевские исследования. 2013. Вып. 1 (37). С. 40–54; *Квейзик Л.* Польские исследования философии В. С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2014. Вып. 4 (44). С. 21–31; *Оболевич Т.* Владимир Соловьёв и Мариан Моравский // Соловьевские исследования. 2014. Вып. 4 (44). С. 31–45.

В настоящее время ведется подготовка специальных выпусков журнала, посвященных рецепции наследия В. С. Соловьева во Франции и в Германии.

В последнее пятилетие в журнале заметно выросло количество статей зарубежных авторов – представителей университетов Болгарии, Великобритании, Германии, Италии, Польши, Украины, Франции. В журнале также публикуются статьи ученых из Израиля, Китая, Литвы, США, Эстонии, Японии. В целом, за период с 2009 по 2014 гг. доля зарубежных публикаций в журнале составила 16,0% и продолжает увеличиваться.

Достигнутый журналом «Соловьевские исследования» уровень международного сотрудничества позволяет российским и европейским специалистам-исследователям наследия В. С. Соловьева и русской философии вести успешный профессиональный диалог в интересах общеевропейской культурной интеграции, рассматривая существующие различия в выборе приоритетных тем, в методах исследования, интерпретациях и оценках как проявление не конфликтности, а продуктивной взаимодополняемости.

¹ См. статьи Т. Д. Суходуб, Г. Е. Аляева, С. Л. Йосипенко, Н. Г. Мозговой, Б. К. Матюшко, С. А. Титаренко и др. авторов, опубликованные в журнале «Соловьевские исследования» в разные годы.

ПОЭЗИЯ

СТИХИ ПРИНЦА ПЕТРА ОЛЬДЕНБУРГСКОГО

в переводе Татьяны Замалеевой

Принц Петр Георгиевич Ольденбургский (1812–1881) доводился по матери внуком императора Павла I. Его деятельность в России ознаменовалась самой широкой благотворительностью: он на собственные средства учредил больницы, детские приюты, женские училища, гимназии. Особую роль принц сыграл в судьбе Ф. М. Достоевского. Барон А. Е. Врангель, вспоминая о времени пребывания писателя в сибирской ссылке, писал в своих мемуарах: «Но наиболее всех был полезен Достоевскому в ходе его судьбы Е. В. принц П. Г. Ольденбургский. Меня он помнил еще по лицю, будучи попечителем, он почти ежедневно посещал лицей. Я передал... принцу новые стихи Достоевского на коронацию («На 1 июля 1855 года»). Принц передал стихи государыне Марии Александровне». И далее: «По высочайшему манифесту ко дню коронации Александра II Достоевский был прощен, и 1 октября 1856 года произведен в прапорщики, что позволило ему вскоре выйти в отставку».

П. Г. Ольденбургский и сам с большой любовью занимался литературным творчеством. Он перевел на французский язык «Пиковую даму» А. С. Пушкина, сочинял на немецком языке замечательные философические стихи, которые публиковались в различных сборниках. Многие из них переведены на русский язык.

Интерес к его поэзии сохраняется и поныне, о чем свидетельствует публикуемая ниже подборка.

Сны юности

Юности сны благодатные
Вновь оживляют мне грудь.
О, времена невозвратные,
Сердце, храни, не забудь.

Дай возродиться виденьям,
Что будоражили сны
Бурным, томящимся рвением,
Как половодье весны.

Пусть не исчезнут вовеки
Образы милых друзей.
Дай мне пребыть человеком,
Памяти верным своей.

О, как хотелось познания
Жажду быстрей утолить,
Чтобы всей жизни желанья
С целью конечною слить.

Дай же услышать мне звуки
Сладостных песен тех дней.
Муза не терпит разлуки,
С младости в дружбе я с ней.

Ах, эти сны те далекие,
Сердца усада, покой.
Помыслы, страсти глубокие –
Свет пилигрима живой.

Музыка

О, музыка, ты царство без границ.
Тебя короной я венчаю ныне.
И пред тобой ежесекундно ниц
Склоняюсь, как перед святыней.

Ты воплощение чистой красоты,
Восторгом опьяняющее чудо,
Вселенной глас, нисшедший с высоты,
Сиянье розы в позолоченном сосуде.

Ты так обворожительно светла
И, как невеста, осиянна счастьем.
Мир избавляешь от тревог и зла,
Всех возвышаешь радостью, участием.

С тобою воин ко врагу добрей,
Не мстит ему в свой час победный.
Так и богач у стен монастырей
Не торжествует, видя бедных.

Твой свет в темницы проникает
Дарует утешенье тем,
Кто наказание ожидает
Под сводом тягостным тюрем.

Не зря язычник стародавний
Молился, музыку творя.
Сыны Христа, мы Бога славим,
Песнь вознося у алтаря.

Судьба

Что делать, ежели судьба
Над нами властвует безмерно?
В дремоте ль жить или борьба
Укажет путь нам самый верный?

Судьба, ты Господа рука,
Как Он темна, невыразима.
И как на небе облака,
Меняешь лик неумолимо.

Позволь же в тишине смиренья
Тебе молитвы вознести,
Чтоб без томительных сомнений
Народ ко счастью мог идти.

Пусть войн не будет, ни страданий.
Лишь слово Божье на устах.
И пусть безмерность ожиданья
Не порождает в людях страх.

Лишь Бог пусть созидает зданье,
Не обратимое во прах.

Время

О, как время быстротечно,
Исчезает без следа.
Только отзвук жизни вечной
Раздается иногда.

Настоящее таится
Неразгаданно, как сон,

Чтобы в прошлом раствориться,
В безначальности времен.

Только память оживляет
Прежде бывшее порой,
И виденья поражают
Прихотливою игрой.

Лишь что будет – нам безвестно,
В вечной тайне новый век.
Но тревога неуместна.
Не страшись же, человек!

Время краткое отмерил
Нам Господь в своих стезях.
Потому нам должно с верой
Непрерывно быть в ладах.

Ведь она с невестой схожа,
Дарит благо и покой.
Вера нам всего дороже,
В ней – свет истины живой.

Мы в молитвенном стоянье
Просим: Господи, продли
Наше счастье пребывания
В дивной храмине Земли.

И хотя здесь скорби, беды
Неотступны от людей,
Все же чаем мы победы
В жизни будущей своей.

Время, днями различаясь,
Поражает и дивит,
И, как маятник, качаясь,
Вечность дивную творит.

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

А. А. Фролов

В. В. РОЗАНОВ КАК ФИЛОСОФ (к характеристике стиля мышления)

Предисловие

«Розанов страшно современен» – так охарактеризовал творчество Василия Васильевича Розанова (1856–1919) один из его исследователей¹. Несмотря на то, что статья этого исследователя вышла в 1927 году, его высказывание кажется верным и по сей день, поскольку произведения Розанова обращаются к стержневым проблемам как его собственной эпохи (эпохи модерна), так и современности (эпохи постмодерна). В данной монографии предлагается рассмотреть творчество Розанова с точки зрения стиля его мышления, через это понятие анализируются результаты рефлексии мыслителя над формами индивидуального сознания.

Стиль мышления Розанова органично вписывается в русло развития отечественной философии – его мышление во многом экзегетическое, поскольку его творчество, во-первых, в различных своих проявлениях часто выступало в форме комментария к историческим событиям, религиозным текстам, мыслям других философов и литераторов, а во-вторых, оно эксплицирует основную гносеологическую концепцию автора – концепцию понимания, которая подразумевает наличие изначально имеющейся у человека цельности картины мира.

В литературе о Розанове часто приводят слова Н. А. Бердяева: «Розанов – сейчас первый русский стилист, писатель с настоящими

¹ Лоуренс Д.Г. О Розанове // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. СПб.: РХГИ, 1995. С. 496.

проблесками гениальности»¹; «Самый большой дар в русской прозе. Это настоящая магия слова»². З. Н. Гиппиус писала: Розанов «пишет как говорит: в любой строке его голос, его говор – спешный, шепотный, интимный»³. В. Ф. Эрн так отозвался о Розанове в частном письме: «Розанов привел меня в умиление. Изумительно искренняя и точная передача своих мнений и чувствований»⁴. Литературовед и публицист М. А. Каллаш, выступавшая также под псевдонимом Курдюмов, писала: у Розанова «изумительные по краткости и жгучести своей отдельные фразы и слова» и «скульптурность языка»⁵. Не склонный к публицистической восторженности историк философии В. В. Зеньковский отозвался о Розанове так: «писатель исключительно своеобразного и яркого литературного дарования»⁶. А вот слова Ю. П. Иваска: Розанов – «гениальный художник слова» и «великий мастер русской прозы, передающий в своих писаниях все интонации живой разумной речи»⁷. Также следует указать на высказывание литератора и одного из корреспондентов Розанова А. К. Закржевского, сравнивающего его в том числе с Бергсоном: «Розанов владеет в совершенстве именно тем даром чисто художественной, гениальной интуиции, вскрывающей корни вещей посредством “вчувствования и симпатии”»⁸. Он утверждает, что язык Розанова не есть мысленный язык, но представляет собой язык самих чувств и переживаний. Слова о «корнях вещей» заставляют нас хотя бы коротко сказать о той особенности розановского дискурса, которая выводит его из круга многочисленных литераторов современной ему эпохи. Заметим: Розанов помещен фактически во все работы, посвященные истории русской философии, нередко с критическими оценками, но всякий раз со словами о своеобразии и

¹ Бердяев Н.А. О «вечно бабьем» в русской душе // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 41.

² Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. С. 82.

³ Гиппиус З.Н. Задумчивый странник. О Розанове // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 1. СПб., 1995. С. 148.

⁴ Эрн В.Ф. Письмо А.В. Ельчанинову // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М.: Языки русской культуры, 1995. С. 143.

⁵ Курдюмов М.А. (М.А. Каллаш). О Розанове // «Настоящая магия слова»: В.В. Розанов в литературе русского зарубежья. СПб.: Росток, 2007. С. 64, 103.

⁶ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 2005. С. 103.

⁷ Иваск Ю.П. Розанов и о. Павел Флоренский // В.В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 401–402.

⁸ Закржевский А.К. Религия. Психологические параллели. В. В. Розанов // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 150.

редком даре чувствования. Вот некоторые примеры: уже упоминавшийся В. В. Зеньковский пишет: «...он подлинный мыслитель, упорно и настойчиво пролагающий свой путь, свою тропинку среди запутанности мысли и жизни современности»¹. Так же высоко отзывается о нем Н. О. Лосский: «Розанов обладал большим литературным дарованием и был в высшей степени оригинальным мыслителем и наблюдателем жизни»².

Глава I. Трактат «О понимании»

Стилевой анализ мышления предполагает необходимость проведения комплексного рассмотрения всех факторов субъективной детерминации мысли, включая культурно-исторический, социально-психологический и лингвистический элементы. Предпринимая подобный анализ в отношении философии Розанова, следует понимать, что его творчество крайне обширно по количеству затронутых в нем вопросов и проблем (гносеология, литература, религия, политика, философия пола и т. д.) и подробное рассмотрение каждой из них невозможно провести в рамках одного исследования. Однако обращение к стилю мышления должно помочь выявить определенные доминанты, так или иначе сказывающиеся в раскрытии этих вопросов и проблем в творчестве Розанова. В частности, вопрос о стиле мышления, поставленный по отношению к мысли Розанова, раскрывает философский характер его творчества, который ставится под сомнение некоторыми исследователями. Одним из основополагающих положений настоящего исследования является утверждение, что работа по гносеологии является выражением когнитивных установок мышления Розанова и имеет идейно и стилистически определяющее значение по отношению к последующим темам философского творчества мыслителя. Обращение к гносеологии Розанова позволяет убедиться в том, что предмет его внимания во все периоды творчества оставался всегда одним и тем же: Розанова интересуют положение и задачи человека в мире и способность культурных форм отвечать этим задачам.

В целях разрешения проблематики отношения стиля языка и стиля мышления в творчестве Розанова, настоящее исследование обращается к трактату «О понимании. Опыт исследования природы,

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. С. 435.

² Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 435.

границ и внутреннего строения науки как цельного знания». Данная работа по предмету своего исследования направлена на описание и изучение мышления.

Наиболее значимым в рассмотрении гносеологии Розанова представляется вклад В. В. Биbihина, который фактически заново открыл этот труд для исследователей. В его комментариях к этой книге проскальзывают интонации хайдеггеровской мысли, с присутствием последней образом «скрывающегося и проговаривающего» себя бытия. В силу такого отношения к данной книге Розанова Биbihин также подчеркивает значимость стиля изложения, который он понимает в ракурсе попыток Розанова отстраниться от всего догматического и сохранить ощущение таинственности и одновременно проясненности бытия¹. В интерпретации Биbihина тема стилистики явно превалирует над теорией познания, а понимание предстает как акт интуитивного постижения и схватывания бытия. Как справедливо замечает В. В. Биbihин об этой работе Розанова: «тема книги, понимание – одновременно ее предмет и прием... Все сводится к неостановимому движению мысли»². Поэтому не менее, а подчас даже более важным, чем схемы и термины, описанные в работе, представляется метод постановки проблемы в тексте и движение авторской мысли, сообразно которой складываются гносеологические основания стиля розановского мышления.

В контексте разработанности гносеологической темы следует отметить монографию Я. В. Сарычева «В. В. Розанов: Логика творческого становления»³, где трактат «О понимании» рассматривается в качестве работы, в которой возможно найти логику всей последующей творческой и идейной эволюции Розанова. Отмечая формальную «непохожесть» книги «О понимании» на более поздние розановские произведения, Сарычев выдвигает положение о том, что Розанов, подготовленный системой «понимания» (прежде всего ввиду огромного значения внутри этой системы понятия потенциальности) к принятию «метафизики пола», «принимает ее без разрушения – в методологическом смысле – исходной системы»⁴. Такой подход исследователя позволяет рассматривать творчество Ро-

¹ Биbihин В.В. Время читать Розанова // *Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания*. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. С. IX.

² Там же. С. VII.

³ Сарычев Я.В. В. В. Розанов: Логика творческого становления. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2006.

⁴ Там же. С. 43.

занова без разрывов в логике его развития и позволяет вскрыть внутренние связи между переходами Розанова от одной темы к другой. Обращение к понятию стиля мышления в рамках данного исследования преследует ту же задачу – обнаружить и описать идейное единство творчества Розанова.

Трактат по первоначальному замыслу ее автора, должен была стать первой частью запланированного им двухтомника. У Розанова уже был намечен план другой, равной по величине книги «О потенциальности и ее роли в мире физическом и человеческом», после которой, как писал Розанов, ему «казалось нужно поставить «точку» всякой философии и почти всяким книгам»¹. Но этим планам Розанова сбыться было не суждено – на публикацию книги в 700 страниц, написанной в строго академическом стиле, мало кто обратил внимание. Интерес современников к трактату выразился лишь в двух негативных рецензиях: Л. З. Слонимского в «Вестнике Европы» и анонимного критика в «Русской мысли», появившихся сразу после выхода книги. Л. З. Слонимский, сразу заявляет, что «автор сделал все от него зависящее, чтобы оттолкнуть от своего трактата любознательную публику; он пишет тяжёлым слогом, строит свои теории на определённых и словесных оборотах, пребывает исключительно в области схоластики и пускается в бесконечные туманные разглагольствования»². Также оба рецензента упрекали Розанова за использование центрального термина «понимание» вне общепринятого контекста «психологического процесса». Следует сказать, что подобные обвинения должны были быть для Розанова вполне предсказуемыми, а умышленная усложненность текста и неясность терминологии и сейчас составляют серьезную проблему для читателя в начале ознакомления с работой. Но можно понять и Розанова, который предлагал в своей работе уйти от прежней терминологии, сложившейся в ситуации, когда всё что создается в умственной сфере человеком, носит характер односторонности. Содержание умственной сферы человека определяется двумя парадигмами – наукой и философией. Каждая из них выделяет в объекте признаки, соответствующие ее методологии и характеру познания, и согласно им описывает его. Предлагая разные определения объекта, философия и наука зачастую отрицают определения друг друга, забывая, что они касаются одного исследуемого предмета изучения.

¹ *Розанов В.В.* Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев // *Розанов В.В.* Собр. соч. В 30 т. Т. 13. М.: Республика, 2001. С. 7.

² *Розанов В.В.* О понимании. С. 603.

В такой ситуации наука и философия дают лишь частное и одностороннее определение объекта, вместо того, чтобы рассматривать объект в контексте его включенности не только в процесс нашего описания, но и наших представлений и знаний о мире на данный момент.

Таким образом, термин «понимание», определяемый как психологический процесс, не мог подойти для целей Розанова, и ему было необходимо вывести новый контекстуальный смысл данного термина, поэтому на протяжении всей работы терминология носит характер разворачивающегося определения, уточняемого и уточняемого до некоей необходимой и неделимой сущности. В. Н. Щербаков сравнивает первое сочинение Розанова с работами В. Дильтея. Розанов, считает он, «так же, как немецкий философ, стремился познать жизнь, исходя из нее самой. При этом оба они пользовались таким методом “понимания”, который позволяет постигать некую духовную целостность благодаря всеохватному переживанию, интуитивному проникновению в жизнь. Таким образом, “понимание” у обоих философов приобретает значение подсознательного проникновения, во-первых, в себя – самонаблюдение, а во-вторых, в чужой мир – “вживание”, “сопереживание”, “вчувствование”»¹.

Следует признать вслед за Щербаковым, что построение текста «О понимании» есть также попытка создания определенной схемы понимания, исходя из наблюдения над жизнью. Небольшой отрывок, посвященный книге «О понимании», взятый из письма Розанова к В. И. Герье, может послужить ещё одной выразительной иллюстрацией к сказанному: «Я писал свое сочинение без книг, без совета; что оно такое, кто я сам – я этого в значительной степени не знаю. И только одна боязнь, что я умру, не высказав то, над чем столько продумал и с чем связал столько своей жизни, огорчений и радостей, заставила меня издать его. И если в нем встретятся неверные объяснения или повторения найденного уже, – то, что на каждой странице его я был любознателен, быть может, заставит забыть эти слабости. В моей голове все был образ той древней науки, когда люди любили истину и искали ее, и о том, что находили – говорили друг другу. И хотя я знал, что та древняя наука умерла, а живущая не похожа на нее, я думал и поступал так, как будто бы она была жива еще. Меня интересовало, где находится закон, когда явление закономерное не совершается, какое положение сила имеет относи-

¹ Щербаков В.Н. Второе пришествие В. В. Розанова // Розанов В.В. Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990. С. 603.

тельно вещества, есть ли несуществование, что такое семя по отношению к растению, каков состав причинности и целесообразности, и пр., я размышлял об этом с любовью и наслаждением, и те мысли, которые явились во мне обо всем этом, я изложил»¹.

Однако это отнюдь не означает, что книга по своему содержанию совершенно случайна в истории европейской и русской философии и что она никак не вписывается в сложившиеся традиции отечественной философской мысли – она, несомненно, имела свои корни в истории философии. В работе «Проблемы понимания в философии» С. С. Гусев и Г. Л. Тульчинский предлагают рассматривать книгу «О понимании» как «попытку довольно эклектичной систематизации научного знания»². Таким образом, имеются две наиболее отчетливо сложившиеся исследовательские позиции по отношению к тексту, первая из которых, стремится представить текст как абсолютно самостоятельное и автономное произведение (В. Н. Щербаков), другая видит в нем исключительно тенденцию к систематизации и обобщению (С. С. Гусев и Г. Л. Тульчинский). Однако, что по существу ни одна из них не противоречит позиции Розанова, согласно которой всё существо культуры и значение истории входят в порядок понимания, где «Я» человека становится точкой обозрения окружающего мира, где частный порядок строения элемента стремится воспринять целостность окружающего. Поэтому мы, несомненно, обнаруживаем в работе «О понимании» стремление к систематизации предшествующего философского опыта.

Так, например, описывая во вступлении к работе проблемы современной науки, Розанов придерживается общих критических замечаний в отношении к науке и культуре, которые сформировались в рамках славянофильского течения: накапливаемые знания о мире не дают нам целостности его восприятия. Однако, влияние славянофильства не исчерпывалось этими общими замечаниями. На протяжении своего творчества Розанов регулярно обращался к осмыслению позиций славянофильства и других социально-философских течений. Особенно интерес к предшествующей философской традиции виден в статье «В чём главный недостаток “наследства 60–70-х годов”?»³. Так, славянофилов и позитивистов 60–70-х гг. он метафорично описывает как путешественников, рассматривающих

¹ *Барабанов Е.В.* В. В. Розанов URL: www.vehi.net/rozanov/lik/barabanov.html.

² *Гусев С.С., Тульчинский Г.Л.* Проблема понимания в философии. М., 1985. С. 3.

³ *Розанов В.В.* В чём главный недостаток «наследства 60–70-х годов»? // *Розанов В.В.* Собр. Соч. В 30 т. Т. 7. М.: Республика, 1996. С. 168–178.

неизвестный им храм. Основной идеей этой метафоры становится идея целого: оно, по Розанову, должно быть первично при познании мира. Позитивизм описывается им как путешественник, осматривающий отдельные детали, поэтому он упускает вид храма полностью. Такое представление Розанова относится не только к позитивистам, но и ко всей материалистической традиции того времени. Интуиция целостности, по мнению Розанова, это то, чего не хватало философским и мировоззренческим движениям на исторической, идеологической сцене России в 60–70-е гг. XIX в. Розанов считает, что, останавливая свое внимание лишь на частях, они отодвигали на задний план или вовсе забывали о взаимосвязи частей, метафизически разрывая на части единство «живой жизни», произвольно противопоставляя эти обособленные ими части. Как и в указанной статье, в трактате «О понимании» можно увидеть критику материализма и позитивизма, для которых опыт первичнее целостного понимания. Поэтому Розанов разделяет понятия «знание» и «понимание». Знание складывается из восприятия реальности органами чувств, а единство его обосновывается сходством органов чувств у людей. Розанов же считал, что из собрания фактов эмпирического опыта наука и философия возникнуть не могут, для их возникновения необходимо выстроить правильную последовательность фактов, познать целостность. Это осуществляется только в понимании, которое образуется в уме человека при господствующем участии человеческого разума и где функция внешних органов чувств состоит только в том, чтобы быть орудием, которое направляет разум с целью узнать, что стоит за явлением. Таким образом, соглашаясь, по существу, с установкой позитивизма («нет ничего в сознании, чего бы не было в опыте»), Розанов отвергает основанную на этом тезисе познавательную процедуру, согласно которой наука выстраивается как перечисление эмпирических фактов. Таким образом, в его философии появляется противопоставление «естественное – искусственное». Понятие «искусственное» не только имеют негативную окраску, оно раскрывает суть насилия такого познания над естественным миропорядком. Этой искусственностью обладает идеология, которую Розанов критикует в последующих своих статьях. «Естественное» же познание и осмысление мира уделяет внимание не только фактам, но и «жизни», целостному процессу разворачивания человеческого существования.

Однако, с развитием работы над гносеологией в труде «О понимании» ракурс взгляда исследователя меняется, всё более обращаясь внутрь пространства «генерации смыслов» – человеческого

мышления. Первая книга Розанова полностью заслуживает своего заглавия, поскольку в ней Розанов, пытаясь работать над «проблемами науки», на самом деле работал над изучением «внутреннего мира человека». Розанов пишет, что в «идее понимания не заключено никакого знания способного стать содержимым, но только знание относительно содержащего»¹.

В трактате можно обнаружить гносеологические основания последующего литературного творчества Розанова, программа которого выразилась в утверждении: «Собственно мы хорошо знаем – единственно себя. О всём прочем – догадываемся, спрашиваем. Но если единственная “открывшаяся действительность” есть “Я”, то очевидно и рассказывай об “Я”» (если сумеешь и сможешь)².

В основе структуры гносеологической концепции лежит различение трех составляющих: «познающее», «познаваемое», «познавание». Это традиционное деление, которое в принципе легко обнаруживается еще в средневековой схоластике, дополняется также довольно схоластическими по звучанию и по значению терминами: «схемы разума», «стороны бытия», «идеи».

В целом, стилистике трактата свойственно схоластическое членение разделов и даже отдельных понятий на два-три элемента («понимание как целое слагается из трех начал», «учение о способах познавать и доказывать цели распадается на две формы», «идея счастья разлагается в своем определении на термины: “цель“, “жизнь“, “счастье”»)³. Можно долго приводить примеры подобных членений, которыми полон трактат; очевидно, что они играют важную роль как в стилистическом плане, так и в плане построения самого размышления. Весь трактат разрастается подобно ветвящемуся дереву, где все внутренне соединено друг с другом, понятия постоянно прорастают друг из друга.

Если мы обратим внимание на аргументацию, используемую в трактате «О понимании», то мы обнаружим, что в ее основании лежит не принцип доказательства, но принцип пояснения. При этом пояснения, как правило, отсылают к некоторым эмпирическим фактам, и в то же время к хорошо известному и понятному повседневному опыту. На примере явлений теплоты Розанов поясняет различие между знанием и пониманием⁴, концепция потенциальности

¹ Розанов В.В. О понимании. С. 7.

² Розанов В.В. Религия и культура. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. С. 360.

³ Розанов В.В. О понимании. С. 65, 86, 111.

⁴ Там же. С. 15.

иллюстрируется и разъясняется на примере семени и произрастающего из него растения¹, значение целесообразности раскрывается посредством метафоры каменщика, обрабатывающего резцом мрамор². Здесь, конечно, сказывается и опыт преподавания Розанова в гимназии, но, одновременно, такой метод аргументации артикулирует важную для Розанова мысль – укорененность человека в мире, отказ от исключительно дискурсивной формы отношения к бытию.

Названные «схемы разума» (соотносятся с человеческим мышлением) и «стороны бытия» (соотносятся с миром) составляют основное поле разворачивающейся гносеологической мысли Розанова. Оба термина отсылают к представлениям об определенных порядке, свойственном как разуму, так и бытию. Так, например, говоря про разум, Розанов утверждает, что все идеи складываются в некоторой последовательности и что «всякое понимание движется по некоторым, строго определенным схемам»³. То же самое свойственно и миру, в котором все следует своей внутренней логике. Познание возможно только в том случае, если «схемы разума» соответствуют «сторонам бытия». В этом контексте следует дать определение разума, который, согласно Розанову, «есть потенция, в которой предустановлены формы понимания, материал для которого дается внешним миром»⁴. Одновременно, Розанов устанавливает три равновероятных соотношения между человеком и миром:

1. «Схемы разума» полностью соответствуют сторонам бытия, что в исторической перспективе позволит человечеству достичь полного понимания бытия.

2. «Схемы разума» не исчерпывают всех «сторон бытия», тогда мир в остальной части никогда не войдет в ситуацию нашего понимания

3. «Схемы разума» содержат в себе более бытия, чем его заключено в сторонах самого бытия, потенциальность не находит в бытии возможности стать реальностью, тогда возникают призраки бытия⁵.

Только первое соотношение сообщает о мире, как о доступном для познания, оставшиеся два указывают на невозможность абсолютного познания мира. Далее Розанов еще ярче артикулирует проблему этого соотношения, оставляя возможность для полного не-

¹ Там же. С. 36.

² Там же. С. 307.

³ Там же. С. 36.

⁴ Там же. С. 49.

⁵ Там же. С. 58–60.

совпадения: «Быть может, существование есть только иллюзия ума человеческого, есть нечто мыслимое и кажущееся, но не действительно существующее»¹. Таким образом, концепция понимания Розанова основывается на отношении между человеком и миром, когда, по сути, возможны две онтологические ситуации, имеющие равную вероятность: ситуация когда мир может быть постигнут человеком, поскольку действительно сам по себе содержит смысл, и вторая ситуация, согласно которой мир чужероден человеческому мышлению и смысл его, если он вообще есть, все равно оказывается недоступным для постижения. Розанов выступает как представитель неклассической традиции, заявляя, что ему неизвестно, как обстоит дело на самом деле, и за каким утверждением скрывается истина. Этот выбор между миром целесообразности и миром абсурда может быть совершен только актом волевого принятия, поскольку достаточных рациональных оснований человек найти не способен. Объясняя свой собственный выбор в пользу целесообразности, он апеллирует к тому, что только такая когнитивная ситуация побуждает человека к деятельности и наделяет ее смыслом. Однако вследствие того, что Розанов замечает невозможность сделать честный вывод об истинности того или иного из этих суждений, можно утверждать, что единственным основанием познания является человеческое «Я».

Мыслитель не призывает и не стремится к преодолению этой субъективности процесса понимания, напротив, полагая, что понимание должно идти из глубин личности самого познающего субъекта. Субъективность процесса понимания как раз отражает «личностную» грань розановского стиля мышления и его подхода к феномену познания. Познающий субъект стремится обрести в процессе понимания цельность собственного «Я», и процесс понимания, таким образом, предстает перед нами как творческое действие человека по отношению к миру и самому себе. Понимание, таким образом, выступает для Розанова своеобразным сотворением человека через восприятие окружающего.

В какой-то мере концепция понимания Розанова напоминает то, как характеризуется положение человека в философии Ж. П. Сартра, где свобода есть то «ничто», что заставляет человека делать себя, вместо того, чтобы просто быть. Стремление человека к пониманию, являясь следствием тревожного состояния неопределенно-

¹ Там же. С. 121.

сти и дезориентированности в мире, заставляет человека творить себя и мир вокруг себя посредством поиска смыслов.

В связи с этим можно с уверенностью говорить, что понятие «понимание» несет у Розанова не только гносеологическую, но и аксеологическую нагрузку. Следует также отметить, что при определении понятия Розанов использует предикаты, обладающие ценностной характеристикой: «Оно есть, – пишет Розанов, – последнее в деятельности разума, то, в чем он может найти успокоение, что способно уничтожить в нем боль непонимания – что для уничтожения этого именно зла [непонимания] – части другого и обширнейшего, которое заложено в человеческой природе – и появляется, как имеющее возместить его благом созерцания истины»¹. Апеллирование к «злу непонимания» выносит на первый план такое значение понимания как особой формы структурирования мира. Эта структурированная, понятая реальность является местом действительного пребывания человеческого разума – только в этом пространстве человеческое действие имеет реальное этическое значение и только здесь оно способно быть подвергнуто некоторой этической оценке. Понимание, таким образом, предстает в концепции Розанова условием любой деятельности в мире. Оформленное через понимание восприятие мира, оказывается в то же время руководствующим принципом действия в нём.

С другой стороны, можно предложить еще одну интерпретацию, которая в рамках текста трактата и в виду последующего литературного творчества Розанова также вполне имеет право на существование. Эта интерпретация связана с проблемой соотношения между «схемами разума» и «сторонами бытия». С одной стороны, работа «О понимании» выстраивается исключительно на гипотезе абсолютного соответствия между ними, за которой сам автор признает равную вероятностную возможность быть недостоверной, и в то же время одним из основных требований, предъявляемых к положениям, лежащими в основании будущей науки о понимании, по заявлению мыслителя, должна быть их истинность.

Но тогда «схемы разума», если они не совпадают со «сторонами бытия», являются только субъективными выражениями или действиями познающего субъекта.

Так как же следует в действительности понимать принцип абсолютного соответствия, выражаемого в тождестве языка, выстраиваемого через логическую структуру и соответствующего схемам,

¹ Там же. С. 737.

присутствующим в разуме, и действительного мира, определяемого сторонами бытия? В этом контексте как раз очень важно внести некоторую ясность в значение самого термина «бытие», когда оно используется относительно познавательной способности человека. Под бытием следует понимать мир постигнутого, мир, вошедший в человеческое понимание и организованный в соответствии со схемами разума, и он связывается у Розанова с последовательным описанием при помощи определений, уподобляется схемам человеческого языка как выразителя особенной и исключительной функции разума. Таким образом, речь идет только о возможности максимально полного изложения и определения именно человеческого бытия. Тождество языка, выстраиваемого через логическую структуру, и действительного мира, определяемого сторонами бытия, становится для позднего творчества Розанова необычайно важным положением, именно оно во многом обусловило своеобразие стиля и языка его последующей философии.

В его философском трактате всегда говорится о человеческих формах организации структуры бытия через понимание. Человек не знает, каков мир в действительности. Быть может, знание о мире и совпадает с тем типом связей, которые реально действуют в нём – но мы даже не можем с абсолютной достоверностью заявить, что в этом мире господствует закон причинности: наблюдение за повторяемостью каких-либо явлений в природе свидетельствует лишь о том, что так почему-то происходит, и только разум человека привносит в мир утверждение о существовании свойственного для него закона (утверждая это, Розанов соглашается с позицией Юма) Но человек существует в мире уже сформировавшегося в какой-то степени понимания – этот мир для него более реален, чем какой-либо иной, ибо взаимодействие его частей и связи внутри него наблюдаются непосредственно, а сам человек оказывается включенным в тип связей, господствующий в мире.

Для Розанова возможности языка, заключающиеся в передаче восприятия, связываются со способностью наиболее конкретного выражения собственного «Я», личного восприятия, которое всегда обнаруживает себя в точке выхода к действительности. При этом очевидно, что суждения о предметах неизбежно наделены целым рядом субъективных предпосылок, которые в элементарной форме заданы предшествующим культурным опытом и человеческой биографией. Таким образом, можно видеть, что в работе Розанова «О понимании» формулируются основания, которые позволяют в рамках данной работы исследовать проблему «стиля мышле-

ния». «Акт понимания» есть в общем виде разворачивающееся мышление субъекта, в котором предметы и события обретают свою определенность для субъекта. Через обращение к концепту «понимание» Розанов предполагал преодолеть сформировавшееся в классической философии и науке представление о мире, как о постороннем, не зависящем от человеческого опыта и восприятия пространства. Мир, воспринимаемый субъектом и выстраивающийся в его мышлении согласно определенным схемам, есть в наибольшей степени отражение того, кем является сам творящий субъект. Своеобразие выстраивания мира понятого, истинного мира человека, его уникальность и неповторимость связана с непредзаданностью выстраивания суждений. Источник этой неопределенности заключается в человеческом «Я». Таким образом, в трактате «О понимании» Розанов изложил свою гносеологическую модель, выводом которой стало убеждение, что единственное, о чём человек может говорить, будучи уверенным в истинности произносимого, – о самом себе.

Если исследовать более подробно методологию понимания, которую Розанов предлагает в своем сочинении, то следует отметить «учение об исследовании» и «учение об изыскании». Данные разделы имеют центральное значение в плане критического элемента трактата. Раздел «учение об исследовании» посвящен проблеме верификации знания, и в некоторых аспектах пересекается с философией науки. Здесь крайне необходимо обратить внимание на те пояснения, которые дает Розанов. Согласно мыслителю, цель исследования по своим задачам состоит в том, чтобы «изменить исследуемое через открытие и уничтожение недостатков в нём»¹. Таким образом, как мы видим, под исследованием у Розанова подразумевается не сам объект, но только наше знание о нём, точнее – наше понимание его. Человек должен регулярно проводить ревизию своего знания о мире. Учение об исследовании Розанов схоластически делит на два раздела, организованных по принципу исследования: первое из них, – исследование человеческих мнений основывается на принципе истины, его предметом являются идеи и гипотезы; второе – исследование человеческих дел – основывается на принципе морали, оно должно заниматься сферой практики.

Розанов ставит вопрос о том, как возможно улучшить знание относительно предметов, чтобы старые заблуждения, господствующие в умах, были преодолены? Во избежание повторения и усугубления заблуждений Розанов предлагает рассматривать исследуемый

¹ Там же. С. 43.

предмет включенным в контекст всего нашего знания, стремясь обнаружить, где он выбивается из него. Например, в случае с несоответствием научной идеи внутренней структуре понимания познающего субъекта Розанов требует проведение анализа основных положений научной теории. Такое критическое исследование, как полагает Розанов, не должно быть произвольным, и должно совершаться в согласии с некоторыми критериями. Розанов выделяет два таких критерия: критерий способа, под которым предполагается критическое рассмотрение способов, при помощи которых добывается знание; критерий соответствия, основанный на положении о целесообразности всего совершаемого человеком в сфере практики. Смысл последнего критерия заключается в обнаружении целей, в соответствии с которыми совершается каждый поступок человека, и исследовании того, насколько предпринятые действия соответствуют обнаруженной цели. Вышеназванный критерий распространяется на сферу всей человеческой практики: государство, право, религия – все эти формы человеческой практической деятельности представляются Розанову, во-первых, целеориентированными, во-вторых, могут и должны быть подвергнуты ревизии в тех аспектах, в которых они, кажется, перестают следовать заложенной внутри их цели.

Названное «учение об исследовании» и соответствующие «критерии», разработанные для него Розановым, должны способствовать образованию целостного понимания и не допускать образования внутри понимания пустот, бреши непонимания. Мир, который для человека представляется ни чем иным, как знанием о нём, образованным в соответствии с некоторыми целями (мир – совокупность знаний, органично включенных в понимание) должны соответствовать новые вносимые знания, которые должны быть приведены в соответствие с этим пониманием, включены в него. Если же оказывается, что это невозможно, то, следуя логике определенных Розановым критериев и данному им определению «учения об исследовании» как о поиске начал заблуждения, следует пересмотреть представления о той части познанного мира, в которое не вписывается новое произведенное знание. Метод верификации знания, предложенный Розановым в разделе «учения об исследовании» становится особенно значимым на этапе философско-исторических исследований позднего Розанова. Данный метод будет использован в контексте его критики религии, как некоторой основы современной цивилизации.

Согласно своему содержанию, учение об изыскании делится на три формы: учение о мышлении, учение о комбинации элементов

мышления, дающих истинное познание лежащего вне мышления, и учение о комбинации элементов мышления, дающих истинное разрешение затруднений, возникающих в самом мышлении.

Учение о мышлении, согласно Розанову, должно быть положено в основание любого учения о познании уже в силу того, что всякое познание состоит в мышлении и всякая истина есть результат мышления.

Учение о комбинации элементов мышления, дающих истинное познание лежащего вне мышления. Они способствуют всякому наблюдению и всякому восприятию, поэтому всякое новое восприятие получено с позиции определенного мышления и не является чистым. Оно отягощено опытом нашего мышления, несет груз наших предшествующих знаний, воззрений, сомнений.

Учение о мышлении Розанов называет также учением об идеях. Здесь он следует собственно платоновской линии. В низших формах – это представления и понятия, в своих высших формах – это сами идеи. Идеи, согласно его представлению, самораскрываются в человеческом познании, всякая идея, если ей ничто не препятствует (т.е. ничто не отвлекает разум) раскрывается постепенно, утрачивая абстрактность и становясь более и более конкретной, через распадение идеи высшего порядка на группу идей более низкого порядка – до тех пор, пока последние идеи не станут однозначными с представлениями о предметах и явлениях внешнего мира. Таким образом, согласно Розанову, единичные вещи, из которых состоит космос, являются внутренним содержанием самих низших идей, как бы реальным ядром, заключенным в идеальной оболочке. Несколько идей этого порядка входят в идею следующего высшего порядка и так далее до самой высшей идеи, которая может быть только мыслима – идеи всего сущего.

Розанов предлагает теорию анализа идей, сводимую им к двум основополагающим процессам: первый из них – определение идей, следующий – разложение определений. В чередующейся смене этих процессов высшее место Розанов отдает определению разлагаемой идеи, затем следует разложение этого первого определения на составляющие его понятия, образующие первый ряд терминов, которые, в свою очередь, вновь подвергаются определению, а затем их определения – новому разложению и так происходит до того момента, пока полученный ряд терминов не станет однозначным с именами реальных предметов или явлений. По своей сути, этот процесс анализа идей мало отличается от разложения определения понятий, касаемо мыслимых объектов, поскольку, независимо от

того, что Розанов приписывает идеям несомненную способность к действительному существованию на границе мира объектов внешнего мира и объектов мыслимого мира – их существование проходит для человека именно в его уме и, соответственно, подчиняется законам, присущим строению его разума. Всё вышесказанное Розановым неизменно относится к процессу постижения мира человеком, процессу образования понимания. Идеи выступают у Розанова своеобразным подтверждением соответствия объектов мышления объектам внешнего мира, хотя и в этом статусе они остаются весьма сомнительными. Об идеях, описываемых Розановым, нельзя сказать, чтобы они существовали абсолютно независимо от познающего субъекта, скорее, они обнаруживаются в точке выхода субъекта к некоторой закрытой объективности. «В отличие от разума, потенциальная сущность которого только с присоединением некоторых внешних условий переходит к реальному состоянию познания, идеи имеют всегда реальное существование, так как, во-первых, несомненно, что они существуют, а, во-вторых, также несомненно, что они не превращаются ни в какие другие формы бытия»¹.

Розанов отмечает, что идеи возникают в уме в момент его встречи с внешним объектом, связанным с какой-либо из идей. При этом порядок возникновения и формирования идеи предустановлен некоторой структурой, которая выявляется в соответствии схем разума и сторон бытия. Здесь можно найти параллели с другим неклассическим философом – Гуссерлем. Согласно Гуссерлю, субъект – это существо, осваивающее мир в соответствии с феноменологической работой сознания. Феномен – это возникающие в сознании смыслы предметов и событий. Для постижения сути вещей необходимо временно воздержаться от суждений о внешнем мире и конструировать многообразие своих переживаний о вещах (эйдетическое описание). Следовательно, истинным научным познанием является то, в котором во всех переживаниях находится идентичное, инвариантное. Согласно Розанову, не разум образует идеи, но они сами образуются в разуме, таким образом, произвол разума здесь ограничен. А тождественность образования идеи во всех единичных умах, мышление которых направлено на вопросы, связанные с ним, независимо от исторической эпохи верифицирует, согласно Розанову, его достоверность и способность быть положенным в основание научного размышления. На самом деле, статус понятия «идея» в теории познания Розанова совсем неоднозначен: она существует

¹ Там же. С. 80.

объективно, но прибывает только в уме, она есть результат взаимодействия человеческого разума с бытием, но при этом совершенно не обязательно отражает реальную связь в бытии. Примером может послужить идея «причины», когда наш опыт свидетельствует о том, что некоторые явления следуют одно за другим, мы неизменно объявляем первое по времени причиной, другое – следствием, в то время как подобная фиксация есть ничто иное как особенность нашего мышления.

Существенную роль в структуре науки «понимания» играет выстраиваемая Розановым теория определений. Приведем в качестве примера данный им анализ определения понятия «образование», которое является также описанием цели процесса образования. Давая сперва определение общей сущности образующего процесса, он затем, исходя из первого общего определения, дает определение понятия цели: «цель образования есть усовершенствовать духовную природу человека и подготовить к жизни людей, способных понимать ее и правильно относиться к ней»¹. Определив цели, разлагает их на составляющие понятия (цель, усовершенствование, духовная природа и т. д.) и дает последующие определения этих составляющих. Так, говорит автор, мы должны дойти до «отдельных, неразложимых далее, образующих процессов, из которых складывается исследуемое образование и совокупность всех изменений, которые производятся этими процессами»². Смысл данной операции состоит в том, чтобы, давая определения дойти до ряда истинных и неразложимых далее, абсолютно конкретных и конечных определений, в точности соответствующих действительности.

Когда Розанов говорит о необходимости теории определений, то речь здесь идет о выработке некой лингвистической концепции – выработке своеобразного абсолютного языка, который бы служил в значительной степени и целью изучения, и его исходной точкой, и орудием такого изучения. Определение есть выделение предмета из ряда других предметов (мыслимых), вычленение его из невосприимчивой массы явлений, из неорганизованного и полного хаотичности потока восприятия. Определение в своем завершенном виде выступает у Розанова как последняя цель науки. Определение связано с все возрастающей определенностью, и, соответственно, понятностью бытия. Определение как орудие познания проводит границу между известным (тем, что поддается определению) и неиз-

¹ Там же. С. 77.

² Там же.

вестным (не поддающимся ему). Как уже было сказано, для Розанова конкретность языка, выражаемая в конкретности передачи восприятия, связывается с конкретностью выражения собственного «Я», собственного личностного восприятия, которое всегда обнаруживает себя в точке выхода к действительности. При этом суждение о предмете неизбежно наделено целым рядом субъективных предпосылок, которые в элементарной форме предзаданы предшествующим культурным опытом.

Предмет мысли (внутренней речи) – это уже не абстрактное понятие, не знак, отсылающий к уже сформировавшейся структуре значений, теперь это весь мир вокруг этого понятия, особый смысл мира, уникальное восприятие универсума.

Для интерпретации и анализа розановской концепции понимания как нельзя лучше подходит сосюровское деление на речь и язык, где, соответственно, речь будет выступать в качестве проявления опыта собственного переживания и конкретности собственного «Я», а язык – бытием, неисчерпаемо огромным, которое всегда предшествует речи и дает ей ее эмпирическую и содержательную наполненность. При этом для Розанова необходимо введение ещё одного понятия, которое возможно в современной лингвистической философии – понятие «словаря». «Словарь», условно употребляемый по отношению к философской концепции Розанова, выступает как раз в образе науки. Наука, согласно представлению Розанова, должна представить бытие оформленным, структурированным и определенным образом связанным, такое оформление в области языка осуществляет именно словарь, содержащий в себе не только символически адекватное и соразмерное понятию слово, но и представляющий определение данного слова. Определить что-либо – значит выделить в нашем сознании понятие о нем из ряда других понятий. «Поэтому – пишет Розанов, – определение есть предложение, логическое подлежащее которого есть имя определяемого предмета, а логическое сказуемое – имя его постоянного и исключительного признака; где под предметом и признаком разумеется все могущее определяться и определять»¹. В этом определении также устанавливается одно немаловажное ограничение, определяться и определять может лишь то, что в какой-либо мере соответствует формам человеческого мышления, то в бытии, что не находит соразмерного понятия в разуме, не может и войти в человеческое бытие, о нем ничего возможно сказать или заключить. Понимание у

¹ Там же. С. 86.

Розанова в тесной мере связывается с формой человеческого бытия, которое всегда, так или иначе, выражается именно в форме языка. Розанов дает классификацию определений и выводит их девять видов, из которых релятивные – те, в которых сказуемое есть имя отношения – служат исходной точкой изучения и носят характер указания, выделения. К примеру: «свет есть то, что вместе с теплотой исходит от солнца и позволяет нам видеть предметы»¹.

В связи с методологией науки Розанов развивает учение о методах, которое распадается на две ветви в соответствии с двумя типами объектов: 1) вещам внешнего мира; 2) затруднениям в мышлении, которые разрешаются.

Первая ветвь, связанная с объектами внешнего мира, объединена с учением о комбинации элементов мышления, дающих в результате истинное познание лежащего вне мышления, она определяет с помощью каких мыслительных процессов и как расположенных образуется в разуме полное и правильное понимание о внешнем мире.

«Истины, – пишет Розанов, – на которых покоятся выводы геометрии, не получены через наблюдение согласных случаев, то есть не из совокупности знания как опытного наблюдения, они справедливы, не относительно реальных предметов, но относительно предметов мыслимых. Реальные предметы оправдывают выводы геометрии лишь в той мере, в которой соответствуют мыслимым»². Как же тогда произошли выводы математики? Розанов отвечает, что это является результатом мысленного отвлечения атрибутов вещей. Для того, чтобы получить понятие о линии, способное к дальнейшим выводам, необходимо было дать точное и ясное определение этой линии, но, чтобы получить такое определение, необходимо, чтобы возник определенный объект, который в силу своей идеальности мог бы образовываться только в мышлении. Таким образом, создавая истины, на которых покоится разум, он не обобщает наблюдаемое в явлениях природы, он проявляет творчество, образуя их. По мнению Розанова, также обстоят дела с понятием причинности у Бэкона. Всеобщую связь причины со следствием он усмотрел лишь как постоянный факт для наблюдающего. Этот закон не выведен, но он сам, согласно заявлению Розанова, есть порядок, который упорядочивает, и лишь в постоянстве нашего усмотрения этого факта лежит единственная причина уверенности нашего разума в необходи-

¹ Там же. С. 88.

² Там же. С. 86.

мости его безусловного существования. Здесь наш разум, несомненно, переступает границы, умозаключая от постоянства факта к его необходимости и называя порядок, наблюдаемого нами бытия, законом.

Человек пользуется этим для удобства ориентации в мире. Честнее будет называть этот наблюдаемый порядок не законом мира, но гипотезой. «Наша твердость убеждения в этой связи – это твердость предубеждения»¹.

Стремление к целостной картине мира является одним из базовых устремлений человека. Именно это стремление во многом отличает человека от животных, для которых фрагментарность, дискретность мира становится его единовременностью. Животное полностью существует в своем восприятии, всегда всецело поглощено непосредственной данностью, своими чувствами оно всегда обнаруживает себя в моменте «сейчас», поэтому время для животного не расчлнено, «всё течет» и в этом потоке нет места событию. Розанов, говорит, что нигде в природе нельзя установить достоверность причинно-следственных связей. Эта связь привносится в мир человеческим разумом, который стремится к целостности восприятия. Однако если Кант, к примеру, основываясь на юмовском положении об отсутствии причинно-следственных связей в самой природе, делает вывод о том, что время является категорией сознания, Розанов, говорит о нём как об идее, которая, как мы помним, присуща не только и не столько разуму, сколько реальным типам связей между миром человека и природы, и образуется как обнаруживаемая форма соответствия схем, существующих в разуме, и сторон бытия. Событие существует только для человека, в нём он обнаруживает мир, событие – это ситуация диалога человека и мира. Понимание – это человеческая способность к организации целостного бытия. Разум, постигая причины наблюдаемых событий, стремится познать их суть, уяснить их отношение ко всему бытию, отыскивая причины, разум вводит новое пространство, которое не существует для животных – временное пространство, где причина соответствует прошлому, а следствие – будущему. Человек оказывается в центре бытия в том смысле, что он впервые начинает осознавать собственное «сейчас» именно как место разворачивания события, следствия некой причины.

Особое внимание в работе «О понимании» уделено размышлениям над понятиями «причинности» и «целесообразности», их ис-

¹ Там же. С. 120.

следованию посвящены главы IX и X и еще многие отдельные страницы книги. Причинность и целесообразность представляют собой способы связи событий и явлений в мире. Причинность описывается Розановым в контексте механического взаимодействия элементов, постоянной особенностью такого взаимодействия является внешнее, наружное положение того, что оказывает воздействие по отношению к тому, что претерпевает воздействие. Между тем целесообразность яснее всего обнаруживается в деятельности самого человека, основанный на целесообразности тип связи событий является нам ситуацию, где небытие (цель, идеал – к чему устремлена деятельность) властвует над бытием, при этом цель (идея цели) может заключаться как внутри целесообразного процесса (внутренняя, самостоятельно выбранная цель), так и иметь по отношению к деятельности человека «наружное положение», какое, например, занимает идея политической реформы, задуманной отдельным правителем, по отношению к преобразуемому государству и задействованным в этом преобразовании материалам – людям. Как видно из последнего примера, процессы истории, имеющие целесообразный характер, могут использовать для реализации замысла причинные связи.

Розанов отмечает, что «целесообразность действует всегда через причинность и ни через что другое действовать не может, хотя причинность не есть создание целесообразности и существует в мире вещей и явлений рядом с ней и независимо от нее»¹. И в самом деле, когда в хаос вещей и явлений, возникших и сложившихся под исключительным влиянием причинности, вступает целесообразность, то она, правда, придает новое разнообразие ранее возникшему, чтобы выполнить цель, которая не могла бы быть осуществлена с помощью одних прежних вещей и явлений.

Чем же выступает человеческий мир по отношению к тому же космосу? Согласно Розанову, он являет собой ничто иное, как продолжение того же бытия, но в совершенно ином качестве. В центре мира человеческого находится новый источник бытия – человеческий Дух. В этом отношении можно провести параллель между кантовской концепцией целесообразности и розановской. Не имея эмпирической верификации, целесообразность природы, по мысли Канта, полностью субъективна. Кант выдвигает два типа суждений: первый тип суждений строится на основании вкуса – эстетическая

¹ Там же. С. 306.

способность суждения, второй – на основании рассудка и разума – телеологическая способность суждения.

Нас в отношении концепции целесообразности Розанова интересует именно второй тип суждений. Описывая телеологическую способность, Кант указывает условия, при которых о продукте следует судить в соответствии с идеей цели природы, и в то же время Кант утверждает, что в самом понятии природы невозможно найти положения, которое бы априорно приписывало ей отношение к целям. Если в мире действительно присутствует телеологическая связь, то для нее должен существовать особый вид каузальности, основанной на преднамеренно действующей причине. Телеология предполагает некоторую конечную цель, и именно этой цели природа в себе не содержит, поскольку все, что чувственно воспринимается в природе всегда обусловлено чем-либо иным. Конечная цель, согласно Канту, должна зависеть в ряду целей только от своей собственной идеи. И потому, согласно Канту, мы встречаем в мире лишь один род существ, чья каузальность телеологична, которые при этом устроены таким образом, что закон, по которому эти существа должны определять себе цели, представляется ими как независимый от природных условий, но необходимый сам по себе. Таким существом, как сообщает Кант, выступает человек. Это единственное существо в природе, в котором исходя из его собственных свойств, можно познать сверхчувственную способность (свободу) и даже закон каузальности вместе с ее объектом, который это существо может ставить себе как высшую цель (высшее благо в мире).

Роль человека у Канта и Розанова в отношении природы одинаковы. Эта роль состоит в способности человека быть проводником целесообразности в мир природы посредством присущей ему свободы и открытости к творчеству. Учение о творчестве в концепции понимания Розанова непосредственно связано с разумом и учением о целесообразности. Творчество есть форма создания новых целей. Если в космосе целесообразность и существует, хотя мы, как уже было отмечено, не знаем, действительно ли это так или нет, то в него – в космос – эта целесообразность заложена со стороны, ибо целесообразность может быть создана только разумом, сам же природный мир не способен к созданию новых целей и, соответственно, не способен он и к преобразению, ибо всегда в нём всё действует не в силу свободного осознания, но только по силе причинности. «Ибо в мире физическом, сколько бы мы ни искали, – пишет Розанов, – мы не найдем ничего такого, что служило бы творческим источником новых, на него непохожих вещей, в которых действовали

бы силы и законы им одним, этим новым сотворенным вещам при-
сущие. И в этом резкое и глубокое различие мира физического и
духа»¹. И далее продолжая эту мысль, утверждает: «дух есть твор-
ческий источник политических форм, и эти политические формы
разнообразятся, живут и умирают, повинуюсь своим законам, и в
них мы наблюдаем действие своеобразных сил; он творит формы
прекрасного, и являются искусства, которые мы классифицируем и
изучаем как самостоятельные существа, как организмы или минера-
лы в физическом мире; из него истекают идеи, и мы познаем про-
цессы их происхождения, их свойства, их жизнь»².

Предметом раздела «Учения о творимом» являются формы
жизни, которые при анализе разлагаются на образующие ее элемен-
ты: науку, искусство, нравственность, право, религию и государст-
во. Все эти понятия связаны с идеей целесообразности или должно-
го. Государство, право, религия, искусство – их основная характе-
ристика, как воплощенной формы человеческого Духа, состоит в
соответствии их существования цели. Так последней целью искус-
ства Розанов вполне в духе классической эстетики полагает «со-
вершеннейшую красоту». Конечной целью права – «такая система
прав, в которой каждому всякое и на все представлено право, на
что, какое и кто имеет по своей природе»³. Иными словами, конеч-
ную цель права можно определить как систему оформившейся и
определившейся свободы.

Конечная цель государства, формирующаяся из его сущности,
состоит в том, что оно «есть целесообразно расположенная система
психических состояний, соотносительных и не природных, отра-
жающаяся в деятельности целесообразным процессом, в котором
государствующий и направляющий член есть благо»⁴. Таким обра-
зом, государство предстает как высшая форма целостности, доступ-
ная организации человеческого мира, приведенная в соответствие
строю бытия и осуществляющая в нем идеи блага.

Посредством этих форм, присущих человеческому бытию, про-
исходит «борьба между идеальным началом, исходящим из челове-
ка, и между естественной связью вещей и явлений, которая лежит в
природе»⁵.

¹ Там же. С. 342.

² Там же. С. 343.

³ Там же. С. 346.

⁴ Там же. С. 520.

⁵ Там же. С. 502.

Человек посредством творчества вносит в бытие новые смыслы, расширяет круг событийности, т. е. круг осмысленного, понятого бытия. В этой ситуации его смыслы – это не произвол, они оказываются связаны по своей структуре со смыслом всего мира. Таким образом, понимание выступает в двух аспектах: 1) как расширение человеческого бытия и наполнение мира новыми смыслами; 2) как продолжение воплощения предзаданного смысла (если он, конечно, существует). Все формы человеческого бытия, посредством которых он расширяет круг событийности, такие как наука, искусство, нравственность, право, религия и государство определяют в контексте целей, ради которых они сотворены.

Представление Розанова о человеке как о творческом субъекте, смысл которого состоит в преобразении хаоса, господствующего в мире, в организованный космос, представляет собой продолжение и развитие традиции отечественной философской антропологии. С мыслью Розанова перекликается антропологическая концепция В. С. Соловьёва, выраженная в учении о Богочеловечестве. Как и в философии понимания Розанова, онтологическая концепция Соловьёва оказывается неразрывно связанной с темой антропологии и осмысливается в контексте общего космогонического процесса.

Сперва развитие природного мира идет к появлению человека, в котором «тварное» (оторванное бытие) впервые соединяется с божественным абсолютном и являет пример богочеловека, воплощенный в образе Христа. С этого момента «слепой» эволюционистский характер становления космоса сменяется на процесс исторический. Так, Соловьёв сообщает, что до Христа природа стремилась к рождению богочеловека, теперь природа движется к становлению богочеловечества. Появление на земле человека является событием, радикально изменяющим мир. Именно в человеке, согласно Соловьёву, мировая душа внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании. Человек понимается Соловьёвым как некая преобразующая космос сила. Как и у Соловьёва, у которого через человека мир обнаруживает собственное единство, у Розанова мир обретает целостность в понимании.

Но если у Соловьёва человек воспринимается как некий посредник, через которого происходит соединение (в ряде ступеней) божественного начала с душой мира, то у Розанова речь идет о том, что стремление к преобразению космоса через понимание заложено в самом человеке, в его стремлении непрестанно расширять круг собственного бытия и постоянном устремлении к преодолению границ, которые ставит перед ним мир непонятого.

В общем виде проблема причинности и целесообразности в мире неоднократно поднималась на протяжении философского и литературного творчества Розанова. Если в книге «О понимании» было представлено формальное рассмотрение понятий причинности и целесообразности и только намечены некоторые особенности роли целесообразности в истории, то последующее философское творчество продолжает разработку темы целесообразности в истории на основании глубоко и разностороннего анализа культурных феноменов.

Последующее творчество Розанова существенно изменилось по своему жанру (трактат сменился фельетонами), темам (вопросы гносеологии сменились интересом к проблемам пола, религии и т. д.), но по характеру своего интереса и предмету внимания осталось в границах книги «О понимании», а именно: Розанова все так же волновала тема кризиса современной культуры и осознания роли человека в процедуре познания и в истории; стремление убеждений и мнений стать идеологией, потерять личностный характер.

Исследователи стилистики поздних розановских текстов приписывают следующие характеристики его стилю: антиномичность, исповедальность, спонтанность письма. С другой стороны, исповедальность, так же, как и спонтанность стиля письма Розанова, неизбежно связана с его убеждением, что человек, по сути, подлинно может рассказать только о самом себе, обо всем остальном лишь «выдумывает и путает», – убеждением, которое сформировалось именно в его первой гносеологической работе. Более того, человек, рассказывая о мире, на самом деле рассказывает о самом себе, при этом немаловажно и то, как он это делает. В соответствии с концепцией Розанова, для человека его жизнь – и есть все бытие, весь мир; и т.к. каждая жизнь уникальна, перед каждым открывается свой собственный всегда чуть особенный от других мир. Он пишет, что истинное отношение может быть только к самому себе, только там, где «субъект и объект – одно, исчезает неправда»¹. Но при этом будет верно и обратное – автор, пишущий о мире как он его воспринимает, рассказывает, в том числе и о самом себе. И раз так, то страшнее любой внешней цензуры внутренняя окаменелость.

Резюмируя анализ трактата, можно сформулировать следующие общие выводы относительно гносеологических ориентиров Розанова.

¹ *Розанов В.В.* Религия и культура. С. 301.

а) Антропоцентризм. Государство, религия, право, этика, наука – формы реализации творческого духа. Все эти понятия связаны с идеей целесообразности или должного. Посредством этих форм, присущих человеческому бытию, происходит борьба между идеальным началом, исходящим из человека и состоящим в его творческой способности вносить в бытие новые смыслы и цели, и между естественной связью вещей и явлений, которая лежит в природе. Посредством вышеназванных форм человек вносит в мир определенную структуру и упорядоченность, впервые соотношенную с целесообразностью.

б) Установка на субъективизм, которая проявляется в том, что в трактате проблема соотношения «схем разума» и «сторон бытия» разрешается путем совершением волевого, а не дискурсивного выбора в пользу идеи целесообразности.

в) Схоластичность и аналитичность, связанные с дроблением понятий на соответствующие формы (как правило, две или три),

г) Ориентированность в аргументации на принцип «пояснения», а не доказательства. Пояснения, как правило, отсылают к повседневному опыту. Отсюда – общая риторичность построения философской аргументации.

Глава II. Специфика стиля мышления в литературно-публицистических трудах

В предыдущей главе были показаны гносеологические истоки творчества Розанова, особенности конструирования нового стиля мышления через стилистику философского текста. В данном разделе мы рассмотрим стиль мышления в философии Розанова в связи тематическим разнообразием его творчества, а также в плане образно-художественных модификаций стиля мышления в публицистическом наследии отечественного мыслителя.

Следует отметить, что если в трактате Розанов давал критику, по преимуществу, классической науки, то позднее круг его интересов стал гораздо шире, затрагивая культуру во всем многообразии ее проявлений, и наиболее ярко в нем отразились следующие темы:

- критика литературы, в которой поднимаются также вопросы историософии и идеологичности современной Розанову литературы;
- анализ социально-бытовых отношений в различных культурах, вылившийся в розановскую философию пола;

- критика религии как истока кризиса современной ему культуры в целом.

Каждую из этих тем мы рассмотрим далее более подробно в соответствующих разделах этой главы.

1. Проблемы историософии

Статья Розанова «Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария» является одной из ключевых для понимания его творчества. Она была впервые напечатана в № 1–4 «Русского вестника» за 1891 г. и в дальнейшем несколько раз выходила отдельным изданием (в 1894 г. и 1901 г.). Эта работа Розанова представляет собой критический комментарий на притчу о «Великом инквизиторе», входящую в состав 5 главы 5 книги «Pro и contra» романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Причина, по которой поэма¹ о Великом инквизиторе оказывается в центре внимания Розанова, заключается в том, что она представляет собой своеобразную квинтэссенцию историософских размышлений Достоевского. Именно с критического очерка о Достоевском начинается разработка историософской темы в творчестве Розанова, нашедшей своё завершение в последнем его произведении «Апокалипсис нашего времени» (1918 г.).

Однако следует уточнить, что метод исследования истории, к которому обращается Розанов при разработке темы, имеет свои корни в трактате «О понимании». Указанный труд, будучи посвященным почти исключительно вопросам гносеологии, тем не менее предъясняет требование критически отнестись к формам, в которых человек привык мыслить, которые довлеют над его сознанием. Человек, согласно идеям Розанова, является *носителем целей, которые реализуются в историческом процессе*, именно человек наполняет мир своими желаниями и образами будущего, но пути реализации этих сущностных сил в истории неясны. Розанов, как он писал, еще в четвертом классе гимназии определил для себя, что «цель человеческой жизни есть счастье»². Каждое живое существо желает «благоденствия и счастья» и, при нормальном процессе всякого развития *благоденствие самого развивающегося существа есть*

¹ Розанов назвал «Поэму о Великом инквизиторе» Достоевского легендой. Это название и утвердилось в литературном обиходе, подменив собой подлинное название.

² Автобиография В. В. Розанова (Письмо В. В. Розанова к Я. Н. Колубовскому) // Русский труд. 1899. 16 окт. № 42. С. 24.

цель; так, дерево растет, чтобы осуществлять полноту своих форм»¹. В «Легенде о Великом инквизиторе» Розанов отмечает, что «из всех процессов, которые мы наблюдаем в природе, есть только один, в котором этот закон нарушен, – это процесс истории. Человек есть развивающееся в нем, и, следовательно, он есть цель: но это лишь в идее, в иллюзии: в действительности он есть средство, а цель – это учреждения, сложность общественных отношений, цвет наук и искусств, мощь промышленности и торговли»².

Налицо подмена целей: вместо благоденствия человека – благоденствие учреждения. Эта подмена является следствием культурной ситуации, которая, по сути, чужда человеку и довлеет над ним. Эту ситуацию невозможно решить «изнутри», действуя исключительно в рамках выбранной культурной парадигмы.

Достоевский первым, согласно Розанову, понял ужасный смысл того, что совершается в истории, всю иррациональность и жесткость этого процесса: «Достоевский со всем интересом приник ко злу, которое скрывается в общем строе исторически возникшей жизни; отсюда его неприязнь и пренебрежение ко всякой надежде что-либо улучшить посредством частных изменений, отсюда вражда его к нашим партиям прогрессистов и западников... Критика этой идеи проходит через все его сочинения, впервые же, и притом с наибольшими подробностями, она высказана была в “Записках из подполья”»³.

С другой стороны, Розанов видит, что именно человек является творцом истории «человек несет в себе, в скрытом состоянии, сложный мир задатков, ростков еще не обнаруженных, – и обнаружение их составит его будущую историю»⁴. Таким образом, чаще всего неосознанно человек сам делает выбор этического идеала и тем самым решает свою судьбу. Точно так же интерпретирует драму истории в романах Достоевского В. Иванов, который пишет, что Достоевский «подслушал у судьбы самое сокровенное о том, что человек един и что человек свободен; что жизнь в основе своей трагична, потому что человек не то, что он есть; что рай цветет на земле вокруг нас, но мы его не видим, потому что видеть не хотим; что вина каждого всех связывает, как и его освящение всех святит и его

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. С. 31.

² Там же.

³ Там же. С. 33.

⁴ Там же.

страдание всех искупляет... что вера в Бога и неверие не два различных объяснения мира, но два разноприродных бытия»¹.

Задачей Розанова на протяжении всего его творчества, начиная с первого философского труда «О понимании», было прояснить собственное сердце, понять движение своей мысли и прояснить процесс выбора своей судьбы.

Розанов обращается за решением этой задачи к Достоевскому, которого признает, прежде всего, глубочайшим аналитиком человеческой души, поскольку именно в душе Достоевский увидел сосредоточение всех загадок, над которыми думает человек, и разрешение всех трудностей, которые ему суждено преодолеть в истории.

Наиболее высоко Розанов оценил метод Достоевского в построении его критики христианства. Этому методу Розанов приписывает почти научный характер. «То, что всего более силится защитить религия, что она затрудняется защитить, вовсе не подвергается нападению, уступает без оспаривания. И строгую научность этого приема нельзя не признать: *относительность* и *условность* человеческого мышления есть самая тонкая и глубокая истина, которая тысячелетия оставалась скрытою от человека, но наконец – обнаружена»². Розанов делает особый акцент на этом этапе рассуждения Достоевского. Похожий стиль мышления отражен в труде Розанова «О понимании», в котором утверждалась условность человеческого знания и опыта, а также невозможность определить, соответствует ли наше познание внешнему миру или нет. Следствием допущения описанной им *многовариантности когнитивного положения человека в мире* становится, как мы ранее показали, требование постоянной верификации познания, итогом которой может быть признание какой-нибудь ранее общепринятой формы представления не соответствующей формам действительности. Как уже было ранее отмечено, работа «О понимании» содержала в себе основание для последующего применения такого метода рассуждения не только в сфере науки, но и в области культуры и религии. В контексте исследования культурных форм, такой метод предполагает следующую задачу: проследить и обнаружить исходные принципы и посылки культуры, логическое разворачивание которых в истории и привело к тем культурным обстоятельствам, которые человек не может не признать следствием какой-нибудь глобальной ошибки.

¹ Иванов В.И. Эссе, статьи, переводы. Брюссель, 1985. С. 21.

² Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. С. 52.

Итак, в интерпретации Розанова критика христианства, выражаемая Иваном Карамазовым, предстает как попытка проследить те выводы, к которым приходит цивилизация вследствие принятия посылок христианства в основание своей культуры. Результатом этой критики становится отказ Ивана Карамазова принять правила, которые, согласно христианству, положены в основание бытия: «Но я мира этого божьего – не принимаю»¹. Достоевский показывает основные причины для этого отказа, раскрывая их в речи инквизитора, суть которой сводится к тому, что требования христианства не соответствуют природе человека, они слишком высоки и недоступны для него. Таким образом, своей поэмой Иван хочет показать, что принесенный и провозглашенный Христом порядок развивается в истории в свою противоположность именно потому, что внутренне не согласуется с человеческой природой. Согласно поэме Ивана Карамазова, Великий инквизитор сначала также был учеником Христа, и тоже жил в пустыне, и питался кореньями, однако поняв, что порядок Христа невыносим для человека, вернулся назад и попытался исправить учение Христа. Именно этот метод доведения постулатов религии (культуры) до последних логических выводов становится центральным для анализа изменений культурной парадигмы, которую разрабатывает Розанов: смена культуры происходит не через радикальное отвержение ее принципов и идеалов (как, например, у Ф. Ницше), но через исправление этих принципов с тем, чтобы они больше соответствовали требованию человеческой жизни. Следует, однако, понимать, что открываемый такой интерпретацией Розанова смысл поэмы Достоевского, вероятно, весьма далек от того, что хотел сказать этой притчей ее автор.

Розанов отмечает, что в поэме о Великом инквизиторе раскрытие смысла истории дается в виде обширного толкования на небольшой евангельский эпизод об искушения Христа в пустыни и текст Апокалипсиса. В связи с тем, что работа Розанова, в свою очередь, является интерпретацией поэмы, перед читателем возникают несколько уровней интерпретаций. Первый уровень представлен самой поэмой о Великом инквизиторе Достоевского, отсылающей читателя к исходному тексту Нового Завета. Следующий уровень представлен комментариями Розанова на текст поэмы, в которых автор критического исследования выявляет исходные и завуалированные отсылки в поэме к Евангельскому тексту – те есть

¹ *Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15 т. Т. 9. Л.: Наука, 1991. С. 265.*

представляет собой литературную интерпретацию. В то же время, указанный критический труд содержит в скрытом виде отсылки к работе «О понимании», что позволяет перейти к еще одному способу интерпретации Достоевского-интерпретации с точки зрения философии истории. Структура текста Розанова экзегетична и выглядит следующим образом:

а) сначала приводится фрагмент текста Достоевского («Но ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение: ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебами. Ты возразил, что человек жив не единым хлебом: но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на Тебя Дух Земли, и сразится с Тобою, и победит Тебя, и все пойдут за ним, восклицая «Кто подобен Зверю сему, – он дал нам огонь с небеси!»¹);

б) дается общая характеристика предмета в подлежащем толкованию месте источника («Нужда, гнетущее горе, боль несогретых членов и голодного желудка заглушит искру божественного в человеческой душе, и он отвернется от всего святого и преклонится, как перед новою святынею, перед грубым и даже низким, но кормящим и согревающим»²), гипотетическое пространство рассуждений дополняется живым чувством времени посредством отсылки читателя к реалиям XIX века («культ служения человечеству все сильнее и сильнее распространяется в наше время, по мере того как ослабевает служение Богу»³);

в) рассуждение подтверждается текстом, который, на самом деле является предметом толкования – текстом Нового Завета («и дивилась вся земля, следя за Зверем, и поклонились Дракону, который дал власть Зверю, говоря: Кто подобен зверю сему?»⁴).

Такой метод выстраивания *экзегезы*, т.е. метод размышления и интерпретации задает особый характер стилистики, отражающийся в произведении. Следствием такой стилистической особенности становится отсутствие четкого разграничения в указанной статье Розанова слов Достоевского, собственно розановских комментариев и цитируемых священных текстов. В какой-то мере указанный стилистический прием может считаться общим для всей последующей философии Розанова, отражающим стиль его мышления.

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. С. 75.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

Розанов подмечает, что роман «Братья Карамазовы», запланированный Достоевским как двухтомник, остался незаконченным из-за смерти автора, и читатель, увиденный в глубины исторического драматизма, потерял проводника. Читателю не остается ничего иного как сделать выбор: либо забыть текст, либо начать собственные поиски. Таким образом, Розанова отличает от позиции других критиков то, что в творчестве Достоевского он обнаруживает не только сомневающегося автора поэмы, но и необходимость присутствия в тексте читателя, который, как и Достоевский, пытается определиться с тем, «где Бог, и истина, и путь».

В вопросе определения отношения читателя к словам инквизитора, как это предстает в розановской интерпретации, можно выделить три составляющие: читатель, речь инквизитора и молчаливая фигура Христа, которая являет собой своеобразную аллегорическую фигуру. Речь инквизитора может быть воспринята читателем по-разному в зависимости от того, верит ли он в Христа или нет. Если читатель не верит в Христа, то в речах инквизитора он, вероятно, увидит выражение идей гуманизма, отстаивающих самоценность человеческой жизни вне отношения к чему-либо трансцендентному. Если же читатель верит в Христа, то слова инквизитора вещают ему «тайну зла», драму ужасного заблуждения. Розанов как раз утверждает, что внутри текста поэмы «Великий инквизитор» читатель не найдет решения вопроса о том, как следует оценивать слова инквизитора, и что Достоевский в романе для себя также не смог решить этот вопрос. Для Розанова слова инквизитора обретают свой смысл лишь в отношении «читателя» к «вере», сами же до тех не истины и не ложны, не обещают ни добра, ни зла. Розанов подчеркивает, что читатель оказывается необходим для того, чтобы обращенный к нему текст поэмы обрел свою определенность. Критик текста также является читателем, следовательно, его интерпретация, какой бы вольной она ни была, является структурообразующей для текста.

Эта обращенность Розанова к индивидуальному восприятию и пониманию текста читателем напрямую связана с положениями трактата «О понимании», акцентирующими неизменно личностный характер выстраивания представлений о мире. Именно с этой установкой связан экзегетический характер выражения мысли, цель которого – передать структуру «внутренней речи», способ непрерывного ее движения от одной ассоциации с другой.

2. *Стилистические доминанты мышления Розанова в контексте критики культуры и философии*

Данный параграф посвящен вопросам философии пола и критике культуры, данной в книге Розанова «Апокалипсис нашего времени». Эта книга является не только последней работой Розанова, но также представляет собой логическое завершение его творчества. Она явным и неявным образом перекликается с множеством работ Розанова, написанных в периоды различных общественно-политических и мировоззренческих симпатий: в плане подхода к выбору темы и метода ее рассмотрения – с трактатом «О понимании», в плане стиля – с «Уединенным», в контексте историософии – с легендой о Великом инквизиторе, в плане критики исторического христианства – с «Метафизикой христианства», с философией пола – в плане ревизии культурного и духовного наследия христианства. Книга – калейдоскоп и в то же время обозрение всего своего идейного наследия, которое также подвергается ревизии (самое явное – в плане отношения к евреям и своей роли в деле Бейлиса), она есть «О понимании», примененное к реальному историческому содержанию, критическая форма, наполненная историческим материалом. С «Уединенным» и «Опавшими листьями» эту книгу сближает не только литературная форма, но и тот же, розановский, стиль мышления. Основные его принципы, выразившиеся в его публицистике, уже были отмечены – антиномичность, субъективность, монологичность, стремление передать «внутреннюю речь», отразить жизнь мышления. В письме к Голлербаху, написанном осенью 1918 г., Розанов следующим образом высказывается о найденном стиле «Опавших листьев»: «...таинственно и прекрасно, таинственно и эгоистически в “Опавш. лист.” я дал в сущности “всего себя”. Ведь и “Апокалипсис” есть “Опавш. лист.” – на одну определенную тему – инсurreкция против христианства, и даже такая бесконечно обширная тема, как “Из Восточных мотивов”, вскрывающая тайну всех древних религий. И я прямо потерял другую какую-либо форму литературных произведений: “не умею”, “не могу”»¹. Также следует указать еще два принципа, благодаря которым сложилось своеобразие выражения мысли в «Уединенном», «Опавших листьях», «Апокалипсисе нашего времени» – афористичность и исповедальность. Розанов стремится передать смысл емкой фразой, ситуативно и эмоционально, поскольку любое культурное явление обретает

¹ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 142.

смысловую наполненность через человеческий опыт и имеет субъективную окраску. Не форма литературного письма, но то, что человек выделяет и проговаривает во «внутренней речи» – вот что интересует Розанова. Именно поэтому его тексты становятся прерывистыми, изобилуют междометиями, повторами, метонимиями, будто все состоит из вопросов и где-то услышанных фраз – таким образом стиль розановского письма приближается к интонации внутренней речи, чтобы раскрыть жизнь мышления, зарождение и разворачивание смыслов. Исследуя феномен исповедальности в творчестве Розанова, И. В. Горина отмечает, что он «отпускает мысль на свободу, не препарировав ее словом, тем самым оставляя сокрытым смысл»¹. В стиле его языка, построенного на интонациях, ритме, созвучиях, спонтанности возникает эффект приращения бытия и расширение границ понимания мира для читателя. «Горизонт внешней стороны бытия сужается, ибо оказывается, что свободная мысль привязана не к всеобщим, абстрактным и умопостигаемым понятиям, а к существованию единичных вещей – целостных по форме и содержанию»². Семантическое поле слов внутри мышления (во внутренней речи) человека обладает необычайной широтой и конкретностью, слова связываются с опытом восприятия, психологическими переживаниями, ощущением длительности. Как правило, в процессе выражения мысли человек в целях успешной коммуникации прибегает к использованию более общих значений, абстрагируясь от индивидуальных коннотаций, присутствовавших в поле внутренней речи. Розанов делает иной стилиевой выбор: он стремится к сохранению в своем письме всех личностных оттенков событий, явлений, предметов, как они присутствуют в его внутренней речи. Этот выбор был обоснован им в трактате «О понимании», в соответствии с которым человек в своей речи наиболее полно раскрывает свое собственное восприятие мира.

Переходя к содержательной части сочинения «Апокалипсис нашего времени», мы видим, что как и «Апокалипсис» Иоанна Богослова, розановский «Апокалипсис» пишется из своеобразного «конца времен», когда сложились и выразились все идейные, культурные, жизненные потенции, заложенные в истоках христианской культуры. Для Розанова кризис современности воспринимается как кризис истоков этой современности. Сходство с новозаветным Апо-

¹ Горина И.В. Об исповедальной прозе В. В. Розанова // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2008. Вып. № 10. С. 186.

² Там же.

калипсисом отчетливо проявляется в композиционном подобии: открывается «судом» над современностью (в «Апокалипсисе» Иоанна Богослова – над Церквями) и завершается заветом о Боге о человеке. По структуре «Апокалипсис нашего времени» следует логике, содержащейся в главе «Об исследовании» трактата Розанова – фиксирует кризис и попеременно проводит проверку его истоков: рассматриваются литература, наука, политика – но это всё симптомы, Розанов ищет их стержень, основу. И он находит его в христианстве, взявшем «власть над Европою, европейцами, мыслью их, смыслом их»¹. Розанов считает, что христианское мировоззрение заключается в «перемене музыки молитвы на cogito ergo sum божесловия»². Характеризуя христианство, философ использует метафору шкафа, утверждая, что христианское мировоззрение подобно «шкафу придавило человека», хотя в то же время в этом «шкафу», на его взгляд, вся наша культура. «Но начать отодвигать этот шкаф и значит “начинать опять всё дело сначала”»³. Розанов ищет и находит эти начала в проблеме пола, т. к. пол – это точка единения человека с миром, через него человек связан с миром, он естественно рожден в мире и значит, не чужой миру и мир не чужой ему.

«Философия пола» и «метафизика пола» Розанова – давно устоявшиеся в исследовательской литературе названия, применяемые к совокупности розановских статей, в которых так или иначе затрагиваются вопросы пола. Тематика этих статей разворачивается на широком фундаменте социально-бытовых вопросов: о семье, об отношении общества и церкви к разводам и внебрачным детям, проституции и т. д. При этом философию пола нельзя рассматривать вне ее религиозного контекста и вне контекста общей критики культуры. Можно указать, что в своих истоках она тесно переплетается с религиозными исканиями Розанова и критикой христианства. В общем виде эволюция религиозных взглядов Розанова, как ее, в частности, представлял Зеньковский, включает три этапа: 1) православный; 2) критики исторического христианства, т. е. того, как учение Христа было проинтерпретировано церковью и какое воплощение оно получило в истории; 3) сущностной критики самого учения Христа как исторически бессильного и тупикового, поворот к Ветхому Завету.

¹ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 45.

² Там же. С. 64.

³ Там же. С. 69.

На первом этапе Розанов стоит на позициях славянофильства, противопоставляя восточное христианское учение западному. В свете православия христианство представляется Розанову как «полная веселость, удивительная легкость духа – никакого уныния, ничего тяжелого»¹. К этому же этапу относится и появление у Розанова сомнений относительно «исторической» интерпретации христианства, он пишет статью «Номинализм в христианстве», в которой говорит, что собственно само христианство «прямо еще не начато, его нет вовсе, и мы поклоняемся ему, как легенде», а то, что имеется перед нами, – это сплошной номинализм и риторика.

На втором этапе Розанов проповедует идею смены парадигмы в интерпретации христианства. В основном его критический пафос направлен против неверного понимания христианства в Церкви, которая поставила в центр внимания акт распятия Христа, а не его рождения, и тем самым, как пишет Розанов, «сущность Церкви и даже христианства определилась как поклонение смерти»². «Ничто из бытия Христа, – продолжает здесь же философ, – не взято в такой великий и постоянный символ, как смерть. Уподобиться мощам, перестать вовсе жить, двигаться, дышать – есть общий и великий идеал Церкви»³.

На третьем этапе Розанов отходит от идеи о церковной ошибке в исторической интерпретации христианства – теперь он переносит свои сомнения на сущность самого христианства: «вокруг нас зрелище обледенелой в сущности христианской цивилизации... где всё номинально»⁴. В самой яркой его книге – «Апокалипсис нашего времени», – которая является завершением многих розановских размышлений, несмотря на ее краткость и метафоричность, завершается последний религиозный этап Розанова.

Христианский мир оказывается зачарован смертью или, как говорит сам Розанов, на Голгофе «мир принял идею небытия в само бытие свое»⁵. Розанов пишет про христианство: «Вопреки объявлению “Слово – плоть бысть”, мы разорвали “плоть” и “слово” в себе и у себя и отнесли их на противоположные полюсы». «И вся последующая катехизация христианства ушла в разработку “предвечного слова” – только “логоса”, но не того “бара” – “сотворил”,

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. С. 447.

² Розанов В.В. Около церковных стен. Т. 2. СПб., 1906. С. 446.

³ Там же.

⁴ Розанов В.В. Христианство пассивно или активно? // Розанов В.В. Религия и культура. М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 92.

⁵ Розанов В.В. Религия и культура. С. 160.

которое стоит первой строкою в Библии, и не во-“площения”, которое составляет первый глагол Евангелия. Ни Вифлеем, ни “бара” не получили для себя соответствующего катехизиса. Удивляться ли, что “пол” усиленно и подчеркнуто исключенный из “дыхания”, религии, и не “пронизывается” этим дыханием, т. е. он не высвечивается религиозно»¹. Но Розанов «не зовет “назад” к полу, главная цель философа – через понимание пола как синтезирующего начала прийти к утверждению единства тела и души, телесного и духовного, потому что всё творчество Розанова есть неизбежная мечта о целостности человеческого “Я”»².

Другие причины, личностно-психологического плана, побудившие Розанова обратиться к разработке философии пола, вероятно, известны и освещения не требуют: формально законная, но нравственно распущенная и живущая отдельно от мужа жена (А. П. Суслова), любимая, но незаконная жена-сожигательница (В. Д. Бутягина) и дети от нее. Чаяния развода и признания законными детей, разрешения на что не дает церковь. Эти трагические перипетии розановской личной биографии игнорировать, конечно, нельзя, но было бы заблуждением строить всё объяснение творчества Розанова на основе этой брачной коллизии. Я. В. Сарычев в своих исследованиях, обращая внимание на даты, указывает, что на период столкновения Розанова с необходимостью незаконного (тайного) венчания брака с Бутягиной (1891) и первым столкновением с проблемой «незаконнорожденности» детей (середина 1890-х гг.) приходится наиболее «обскурантистский» этап его творчества. В этот период он печатает «Место христианства в истории» (1890), где выстраивает бескомпромиссную апологию христианства и православной монархии, проповедует религиозную нетерпимость и с позиции крайнего консерватизма отвергает все демократически-эмансипированные идеи 1860-х. Обращение к философии пола происходит лишь в конце XIX в., начиная со сборника «Религия и культура» (1899), а окончательно «расправляется» с христианством Розанов лишь в книгах «Темный лик» (1911) и «Люди лунного света» (1911), которые изначально предполагались к изданию в виде единой книги под названием «Метафизика христианства». Некоторые идеи-предвестники будущей яростной критической направленности против христианства мы обнаруживаем в уже разобранный статье «Легенда о Ве-

¹ *Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени. С. 50.

² *Фатеев В. А.* В. В. Розанов: Жизнь. Творчество. Личность. Л.: Художественная литература, 1991. С. 237.

ликом инквизиторе Ф. М. Достоевского». В сущности, в этой работе Розанов представлен программно-смысловой очерк «Метафизики христианства». Но в 1894 г. у Розанова еще сохраняется надежда на возможность «активного христианства». Таким образом, поворот от христианства к «язычеству» и «философии пола» совершился в соответствии с внутренней логикой развития розановской мысли, а не только в силу биографических обстоятельств.

Следует также отметить, что «философия пола» органически разворачивается из учения о потенциальности, разработанного в книге «О понимании». В главе, посвященной рассмотрению гносеологии Розанова, мы указали на особое значение идеи потенциальности, а также связанных с этой идеей понятий причинности и целесообразности. В приведённой в трактате «О понимании» аналогии между семенем и возникающим из него растением едва ли не всеми современными исследователями усматриваются истоки будущей метафизики пола. Розанов сам неоднократно указывал на такую преемственность. В 1897 г. он издает статью с названием «Семя и жизнь» (сборник «Религия и культура»), которая сопровождается следующим прологом: «Существует в географической литературе легенда о том, как произошли кофейные плантации в Новом Свете: вскоре после его открытия один матрос нашел в кармане своей куртки завалявшееся зерно, и вместо того, чтобы его бросить как ненужное, – посадил в землю. От деревца, выросшего из зерна, и произошли все прочие в Америке. Можно представить в положении этого матроса рассеянного ученого, как Паганель в “Детях капитана Гранта”, который ежедневно пил кофе, но мог не заметить, как и из каких зернышек он смальвывается; можно предположить, наконец, менее известное и даже вовсе неизвестное зерно. Во всяком случае, чтобы познать его природу “в себе и искони”, нужно повторить поступок благоразумного матроса. То, что от семени поднимается, выяснит истинную природу семени. Все предикаты “деревца” – суть предикаты неизвестного “зернышка”. Способ познания, на который нет апелляции. Он невольно представляется уму как простой и естественный»¹. Эта статья отражает разворачивание мысли Розанова в плоскости культурной и метафизической «археологии», принципы и правила которой были изложены Розановым в разделе «Об исследовании» трактата «О понимании». В соответствующем разделе уже описывалось методологическое значение учения «об исследовании» в контексте гносеологии, здесь же следует указать, что

¹ Сарычев Я.В. В. В. Розанов: Логика творческого становления. С. 41.

в плане ревизии культурных фактов ее значение сохраняется: выявить те факты, которые более не соответствуют задачам понимания, которые препятствуют ему. В связи с этим культурно-исторические исследования Розанова могут быть интерпретированы как применение методов, теоретически разработанных в трактате «О понимании», для анализа конкретно-исторического материала, и таким образом, исследование Розановым современной ему культуры представляет собой попытку выявить неправильные посылки внутри логики развития европейской цивилизации. Исходя из того, какими путями Розанов приходит к проблематике пола, мы видим, что, во-первых, этот путь занял у него около десяти лет, на протяжении которых он говорил вещи прямо противоположные «метафизике пола», во-вторых – что обращение к метафизике пола является результатом ревизии культуuroобразующих библейских текстов: Нового и Ветхого Завета. О глубине розановской «археологии» можно говорить еще в одном аспекте: Розанов то и дело обращается к различным формам древних культур – сначала к древнему Израиллю, затем к древнему Египту. Чем древнее культура, чем дальше отстоит от нашей цивилизации, тем интереснее она представляется Розанову. Он стремится реконструировать ближневосточные культы «психологически», со стороны структуры религиозного чувства.

Заключение

Итак, литературное творчество Розанова характеризуется необычайным многообразием затронутых тем: его статьи часто писались под влиянием какого-нибудь общественного или политического события. Несмотря на эту разнонаправленность его литературной работы, возможно говорить о системном (целесообразном) движении его мысли. Розанов пишет, что «только всматриваясь в способ соединения звеньев и в их черты, когда они взяты в разливные моменты процесса... изучая соотношение с последним звеном, – внешнее наблюдение может открыть, что процесс исследуемый не есть причинный, но целесообразный»¹. Таким последним звеном, итогом его философской и литературной деятельности является книга «Апокалипсис нашего времени». Сравнивая это последнее произведение Розанова с книгой «О понимании», мы обнаруживаем то же направление мысли в попытке понять, как наше желание порядка, целостности мировоззрения становится идеологической убе-

¹ *Розанов В.В.* Природа и история (Статьи и очерки 1904–1905 гг.). С. 26.

жденностью, как формируются убеждения и создаются в мышлении образы действительности.

Розанов в книге «О понимании» начал свое творчество с критики науки, философии и всего современного мировоззрения за то, что в них все достижения, открытия, схемы отделились от заботы о человеке, что сам человек стал этим схемам безразличен, и потому человек, рассматривая прекрасное могущественное здание культуры, возведенной европейской цивилизацией, чувствует себя беспомощно одиноким, поскольку вся эта красота с холодом и безразличием возвышается над ним.

Книга «Апокалипсис нашего времени» проникнута чувством гибели и разложения России и европейской цивилизации в целом. Причину этой гибели Розанов видит в том, что через Христа между миром и человеком навсегда пролегла граница отчужденности и безразличия. Именно христианство, согласно Розанову, виновато в том, что человек ощущает себя брошенным и одиноким в мире, именно оно виновато в бесчеловечности современной науки, идеологии и политики. И то, что «Коперник на вопрос о солнце и земле начал говорить, что они действуют кубами расстояний, – то это совершенно христианский ответ». «Таинственным образом, – пишет Розанов, – христианство начало обходиться “пустышками”... Наука христианская стала сводиться к чепухе, позитивизму и бессмыслице»¹. А человек, оказавшись очарованным образом и речами Христа, оказался в мире, где ему более нет места. Между тем для Розанова мир является ни чем иным, как набором представлений о нём, образованных в соответствии с определенными человеческими целями и желаниями – это мир соразмерного человеку, а понимание – это нахождение меры между человеком и воспринимаемым миром. Христианство и выросшая на его основе цивилизация несчастны тем, что в них нарушена эта соразмерность между миром и человеком. Таким образом, видно, что по отношению к работе «О понимании» критика современной Розанову культурной ситуации, данная в «Апокалипсисе нашего времени», предстает наполненной историческим содержанием, в ней указано, что современная наука, утверждающая внешнее и безразличное отношение мира к человеку, есть результат христианства.

¹ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 33.

И. И. Евлампиев

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Русская философия на протяжении всей своей истории очень критично относилась к западной цивилизации; почти общим мнением всех глубоких мыслителей было убеждение в безусловной ложности того пути, по которому идет Запад в своем развитии. Одним из первых о «гибели Запада» сказал В. Одоевский, констатирующий упадок в западном мире главных форм культуры и жизни, прежде всего философии, религии и искусства². Позже резко осуждали Запад за его духовную деградацию, за измену высоким духовным ценностям, вдохновлявшим людей Европы на протяжении столетий, не только славянофилы – от А. Хомякова до К. Леонтьева, но и западник А. Герцен, утверждавший, что европейская цивилизация погрязла в «мещанстве». Особенно глубокую критику западного пути развития дал Ф. Достоевский, который связывал нарастающий общественный кризис с утратой людьми религиозного чувства, религиозного отношения к окружающему миру и к своему собственному существованию.

Вся эта критика была весьма проницательной и схватывала самую суть тех проблем, с которыми сталкивался Запад на протяжении огромного периода своего развития (по крайней мере с эпохи Возрождения). Более того, можно констатировать, что многочисленные пророчества о «гибели Запада» (звучавшие не только в России) оказались, к сожалению, правдивыми: две мировые войны, разразившиеся в XX в., по существу, уничтожили старую Европу, и если по прошествии первых двух десятилетий после великой войны

¹ Статья подготовлена в рамках НИР Санкт-Петербургского государственного университета, проект 23.38.328.2015.

² «Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным и через несколько времени, – слишком простым: Запад гибнет!» (Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 147).

могло казаться, что Европа «восстанет из пепла», то современная ситуация все больше подталкивает к мысли, что история все-таки вынесла свой окончательный приговор обществу, которое слишком долго не прислушивалось к голосам своих пророков. Новое образование, постепенно сложившееся и окрепшее на территории, которую мы по традиции называем «Европой», выглядит как карикатура на великую культурную общность, существовавшую на этой же самой территории без малого два тысячелетия.

Одним из наиболее заметных и явных свидетельств культурной деградации западного общества является падение философской культуры, все более очевидное понижение уровня философского мышления. Философия всегда являлась и является «самосознанием» культуры, и общий ее упадок прежде всего сказывается в исчезновении серьезной, глубокой философии; ее место занимают различные «имитации», «симулякры», в которых именем «философии» обозначаются весьма наивные и далекие от подлинной философской серьезности стереотипы понимания, просто повторяющие в схоластически-многословной форме убеждения обыденного сознания. Все это с выразительной наглядностью происходит в современной западной мысли, которая неуклонно превращается в свою противоположность, в ленивое «безмыслие».

Безусловным принципом европейской философии являлась опора на многовековую традицию, непрменный учет всего, что было достигнуто в прошлом, начиная с самых истоков философской мысли, с античности. Даже идейные «революционеры» XIX века – Шопенгауэр, Маркс, Штирнер, Ницше и др. – не смогли поколебать этого незыблемого основания; они добились только того, что классическое наследие стало пониматься и использоваться более свободно, чем раньше (как это продемонстрировали, например, неокантианцы и неогегельянцы), в первой половине XX в. европейская философия сохранила свое глубокое содержание благодаря приверженности исторической традиции. Но именно поэтому новоявленные идеологи второй половины века, которые уже не способны были соответствовать высоким критериям прежней философии, но желали такой же славы, как и великие мыслители прошлого, должны были найти способ избавиться от этого прошлого, мешающего им быть «властителями» настоящего. И они нашли его: объявили это прошлое ничего не значащим, «превзойденным» и «преодоленным» современностью. Точнее, они объяснили нам, что мы живем в «пост-современности» (post-modernity), в ситуации такого невероятного «прогресса», что в своем «заоблачном» превосходстве над

всеми прошлыми, «темными» эпохами мы не имеем никакой необходимости сверять с ними свои мысли и решения.

Все это уже объяснил в своей философии Ф. Ницше, предрекая приход «маленького человека», который не в состоянии понять ничего подлинно творческого и подлинно великого в культуре и в других людях. «Маленький человек» ненавидит великих и великое, будучи убежденным, что им поклоняются только из-за страха; но одновременно он завидует им и желает такой же славы, поэтому он выступает с «разоблачением» того, что прежде считали великим, и требует почитания себе – как «разоблачителю», как «избавителю» человечества от бремени чрезмерной серьезности. И вот в европейской мысли конца XX в. кумирами становятся воинствующие посредственности, провозглашающие приход «пост-современности»; «маленький человек» празднует свой окончательный триумф: больше не будет великих, а то, что на протяжении веков считалось великим и обязательным для изучения, объявляется «преодоленным» и ненужным, к нему запрещается относиться серьезно, как к пережитку «нецивилизованного» прошлого. Вот, например, что утверждает один из новых кумиров, Ж. Делез: «История философии всегда была агентом власти в философии, а также и в мышлении. Она играет репрессивную роль: как же, мол, можно мыслить, не прочитав Платона, Декарта, Канта и Хайдеггера, а также множества других сопутствующих книг?»¹. Делез и иже с ним освобождают нас от «репрессивного» прошлого: теперь можно считаться философом, не прочитав ни одной из тех великих книг, которые на протяжении столетий были основанием всех достижений европейской мысли.

Если мы хотим понять более отдаленные и глубинные истоки нынешнего состояния в самой историко-философской традиции, нужно бросить взгляд на то, что происходило в интеллектуальной истории Европы в течение последних трех столетий. Здесь нам может помочь определение, используемое тем же Делезом для характеристики своей философии, которая является показательным образцом развивающихся в последние десятилетия тенденций. Делез называет свою философию «радикальным эмпиризмом»², и можно согласиться с тем, что с помощью этого определения он верно схватывает суть глобальных процессов, происходивших в истории. Не-

¹ Цит. по: *Свирский Я.И.* Философствовать посреди... // *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. С. 450.

² *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.; СПб., 1998. С. 65.

смотря на кажущееся разнообразие школ, течений и направлений, наиболее принципиальным для развития европейской мысли всегда было противостояние двух моделей понимания человека и его отношений с окружающей реальностью. В рамках одной из них признается, что в своем непосредственном, обыденном отношении к действительности, т. е. в чувственном, эмпирическом опыте, доступном каждому, человек схватывает все самое главное в этой действительности; усложнение и систематизация этого опыта составляет единственное важное дело человека, которое в конце концов приведет к полному познанию всего существующего. В рамках противоположной тенденции, наоборот, утверждается, что все самое важное в мире глубоко спрятано от непосредственного опыта и требует развития особых форм постижения, не поддающихся той строгой рационализации и систематизации, какой обладает эмпирическое отношение к действительности; путь к обретению указанных форм постижения настолько сложен и труден, что доступен только очень немногим «избранным», хотя, в принципе, видимо, является неотъемлемым сущностным свойством человека. Эти две модели понимания отношений человека с окружающей реальностью, составляющие основу двух противоположных направлений развития философии, наиболее естественно обозначить терминами *эмпиризм* и *мистицизм*¹.

Впервые противостояние этих моделей стало ясно Платону, но именно Платон внес характерное искажение в понимание этой противоположности, которое в дальнейшем мешало ее правильному осмыслению. Благодаря Платону это принципиальное различие философских парадигм было понято как противостояние «материализма» и «идеализма», что глубоко неверно. Ведь различие материального и идеального обобщает подмечаемое каждым философствующим субъектом различие в себе души (сознания) и тела; но по отношению к душе можно сформулировать ту же самую дилемму, что и по отношению к окружающему миру: с одной стороны, можно думать, что все самое главное во внутреннем мире поддается непосредственному («эмпирическому») наблюдению и систематизации,

¹ Похожее понимание истории европейской философии дает Б. Вышеславцев в своем капитальном труде «Этика Фихте» (1915), до сих пор не оцененном в должной мере. Излагаемое нами видение истории можно считать определенным развитием концепции Вышеславцева (см.: *Евлампиев И.И.* Великая книга о великом мыслителе. Книга Б. Вышеславцева «Этика Фихте» и проблема понимания истории европейской философии // Борис Петрович Вышеславцев (серия «Философия России первой половины XX века») / под ред. А. И. Алешина. М., 2013. С. 56–57).

с другой, можно признать в душе наличие глубоко спрятанного содержания, недоступного обычному наблюдению и требующего мистического углубления в себя. Эмпиризм вовсе не сводим к прямолинейному материализму, в своих развитых формах он всегда ищет основания для различения «психических» и «физических» элементов в самом непосредственном опыте, как это делали продвинутые эмпирики конца XIX – начала XX в. Само возникновение психологии как *эмпирической* науки в конце XIX в. свидетельствует о том, что эмпиризм в своем развитии в равной степени пытается познать своими методами и материальный мир, и человеческую душу.

В самых сложных своих проявлениях античная философия оставила последующим эпохам задачу *синтеза* двух полярных парадигм, хотя сама она приблизиться к разрешению этой задачи так и не смогла в силу того, что ни эмпиризм, ни мистицизм не были раскрыты в ту эпоху в их глубоком и определенном содержании; античные мыслители во всем оказались приверженцами *меры*, т. е. слишком «осторожными» в следовании и эмпирической, и мистической «методологии». Настоящее раскрытие мистического мировоззрения началось только вместе с рождением христианства, хотя средневековая христианская философия часто давала настолько прямолинейную и наивную реализацию мистической парадигмы, что уступала в этом смысле лучшим достижениям античной философии (прежде всего неоплатонизму).

Эмпиризм обрел свою окончательную форму в гораздо более позднюю эпоху; это было связано с развитием науки, но не только это способствовало внезапной популярности этой примитивной формы философствования. В XVI–XVII вв. европейская христианская цивилизация пережила очередную фазу своего радикального кризиса, продолжающегося и углубляющегося до наших дней. Глубочайшей причиной этого кризиса было радикальное искажение религиозных оснований европейской христианской цивилизации, произошедшее уже в первые века ее существования и приведшее к тому, что уже с III в. историческое, церковное, христианство имело мало общего с подлинным учением Иисуса Христа¹. Наиболее решительная попытка изменить ситуацию и восстановить подлинный смысл этого великого учения была предпринята Возрождением, но эта попытка не привела к успеху: *Возрождение не удалось*, и это

¹ См. подр.: *Евлатиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 т. 2-е изд. М., 2015. Т. 1. С. 23–56; об этом же очень точно пишет К. А. Свасьян, см.: *Свасьян К.А.* Становление европейской науки. 2-е изд. М., 2002. С. 16–43.

стало подлинной катастрофой для европейской цивилизации. Итогом этой сложной эпохи стало рождение протестантизма (в ходе Реформации) и современной формы католицизма (в ходе Контрреформации) – двух глубоко ущербных форм религиозности, бесконечно удалившихся от великих религиозных истин первохристианства и уже не способных принести европейской цивилизации почти ничего положительного. Естественным следствием и выражением этой фазы европейского кризиса и стало радикальное изменение господствующих философских тенденций. Через Ф. Бэкона и Р. Декарта европейская философия уверенно вступила на путь эмпиризма, понятого в широком смысле – как парадигма *однозначно-точно-го, конечного и системного* постижения всех сфер действительности (материального мира, души человека и даже самого Бога), *не признающая в человеке ничего бесконечного и абсолютного*; в рамках такого понимания эмпиризм сливается с рационализмом (в его новоевропейском понимании), а не противопоставляется ему, и его выразительными примерами в равной степени являются и «великое восстановление наук» Бэкона, и «универсальное исчисление» Лейбница.

Во второй половине XVIII в. эта тенденция достигла своего апогея в творчестве французских просветителей. Господству эмпирически-рационалистической парадигмы в эту эпоху чрезвычайно способствовало развитие позитивной науки, которую просветители, как и последующие представители той же парадигмы, рассматривали в качестве своего естественного союзника и помощника в борьбе с «мистицизмом» прошлой философии. Именно в эпоху Просвещения произошло то «очищение» философского знания от всего глубокого и содержательного, которое стало характерной чертой всех последующих форм эмпирической традиции, вплоть до современной ее версии, удивительным образом вернувшейся к «истокам» и, по сути, ничем, кроме фразеологии, не отличающейся от просветительской философии XVIII в.

Однако в ту эпоху еще не все было окончательно предопределено. Еретическая христианская мистика, пронизывавшая культуру Германии на протяжении столетий, в конце XVIII в. породила великую школу немецкого идеализма, которая выступила ярким оппонентом англо-французской эмпирически-рационалистической традиции и стала, в итоге, самым ярким выражением мистической парадигмы за всю историю европейской мысли. Правда, понимание глубокого смысла систем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля пришло только в конце XIX – начале XX в., когда само противостояние в

истории двух парадигм стало почти общепринятым; в начале XIX в. упомянутые мыслители были вынуждены в силу «духа времени» изображать себя наследниками «рационализма» и сторонниками «позитивной науки». Но их абсолютное преимущество над своими оппонентами состояло в том, что, отрицая эмпиризм как ложную философскую тенденцию, они учли в своих построениях здоровые элементы эмпиризма как научной методологии; это означает, что именно в немецкой философии той эпохи был реализован плодотворный синтез двух парадигм, конечно, при очевидном приоритете мистической парадигмы, как безусловно более правильно отражающей сущность человеческого существования.

Во второй половине XIX в. кризисные тенденции снова стали нарастать, чтобы позже, уже в XX в., завершиться окончательной исторической катастрофой, уничтожившей европейскую цивилизацию. В философии второй половины XIX в. началось новое наступление эмпиризма под самыми разными личинами – позитивизма, прагматизма, эмпириокритицизма и т. д. Это новое наступление было не менее агрессивным, чем столетие назад, и в еще большей степени использовало достижения точных наук, которые, как были убеждены сторонники этого направления, однозначно доказывали их правоту и делали «смехотворными» все мистические построения классической философии (особенно язвительная критика была направлена против натурфилософских спекуляций Шеллинга и Гегеля). В связи с этим мыслителям, продолжавшим развивать мистическую парадигму, было не до размышлений о здоровых элементах эмпиризма, все свои усилия они направляли на борьбу с его претензией на абсолютное господство в европейской мировоззрении. Прежде всего мы здесь имеем в виду А. Шопенгауэра и Ф. Ницше.

Поскольку эмпиризм совместно с новоевропейским рационализмом, который при всей видимой противоположности был просто «двойником» эмпиризма, занимал господствующее положение в европейской философии XVIII–XIX столетий, философские новаторы, типа Шопенгауэра и Ницше, выступали не только против собственно эмпиристской традиции, но и против «старой» философии как таковой. Это печальное обстоятельство привело к тому, что в эпоху окончательного триумфа эмпиризма в конце XX в. идеи этих философских новаторов (особенно идеи Ницше) были использованы против всей классической философии и *в пользу* окончательной победы эмпиризма. В этом смысле принадлежность Ницше и подобных ему мыслителей к мистической философии до сих пор вы-

зывает резкие возражения, и, по сути, сегодня мало кто знает *подлинного* Ницше, заслоненного его постмодернистским симулякром.

В конце XIX – начале XX в. только в нашей национальной философской традиции парадигма мистической философии сохранила свое господствующее положение и получила очень оригинальное и яркое развитие. На протяжении всего XIX в. русская философия «училась» у западной, воспринимала все богатство ее идей и концепций, выстраивала правильную иерархию ценностей, осознавала глубокую ложность эмпирически-рационалистической модели мира и человека и на основе всего воспринятого пыталась создать что-то свое, оригинальное. К концу XIX в. произошел решительный сдвиг: появилась великолепная плеяда мыслителей, которые наконец-то смогли на основе усвоенных богатств западной мысли создать очень сложные и глубокие концепции. Русская философия вышла на передний край общеевропейского развития; учитывая же продолжающееся наступление эмпиризма в западной философии, можно сказать, что она стала лидирующей традицией в общеевропейском движении к новым формам содержательной философии.

Очень ясно суть противостояния двух полярных направлений развития философии обозначил В. Соловьев. Постоянно критикуя эмпиризм и рационализм как две очень близкие философские парадигмы, не дающие истинного постижения человека, он противопоставлял им парадигму мистической философии, которая должна основываться на особом «внутреннем опыте» (интуиции), резко отличающемся и от чувственного восприятия, и от рассудочного мышления: последние способны схватывать в своем применении только *конечное* и *вторичное* в мире и человеке, мистическая же философия должна основываться на постижении *бесконечного* и *абсолютного основания* бытия человека и мира. В конечном счете, эмпиризм и рационализм сами могли существовать в истории только за счет того, что неявно использовали в своих построениях те же самые интуиции, которые мистическая философия делала предметом ясной рефлексии. Вот как об этом Соловьев пишет в одной из своих главных работ: «...в основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную* разумность, а наш опыт – значение безусловной реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема

человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта»¹.

Эта идея стала аксиомой для всего следующего поколения русских философов, развивавших идейное наследие Соловьева: Л. Карсавин, С. Франк, И. Ильин, Н. Бердяев, Н. Лосский, А. Лосев и др. создали образцовые системы идей, вполне актуальные и значимые и в наши дни, их можно и нужно рассматривать как основание для современных форм содержательной философии (т. е. философии мистического типа). Только в одном отношении с Соловьевым и некоторыми его последователями можно не согласиться: описывая историю западной философии, Соловьев критически и в целом негативно оценивает деятельность немецких философов XIX в. – Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, растворяя их в рационалистической традиции, идущей от Декарта. Это мнение безусловно неверно и несправедливо, как мы теперь знаем (об этом писали и некоторые русские мыслители начала XX в.): классические немецкие идеалисты на деле были не противниками, а сторонниками той последней и самой развитой формы мистической философии, которую защищал Соловьев. Именно на основе их идей западная философия смогла в первой половине XX в. достичь последней своей вершины, в эту эпоху творили последние великие мыслители западной традиции, последние «могикане» мистической философии: А. Бергсон, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Н. Гартман, Ж.-П. Сартр.

Произошедшая затем историческая катастрофа затронула Россию даже в большей степени, чем Западную Европу, однако *духовные* последствия этой катастрофы оказались совсем иными и неожиданными. Европа оказалась под полным контролем США – той страны, где устойчивая традиция эмпиризма давно уничтожила все живое и самобытное в духовной сфере, по сути, уничтожила саму эту духовную сферу, сведя всю культуру к материальным, механическим формам «комфорта». Эта ужасная перспектива в итоге постигла и послевоенную Европу; в наши дни говорить о европейской «культуре» можно, только используя это слово в кавычках – как это ни печально, но того, что именовалось этим словом на протяжении столетий великой европейской истории, больше не существует.

Россия же, пережив поражение в материальном и военном противостоянии с Америкой, в соответствии с парадоксальной логикой истории, оказалась победительницей в духовной сфере, сумела со-

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 589–590.

хранить все свои духовные богатства и в начале XXI в. уверенно встала на путь созидания *новой, современной* цивилизации, построенной не на отрицании всего культурного прошлого, а именно на основе этого прошлого – на основе нашей общей с Западом *европейской* культуры; ныне можно уверенно утверждать, что эта культура жива только в России и благодаря России. В этой связи можно вспомнить пророчески-парадоксальное суждение одного из героев Достоевского, Версилова, который в романе «Подросток», говоря о революционной эпохе 1870–1871 гг. (ее можно рассматривать как первую фазу будущей европейской катастрофы), утверждал, что в тогдашней Европе не осталось ни одного подлинного европейца, кроме него самого: «Тогда во всей Европе не было ни одного европейца! Только я один... как русский, был тогда в Европе *единственным европейцем*. Я не про себя говорю – я про всю русскую мысль говорю»¹. С еще большим правом эту мысль можно высказать в отношении современной ситуации и к современному соотношению Европы и России.

В сфере философии это совершенно новое и неожиданное соотношение России и Европы выступает в наши дни с особой очевидностью. Господство постмодернизма в течение 2–3 десятилетий европейской истории привело к тому, что были отвергнуты все традиционные принципы философского образования, основывавшегося на безусловном уважении классической традиции; вместо тяжелого духовного труда по освоению сложнейших концепций классической философии постмодернизм предлагал «непринужденную», не предполагающую никакой интеллектуальной ответственности «игру» в понятия, когда самым главным достоинством «мыслителя» признавалась способность придумать новое и необычное понятие, в котором якобы содержится сверхоригинальное и глубокое содержание («складка», «ризома», «сингулярность», «шизоанализ», «тело без органов» и т. п.). На деле эта словесная игра не имела никакого сколько-нибудь ясного содержания и не могла продолжаться долго, поскольку очень быстро вела к очевидному интеллектуальному «слабоумию»; постмодернизм неизбежно сошел на нет, и сейчас даже на Западе стараются не вспоминать, что еще десятилетие назад он рассматривался в качестве «вершины» всей европейской философской традиции.

¹ *Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1989. Т. 13. С. 376.*

Но его вполне реальным итогом стал радикальный переворот в мировоззрении нового поколения европейских интеллектуалов: они почти ничего не знают о прошлом европейской философии, за исключением того, что в этом прошлом был выстроен «репрессивный аппарат» господства отдельных авторитарных личностей, почему-то вообразивших себя великими, над массой, над простыми людьми. Теперь, в наступившем «светлом будущем», этот репрессивный аппарат разрушен, в результате каждый человеческий индивид, даже самый «убогий» и «посредственный», получил право высказать свое мнение наравне со всеми другими и даже более того – право требовать, чтобы его мнение звучало не менее громко, чем мнение тех, кто почему-то присвоил себе звание «великих» и «влиятельных».

Понятно, что следствием этой ситуации стало абсолютное господство «убогих» и «посредственных»; философия в этих условиях свелась к примитиву, к повторению самых элементарных и наивных форм эмпиризма. Поскольку «непреходящим» образцом наивного эмпиризма является философия Просвещения, современный западный философский дискурс удивительным образом повторяет азы просветительской мысли: человек вновь понимается как материально-механический агрегат (теперь это обозначают термином «нейрокомпьютер»), любая форма религиозного мировоззрения, намекающая на существование каких-то бесконечных форм бытия, не доступных для научного познания, объявляется «махровым консерватизмом» и безжалостно отрицается (именно *отрицается*, а не *опровергается*, поскольку способность к вдумчивой полемике у «современных» интеллектуалов оказалась почти утраченной), наконец, сама философия оказывается полностью подчиненной социально-политическим задачам, точнее, главной задаче – построению того самого «светлого будущего», которое пришло, но которое еще встречает сопротивление отдельных «консерваторов», не признающих либеральной идеи абсолютного равенства людей.

Сама идея равенства и весь основанный на ней западный «либерализм» оказались мощным тараном, который разрушил казавшуюся незыблемой духовную крепость европейской культуры. Перенесенная в духовную сферу идея равенства требовала радикального отрицания того, что было слишком «сложным» и «непонятным» для всех, для массы; легальными и широко пропагандируемыми оказались те формы культуры, которые легко доступны для всех и не порождают негативного комплекса непонимания у «простого» человека. Глубокие смыслы культуры постигаются в сложных интуитивных актах, причем сама способность к этим актам есть

далеко не у каждого, поскольку она формируется только в длительном процессе самосовершенствования, самовоспитания. Современный человек совершенно не способен к этому, а господствующее на Западе либеральное мировоззрение отрицает саму необходимость самосовершенствования, поскольку это означает возникновение неравенства между людьми: наиболее простой способ обеспечить равенство – не допустить, чтобы кто-то стал более «развитым» в духовном смысле.

В результате высокая, классическая культура ныне уже мало кому доступна в западном мире: «культурой» теперь называются механические «инсталляции» и «перфомансы», а бесконечные духовные смыслы, постигаемые только интуитивно, вытеснены рационально-дискурсивными описаниями, доступными каждому, но ничуть не обогащающими личность. Эта тема была одной из главных для величайшего европейского мыслителя XX в., Анри Бергсона. Осознавая ложность того пути, по которому идет западная цивилизация, Бергсон подчеркивал первостепенное значение интуитивного, мистического отношения к действительности и предостерегал против чрезмерного упования на научный разум, что ведет к катастрофическому обеднению культуры и к постепенной деградации самой человеческой личности. Предупреждение Бергсона, точно так же как предостережения других европейских пророков, не было услышано, и западная цивилизация реализовала самый негативный вариант своего развития. В области философии это означало окончательное забвение того факта, что культура и человек по-настоящему живы и по-настоящему развиваются только через сферу духовных смыслов и интуитивных постижений. Место духовных смыслов заняли *слова* и *высказывания*, а интуицию полностью вытеснила *формальная логика*, т. е. логика, управляющая конечными рациональными содержаниями, в равной степени доступными и человеку, и компьютеру. Это объясняет, почему окончательной формой современного западного мышления, или, точнее, последним тупиком, в который оно зашло, стала «аналитическая философия», представляющая собой малосодержательный «дискурс», ничего не говорящий ни о мире, ни о человеке, ни о Боге и сводящий все проблемы к определению «терминов».

Являясь частью европейской цивилизации, Россия в той или иной степени воспринимала все западные влияния – как позитивные, так и негативные. После освобождения от диктата коммунистической идеологии у нас появились свои «постмодернисты», а затем и свои «аналитические философы». Однако им не удалось

направить новую российскую философию на тот порочный путь, который выбрала западная мысль, и этому помешала, конечно же, наша неискоренимая приверженность высоким духовным смыслам культуры, т. е. приверженность *собственно европейской культуре* во всем ее историческом богатстве. Важнейшим достижением дореволюционного развития России стало создание оригинальной философской традиции, впитавшей все главные интенции классической европейской философии и ее глубокое мистическое содержание; возрождение этой традиции в конце XX – начале XXI в. является свидетельством того, что Россия благополучно миновала тот цивилизационный тупик, в который зашел Запад. И теперь именно в России свершается история Европы, от нее зависит, есть ли у Европы историческое будущее – впрочем, также и от способности нынешнего Запада осознать всю трагичность ситуации, в которой он оказался, и увидеть единственный (хотя уже почти невозможный) путь к спасению.

А. Е. Рыбас

О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ НЕ В ЦЕЛОМ

Когда задаются вопросом о *судьбе* русской философии, тем более в контексте ее будущего, а не прошлого, то русскую философию с необходимостью понимают как *целое*. Что же такое это «целое»? И в каком смысле вообще можно понимать что-то *в целом*?

Прежде всего, нужно отметить, что выражение «в целом» не является случайным: оно несет важнейшую смысловую нагрузку и качественно меняет статус рассуждения. А именно, рассмотрение русской философии *в целом* требует трансцендирования от какой-либо конкретной формы философской мысли с целью преодоления ее культурно-исторической или субъективно-ценностной обусловленности; более того, оно требует трансцендирования вообще от какой-либо возможной формы философской мысли. Хорошо известны варианты выражения «в целом»: «как таковая», «сама по себе», «чистая», «собственно» и т. д. С их помощью, как известно, представляют дело так, будто личный опыт осмысления философской проблематики и является подлинным знанием существа вещей – знанием, которое получает характеристику знания объективного или даже абсолютного, т. е. не только не зависящего от конкретного человека, но изначально и полностью определяющего результаты

его познавательной деятельности. Кроме того, апелляция к «целому» позволяет выработать критерий оценки значимости философских учений, отделив в них «истинные» идеи от «ложных».

Принимая во внимание все сказанное о «целом», попытаемся разобраться в том, как возможно мышление, постулирующее знание о «целом» в качестве основания философского познания. Это тем более необходимо сделать, что судьба русской философии во многом зависит от прояснения этого вопроса.

В качестве основных можно выделить две позиции, определяющие статус «целого» в философском познании. Первая характеризуется стратегией построения системы объективного знания, полученного в результате всестороннего анализа и обобщения эмпирического материала. Вторая позиция обуславливается пониманием ограниченности рационального познания, что приводит к поиску иных, сверхрациональных механизмов постижения сущего. Несмотря на принципиальное различие этих позиций, они, тем не менее, сходны в том, что исключают сомнение в ценности «целого» как атрибута подлинного знания. Нетрудно заметить, что противоположными здесь являются лишь направления исследования, а не его результаты: в первом случае «целое» выступает итогом длительного процесса познания, во втором – его исходным пунктом, но и в том и в другом случаях это «целое» считается гарантом истинности суждений и выполняет одни и те же функции. Рассмотрим обе позиции более подробно, обратившись к вопросу о том, как же мыслится в настоящее время русская философия *в целом* и какие практические следствия вытекают из такого мышления.

Итак, что можно сказать о русской философии *в целом*, если придерживаться первой позиции? Главным условием достижения объективного знания о том, что представляет собой современная русская философия, является максимально полный обзор существующих философских учений, идей, «проектов» и «манифестов». Это вполне правомерное, на первый взгляд, требование является, однако, невыполнимым. И причина здесь не только в том, что претензия на всеохватность материала на деле неосуществима, но прежде всего в том, что отсутствуют и в принципе не могут быть определены четкие критерии принадлежности того или иного учения к философскому творчеству. Вследствие этого происходит искажение «обсервационного проблемного поля» русской философии, и вместо исследования объективных процессов занимаются изучением случайных творений «самодеятельных философов». Так, достаточно вспомнить недавнюю попытку выяснить, «кто сегодня делает фило-

софию в России», чтобы убедиться в бесполезности суммативизма. Ведь кто только не делает сегодня философию в России: от дипломированных специалистов до дилетантов-фанатиков, но простое суммирование их усилий еще не дает знания о русской философии *в целом*; более того, вполне вероятно, что полученная картина вообще не будет иметь отношения к характеристике действительного состояния современной философии.

Суммативизм, как следствие реализации стремления учесть все, приводит, как правило, к тому, что теряется главное, существенное содержание философской культуры. Но даже если бы все действительно было учтено, то и в этом случае суммативизм не позволил бы приблизиться к поставленной цели, ведь целое, как известно, всегда больше своих частей и к ним не сводится. Тем не менее, именно суммативное представление о русской философии все чаще и чаще становится в последнее время целью исследовательской деятельности.

С одной стороны, ведется поиск эффективного способа «отделения зерен от плевел», который бы представлял собой универсальную технику обнаружения значимости философских работ без предварительного принятия какого бы то ни было суждения о философии *в целом*. Речь идет о разработке наукометрических показателей важности результатов философского творчества и о создании баз данных научного цитирования. Однако практика ранжирования философов на основе их рейтинга отражает, скорее, некоторые реалии социально-политической или идеологической жизни современной России, но только не состояние русской философии. Думается, что как только система индексирования философских идей будет доведена до совершенства и начнет функционировать во всей полноте, сразу же станет очевидной ее абсурдность, что заставит немедленно отказаться от ее использования.

С другой стороны, заметно активизировалась деятельность по изданию различных «словарей» и «энциклопедий», посвященных русской философии. К настоящему времени появилось целое множество «словарей русских философов», причем основное внимание в них уделяется освещению идей и сочинений современных русских мыслителей. Казалось бы, подобного рода издания должны способствовать обретению целостного представления о русской философии, потому что они содержат информацию практически обо всех известных профессионалах в данной области. Но в действительности это совсем не так: «словарная упаковка» современной русской философии создает лишь видимость ее изучения, потому что она

надежно скрывает ее содержание, оставаясь к нему принципиально равнодушной. «Синдром словаря» – это популярная расписка в неспособности решить поставленную задачу или же свидетельство сознательного ухода от ее решения.

Вывод, который напрашивается из всего вышесказанного, такой: получить знание о русской философии *в целом*, продвигаясь по пути систематизации и обобщения всех существующих в настоящее время философских теорий, нельзя. Если же, тем не менее, считается, что такое знание получено, и если это знание начинают использовать для осуществления конкретных, в том числе и судьбоносных, решений, то такая практика способствует стагнации философского развития и в конечном итоге дискредитации философии, как необходимой для социума формы интеллектуального творчества.

Рассмотрим теперь второй вариант понимания русской философии как *целого*, предполагающий обращение к сверхрациональному знанию. В данном случае русская философия чаще всего отождествляется с традицией религиозно-философского мышления, обоснование возможности и необходимости которого стало одной из тем философских дискуссий в России в XIX веке. Именно тогда предложенное решение извечной проблемы отношения веры и разума послужило причиной провозглашения «самобытно-русской» философии, которая с новой силой заявила о себе в конце прошлого века и в настоящее время пользуется официальной поддержкой.

Известно, что идея религиозной философии всегда вызывала сомнения у тех, кто пытался отстаивать автономность философского познания. Но проблематичность религиозной философии осознавалась и некоторыми ее адептами, правда, в самом начале их творческого пути. Их аргументы, позволяющие поставить под вопрос законность именовать философию религиозной, следует рассмотреть в первую очередь, так как они формулировались изнутри, а не извне данной системы мыслей. Если обобщить «имманентную» критику религиозной философии, то ее можно свести к нескольким положениям.

Прежде всего, если религиозную философию понимать как философское творчество религиозного человека, стремящегося жить и мыслить согласно принятому им вероучению, то тогда рано или поздно обнаружится ненужность (более того, «неблагочестивость») философии. Действительно, истины веры всегда будут для религиозного человека выше любых философских выводов, так как обладание безусловным знанием обесценивает знание гипотетическое. В том случае, если искренне верующий человек все-таки занимается

философией, то это свидетельствует лишь о том, что он сомневается в истинах религии или же в ее способности доходчиво объяснять содержание веры. Следовательно, потребность в философии полностью обуславливается глубиной сомнения: насколько сомневается верующий, настолько он и философствует. Но это означает, что, философствуя, он уже не верит, ибо сомневается, а значит, и его философия не может быть религиозной. Итак, или философия не нужна, когда есть вера, или, когда философию называют «религиозной», тем самым скрывают собственный недостаток веры, в результате чего религиозной философия является лишь номинально, а не по существу.

Далее, если религиозную философию понимать как обоснование «истинной религии», чтобы противопоставить ее религии официальной, то в таком случае необходимость в философии также отпадает – как только обоснование это удастся. Разумеется, философы часто приходят к выводу, что идеология исторической церкви далека от совершенства и преследует совершенно иные, иногда откровенно аморальные, цели, и пытаются, критикуя официально принятое вероучение, обосновать такую религию, которая бы, на их взгляд, не противоречила здравому смыслу и нравственности. Однако можно ли назвать их философствование религиозным? Нет. С одной стороны, сомневаясь в истинности официальной религиозности, они демонстрируют мышление нерелигиозное. И оно с необходимостью будет таким, пока «истинная религия» будет являться философским концептом, а не фактом общественной жизни. С другой стороны, если допустить, что обоснование истинной религии все-таки состоялось, то тогда или философия, выполнив свою задачу, уступит место религии, или же сама философия станет религией, что, в принципе, одно и то же. В итоге религиозная философия опять окажется невозможной.

Наконец, иногда необходимость религиозной философии стараются доказать, обращая внимание на ограниченность рационального познания и вытекающее отсюда требование веры, которая и сообщает человеку трансцендентное знание, или «мистический опыт». На основании «мистического опыта» и строится система религиозной философии, причем догматичность и замкнутость этой системы предотвращаются, как полагают, указанием на формально-логическую невыразимость «мистического опыта», требующую, с одной стороны, постоянного повторения «акта веры», а с другой, все новых и новых усилий по объективации полученного в этом акте абсолютного знания. Такое понимание религиозной философии,

базирующееся на догмате о «верующем разуме», следует рассмотреть подробнее.

Прежде всего, нельзя не заметить наиболее слабое звено в цепи приведенных выше рассуждений. Полностью принимая тезис об ограниченности рационального познания и даже соглашаясь с необходимостью веры, сообщающей этому познанию исходные данные и полноту, можно усомниться в правомерности имплицитного отождествления веры, как условия познания, и веры в религиозном смысле слова. Действительно, на каком основании «философский» бог становится Богом теистическим, а вера, как доверие к сущему или к показаниям органов чувств, обуславливающее возможность познания, – религиозной верой, от которой зависит личное спасение? Очевидно, что бог и Бог – это разные понятия, даже содержательно исключаящие друг друга, и строить доказательство возможности религиозной философии при помощи их смешения означает совершать подмену понятий, отчего полученное доказательство становится простым софизмом.

Вызывает сомнения и факт наличия «мистического опыта». Разумеется, поскольку речь идет о вещах трансцендентных, то ни доказать, ни опровергнуть «мистический опыт» нельзя: остается только в него верить или, наоборот, верить в то, что такого опыта нет. Однако можно проследить за тем, какие практические следствия влечет за собой согласие верить в то, что «мистический опыт» действительно есть и что именно он лежит в основании философского познания. Рассмотрим некоторые из этих следствий под углом зрения «судьбы» русской философии.

Прежде всего, убежденность в обладании «мистическим опытом», с одной стороны, и отсутствие общепризнанных механизмов его верификации, с другой, приводят к тому, что философское познание объявляется делом «избранных», которые, как носители высшего знания, противостоят «толпе профанов», не способных к восприятию философских истин и, более того, вообще не нуждающихся в них. «Дело» философа, таким образом, становится его «призванием» или «миссией», ниспосланной свыше, которую он выполняет, преодолевая трудности и лишения. Религиозный философ не столько познает, сколько «служит» Истине, невзирая на то, что его сочинения не оказывают никакого влияния на реальную жизнь, потому что пользуются признанием только в узком кругу таких же «избранных», как и он, а для «толпы» остаются как минимум неубедительными. В результате «избранные» образуют сообщество пишущих и ссылающихся друг на друга философов, предла-

гая считать продукт их совместного творчества «собственно» русской философией.

Однако такая, замкнутая на определенной тематике и не допускающая никакой критической рефлексии, тем более «со стороны», философия скорее похожа на учение религиозной секты, чем на свободное исследование. Сектантский дух выражается и в том, что религиозную русскую философию, настаивая на ее самобытности и превосходстве, резко противопоставляют другим философским традициям, и прежде всего западноевропейской. При этом содержание этих традиций предельно редуцируется. Так, западноевропейская философия характеризуется как «бессубстратный рационализм», который, будучи оторван от жизни и утративший связь с подлинной религией, постепенно деградирует, утрачивая свой метафизический пафос и растворяясь в нефилософских практиках. Русская религиозная философия в связи с этим провозглашается спасительницей Запада, причем не только его философии, но и культуры в целом. Вообще существует достаточно много весьма впечатляющих исторических сюжетов, представляющих запутанные отношения между русской и европейской философскими традициями, и число этих сюжетов продолжает расти с каждым днем. Сюжеты разнообразны, но общее в них то, что только русская религиозная философия объявляется настоящей философией, способной постигать Истину во всей ее полноте и цельности, в то время как другим философским традициям заранее отказывают в каком-либо философском значении или же признают их вспомогательную роль.

Подобно тому, как вместо изучения европейской философии культивируется ее осуждение, основанное на предвзятом толковании и редукции всех направлений к одному, притом вымышленному, так и по отношению к другим, нерелигиозным философским учениям в России вырабатывается стратегия огульного отрицания. Как сектант, русский религиозный философ не может не отказать другому человеку в способности иметь собственные философские взгляды, если они не совпадают с его собственными. Иначе и быть не может: если Истина одна, то она неделима; если Истина стала достоянием религиозной философии, то, разумеется, она отсутствует в других учениях. Подчиняясь диктату истинствования, религиозный философ считает нетерпимость к инакомыслящим естественным проявлением «благочестивого» мышления. К чему приводит такое рвение, к сожалению, хорошо известно.

Уверенность в обладании «мистическим опытом» имеет следствием сущностное определение русской философии. Действитель-

но, коль скоро «мистический опыт» позволяет судить о русской философии *в целом*, то выявление существенных признаков целого не представляет особой трудности. Как правило, выделяют шесть особенностей религиозной русской философии, которые выражают ее существо: онтологизация истины, установка на обретение цельного знания, эстетизм и связанный с ним литературоцентризм, соборное понимание личности человека, поиск церковности и россиеведение. Очевидно, это делается для того, чтобы, показав идейное единство религиозной русской философии, отделить ее, как органическое целое и как подлинную философию, ото всех других идейных течений в России, которым заранее отказано считаться философскими и даже собственно русскими. Однако можно ли согласиться с тем, что приведенные характеристики религиозно-философской традиции русской мысли принадлежат исключительно ей? Вряд ли. Нетрудно провести содержательные параллели между учениями религиозных мыслителей и философов, придерживающихся атеистического мировоззрения, чтобы обнаружить, что и бытийное понимание истины, и требование целостности познания, и литературоцентризм, и критика индивидуализма и т. д. характерны также и для нерелигиозной философии, хотя здесь они называются по-другому. Следовательно, перечисленные «особенности» – это общие черты русской философской культуры, и рассматривать их нужно не только и даже вообще не в контексте религиозной философии. Кроме того, следует учитывать, что выделенные черты русской философии позволяют судить о ней исключительно с точки зрения ее *истории* и не могут считаться обязательными для ее развития в будущем. Это означает, что их нельзя считать «вечными» атрибутами русской философии, выведенными из знания ее *в целом*; данные характеристики русской философской культуры указывают не на ее «надмирность», а, наоборот, на ее историческую обусловленность, и развитие русской философии в будущем, вполне вероятно, станет определяться как раз стремлением изменить доставшиеся ей от традиции «существенные» признаки.

Наконец, тезис о наличии «мистического опыта», сообщающего философу абсолютное знание, предполагает возможность *philosophia perennis*. По сути, этот «опыт» и есть *philosophia perennis*. Это означает, что религиозная философия не может не быть догматической, враждебной творчеству и предельно идеологизированной. История русской религиозной философии имеет множество примеров того, как «любовь к ближнему» оборачивалась на деле презрением к человеку, требование свободы превращалось в средство духовного

порабощения и служило обоснованию «философии неравенства», апология творчества создавала условия для процветания авторитаризма мысли с его запретом на новое, наконец, познание Истины приводило к утверждению строжайшей идеологии. Вследствие указанных трансформаций русская религиозная философия не могла не утратить даже тот исторический резон, благодаря которому она состоялась и действительно сыграла в развитии отечественной философской культуры определенную роль. Не удивительно поэтому, что, появившись в результате религиозно-идеологического кризиса в России XIX века и актуализировавшись в конце XX века по причине коллапса советской идеологии, религиозная русская философия вместо того, чтобы наряду с другими симптомами кризисного времени способствовать его всестороннему изучению, стала рассматриваться как собственно философия, представляющая русскую философию в целом, причем не в историческом, а во вневременном измерении.

Итак, если согласиться с тем, что «мистический опыт» действительно существует и определяет предметность философского познания, то тогда необходимо признать, что основанная на нем религиозная философия должна быть делом «избранных» и характеризоваться сектантской замкнутостью, догматизмом, нетерпимостью к инакомыслящим, редукционизмом, отрицанием значимости других философских учений, наконец, она должна быть не столько познанием Истины, сколько служением ей: не творческим, а «благочестивым» мышлением, способным манипулировать эпохами, традициями, народами и т. п., создавая тем самым благодатную почву для утверждения идеологии. Думается, что перечисленные следствия достаточны для того, чтобы усомниться в правильности апелляции к «мистическому опыту» для обоснования возможности религиозной философии.

Вывод, который следует из разбора понимания русской философии как *целого*, предполагающего обращение к сверхрациональному знанию, очевиден: и в этом случае получить знание о русской философии *в целом* нельзя.

Но как же тогда говорить о судьбе русской философии, не говоря о ней *в целом*?

Прежде всего, нужно признать, что никакой *судьбы* – в смысле исторической предопределенности или сверхисторической миссии – у русской философии нет. Это означает, что будущее состояние философской мысли в России обуславливается не прошлым (каким бы ценным оно ни было), а исключительно творческими усилиями со-

временных философов, направленными на решение насущных задач. Каковы будут результаты этих усилий, пока не известно.

Однако, размышляя о перспективах развития философской культуры в России в XXI веке, можно предположить, что во внимание будут приняты, как минимум, два момента.

Первый – это кардинальное изменение философского мышления, которое уже не будет задействовать «целое» в качестве основополагающего концепта, упрощая тем самым познание или же подменяя его идеологически востребованными истолкованиями. «В целом» уступит место конкретному, сиюминутному и преходящему, осмысление которого и откроет новые горизонты для философской мысли.

Второй момент связан с необходимостью творческой реализации того, к чему привело развитие русской философии и что является сейчас наиболее актуальным. Речь идет о проблеме *свободы*. Действительно, именно свобода – не как отвлеченное понятие, а как форма существования философской мысли – представляет собой пробный камень современной русской философии, и очень не хотелось бы, чтобы он в итоге стал камнем преткновения. Если проблема свободы будет решена и свобода станет атрибутом реальной жизни, то тогда вместо нетерпимости к иному, доставшейся нам в наследство от религиозно-философского сектантства, утвердится должное уважительное к нему отношение. И тогда другой будет ценен именно как Другой, с его философской позицией и взглядами, потому что только в процессе общения с Другим и можно будет сказать нечто действительно важное о себе самом.

Сможет ли философская мысль в России выдержать испытание свободой – покажет время.

В. Н. Белов

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ИСКУССТВО ЖИЗНИ

Представляется весьма интересным выявить и показать значимость отношений, которые существуют между русской религиозной философией, как теоретической рефлексией, и повседневной жизнью. Данный вопрос все еще остается малоизученным в исследовательской литературе.

Очевидно, что философия имеет практическое измерение даже в чисто теоретических рассуждениях и, следовательно, имеет значительный потенциал для изменения и расширения сознания обращающихся к ней. При анализе русской религиозной философии будет обращено внимание на те стороны учений, которые актуальны именно в «практике себя».

1. Прежде всего в данном контексте оправданным кажется более пристальное внимание к биографическим сюжетам в исследовании истории русской философии. В биографиях русских религиозных философов мы встречаем удивительное единство слова и дела: они учили тому, чему следовали сами в своей повседневной жизни.

Конечно, знакомство с философией любого мыслителя обычно начинается с краткой или более обстоятельной биографической справки. В силу этого как бы отмечается определенная генетическая и общекультурная обусловленность философской мысли рассматриваемого автора. Но особенности русской религиозной философии, выраженные в неприятии абстрактного теоретизирования, конкретности, антисциентизме, онтологизме, делают биографический сюжет в истории русской философии чрезвычайно значимым. Русские религиозные философы постоянно оказывались на переднем крае идеологической борьбы, на переднем крае борьбы мировоззрений и в результате, с одной стороны, сами переживали периоды метаний, исканий, мучительных решений, а с другой, пытались с максималистским упорством и открытостью воздействовать на ход исторических событий, что называется, подставлялись и испытывали множество неприятностей от власть предержащих. Но главное даже не в этом, а в стойкой убежденности русских религиозных философов в цельности бытия и нераздельности философии и жизни, повседневной рутинности и философского творчества. Поэтому они строили свою жизнь согласно своим философским взглядам, а их философские мысли, соответственно, выражали самую сущность их жизни. Поэтому, рассматривая биографические сюжеты, мы в очень большой степени приближенности рассматриваем и философию этих мыслителей. Русским религиозным философам присуща предельная выдержанность жизненной позиции. Данный феномен по массовости, так сказать, своего проявления можно сравнить разве что с подобным феноменом раннехристианской эпохи, когда раннехристианские апологеты предпочитали смерть отказу от своих убеждений.

Также русские религиозные философы не были кабинетными учеными или только университетскими преподавателями, интерес-

ными исключительно для своих студентов: они были достаточно публичными людьми, стремились к социально-значимой активности. Вспомним хотя бы многочисленные религиозно-философские общества, журналы, сборники «Вехи», имевшие колоссальный общественный резонанс, вспомним хотя бы лекции В. С. Соловьева, которые собирали почти весь образованный Петербург, или хождение во власть С. Н. Булгакова, организацию историко-филологического факультета в Саратове в 1917 г. С. Л. Франком и т. д. и т. п.

2. Русскую религиозную философию часто характеризуют через концепт «всеединство», который предполагает направленность на формирование у человека целостного мировоззрения, которое, однако, не становится основанием для самодостаточной и замкнутой системы знаний, взглядов, стереотипов. Совсем напротив, здесь осуществляется критика односторонности и жизненной ограниченности рациональности и реабилитация чувства, интуиции (вспомним хотя бы работы Н. О. Лосского об интуиции или Г. Сковороды и Б. П. Вышеславцева о роли сердца). Такое сознание русские философы обычно называют соборным сознанием, которое, с одной стороны, не замыкается в субъективно-эгоистической личности, с другой, не становится механической частью общественного сознания, его функцией или «винтиком». Такое сознание не отделяет человека от социальной среды, но в то же время оно достойно противостоит возможным манипуляциям.

Целостное, или соборное, сознание представляется таковым на всех своих этапах своего формирования. Здесь в основании лежит уже не классический научный опыт, но жизненный опыт, когда человек не ограничивает себя одной реальностью, не выделяет ее в качестве основной и определяющей другие.

Русские религиозные философы стремились к предельной целостности знания как такового и самой жизни. Они ни в коей мере не воспринимали философию в качестве интеллектуальной игры, зарядки человеческого разума; философия для них есть умное делание, интеллектуальный способ самонастраивания субъекта на целостность, выводящую этого субъекта за рамки всевозможных дихотомий, антиномий и дискурсов, а тем паче деления философии на отдельные отрасли. Мотив собирания распадающегося бытия, постоянного интеллектуального и нравственного усилия и подвижничества в данном модусе – главный мотив русской религиозной философии.

В частности, обращаясь к характеристике позиции Соловьева, следует отметить ведущую роль философии, которую отводил рус-

ский философ в задуманном им преобразовании наук и самой жизни. Так как в выделенных самим Соловьевым двух значениях понятия «философия», где, согласно первому, философия есть «дело только школы», а согласно второму – «преимущественно дело жизни», он, само собой разумеется, отдает предпочтение последнему, считая, что философия отвечает «и высшим стремлениям человеческой воли, и высшим идеалам человеческого чувства, имеет, таким образом, не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии с сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них»¹. Конечно, чтобы соответствовать такой великой роли, и сама философия должна быть подвергнута преобразованию. На каких основаниях возможно преобразование философского знания? Подробный ответ на данный вопрос мы находим в работах «Философские начала цельного знания» и «Критика отвлеченных начал».

Согласно убеждению Соловьева, философы должны быть озадачены проблемой цели существования: именно такая установка, по его мысли, направит философию по пути, единственно отвечающем требованиям универсального познания. Понятие «цель» естественным образом наталкивает философа на два других понятия, в которых только и возможны рассуждения о ней: «развитие» и «организмизм». Однако, согласно русскому философу, имеет смысл говорить о цели существования человечества и, соответственно, организма, как человечества в целом. Таким образом, Соловьев избирает в качестве объекта своего анализа не человека, но человеческое общество, выделяя в нем три основные сферы: творчество, знание и практическую деятельность. Проследившая далее стадии развития этих сфер и намечая точки их наиболее позитивного пересечения и синтеза, философ определяет новую высшую сферу органического единства всех общественных сфер как свободную теократию, или цельное общество. «Итак, – подводит итог своим размышлениям Соловьев, – окончательный фазис исторического развития, составляющий общую цель человечества, выражается в образовании всецелой жизненной организации, долженствующей дать объективное удовлетворение всем коренным потребностям и стремлениям человеческой природы и поэтому непосредственно определяемой как *summum bonum*»². Причем следует заметить то, что из трех сфер,

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 179.

² Там же. С. 176.

как выражается философ, нормального человеческого бытия (свободная теософия, или цельное знание, свободная теургия и свободная теократия) лишь первая подвластна человеку, его воле и деятельности, вторая и третья независимы от отдельного человека, но, что подчеркнуто уже в следующей работе, определяют и первую.

Каков характер цельного знания, к чему, по мысли Соловьева, должно стремиться истинное философское познание, философ обстоятельно объясняет в «Критике отвлеченных начал». Для полного, всеединого постижения истины, согласно мнению русского философа, опыт и теория должны быть дополнены верою, или мистическим знанием. Мистическое знание должно лежать в основе знания эмпирического и теоретического. Таким образом, религия, наука и философия, как три уровня проникновения в истину, а именно мистический, эмпирический и теоретический, дают ее полноту, то есть удостоверяют ее всеединый характер. Причем связь этих уровней знания с истиной такова, что «если разум и опыт без знания мистического лишены истины, то без разума и опыта сама истина лишена полноты и действительности»¹. Понимание такой тесной и сущностной взаимосвязи религии, науки и философии должно, по мысли Соловьева, вскрыть ограниченность самодостаточности и исключительности традиционной теологии. Через истинное стремление к синтезу всех форм познания формулируется русским философом необходимая задача преобразования этого самого познания, а именно задача «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии»².

3. Основным антропологическим образом русской религиозной философии является образ соборной, творящей, симфонической личности. В процессе формирования таковой происходят преодоление природных характеристик человека и обретение им характеристик богочеловеческих, что приведет, в конце концов, к построению и социума на духовных основах (Франк), как единой симфонической личности (Карсавин), как Богочеловечества (Соловьев).

В данном процессе лейтмотивом поведения человека должна стать такая жертвенная самоотдача, которая не подразумевает со-

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 741.

² Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 742.

хранения хотя бы минимума эго (эгоизма), – только полная самоотдача. Но не так ли должна быть сориентирована личность, нацеленная на изменение своей жизни, расширение своих возможностей? В нашем потребительском обществе с его идеологией шопинга и постоянного эксплуатирования приобретательских (читай – эгоистических) интересов и склонностей человека ориентация человека на отдачу, причем не частичную, что не наносит ущерба дающему, а полную, не требующую и не ждущую вознаграждения, отдачу жертвенную, действительно может радикально изменить его мировоззрение и сознание.

В частности, в своем учении о сотворенном «Я», о личности, Л. П. Карсавин обращается прежде всего к самому понятию «личность» и определяет его как производное от понятия «лицо». Последнее тождественно субстанции, хотя и может иметь множество проявлений. Выясняя основания единства и множественности в составе личности, Карсавин указывает на то, что субстанциальное единство личности придает духовность, а множественность связана с ее телесностью. Сама же личность, таким образом, не тело и не дух, но духовно-телесное существо, она выше разделения на тело и дух. Он предлагает также в составе личности различать подлинное и ложное, т. е. личность и личину, совершенное и несовершенное, лик и личность. Продолжая этимологические импликации, Карсавин через понятие «лик» выходит на понятие «ипостась» и утверждает ипостасную характеристику личности как наиболее совершенную.

Осознавая свое несовершенство в многоединстве, личность, согласно философу, стремится обрести гармонию, т. е. совершенство в единстве. Чаще всего она это делает либо теоретически, т. е. через познание, либо практически, т. е. в своих актах, в своей активности. И хотя Карсавин, вслед за Кантом, утверждает примат практического разума, или активного самопознания, как он его называет, над теоретическим самопознанием, так как последнее связано с самоутверждением личности в себе, он указывает, в конце концов, на их недостаточность: они дополняют друг друга, но в одном акте несовместимы; когда же мы пытаемся их соединить, мы всегда наталкиваемся на непреодолимость нашего несовершенства. Причину несовершенства личности Карсавин видит в непреодолимости разъединенности до конца. Про несовершенную личность нельзя сказать ни то, что она есть, ни то, что она не есть. Поэтому и умирание, и воскресение ее тоже ни есть, ни не есть, «ни то, ни се». Философ представляет личность как объединение трех моментов: самоединства, саморазъединения и самовоссоединения. Такова структура лично-

сти, которая является отражением Божественной Троицы или отражением семейной структуры мать–отец–ребенок. Зависимость совершенства личности от феномена смерти приводит Карсавина к парадоксальному заключению. Он замечает: «Главное заблуждение метафизиков – в “обратной”, извращенной постановке вопроса о “бессмертии” и смерти. Они все пытаются доказать “бессмертие” личности, тогда как надо доказать возможность ее смерти. Трагедия несовершенной личности заключается как раз в ее бессмертии. Ибо это бессмертие хуже всякой смерти: в нем нет смерти совершенной, а потому нет и совершенной жизни, но – одно только умирание. Оно – “живущая смерть”...» и добавляет: «...надо, чтобы “живущая смерть” умерла, и умерла окончательно, истинно, совершенно. Тогда раскроется и осуществится совершенное “бессмертие” (отсутствие греховной смерти), как истинная жизнь чрез истинную смерть»¹.

4. Средством выражения того жизненного опыта, который оформляется единым, или соборным, сознанием симфонической личности, или, вернее сказать, единства жизненного опыта и соборного сознания, русские религиозные философы полагали не понятие, суждение и не основоположение, но символ. Именно символ, по убеждению Флоренского, Лосева, Булгакова, преодолевая ограниченность исключительно разумного восприятия действительности, способен предоставить возможность и необходимость выйти за границы онтологических, гносеологических и антропологических дихотомий и антиномий: объекта и субъекта, разума и чувственности, души и тела, божественного и тварного. Основой символического, а не понятийного восприятия действительности является духовный опыт. Фундаментом такого духовного опыта выступает паламизм, или православный энергетизм, интерпретируемый русскими религиозными философами сквозь призму платоновского идеализма.

Так, применяя древнегреческую терминологию, Флоренский в составе бытия выделяет *οὐσία* – сущность, или существо, и *ἐνεργεῖα* – деятельность, или энергию. Различные виды бытия могут быть, оставаясь по сущности своей неслиянными, не сводимыми друг к другу, объединены между собой своими энергиями, давая в результате нечто новое. Данные рассуждения выступают предпосылкой к определению символа: «Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа. Символ – это нечто, являющее

¹ Карсавин Л.П. О личности. С. 87–88.

собою то, что не есть он сам, большее его и однако существенно чрез него объявляющееся». Раскрывая это определение, философ продолжает: «...символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная, или, точнее, срастворенная, с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет т. о. в себе эту последнюю»¹.

По мнению Лосева, символ является своеобразной переработкой действительности, а именно ее пониманием и интерпретацией. Символ становится своего рода «органом общения» человека с реальностью. В символе, согласно философу, мы познаем идею, благодаря чему получаем возможность преодоления нашей субъективности и прорыва ко всеобщему и сущему. Многозначная структура символа способствует полноте схватывания мира, что сопряжено также с активной внутренней работой воспринимающего.

Следует, однако, заметить, что тот духовный опыт, на основе которого возникает символическое восприятие, у русских религиозных философов не может быть отождествлен однозначно и уверенно с духовным опытом православия, на что указывали и сами философы, полагая возможность разрешения, например, имяславского спора при помощи потенциала философских построений Платона². Поэтому духовный опыт русских религиозных философов, несомненно, наряду с мистическим опытом восточного христианства, включал в себя элементы магии и мифологии. А это, в свою очередь, являлось следствием перенесения акцентов с практики себя (паламизм) на практику познания себя (сакральное знание магов). Тем не менее, несмотря на глубокие противоречия между онтологией философского символизма, теоретически обосновывающего символическое устройство реальности, и восточно-христианским умозрением и духовным опытом, следует признать, что философский символизм ближе всех других философских направлений подошел к раскрытию сущности духовности через анализ живого духовного опыта, связанного с практическим распознаванием и изучением символов. Выявляемое при помощи методологии философского символизма понимание духовности заставляет по-новому увидеть демаркационную линию между духовностью и бездуховностью.

¹ *Флоренский П.А.* Имяславие как философская предпосылка // *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. С. 287.

² См., напр., у Флоренского схему всех возможных учений, характеризующих отношение явления и сущности: *Флоренский П.А.* Имяславие как философская предпосылка // Там же. С. 305.

5. Само философское творчество русские религиозные философы рассматривали как предназначенное для воспитания, наставничества, что объясняет особо пристальное внимание к античной философии, и особенно к философии Платона. Платон был интересен русским религиозным мыслителям как создатель такого образа философа, который отклонил традиционное понимание слова «философия» и сознательно дал ей новый смысл, предложив философию как способ радикальной трансформации жизни, ее духовного «преобразования», что позволяет увидеть многие скрытые аспекты окружающего человека мира. Согласно Платону, философ имеет мужество идти против конвенций, отказаться от банальных мнений, бросить вызов установившемуся обычаю, производя новые значения. Такой же практической миссией философа, как наставника, воспитателя, объясняется и этическая заостренность философских построений русских религиозных мыслителей, в которых они, подчеркивая несомненные достижения этики Канта, критикуют ее за формализм и редукцию к ней религии.

Этим же мотивом практической миссии философа, как наставника, воспитателя, может быть объяснена и тесная связь русской религиозной философии с русской литературой. А мировые достижения последней во многом обязаны тому, что сама русская литература стала своего рода философией жизни. Причем воспитательная функция философского творчества рассматривалась русскими религиозными мыслителями гораздо шире, чем создание философом своей школы с последователями и учениками.

Таким образом, богатое наследие русской религиозной философии на самом деле может рассматриваться как практическое основание для формирования духовной жизни человека. Важным фактором в пользу такого ракурса рассмотрения достижений русской религиозной философии является то, что благодаря внутреннему разнообразию теорий и дискурсов она предоставляет широкий спектр инструментов и методов: от строгих и точных до образно-интуитивных. В целом, философия стимулирует критическое мышление и самогенерирующие решения и, следовательно, готовит личность к реальному самоопределению, способствуя таким образом ее самореализации и развитию для того, чтобы в конечном счете улучшить качество человеческой жизни.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ

При анализе отечественной философии важно преодолеть два стереотипа, устойчиво присутствующих в историко-философских изысканиях. Первый связан с европоцентризмом, сводящим историю философии к истории Западной Европы. Для примера сошлемся на популярного во второй половине XIX в. немецкого ученого Карла Шмидта. Рассматривая византийскую церковь, он приходит к выводу об отсутствии в ее недрах какого-либо творческого начала, ибо «всеобщий характер духовной деятельности отличался механическим трудом и мумиеподобною косностью». Принятие православия некоторыми славянскими и русским народами, с этой точки зрения, приводит их к застою в сфере мысли, ибо на славянской почве христианство «лишено было того плодотворного влияния, какое проявило оно в среде западноевропейских народов¹». Естественно, исходя из такой трактовки православия, следует признать, что ничего «творчески оригинального» в истории русской философии создано быть не могло, все сводилось лишь к эпигонству. Следует отметить, что не только иностранцы, но и ряд отечественных мыслителей отрицали какие-то особенности русской философии, сводя ее сущность к подражанию западным школам. Еще П. Я. Чаадаев в письме к Шеллингу замечал, что в России часть образованного общества «в жажде новых знаний поспешила приобщиться к этой готовой мудрости²», т. е. к немецкой классической философии. Самостоятельная же «умственная работа» в русском обществе, по его мнению, отсутствует. Конечно, в современных условиях форма изложения приведенных взглядов трансформировалась, но ее суть осталась неизменной: русскую философскую традицию пытаются представить как отклонение от магистрального пути развития человеческой мысли, как «бесплодную утопию», зовущую «в никуда».

Тема специфики русской философии, ее познавательных и социальных функций является, по сути, неисчерпаемой. При этом очень важно, какой ценностной ориентации придерживается ученый, анализирующий историю отечественной философии. П. А. Флоренский специально отмечал, что, в отличие от естествознания,

¹ Шмидт К. История педагогики. Т. 2. М., 1879. С. 91.

² Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 277.

имеющего дело с «тезисом более или менее безразличным для духовной культуры», в исторических науках и науках о культуре предметом изучения выступает духовная ценность, «в охранении или в ниспровержении которой каждый непременно заинтересован так или иначе»¹. Поэтому философ, позитивно относящийся к русской философии, найдет в ней совершенно противоположные черты, в отличие от приведенных выше. Действительно, национальным философским исканиям свойственны следующие черты: свободомыслие, открытость к иным культурам, чувство общности всех людей, независимо от их национальной принадлежности, обличение пороков национализма, протест против нарушения прав личности, защита общечеловеческих ценностей, критичное отношение к собственным философским достижениям. Важно, чтобы различные ценностные ориентации не приводили людей, их придерживающихся, к враждебности и озлобленности друг к другу. Навешивание ярлыков, обвинения «в политической близорукости», в национализме и мракобесии не приближают нас к постижению Истины. Проблемы русской философии – это вечные вопросы, которые волновали и будут волновать россиян, и обсуждать их нужно корректно, уважительно относясь к иным позициям. Важно, чтобы дискуссия опиралась не на внешнее, формальное знакомство с идейным наследием отечественной мысли, а базировалась на сущностном, внутреннем ее постижении.

Второй стереотип связан с просветительской традицией, рассматривающей эпоху средневековья как время «мрачного и тусклого существования», как своеобразный «летаргический сон интеллекта». Большой знаток истории культуры М. М. Бахтин отмечал, что культура средневековья во многом «осталась нераскрытой до конца», так как ее явления «изучались в свете культурных, эстетических и литературных норм Нового времени, т. е. мерились не своею мерою, а чуждыми им мерами Нового времени»². Отсюда вытекает пренебрежительное отношение к философской традиции, сформировавшейся в рамках русской православной церкви, более того, существует мнение, что само философское мышление антагонистично по отношению к восточному христианству. Так, известный исследователь русской философии профессор А. Ф. Замалеев констатирует, что «духовно-интеллектуальное творчество» в России

¹ *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 545.

² *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 24.

протекало под «воздействием православия». Можно согласиться и с его утверждением, что «из этого не следует, что русская философская мысль тождественна с восточнохристианской религией». Однако мы не можем принять его вывод о том, будто «философия видит свою задачу в секуляризации познания, замене веры и откровения их антиподами – разумом и мышлением»¹. Здесь мы видим элементы просветительского подхода, сводящего философию к рационально-логическим построениям. Однако богатство философии этой рассудочной формой не исчерпывается. В России существовала религиозная философия, которая даже тогда, когда она не принимала православный догматизм, опиралась в целом на религиозное миропонимание. Остановимся на этой теме более подробно.

Изучение феномена «русская религиозная философия» предполагает раскрытие этого понятия, выявление его специфики по отношению к таким родственным явлениям, как «православная мысль» и «православная философия». Наиболее общим понятием, характеризующим отечественные интеллектуальные религиозные традиции, на наш взгляд, является «православная мысль». Хотя, конечно, православие не сводится только к интеллектуальному уровню, более того, «православие показывается, а не доказывается», но из этого не следует, что мыслительная деятельность является чем-то второстепенным для восточного христианства. Напротив, идеал цельного знания, отстаиваемый православием, предполагает активную деятельность разума в качестве необходимого условия познания христианских истин.

Понятие «православная мысль» достаточно объемно и не имеет четкого определения, но можно выделить его широкое и узкое значение. В первом случае к этому феномену духовной жизни относятся православно ориентированные художественные произведения, философские труды, социологические теории и другие формы проявления духа. При этом формально создатели данных идей могут расходиться с догматическими установками православия, как это происходит у В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, В. В. Розанова и других. Находясь «у церковных стен», эти и подобные им мыслители не являются выразителями церковных взглядов, но в то же время само их творчество укоренено в православную духовную традицию.

Понятие «православная мысль» употребляется и в узком значении слова – как взгляды, вписывающиеся в контекст догматики, церковной доктрины, т. е. являющиеся собственно православными.

¹ Замалеев А.Ф. Философская мысль в России XI–XX веков. СПб., 2015. С. 3.

При этом следует подчеркнуть, что церковность не есть одинаковость, ибо для православия и в сфере мысли характерно признание принципа соборности, или «единства во множестве». Исповедание символа веры составляет единую основу для богословия и философских построений, но это единство не упраздняет индивидуальных особенностей мыслителей, своеобразие их трактовки мировоззренческих проблем. Поэтому и могут в рамках православия существовать такие разные мыслители, как А. С. Хомяков и П. С. Казанский, П. А. Флоренский и М. М. Тареев, С. Н. Булгаков и В. Н. Лосский и др. Следовательно, русская религиозная философия – часть «православной мысли», понимаемой в широком значении этого термина. «Православная философия», ограничивая свои поиски рамками церковности, относится к «православной мысли» в узком ее понимании.

Христианский универсализм, обращенность к людям всех наций не отменяет национальных компонентов, имеющих в реальной церковной жизни. Следовательно, историческое бытие религии неизбежно связано с историей того или иного этноса. В этой связи встает проблема органической или неорганической религии для каждого народа. Не останавливаясь на этой важной проблеме подробно, отметим лишь признаки, присущие, на наш взгляд, органической религии.

Органическая религия является духовной основой, на базе которой формируются особенности национальной психологии, культуры, этические и эстетические установки этноса. Одним словом, она во многом предопределяет менталитет той или иной нации. Органическая религия на всех этапах истории данного народа после ее принятия оказывает существенное влияние на процесс развития общества, она даже в самых неблагоприятных для нее условиях остается значимой величиной для нации. Органическая религия выступает важной интегрирующей силой для этноса, она сплачивает его на основе традиций, сохраняет и развивает национальное самосознание.

Для русских органической религией является православие, в силу этого история отечественного философствования неотделима от истории русского православия, хотя, конечно, эти феномены не являются идентичными. Естественно поэтому, что особенности православия наложили отпечаток на русскую философскую традицию, которого нет в философских школах, ориентирующихся на западное христианство, ибо оба эти направления имеют ряд принципиальных отличий друг от друга.

Восточное христианство отказалось от «развития» символа веры путем введения новых догматов. Если на Западе качественное развитие вероучения достигалось путем выработки новых теологических положений, а для этого необходимы были рациональные построения, то на Востоке – путем углубления в содержание уже имеющегося символа веры, которое не может опираться лишь на разум. Это обстоятельство накладывает существенный отпечаток на стиль мышления. Католическая схоластика признает гармонию веры и разума, для нее богословские истины «сверхразумны», но «не противоразумны». Философия становится важным инструментом богопознания, выделяется в специфическую форму знания. Восточная богословская традиция, как мы уже отмечали, исходит из того, что догматические истины не могут быть адекватно выражены в рациональной форме. Православие «показывается, но не доказывается». Этот «показ» предполагает обращение не столько к разуму человека, сколько к его сердцу, которое понимается как «средоточие духовной жизни». Исходя из этого, философия не выделяется в особую, самостоятельную сферу знания, но она присутствует как важный элемент не только в богословской, житийной, но и в светской литературе.

Академик Д. С. Лихачев отмечает, что на начальных этапах своего развития русскую литературу отличает «отсутствие строго определенных границ между произведениями, между жанрами, между литературой и другими искусствами»¹. Поэтому не специальные философские трактаты отражают уровень развития философии, а вся совокупность интеллектуальной деятельности. Эта особенность сохраняется и в более позднее время, в период, когда появляется профессиональная философия. Можно согласиться с С. Л. Франком, что «собственной формой русского философского творчества выступает свободно написанная статья, которая крайне редко посвящена определенной философской теме и обыкновенно пишется “по поводу”, связанному с какой-либо новой проблемой исторической, политической и литературной жизни, и в то же время затрагивает глубокие и важные мировоззренческие вопросы»². Более того, философские идеи излагаются не только в словесной форме. В русской традиции важнейшее значение приобретает «символическое» выражение мыслей путем иконописи, храмовой архитектуры, литургического творчества. Икона оценивается как «умозрение в

¹ Лихачев Д. С. Великое наследие. М., 1979. С. 23.

² Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 151.

красках», храм – как «застывшая мысль», наконец, духовная музыка – как «гармония мысли, слова и звуков». Обратим внимание: везде присутствует «мысль», имеющая важное мировоззренческое значение, философское звучание. Итак, диффузия философских идей, отсутствие долгое время у философии самостоятельного статуса – одна из специфических черт отечественного философствования.

Важнейшей разграничительной чертой православия и католицизма выступает сотериология, т. е. учение о спасении. Западное христианство, опираясь на римское право, разработало юридическую теорию спасения. Бог выступает в виде судьи, а человек – подсудимого, который оправдывается перед творцом добрыми делами. Была строгая градация «добрых дел», и нравственное богословие католической церкви выработало и рационально обосновало программу поведения индивида. Последовательно руководствуясь юридическими нормами «satisfactio» (удовлетворения) человеком Бога, католические богословы пришли к учению о «сокровищнице добрых дел», которые оставили церкви Христос, дева Мария и святые. Эти «сверхдолжные дела» служат основой для индульгенций, освобождающих тех, кто их приобрел, «и от вины, и от наказания». Тем самым закрепляется разрыв между словом (христианскими нормами) и делом (жизнью верующего).

Иными словами, религиозные истины опосредованно влияли на деятельность людей. По мере эволюции церковного сознания представления о «добрых делах» в западном христианстве изменяются. Религиозная и социальная сферы все более обособляются друг от друга, наконец, появляется гуманизм, поставивший в центр своих идей проблему самоутверждения человека на земле. Теоцентризм уступает место антропоцентризму, религия же превращается в «один из элементов культуры». С появлением протестантизма, который, по словам М. Вебера, выступает с программой «расколдования мира», эта тенденция становится еще более заметной. Эти объективные обстоятельства нашли свое отражение в западноевропейской философской традиции. Разрыв между христианским вероучением и реальной жизнью трансформируется в господство теоретических построений, и метафизика становится «знанием для себя самой».

Православное учение о спасении исходит из понимания нравственного совершенствования как процесса «обожения», т. е. преображения, человека. Индивид не просто разумом познает «истины откровения», но он «входит в Истину». Отсюда понятно, что истина носит не только гносеологический, но и онтологический характер,

т. е. она не может оставаться лишь в сфере теории, она «причастна бытию». Стремление к онтологизации истины особенно усилилось на Руси в период знакомства с исихазмом, т. е. с XIV в. На Руси к исихазму принадлежали такие выдающиеся церковные и политические деятели, как Сергей Радонежский, Нил Сорский, его влияние испытали великие художники-иконописцы Феофан Грек и Андрей Рублев.

Проблемы взаимоотношения исихазма и русской культуры, исихазма и русской философской традиции заслуживают специального рассмотрения. Мы хотим только подчеркнуть, что Г. Палама и его ученики обращались с призывом к активной «духовной работе», требовали от каждого предельного напряжения сил. Все дело в том, что божественные энергии создают объективную основу одухотворенности, они выступают как потенция, возможность духовной жизни. Однако эта возможность становится действительностью только при наличии субъективных усилий человека, «через его благую волю». Именно благодаря «сочетанию» божественных и человеческих усилий индивид может стать как бы «живой истиной». Следовательно, в русском православии между усвоением нравственных норм и нравственной жизнью нет никакого разрыва. Более того, праведная жизнь может предшествовать любым теоретическим нормам, она сама есть высшая норма. Нравственность утверждается не столько проповедью, сколько личным примером, и этот пример получил название «подвига». В связи с этим божественные истины начинают трактоваться не только как «правильное изложение божественной воли», но и как «жизнь по воле», т. е. как жизнь по «правде Божьей». Эти установки отразились и в философских исканиях: социально-нравственная философия и философия истории становятся доминантными темами русской мысли. Итак, онтологизация истины является характерной чертой отечественного философствования.

Одной из разграничительных линий между православием и католицизмом является различное отношение к природе, к космосу в целом. В Священном писании встречаются и переплетаются две тенденции, по-разному трактующие отношение индивида к окружающему миру. Первая – ветхозаветная, рассматривающая человека как «хозяина твари», как повелителя растительного и животного миров. Вторая – новозаветная, делающая акцент на необходимости любви к окружающему миру. Приобретая христианские качества, спасая свою душу, люди тем самым и тварь делают сопричастной вечной жизни. Как в Ветхом, так и Новом заветах четко проводится

мысль об ответственности человека за «братьев наших меньших», но если в первом случае она обусловлена идеей «владычества», то во втором случае практикой любви к твари. Западное христианство усваивает ветхозаветную традицию: в нем индивид и природа противостоят друг другу. Активность людей и прежде всего их интеллектуальные способности призваны подчинить низший уровень высшему, разумному началу. Католическая традиция устанавливает жесткую иерархию «ступеней совершенства», господствующую в мире. Природа, животный мир, язычники, христиане, ангелы, Бог – основные ступени этой градации. Причем данная иерархия подчеркивает, что чем дальше от природы, тем ближе к Богу, а значит, тем совершенней. Поэтому на Западе долгое время не понимали эстетического значения природного начала, там сохранялось равнодушие к красоте тварного космоса. По отношению к природе утверждается утилитарный подход: она начинает рассматриваться как средство удовлетворения материальных потребностей человека, лишается самоценности.

Иной была ситуация в русской православной традиции, опирающейся на новозаветный принцип любви к природному миру. Эта традиция была дополнена языческими представлениями восточных славян о единстве человека и природы. В результате природа, плоть получают сакральное значение, причем подобный подход не проявляется лишь «в теории», но он закрепляется и в обрядовой практике. Не только природа, не только человек, его история, но и сама религия начинают оцениваться с эстетической точки зрения. Не случайно послы князя Владимира, «испытывающие веры», отвергли западное богослужение, не увидев в нем «красоты никакой». И, напротив, византийское богослужение приводит их в восторг, так как «не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой». И далее эта тема снова усиливается: по мнению послов, они не смогут «забыть красоты той, ибо каждый, кто вкусит сладкого, не возьмет потом горького»¹.

Знакомство с исихазмом, идеи синергизма также способствуют эстетизации окружающего мира. Энергичное присутствие Бога в тварном мире делает последний сопричастным божественной красоте. Эстетическое отношение к природе, к человеческому обществу порождают в России особую значимость искусства, художественного способа познания мира. Выражая эту тенденцию, А. С. Хомяков считал, что «чувство художника есть внутреннее чутье истины че-

¹ Повесть временных лет (Лаврентьевская летопись). Арзамас, 1993. С. 97.

ловеческой, которая ни обмануть, ни обмануться не может»¹. Подобные утверждения верно характеризуют русскую духовную традицию, в которой часто, как уже отмечалось, философские интуиции выражались в «поэтических прозрениях», литературно-критических статьях, романах, дневниках. Особая значимость эстетического опыта, чувство восхищения прекрасным миром отразились и в софиологии, и в идее Богочеловечества, и в русском космизме.

Итак, эстетизм – характерная особенность русского философствования, противостоящая западноевропейскому утилитаризму.

Наконец, последняя проблема, на которой хотелось бы остановиться, характеризует специфику русского философствования. Западное христианство в силу ярко выраженной рационалистической струи имеет четкие формулировки большинства религиозных положений. Богословские споры, уточняющие те или иные положения церковного учения, проходили в понятийной сфере и апеллировали к разуму. После того как они утверждались папским решением, они приобретали статус «непогрешимых истин», которые надо было безусловно принимать. Православие в силу выраженных иррациональных тенденций и благодаря тому, что ни один иерарх не обладал правом на «абсолютный авторитет в вопросах веры», не имело по многим важным проблемам однозначных определений. Такая ситуация, с одной стороны, приводила к разнообразным мнениям в рамках церковного богословия, а с другой, аргументом в истинности того или иного тезиса становилась не логическая доказательность, подкрепленная внешним авторитетом, а его распространенность в «церковной ограде». Так возник «соборный характер» русского мышления; его развитию способствовали также географические факторы и особенности российской истории².

В истории русской философии особая заслуга в осмыслении проблем соборности останется за Хомяковым, но сама идея «единства во множестве» имеет глубокие корни в церковном и национальном сознании. Православная церковь в идеале стремилась не только объединить в единое целое людей, но и сохранить при этом индивидуальные особенности верующих, правда, в реальной социальной практике церкви идеал соборности часто не достигался.

Объективные различия между духовными традициями Западной Европы и России приводят к разным подходам в понимании

¹ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1900. С. 31.

² См.: Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996.

роли личности в общественном развитии. К. С. Аксаков, подчеркивая особенности западноевропейской истории, писал, что там «все эффект, все картинка и, вместе, личное самолюбие на первом плане»¹. В нашем Отечестве индивидуализм не получил заметного развития, и личностное начало исторического процесса не так ярко выражено, как на Западе.

Эти различия дали пищу для утверждений, что «русский народ – это народ рабов, безропотно покоряющийся власти». Уже немецкий дипломат С. Герберштейн, посетивший Россию в начале XVI в., в своих «Записках о московских делах» писал о русских, что они находят «больше удовольствия в рабстве, нежели в свободе». Этот тезис стал ключевым в различных русофобских концепциях. Активно он распространяется и в современном мире. Причем интересно отметить, что, начиная с Чаадаева, его пропагандировали не только иностранцы, но и «русские по имени», которых Ф. Глинка метко назвал «пасынками России». Однако объективный анализ отечественной истории показывает полную несостоятельность данного утверждения. Соборность не устраняет индивидуальных особенностей личности, более того, принятие какого-либо положения за соборную истину требует от человека, «вошедшего в Истину», максимальных усилий по ее реализации.

Переломные моменты в истории России, умение русского народа при самых неблагоприятных условиях сохранять самобытность и своеобразие дают возможность добросовестным западным исследователям делать правильный вывод о том, что «тезис о рабской психологии – один из мифов о России, укоренившийся в западном, да и не только западном сознании»². Да, определенная недооценка личностного начала нашла свое отражение в отечественном богословии и философском творчестве. Особенно ярко примат социального над индивидуальным проявился в революционно ориентированных течениях русской мысли, для которых достижение общественного блага – высшая цель. Однако по мере развития русской философии, особенно в конце XIX – начале XX в., начинается все более широкое осознание значения личностного фактора в социальной сфере, ставится задача возрождения истинного «соборного духа», не уничтожающего «индивидуальные черты».

¹ Письма С.Т., К.С. и С.А. Аксаковых к И.С. Тургеневу // Русское обозрение. 1894. Сентябрь. С. 29.

² Люкс Л. Россия между Западом и Востоком. М., 1993. С. 18.

Итак, диффузность, онтологизм, эстетизм и соборность – это характерные черты отечественного философствования, в них отразились особенности православия, его отличия от западного христианства. Любые социальные преобразования, стремящиеся к стабилизации общества, к тому, чтобы стать постоянно действующими величинами в социальной сфере, должны учитывать эти традиции. Поправление принципов социальной справедливости, насаждение «духа личной отдельности», ориентация на приоритет материальных ценностей перед духовными не имеют долгосрочной перспективы в России.

М. Ю. Савельева

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ МЕТАФИЗИКИ В ЭСТЕТИКУ В РУССКОМ СИМВОЛИЗМЕ

Одним из важнейших факторов, ускоривших процесс завершения классического этапа истории метафизики и наметивших перспективы постклассической методологии, стала философия Ницше. Поставленная Лейбницем основная проблема метафизики – проблема основания – была воспринята Ницше буквально и потому негативно, а концепты «сверхчеловек» и «переоценка всех ценностей» поставили под вопрос возможность не только метафизики, но и любой рациональной познавательной системы или метода. Оказавшееся не готовым безоговорочно принять позицию Ницше мировое философское сообщество должно было, тем не менее, определиться в своем отношении к ней, поскольку только так можно было нейтрализовать ее радикальное влияние. Это было непросто, так как в кругах самих оппонентов не было единодушия: в Западной Европе Ницше воспринимали как творца новых политических мифов, в России – прежде всего как неоязычника.

Ницше, действительно, мифолог, но в несколько ином – формальном – смысле: его мифология функционировала на уровне сюжетов лишь постольку, поскольку воплощалась в форме мышления, то есть в отношении к миру, человеку и мышлению. Примечательно, что, не оставив камня на камне от классической метафизики, Ницше возвратился к ней «кружным» путем непосредственного введения антропологической проблематики в онтологический кон-

текст¹. Таким образом, у него сформировалась довольно необычная картина неклассического метафизического мышления, согласно которой знания об Абсолюте утверждаются за счет устранения позитивного знания о человеке, человеческая сущность несет в себе единственный смысл – быть преодоленной со стороны или самопреодоленной ради вечного возвращения к Абсолюту, но Абсолюту не божественному – не духовному, а природно-телесному. Человек сначала должен разоформиться на уровне самоотношения, прежде всего преобразить собственное мышление и по-иному отнестись к себе. И лишь потом завершить этот процесс на уровне тела и таким образом вернуться к изначальной форме бытия. То есть отождествиться с этой формой. Каким образом это должно происходить и как это должно выглядеть в результате, Ницше, разумеется, не давал прямого ответа. Поэтому даже у сторонников и сочувствующих манера его мышления вызывала удивление; что уж говорить о противниках! Взгляды Ницше вызывали раздражение и протест в европейском мышлении, прошедшем строгую школу рационализма от Декарта до Гегеля. Утверждения Ницше старались рационализировать и потому нарочито сводили к эстетической, социально-философской и даже политологической проблематике – в этом, собственно, и состоял смысл мифологизации его взглядов. Ницше сопротивлялись, до последнего не желая признавать исторической необходимости и неизбежности появления его идей. Но в конце концов под его влиянием западноевропейская мысль полностью переоценила понятийный аппарат метафизики, сохранив его лишь номинально.

Отношение к философии Ницше в России отличалось от западноевропейского. Отчасти это объяснялось особенностями исторического становления российской духовности: религиозные, философские, политические традиции, унаследованные от Византии и не исчезнувшие в пучине петровских реформ, сделали русского человека восприимчивым к мистике и мифологии и в значительной мере дистанцировали его от общеевропейского процесса становления рациональности. Отсюда и другая крайность – формирование *нового религиозного сознания* на рубеже XIX–XX вв., одним из проявлений которого стала парадоксальная (позитивная) интерпретация идеи сверхчеловека в религиозном ключе. То, что у Ницше звучало одиозно, носило предельно провокационный и даже кощунственный

¹ См. подр.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм; Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63–176; 177–191.

характер, было представлено и обосновано российскими мыслителями как проявление совершенной преданности религиозным традициям и идеалам. То есть это была все та же попытка рационализировать мифологическую форму его мышления, но уже с другим – религиозным – содержанием. Кроме того, на рубеже XIX–XX вв. Россия стояла на пороге революций, и в общественных настроениях витали предчувствия социальной катастрофы, которые в сочетании с мистикой и мифологией порождали апокалиптические грезы о приближении «демонического». Мрачный аристократический радикализм Ницше пришелся весьма кстати для ментальности, столетиями питавшейся идеей мессианства, и казался лучшим ответом на общественные запросы.

В центре внимания российских мыслителей, сыгравших наибольшую роль в распространении ницшеанства и в процессе преодоления классической метафизики в русской философской мысли, оказалась ницшеанская идея творчества. В частности, представителей символизма привлекало утверждение философа о том, что христианство своей доктриной милосердия не только укрепляет в человеке слабости, но и препятствует развитию творческих способностей. И это действительно так, если учитывать своеобразие логики Ницше. По его мнению, творчество не является путем самоусовершенствования и саморазвития человека, поскольку в этом случае невозможно объяснить многочисленные исторические фиаско – конфликты, войны и проч. Творчество деструктивно, ибо новое способно утверждаться лишь как альтернатива старому, вопреки ему. Поэтому творчество есть преображение: для неживого – это воссоздание через разрушение, для живого – возрождение через умирание.

Однако среди символистов не было единства взглядов, в особенности в трактовках основных концептов ницшеанства. Большинство из них вполне ожидаемо усматривали в концепте «сверхчеловека» потенциал для самосовершенствования и активизации жизненной позиции, однако аргументировали это исходя из различных оснований. К примеру, А. Белый старался отделить антропологическую проблематику Ницше от его антирелигиозного отношения (что, в общем-то, было невозможно без ущерба для объективности понимания) и более склонялся к тому, что «сверхчеловек» – символическое обозначение особого отношения человека к миру, в процессе и результате которого человек проявляется и утверждается прежде всего как вечное, родовое существо: «Сомнительно видеть в биологической личности сверхчеловека; еще сомнительнее, чтобы это была коллективная личность человечества. Скорее, это – прин-

цип, слово, логос или норма развития, разрисованная всеми яркими атрибутами личности»¹. Мнение А. Белого можно оспорить также в том, что Ницше никогда не говорил не то что о *развитии*, но даже о *возможности развития* человека. Концепт «сверхчеловека» несет в себе отрицание какого-либо развития как снятия старого в новом вплоть до отрицания его основания; «преодоление» человеком самого себя, о котором говорил Ницше, есть не что иное как полное отбрасывание, запрет на продолжение или последующее преобразование, – это абсолютное «нет» как основание (абсолютное «да») для абсолютно нового.

Мифологический характер этой ситуации выражался в том, что в действительности восприятие идей Ницше в России не было обусловлено глубинными причинами и ментальными потребностями, не было проявлением логической необходимости. Оно было принесено и потому случайно, однако в мировоззрении отдельных словес россиян представлялось именно как одна из закономерностей духовного развития общества и даже как выражение духовной преемственности, поскольку совпало с кризисами и катаклизмами в социальной реальности и общественных настроениях. В общем и целом можно сказать, что пристальное внимание к философии Ницше в России привело к трансформации классической метафизики в эстетику, то есть не просто к полному переосмыслению или замене, но к *преобразению* метафизического понятийного аппарата, когда казалось, что все гносеологические и методологические перемены происходят не по воле отдельных субъектов и не в силу исторической логики, а под действием непостижимых, тайных сил – судьбы. Тем не менее, эта трансформация произошла довольно легко и быстро, поскольку эстетический опыт в чистом виде воспринимался слишком отчужденно в российской ментальности, и ему придавался ощутимый *религиозный* характер. Тем самым мифологизация касалась не только восприятия идей Ницше, но и результатов их общественного резонанса: трансформация метафизики в эстетику на самом деле имела совершенно другие основания, не являясь следствием усвоения принципов ницшеанской эстетики. С особенной силой это подтвердилось творчеством Д. С. Мережковского, который был одним из немногих, кто попытался увидеть перспективы учения о сверхчеловеке.

¹ Белый А. Фридрих Ницше // Белый А. Символизм как миропонимание: Сб. ст. М.: Республика, 1994. С. 182.

Российский писатель соглашался с немецким философом в том, что сверхчеловеческое утверждается в человеке в процессе проявления деятельностных способностей – художественных, политических, научных, военных, утверждая тем самым амбивалентный характер деятельности. С одной стороны, она является выражением необходимой активности, творчески преобразующего характера человеческой природы; с другой стороны, Мережковский шел дальше Ницше, полагая, что творческий процесс направлен на устранение вовсе не ранее созданного, а лишь *собственных оснований*. Тем самым мыслитель соглашался с Ницше в том, что творчество не является путем (само)совершенствования человека, а приводит его к саморазрушению и разрушению созданного другими мира: следствие утверждается как полное отрицание причин. Поэтому сверхчеловеческое невозможно без отчуждения от религиозной веры и утверждения бесконечности индивидуальной свободы. В то же время, Мережковский шел самостоятельным путем, утверждая *формальный положительный* смысл отказа от прежних оснований творчества. Утверждение нового за счет разрушения старого несет в себе угрожающую негативность и наполнено агрессией субъекта, поскольку выражает не только его желание самореализоваться, но и страх перед неумолимостью времени. Парадоксальность времени состоит в том, что его всегда с избытком хватает для разрушения, но катастрофически мало для созидания. Точнее, разрушение происходит как бы «вне» времени – останавливает его или покидает его пределы – и потому происходит быстро и легко. Но созидание требует бесконечных усилий в бесконечном времени, зачастую оказываясь неосуществленным. Однако смена оснований – нечто иное: это не разрушение, а, скорее, *отказ*, не затрагивающий предметной стороны творческого процесса, сохраняющий прошлые результаты творчества как моменты исторической памяти и памятники культуры. Отказ от прежних оснований выводит «за пределы» времени как формы внутреннего чувства, обнаруживая новую форму этого чувства как новое основание. Только так возможен творческий прогресс, качественный прорыв в сфере творческой деятельности. И прежде всего это качественный прорыв опыта сознания. Историческими подтверждениями перехода на новое основание и проявления «сверхчеловеческих» качеств являются картина мира Платона, создание основ современных национальных европейских языков Данте, Шекспиром, Гете, Пушкиным, создание оснований современной музыки Моцартом, открытие всеобщих законов науки Галилеем...

Как видим, Мережковский верно уловил *эстетический* дух учения Ницше о сверхчеловеке, однако по-иному интерпретировал и реализовывал его смысл и назначение. У Ницше эстетика «белокурой бестии» – необходимая и осознанная, но довольно слабая компенсация за ужас, внушаемый этой бестией человеку. Эстетика у Ницше – необходимая форма его мышления, *не требующая божественного основания*, делающая его самодостаточным, – *эстетика мышления, а не в мышлении*. Но Мережковский – *человек верующий* и, что немаловажно, православный. И потому эстетический аспект переносится им в содержание мышления и неизбежно становится проблемой, для решения которой мыслитель осознанно подменял эстетику творческой, художественной деятельностью. Разумеется, эта деятельность должна была осуществляться на *новом божественном основании*, которое писатель искал долгие годы и, наконец, обрел в синтезе христианства и язычества. Он понимал, что абсолютный нигилизм, окончательное «нет» не может быть основанием абсолютно нового как окончательного «да». Таким образом, Мережковский, изучая жизнь и деятельность великих деятелей прошлого и рассматривая их творческие качества как сверхчеловеческие, создавал не только их жизненные мифы, но и российский миф самого Ницше как сверхчеловека – как реального исторического субъекта, сменившего мировоззренческие основания европейцев. Впрочем, это уже не эстетика мышления, а эстетика как объект мышления, – эмпирическая эстетика, которая присутствует лишь там, где присутствует.

И все же, несмотря на положительную сущность, творчество в трактовке Мережковского не лишено деструктивности, потому что не является самоцелью, становясь средством самоутверждения творческого человека как нового бога. По-иному и быть не могло: новое божественное основание, имея эстетическую, а не трансцендентную природу, укоренено в самом человеке-творце. Недаром писатель строил трилогию «Христос и Антихрист» на идее движения бытия от смерти богов к их рождению через воскрешение. Логикой этого движения он пояснял тяготение России к Европе: «И пусть Европа – кладбище. Мы теперь уже знаем, что на этом кладбище погребены не только люди, герои, но и боги. А у богов есть такое свойство, что и в гробах они сохраняют бессмертие, так что, сколько ни погребай их, никогда нельзя быть уверенным, что они действительно умерли. Может быть, они только притворились мертвыми и спят, ожидая Возрождения, как семена ожидают весны. Не в самую ли глухую полночь средних веков, не самым ли благочести-

вым христианским подвижникам являлись они в виде страшных и соблазнительных демонов? Когда же боги воскресают и выходят из своих могил, то “старые камни” соединяются в новые храмы, “осколки святых чудес” – в новые, живые чудеса»¹. В этом и состоит *отличие* позиции русского символиста от позиции Ницше: эстетика, как объект мышления российского мыслителя, неминуемо трансформируется в эстетику поступка: творческий поступок привлекателен и будоражит сознание единством формы и содержания, как процессуальность совершенства, абсолютное единство смысла и действия. Иными словами – как временное развертывание абсолютно нового на новом основании и абсолютное снятие старого в чувственно воспринимаемом, то есть индивидуально и свободно воспринимаемом образе. Концепт «сверхчеловек» трансформируется в идеал «человекобога».

Таким образом, идейная позиция русского символиста не только отличается, но и остается *весьма близкой* позиции Ницше, являясь ее историческим и логическим продолжением и следствием: немецкий мыслитель так же не признавал творчество в качестве самоцели существования и рассматривал его лишь как средство, поскольку, будучи самоцелью, новое никогда не привязывается к настоящему, навсегда оставаясь идеалом, недостижимостью. И если оно является «настоящим», то только «*вечным* настоящим», потому что его временной длительностью может быть не утверждение или отрицание, а их тождество, единство. Иными словами, – основание. Поэтому, по мнению Ницше, для человека, рассматривающего творчество как идеал и цель, оно кажется разрушительным, деструктивным; для того же, для кого оно реальность, оно обыденно и не имеет ценности. В любом случае, творчеству нет места в жизни человека. Мережковский этого принять не мог, поэтому видел единственный выход в создании нового отношения к искусству и религии, где боги представляются абсолютными субъектами творчества взамен свергнутых Ницше и снисходят к людям, объединяются с ними взамен того, чтобы отвергать человеческую сущность.

Мережковский продолжал развивать идеи немецкого философа, используя его же метод – полностью переоценивая их. Ницше, преодолевая абсолютную ценность традиционного бога, преодолевал вместе с ним и абсолютную ценность человека. Мережковский, преодолевая авторитет традиционной религии в художественном твор-

¹ Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Жизнь и творчество // Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. Т. IX. М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1914. С. VII–VIII.

честве, находя в последнем основание для абсолютно новой религии, утверждал вместе с тем и авторитет нового субъекта с новым отношением к нему как равному богу¹. В этом, очевидно, он видел истинный смысл бытия и пытался обосновать его актуальным на то время языком: основание проявляет себя в бесконечной цепи самоотрицаний и самовозрождений. Но революции, кризисы, войны случаются не поэтому, а как раз вследствие общественного сопротивления смене оснований. Вот почему стабильность и спокойствие – состояния, более не свойственные философскому мышлению, поскольку отныне оно мятежно и «просит бури»... Его нынешнее состояние – напряженный поиск нового Абсолюта взамен однажды утраченного, однако нахождение его вовсе не является исторически неизбежным. Критерий истинности такого поиска – в свершении эстетического, а не политического опыта, – в творческом прорыве, эстетическом поступке, художественном открытии.

Б. В. Емельянов

ПОЛИТИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОБЛЕМА ЕЕ ИСТОРИИ²

Факты политической судьбы философии каждого народа являются реальными составляющими ее истории, поскольку во многом определяют «степени свободы» ее существования, ту атмосферу общественного развития, в которой она развивается. Государство и церковь, исходя из идеологических и политических приоритетов,

¹ Бердяев называл это «дуалистической метафизикой» (См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 25). Некоторые исследователи полагают, что «дуалистичность» является синонимом «противоречивости». К примеру, Э. Клюс: «Если у Ницше философ выдерживает внутреннюю борьбу между морально-психологическими побуждениями господина и раба, то в сознании нового христианина Мережковского борется идея вечного Бога с идеей самообожествления» (*Клюс Э.* Ницше в России. Революция морального сознания / пер. с англ. Л. В. Харченко. СПб.: Акад. проект, 1999. С. 131) Однако, эту установку можно трактовать и по-другому. Это утверждение антиномично, а значит, может рассматриваться и как непротиворечивое: идея бога не может существовать автономно от идеи самообожествления человека, бог и человек должны как-то соотноситься в сознании человека, чтобы иметь взаимный смысл и конечное назначение.

² Статья написана по материалам исследования, поддержанного грантом РГНФ № 13-03-00118а.

как правило, стремятся ограничить влияние философии. Русская философия в этом не является исключением.

Анализ историко-философских источников истории русской философии позволяет утверждать, что для ограничения влияния философии на общественное сознание царизм и большевики выработали ряд мер воздействия на нее. Это, прежде всего, цензура философских произведений. Ее история не написана, но многие факты вошли в научный оборот. В годы петровских преобразований, когда книгоиздание перешло в руки государства, роль предварительной цензуры, в том числе философской литературы, выполнял Синод, высказавшийся против публикации книг о «множестве миров», пропагандирующих систему Коперника: поэмы А. Попа «Опыт о человеке», Б. Фонтенеля «Разговоры о множестве миров». Деятельность Екатерины II по отношению к философской литературе была отмечена несколькими указами. В 1769 г. ею был издан «секретный рескрипт», по которому Академии наук предписывалось не допускать «книги, которые против закона, доброго нрава, нас самих и российской нации, которые во всем свете запрещены, как, например, Эмили Руссовы»¹. По ее указу несколько раз проверялась продукция типографии Н. Новикова. После первой проверки было отобрано 22 «сумнительные книги», в том числе книга Вальтера «Человек в 40 талеров», и 6 из них уничтожены. А в 1787 г. у Новикова было изъято 142000 книг 313 наименований, 14 из которых Екатерина II приказала «предать огню все без изъятия». В последующие годы была разгромлена типография И. Г. Рахманинова, издававшего Полное собрание сочинений Вольтера: было изъято 5205 книг, которые позже были сожжены. Цензурное запрещение книг Вольтера, Дидро, Гольбаха и других французских просветителей продолжалось в XIX веке². Самым известным цензурным делом Екатерины II, хорошо отраженным в литературе, было запрещение и уничтожение книги А. Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву»³.

¹ Западов В.А. Краткий очерк истории русской цензуры 60–90-х годов XVIII века // Русская литература и общественно-политическая борьба XVIII–XX веков. Л., 1971. С. 96.

² См.: Емельянов Б.В. История царской цензуры: Борьба с французским просвещением // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. 2013. № 3 (118). С. 179–187.

³ Ионайтис О.Б. Цензурная судьба сочинений А. Н. Радищева // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. 2015. № 2 (140). С. 52–63.

Правление Павла I было отмечено указом 1800 г., запрещавшим «впуск... из заграницы всякого рода книг, на каком бы языке оные не были». При Александре I 9 января 1804 г. был утвержден первый цензурный устав, требующий «чтобы в книгах не было ничего противного Закону Божию, правительству, нравственности и личной чести граждан»¹. При Александре I продолжала действовать и духовная цензура, цензурные комитеты, которые действовали при духовных академиях. А 22 апреля 1828 г. был принят Устав духовной цензуры. О его запретительной деятельности говорят следующие цифры: за 1828–1844 гг. из 2653 рассмотренных книг и рукописей им было отвергнуто 511 (19%), а в 1844–1855 гг. из 6904 отклонено 2524 (36,6 %) ². Это были произведения не только французских просветителей, материалистов, но и многих отечественных философов, как прогрессивных (Белинского, Чернышевского, Лаврова и др.), так и далеких от материализма (Г. Сковороды, А. Хомякова, В. Соловьева, Л. Толстого и др.)³.

При Николае I 10 июля 1926 г. был утвержден новый цензурный устав, названный в народе «чугунный», содержащий в три раза больше параграфов и был более жестким к инакомыслящим, чем устав 1804 г. Этот устав просуществовал два года, нанеся существенный вред изданию философской литературы. Сменивший его устав 1828 г. расширил круг лиц, ответственных за «зловредную» публикацию. Теперь за нее отвечал цензор, автор и издатель. В этом же году было организовано Главное управление цензуры, наблюдавшее уже за самой цензурой. Начиная с 1830-х гг. наступил цензурный произвол, когда запрещалось все, и особенно философские труды, в которых усматривался двойной смысл. «Цензурный устав совсем неспровержен. Нам пришлось удостовериться в горькой истине, что на земле русской нет и тени законности», – писал А. В. Никитенко⁴. Примерами этому служат сотни философских книг, запрещенных цензурой. Только в фонде Петроградского комитета по делам печати имеется список, содержащий около двух тысяч запрещенных цензурой книг. Из русских философов и социологов в нем книги Н. Я. Грота, Н. К. Михайловского. М. М. Филип-

¹ Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 г. СПб., 1862. С. 83.

² Котович А. Духовная цензура в России (1799–1855). СПб., 1909. С. 595.

³ См.: Емельянов Б.В. Духовная цензура России в борьбе с философией // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. 2015. № 2 (140). С. 20–28.

⁴ Никитенко А. В. Дневник: В 3 т. Т. 1. М., 1955. С. 95.

пова, Г. В. Плеханова и других, книги о А. И. Герцене, Л. Н. Толстого, декабристах.

В XX в. большевики, хотя и утверждали в 5 пункте программе РСДРП 1903 г. неограниченную свободу совести, слова и печати, уже в первом своем «Декрете о печати» 27 октября (9 ноября) 1917 г. вводили запрещение произведений печати направленных против революции и ее решений. Правда, запрещение это согласно декрету «имеет временный характер и будет отменено особым указом по наступлении нормальных условий общественной жизни»¹. Заметим, что ждать этих «нормальных условий» пришлось до 1992 г. На практике цензурная политика советского правительства только ужесточалась: 23 декабря 1918 г. ЦК ВКП (б) в структуре Реввоенсовета образовал цензурный отдел; 21 мая 1919 г. официальный орган правительства Госиздат получил право контролировать издательскую деятельность всех советских учреждений; 6 июня 1922 г. Совнарком своим декретом «в целях объединения всех видов цензуры печатных произведений» учредил Главное управление по делам литературы и издательств (Главлит). В специальной Инструкции Главлита 22 декабря 1922 г. в пункте «В» цензорам предписывалось не допускать «всякого рода печатных произведений, через которые проводится враждебная нам идеология в основных вопросах (общественности, религии, экономики, в национальном вопросе, в области искусства и т. д.)»². А спустя несколько лет в новом Положении о Главлите, утвержденном Совнаркомом 6 июня 1931 г., появились новые пункты, которые предписывали: «составление списка запрещенных к изданию и распространению произведений»; «надзор за лекциями». Такие «списки», иногда они назывались «указателями» были объемными и содержали несколько сотен имен авторов, в том числе знаменитых русских философов Герцена, Чернышевского, Добролюбова, Достоевского, Толстого. С 1918 г. Наркомпрос начал чистку библиотек, изымая из их фондов произведения как западных философов (Декарта, Канта, Маха, Спенсера, Шопенгауэра), так и отечественных (В. Соловьева, Бердяева, Булгакова, Лосского)³. Вскоре запрещенные Главлитом и изъятые из библиотек философские книги стали поступать в фонды Спецхрана и выдаваться по специальному разрешению. С уверенностью можно утверждать, что, когда будет составлен список запрещенной в Рос-

¹ Декреты Советской власти. Т. 1. М., 1957. С. 24–25.

² *Красногоров В.* Гласность и безгласность в истории отечественной цензуры // Нева. 1990. № 3. С. 159.

³ См.: Социалистический вестник. 1924. № 9. С. 70.

сии иностранной и отечественной философской литературы, он составит не одну сотню наименований.

Неусыпному контролю со стороны государства подвергалось преподавание философских дисциплин в средних и высших учебных заведениях России. Университетская философия в царское время строго регламентировалась распоряжениями Министерства просвещения и уставами университетов, в которых просматривается недоверие к философии и научному знанию, утверждается приоритет над ними богословия. Известная фраза николаевского министра просвещения Ширинского-Шихматова «Полезность философии не доказана, а вред от нее возможен» может считаться правительственной установкой по отношению к преподаванию философии. Она нашла подтверждение в удалении профессоров философии из университетов, запрещение преподавания как отдельных философских дисциплин, так и философии в целом. Самыми известными случаями удаления профессоров из учебных заведений России были – удаление Феофилакта Лопатинского из Славяно-греко-латинской академии и его арест в 1735 г., профессора И. Б. Шада из Харьковского университета и удаление его за пределы России в 1816 г., удаление из всех учебных заведений профессора А. П. Куницына в 1821 г., удаление профессора естественного права Г. И. Солнцева из Казанского университета в 1823 г. А 1821 г. вошел в историю университетского преподавания как «дело» профессоров Петербургского университета Э. Раупаха (история), А. Галича (философия), К. Германа и К. Арсеньева (статистика), удаленных за «ученое вольнодумство» попечителем Петербургского учебного округа Д. П. Руничем. Правда, А. Галич был оставлен в университете, но преподавать ему не разрешили. В 1822–1827 гг. в Министерстве народного просвещения слушалось дело «о вредном преподавании философских наук»¹ и была предпринята попытка ее запрещения как учебной дисциплины в университетах России. Однако усилиями И. Ф. Крузенштерна, И. М. Муравьева-Апостола, Н. И. Фуса и М. П. Штера философия в них была сохранена². Но через несколько лет Николай I руками министра просвещения П. П. Ширинского-Шихматова расправу над университетской философией все же учинил. В 1850 г. преподавание философии в высших учебных заведениях, за исключением логики и психологии, на 10 лет было признано «не соответствующим

¹ См.: *Емельянов Б.В.* «Дело о вредном преподавании философских наук» // Вестн. Вып. 26. СПб., 2014. С. 269–281.

² См.: ГА РФ. Ф. 732. Оп. 2. 1825–1827. Ед. хр. 224.

видам правительства и не обещающим благоприятных последствий»¹. Наконец, еще один удар по просвещению нанес реакционный университетский устав 1884 г.: некоторое время после его утверждения преподавание философии ограничивалось изучением трудов Платона и Аристотеля.

Большевики и новая советская власть особое внимание уделяли просвещению. Школа, в том числе высшая, попала в жесткие рамки марксистской идеологии, когда в угоду ей уничтожались плюрализм идей, а единственно верной объявлялась лишь марксистская идеология. Декретом СНК РСФСР от 1 октября 1918 г. были отменены ученые звания и степени, закрыты юридические и историко-филологические факультеты, имеющие кафедры философии. Партия приняла решение «перековать» преподавателей, читающих общественные дисциплины. Им вменялось изучить определенный минимум марксистской литературы и сдать квалификационный экзамен. К середине 20-х годов большая часть «старых» профессоров философии была уволена из вузов и покинула страну добровольно или выслана за пределы России. Вскоре ЦК партии направил в вузы директиву, в которой указывалось, что преподавание философии в высшей школе должно определяться «только коммунистами»². Вплоть до 1990-х годов вузовские преподаватели философии, как правило, были членами КПСС, находясь в номенклатуре парткомов вузов, райкомов и горкомов партии.

Советская власть как диктатура пролетариата в своей деятельности абсолютизировала марксистский тезис о классовой борьбе и со временем подкрепила его другим тезисом о ее усилении по мере движения к социализму, который был положен в основу борьбы с «буржуазным» инакомыслием, то есть со всем, что не соответствовало ценностям марксистской идеологии. Идеологическое наступление на него партия вела широким фронтом. Искоренению подлежали религия, буржуазная культура, наука, философия. Их носители – священники, деятели культуры, ученые, философы – были объектами репрессий во всей их амплитуде – от резкой критики до физического уничтожения. Причем это была не скрытая, а открыто озвученная политика партии. К примеру, один из виднейших партийных идеологов Н. И. Бухарин в статье «Внеэкономическое принуждение в переходный период» писал: «Пролетарское принуждение во всех

¹ См.: Емельянов Б.В. Запрещение преподавания философии в российских университетах (по архивным материалам) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследований. Вып. 1. М., 1989.

² См.: Кошарный В.П. У истоков советской философской науки. М., 1981. С. 51–52.

своих формах, начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью, является, как ни парадоксально это звучит, методом выработки коммунистического человечества из человеческого материала капиталистической эпохи»¹. В качестве лозунга этой борьбы большевики использовали тезис Ленина «Кто не с нами, тот против нас», высказанный в 1905 г. в известной статье «Партийная организация и партийная литература». Главными направлениями идеологической борьбы всегда оставались религия и философия, о чем в свое время писал Н. А. Бердяев: «Есть область, в которой коммунизм неизменен, беспощаден, фанатичен и ни на какие уступки не пойдет, – это область “мировоззрения”, философии, а следовательно, и религии»².

Первый удар репрессий приняла на себя церковь: были закрыты духовные академии и семинарии, изъято церковное имущество, тысячи священников были заключены в тюрьмы и лагеря, расстреляны. С начала 20-х гг. большевики стали практиковать высылку из страны инакомыслящих. Самый впечатляющий пример получил название «философский пароход», когда были высланы философы, социологи, правоведы (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, И. А. Ильин, Ф. А. Степун, И. И. Лапшин, П. А. Сорокин, И. Изгоев, Г. Флоровский и др.). Опасаясь арестов, из страны эмигрировали многие философы, а те, кто так или иначе избежал высылки (Г. Г. Шпет, П. А. Флоренский и др.), вскоре были репрессированы и погибли.

Свой урожай репрессий собрали уже при Сталине философские дискуссии 1920–1930-х годов, когда партийные постановления имели силу политических обвинений и репрессивных санкций. Так, известная дискуссия между «механицистами» и «диалектиками», длившаяся почти десять лет, закончилась гибелью известных философов И. Луппола, Н. Карева, И. Агола и других. Подобной репрессивной практикой были отмечены и все последующие дискуссии в различных областях естественнонаучного и гуманитарного знания. Вполне оправдано сталинская эпоха преследования философии в литературе получила название «железный век русской мысли».

¹ Цит. по: *Савченко М. Н.* Бухарин и литература. М., 1990. С. 24.

² *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма // Юность. 1989. № 11. С. 91.

О НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

А. И. Бродский

КТО ВЗОЙДЕТ НА ГОРУ ГОСПОДНЮ? ПОЛЬША, РОССИЯ И УКРАИНА В СВЕТЕ МЕССИАНСКОЙ ИДЕИ¹.

Кто взойдет на гору Господню, или
кто встанет на святом месте Его?
Пс. 24:3

1. Наследие романтизма

Обращение к идеям и символам эпохи романтизма представляет не только исторический интерес. Эта эпоха, чуждая современному мышлению в целом, заложила в наше сознание некоторые фундаментальные структуры, с помощью которых мы до сих пор воспринимаем окружающую нас действительность и мотивируем свои поступки. Романтизм сформировал наше отношение к творчеству, восприятие природы, понимание задач искусства и т. п. Но, пожалуй, больше всего он повлиял на наше национальное самосознание, так как последнее почти полностью было сформировано именно в это время. Романтизму мы обязаны существованием таких понятий, как «душа народа», «национальные корни культуры», «народность искусства» и т. п. Романтики впервые заговорили о роли традиции, значении языка, благотворности мифов, красоте обычаев. Они первыми возлюбили средневековые, коллективизм, народную религиозность, первыми стали считать национальность человека не частным и малосущественным свойством, от которого просвещенному индивиду следует поскорее избавиться, а «духовным стержнем», определяющим весь характер мировоззрения. Кроме того, романтизм изменил понимание направления вектора

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект №14-18-00192), СПбГУ.

развития культуры. Если все предшествующие эпохи считали, что культура движется, так сказать, «сверху вниз», т. е. от образованной и просвещенной элиты к народным низам, то романтизм заявил, что культура движется «снизу в верх», т. е. от некоего нерефлективного и стихийного коллективного сознания народа к своему осмысленному выражению в творчестве конкретных индивидов.

Говоря все это, я исхожу из довольно популярного в наши дни и хорошо разработанного *конструктивистского понимания наций*, согласно которому появившиеся в XIX веке национальные идеологии не только способствовали созданию национальных государств, но и сформировали сами нации¹. Национальные идеологии и государства создают нации, а не возникают из уже готовых этнических сообществ, а убеждение, что нации есть естественные, Богом или Природой установленные классификации людей – националистический миф. Национализм и нации возникли тогда, когда прежние формы объединения людей в «воображаемые сообщества»² (религиозные, сословные, основанные на общем подданстве и т. п.) перестали выполнять свои функции, т. е. в эпоху перехода от традиционного общества к индустриальному. И поскольку сегодня национальные чувства и представления по-прежнему определяют значительную часть нашего социального существования, постольку живы те ментальные структуры, которые их породили.

Одним из важных элементов формирования национального самосознания европейских народов в первой половине XIX столетия стала возникшая в эпоху романтизма идеология *мессианизма*. Согласно определению, данному позднейшим представителем этой идеологии В. С. Соловьевым, мессианизм – это понимание истории как «целенаправленного, целесообразного процесса, осуществляющего некую общую задачу, в исполнении которой должен первенствовать данный народ». В этом своем значении мессианизм является элементом т. н. *историософии*. Этим термином обычно называют такие доктрины, которые усматривают в истории осуществление каких-то высших целей или абсолютных ценностей. Мессианизму, как и любой другой форме историософии,

¹ См.: *Gellner E. Nations and Nationalism*. NY: Cornell University Press, 1983. 557 p.; *Hobsbawm E. Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

² Воображаемые сообщества – это сообщества, члены которых никогда не встретятся и даже не узнают друг о друге, и, тем не менее, в умах которых живет образ их общности. См.: *Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001. С. 31.

присущ определенный априоризм в понимании истории. Как писал в позапрошлом веке историк Н. И. Кареев, философ следит здесь за историей с высоты некой «*a priori* пробегающей нити мирового плана, который для него ясен без всякой истории»¹. В методологическом плане историософия опирается на логико-телеологическую модель описания истории, в которой причина и следствие связаны между собой как антецедент с консеквентом, и в котором каждое новое историческое состояние может и должно быть выведено из предшествующего с *логической необходимостью*, тогда как научная история опирается на свойственную всем эмпирическим наукам *каузальную модель*, в которой причина и следствие не связаны между собой какими-либо логическими отношениями. С точки зрения «строгой науки» такая методология неизбежно предполагает фантазирование и фальсификацию фактов. Но для практических целей политики и идеологии она представляется неизбежной, так как позволяет представить прошлое в качестве осмысленного, целенаправленного процесса, способного дать четкие основания для мировоззрения и деятельности.

К сказанному хотелось бы добавить следующие соображения. Никакой внутренней связи между историческими фактами, скорее всего, нет. Реальные исторические события в общем-то случайны и весьма слабо влияют на последующие события, возможно – вообще не влияют. Влияние оказывает тот идеологический и мифологический образ событий, который сложился в принятых описаниях. А связь между фактами образуется только тогда, когда эти факты становятся сюжетом некоего повествования. Только в этом случае факты становятся внутренне связанной последовательностью событий, обладающей определенной логикой. И в таком *конструировании истории* национальному мессианизму принадлежит важнейшая роль. Как афористично замечает в наше время Б. Андерсон: «Национализм обладает магическим свойством обращать случай в судьбу»².

Весьма примечательным представляется тот факт, что и термин «мессианизм» и термин «историософия» были введены в философский дискурс польскими мыслителями первой половины XIX века. Термин «мессианизм» был впервые употреблен польским ученым и мистиком Юзефом Хёне-Вронским в 1827 г. в письме к папе Льву XII, а затем широко использовался им для обозначения собственной системы взглядов. Термин «историософия» был впер-

¹ Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. Критика историософских идей и опыт научной теории исторического прогресса. Т.1. М. 1888. С. 215.

² Андерсон Б. Воображаемые сообщества. С. 35.

вые представлен польским философом Августом Цешковским в опубликованной в 1838 г. книге «Пролегомены к историософии» («Prolegomena zur Historiosophie»). Польский исток этих фундаментальных для конструирования наций понятий подтверждает предложенную мною в предшествующей работе на материале истории евреев *психотравматическую* концепцию формирования национального самосознания¹. Согласно этой концепции, как в индивидуальном, так и в национальном развитии, полученная психологическая травма не только формирует различные болезненные симптомы и комплексы, но и является необходимым моментом в становлении самосознания. *Психическая травма, отчуждение, подавление, вытеснение* и т. п. являются факторами, без которых не может сформироваться ни личность, ни нация. Поэтому Польша, утратившая к началу XIX века свою государственность, расчлененная, порабощенная и униженная, стала своеобразной «лабораторией» по производству национальных идеологий в Европе. И, разумеется, наибольшее влияние польская национальная идеология оказала на национальные идеологии Восточной Европы, включая Российскую империю.

Но прежде, чем приступить к рассмотрению польского мессианизма, необходимо обратиться к тому, что сами «мессианисты» считают своим истоком, т. е. к мессианизму еврейскому, к тем понятиям и структурам, которые заложены в Священном Писании, прежде всего в той его части, которую христиане называют Ветхим Заветом, а евреи – Танахом.

2. *Verus Israel*

И здесь, прежде всего, следует сказать, что, вопреки широко распространенным представлениям, национального мессианизма в том смысле, в котором проповедовали его романтики XIX века, в книгах Танаха нет. Точнее говоря, в Танахе мы можем найти две идеи, возникших, наверное, независимо друг от друга и слабо связанных между собой: идею Мессии и идею Избранности.

Как утверждает Еврейская энциклопедия, в иудаизме нет какой-то единой и последовательной концепции Мессии или мессианских задач². В Библии термин *Машиах* (Мессия, Помазанник)

¹ См.: *Бродский А.И.* Травма и конструкция в национальном самосознании // *Философия и культура.* 2015. № 12. Ср.: *Смирнов И.П.* Мегаистория. К исторической типологии культур. М.: Аграф, 2000. С. 388–389.

² Мессия // *Электронная еврейская энциклопедия.* URL: www.eleven.co.il/?mode=article&id=12735&quer.

применяется к царям Израиля и Иудеи, первосвященникам и даже для иноплеменного правителя Кира. Представление о грядущем Царе-Освободителе появляется лишь в книгах Пророков (книги Даниила, Захарии и др.). Но, по-видимому, только в эпоху Второго храма этот Освободитель начинает именоваться Мессией. В последующей иудейской литературе (талмудической, схоластической, каббалистической) образ Мессии и мессианских времен понимался по-разному. Кто-то видел в Мессии некоего Божьего посланника, который избавит всех людей от страдания и зла, озарит мир Божественным светом (мистическая литература, каббала). Кто-то понимал этот образ узконационально: Мессия – это царь, который вернет евреев из Галута и создаст государство на принципах иудаизма (Маймонид и другие иудейские схоласты-рационалисты). Хасиды верят, что у каждого поколения евреев есть свой Мессия, а исторические ожидания мессианских времен заменяют идеей личного внутреннего просветления и индивидуального Спасения. Некоторые направления иудаизма и вовсе обходятся без каких-либо мессианских чаяний. Представление о том, что все иудеи живут эсхатологическим ожиданием некоего Мессии-Царя Иудейского присуще скорее не самим иудеям, а христианам, поскольку такие представления согласуются с их собственной верой в то, что Мессия уже пришел и спас мир, но совсем не так, как ожидали иудеи.

Зато идея избранности (богоизбранности) в иудаизме представлена достаточно четко и однозначно, ибо выражена в словах, сказанных Богом Моисею: «Вы... будете Моим уделом из всех народов... вы будете у меня царством священников и народом святым» (Исх. 19:5–6). К кому обращены эти слова: ко всем исповедующим иудаизм или только к потомкам Иакова? Большинство раввинов настаивает на равенстве всех людей, перешедших в иудаизм, хотя встречаются и другие мнения¹. Но, в любом случае, эти слова нельзя толковать националистически хотя бы потому, что никаких понятий о нациях и национальностях во времена их оглашения не существовало. Избранный народ – это народ, который идет путями Торы, это Дом Иакова, Кнессет Израиля. Любые уточнения этих терминов с помощью понятий, возникших спустя тысячелетия, будут радикально исказить их смысл.

¹ Например, Иегуде Галеви (XII век) полагал, что человек, обратившийся в иудаизм, но не являющийся потомком Иакова, не может обладать даром пророчества. См.: *Сирам К.* История средневековой еврейской философии. М.: Мосты культуры, 2003. С.185–186.

Наверное, не будет лишним напомнить, что, в отличие от христианства и ислама, иудаизм не связывает загробное Спасение и воздаяние с тем, какую религию исповедует человек. Для Спасения необходимо лишь соблюдать 7 так называемых «заповедей Ноя», которые были даны всем людям. Избранность же – это необходимость выполнять особые обязанности – 613 заповедей Торы; а общечеловеческий смысл избранности – напоминать народам о существовании Единого Бога, отвращать их от идолопоклонства. Евреи избраны быть пророками и свидетелями Слова Божьего.

Христианство восприняло идею богоизбранного народа в форме идеи Церкви, которая с начала своего возникновения воспринимала себя как Истинный Израиль (*Verus Israel*). Причем, именно здесь идея избранности окончательно слилась с идеей Мессии. С христианской точки зрения, задача еврейского народа была исчерпана рождением Христа, который и был предсказанным пророками Мессией. Отныне Христос является главой Церкви, а Церковь – народом Божиим или телом Христовым.

Земная жизнь Христа закончилась страданием и смертью. Поэтому Царствие Его – не от мира сего. «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: “вот, оно здесь”, или “вот, оно там”. Ибо... Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17, 20–21). Тем самым христианство проводит резкую грань между земным (плотским, материальным) и духовным (божественным, идеальным) существованием человека, которая не позволяет отождествить богоизбранность с каким-либо «видимым» образованием: государством или народом. Но и внутри христианства есть существенные различия. Чем больше христианская конфессия допускает присутствие Божественного начала в видимом, земном мире, тем больше она склонна усматривать избранный народ в каком-либо мирском явлении. Этим объясняется тот факт, что именно православию всегда было свойственно придавать христианской идее богоизбранности этнополитический смысл, тогда как католичество в основном придерживалось принципа космополитической церковности. Как отмечал С. С. Аверинцев, если католичество рассматривало *благодать* как результат действия абсолютно внеположного тварным сущностям Божества, то для православия *благодать* есть непосредственное действие Божества, неотделенного «онтологической гранью» от нашего существования. «В “энергиях” Божества присутствует Его Сущность – таков вердикт православия в паламитских спорах XIV в. Поэтому в религиозной мысли православия важная тема – обожествление вещественного, происходящее через

“усвоение” божественного эйдоса»¹. Такая черта православия объясняет многие его особенности: подчинение церкви светским властям, которые наделяются божественными функциями, гипертрофированное обрядоверие, возмущавшее порой самих православных богословов. Эта же черта лежит в основе идеи богоизбранности народа или царства, которая была присуща как Византийской империи, так и Великому княжеству Московскому, а затем Российской империи.

Но даже по отношению к «классическому православию» невозможно говорить о «национальном мессианстве» по той же причине, по какой невозможно приписать эту идеологию традиционному иудаизму, а именно по причине отсутствия самого понятия «нация». И знаменитая доктрина «Москва – Третий Рим» предполагала не то, что русские люди избраны Богом, как были избраны до того римляне или греки, а то, что власти Великого княжества Московского являются законными наследниками римских императоров и продолжают доверенную им начиная с Константина функцию: быть хранителями истинной христианской веры. Национальный мессианизм мог возникнуть только в рамках мировоззренческой парадигмы, совершенно чуждой как древнему, так и средневековому мышлению.

3. Тайна трех А

Как уже было сказано, начало романтическому мессианизму было положено польскими мыслителями. Конечно, идеи особой функции какой-либо нации высказывались и раньше. Важнейшая роль принадлежала здесь немецкой философии: о мировом цивилизационном призвании немцев говорилось в «Речах к германскому народу» И. Г. Фихте, верой в превосходство германской культуры и германской государственности проникнуты сочинения Г. Ф. Гегеля. Впрочем, схожие идеи в отношении своих народов можно найти у многих английских и французских авторов. Но именно у польских мыслителей идея духовного первенства своей нации получила религиозно-мистический характер. Как писал в начале XX века поклонник польского мессианизма русский поэт-символист Вячеслав Иванов, «каждое освободительное усилие Польши было запечатлено в прошлом подъемом мистического воодушевления, доходившим почти до религиозной экзальтации»².

¹ Аверинцев С.С. София-Логос: Словарь. М.: Дух и Литера, 2000. С. 86.

² Иванов В.И. Польский мессианизм, как живая сила // Иванов В.И. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. Bruxelles: Foyer Oriental Chretien, 1987. С. 661.

Однако надо заметить, что родоначальник польского мессианизма Ю. Хёне-Вронский еще не вкладывал в мессианизм какой-то узконациональный смысл. В своих сочинениях Вронский провозгласил наступление эпохи осуществления «абсолютных задач», в которой своя роль будет и у немцев, и у французов, и у русских. Немцы призваны «открыть непоколебимые основания человеческого знания», французы – установить права человека, русские – утвердить «братство народов», прототипом которого является инициированный императором Александром I Священный Союз. Славянству в будущем союзе отводилась особая религиозно-культурная миссия, так как славяне как никто другой способны впитывать достижения других народов: чехи впитали немецкую культуру, восточные славяне – «либеральную религию греков» (*cette liberale religion greque*), поляки – латинский католицизм. Грядущий «Абсолютный Союз» (*L'union absolue*) виделся Вронскому в виде окончательного соединения Правды и Добра, политическим выражением которого станет преодоление противоречия между ныне конфликтующими идеологиями: либерализмом (дух правды) и консерватизмом (дух добра)¹.

Национальный польский мессианизм возник после подавления восстания 1831 года. Вероятно, первым о миссии поляков заявил писатель Казимир Бродзинский в своей речи, произнесенной 3 мая 1831 года на заседании Варшавского Общества Любителей Наук. Именно здесь впервые была проведена аналогия между страданиями польского народа и страданиями Христа и заявлено, что такая аналогия свидетельствует о возможной Спасительной миссии поляков. Образ Польши как «коллективного Христа» стал чуть ли не центральным символом всего последующего польского мессианизма, главную роль в котором сыграли мыслители, которых другой русский поклонник польского мессианизма – Д. С. Мережковский – называл «Тремя огненными А, начертанных во мраке перстом Божиим»². Эти три мистических «А»: Анджей Товянский, Август Цешковский и Адам Мицкевич.

Историки обычно негативно оценивают деятельность Анджея Товянского, создавшего в среде парижской польской эмиграции 30-х годов XIX века своеобразный религиозно-мистический кру-

¹ *Hoene-Wronski J.M.* Messianisme. Union finale de la philosophie et de la religion, constituant la philosophie absolue. T. 1: Prodrôme du messianisme. Revelation de destinees de l'humanite. Paris, 1831.

² *Мережковский Д.С.* Иосиф Пилсудский // *Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В., Злобин В.А.* Царство антихриста. Мюнхен: Drei Masken, 1922. С. 40–49.

жок. Его изображают часто авантюристом и шарлатаном, так что становится совершенно не понятно, как такой проходимец мог оказать влияние на величайших представителей польской культуры: Адама Мицкевича, Юлиуша Словацкого, Северина Гоцинского и др. Едва ли стоит излагать дошедшее до нас неоригинальное и путанное учение о «колоннах» темных и светлых духов, действующих через людей, или о посланниках Божьих, которых мистик, повидимому, определял исходя из политической конъюнктуры, так как относил к ним то Наполеона, то российского императора Николая I¹. Важно лишь подчеркнуть, что основной национальный пафос Товянского заключался в апологии коллективного страдания и жертвенности народа, как пути к религиозному спасению человечества.

Гораздо более респектабельно выглядит «второе А» – философ-гегельянец Август Цешковский, который в духе многих своих современников считал, что живет в эпоху Дела, и что формой существования гегелевского Мирового Разума является не умозрительная Субстанция, а совокупность мыслящих людей – субъектов разумного деяния. Однако его «философия Дела», насколько я могу судить, полностью укладывается в т. н. *младогегельянство* (А. Руге, Б. Бауэр и др.) из которого, как известно, вышел и Карл Маркс². Но только те задачи, которые Руге и Бауэр приписывали «критически мыслящим личностям», а Маркс – пролетариату, Цешковский возложил на польский народ, которому в то время, подобно «марксистскому пролетариату», тоже было «нечего терять, кроме своих цепей».

Возможно, мессианиззм так и остался бы маргинальным явлением польской эмиграции, если бы не Адам Мицкевич, который придал этой идеологии характер возвышенного трагико-героического концепта. Начиная с 1831 года тема аналогии между страданиями польского народа с искупительной жертвой Христа становится важнейшим мотивом многих сочинений поэта. Мессианская тема пронизывает поэмы «Пан Тадеуш» и «Дзеды», поэтическое эссе «Книги народа польского и польского пилигримства». Идея особой миссии поляков стала важнейшей и в цикле лекций о славянских литературах, прочитанном Мицкевичем в Collège de France в начале 40-х годов. Слушателями этих лекций были Жорж Санд, Ш. Сен-Бёв, Ж. Мишле, И. С. Тургенев и многие другие обитавшие

¹ См.: *Макушев В.В.* Андрей Товианский, его жизнь, учение и последователи // Русский Вестник. 1879. № 2. С. 473–513.

² *Шнем Г.* Книга Цешковского: Prolegomena zur Historiosophie // *Шнем Г.* Философское мировоззрение Герцена. Пг.: Изд-во «Колос», 1921. С. 76–80.

тогда в Париже представители европейской интеллектуальной элиты.

Центральная мысль мессианства Мицкевича заключалась в том, что утрата поляками своей государственности позволила им раскрыть изначально заложенную в славянстве идею высшего и духовного союза людей. Христос был распят, но Душа Его не умерла и на третий день воссоединилась с телом. Это же ожидает и польский народ. «Польский народ не умер, тело его лежит в могиле, а душа его вышла из земли, то есть из публичной жизни, к очагам, то есть к жизни домашней людей, страдающих в неволе в стране и вне страны, чтобы видеть терпения их. А третьего дня душа вернется к телу, и народ воскреснет, и освободит всех людей Европы из неволи. И были уже два дня; один день связан с первым взятием Варшавы, а второй день связан со вторым взятием Варшавы, и третий день настанет, но не завершится. А как с воскресеньем Христа прекратились на земле всей кровопролитные жертвы, так с воскресеньем польского народа прекратятся в Христианстве войны»¹.

Эта миссия поляков веками вызревала в глубине славянства как особого этнического сообщества. Славяне изначально не были предуготовлены к государственной политической жизни. Им всегда было присуще смирение, жертвенность и духовность. Не случайно другие европейские народы всегда смотрели на славян как на объект порабощения. Мицкевич даже высказывал гипотезу, согласно которой название раба в европейских языках – sklave (*нем.*), slave (*англ.*), esclave (*фр.*) – восходит к самоназванию славян². Но эта рабская природа славян, их пассивность, простирающаяся вплоть до согласия на смерть, есть зарок их спасительной роли. В этом славяне опять же подобны Христу, о котором апостол говорит, что Он «уничижал Себя Самого, приняв образ раба... Смирил Себя, быв послушен даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени» (Фил. 2, 7–9).

То самоуничужение Господа, о котором говорит апостол Павел в приведенных выше строфах, на языке христианского богословия называют кенозисом. В определенном смысле кенозис заложен уже в Ветхом Завете: обретению евреями Торы и Земли Обетованной предшествует «египетское рабство». В последующем евреи неод-

¹ *Мицкевич А.* Книги народа польского и польского пилигримства / Пер. А. Виноградова. М.: Изд-во В. В. Пашуканиса, 1917. С. 3.

² См.: *Рудас-Гродзка М.* Порабощенное славянство // Адам Мицкевич и польский романтизм в русской культуре. М.: Наука, 2007. С.43–57.

нократно воспринимали свое рассеяние по миру (Галут), гонения и унижения как необходимый момент в последующем возвращении к Сиону и возрождении Храма. Причем уже в Средние века иудейские мыслители проводили здесь параллель с учением христиан. Например, в знаменитом сочинении XII века еврейского философа Иегуде Галеви «Книга Хазара», некий иудейский мудрец, на вопрос хазарского правителя, почему евреи считают себя избранным народом, тогда как они повсюду гонимы и унижены, отвечает: «Разве не считают одни, что им делает честь тот, кто сказал: “Но, кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему другую”... Он, его сподвижники и последователи на протяжении сотен лет терпели презрение, побои и преследования – всем известно, сколько испытывали они. И этим они гордятся. И то же самое было верно в отношении основателя закона ислама и его сподвижников, пока они еще не поднялись и не одержали победу. ... Так вот и мы в нашем уделе ближе к Богу, чем если бы нам в миру сопутствовал успех»¹. А в эпоху романтизма *парадигма кенозиса* становится непременным атрибутом любого национального мессианства. Коллективное *уничтожение* представляет собой *тайну мессианства*, а, может быть, и тайну всякого национального конструирования.

Мицкевич неоднократно проводил параллели между славянами и евреями. Причем, речь у него шла не только об историческом уничтожении, но и о свойствах «коллективной души». Славянству, по мнению поэта, свойственно влечение ко всему «религиозному, глубокому и возвышенному» и богато развито воображение, зато в области рассудочной они значительно уступают германским или кельтским народам. И в этом они похожи на израильский народ, который всегда воодушевлялся исключительно религиозным чувством, и «не создал произведений, являющихся плодом чисто земного разума, которые были бы рассчитаны и предназначались для земной жизни»².

Славянская религиозность и аполитичность дала в прошлом два прекрасных начала польской государственной жизни: элективную монархию, в которой король избирался сеймом «по внушению Святого Духа», и союз Польши и Литвы, который «является образцом следующего объединения всех христианских людей, во имя Веры и Вольности». И то и другое начало знаменуют собой соединение религии и политики. И ныне, не имея своего государства,

¹ Цит. по: *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2003. С. 204.

² *Мицкевич А.* Лекции о славянских литературах // *Мицкевич А.* Сочинения: в 5 т. Т. 4. М.: Художественная литература, 1954. С. 355.

поляки демонстрируют истинное духовное (соборное) единение нации. Замечу, кстати, что многие еврейские мыслители XIX века тоже полагали, что главный урок, который евреи могут сейчас дать миру, – это возможность национального единства без государства. Приоритет духовного, органического единства над единством политическим и «механическим» является общим местом романтического национализма.

Но все в этом мире имеет «обратную сторону». И благотворные черты славянства – смирение, жертвенность, религиозность, соборность и т.п. – породили, по мнению Мицкевича, в другой части славянского мира совсем не христианские явления. Эта иная часть славянского мира – Россия.

4. Во мраке Третьего Рима

«Римский император именовал себя Богом и обнародовал, что нет в мире другого права, только его воля; что он одобрит, то будет называться добродетелью, а что он осудит, то будет называться преступлением. И нашлись философы, которые доказывали, что Император, так делая, хорошо делает. А римский император не имел ни под собой, ни над собой ничего такого, что бы уважал. И земля вся стала невольницей, а не было такой неволи никогда в мире, ни раньше, ни потом; кроме в России в дни наши»¹. Эти слова из «Книги народа польского» Мицкевича определяют общую тенденцию восприятия России в польском мессианизме. Россия – это Третий Рим, но Рим не христианский, а языческий, Рим Нерона и Калигулы, в котором нет иного Бога, кроме императора. Даже «у турков Султан должен уважать право Магомета, он не может его самого трактовать, но есть на то священники турецкие. В России же император является главой веры, и во что велит верить, в то верить должны»². Разумеется, такое обожествление власти превращает русский народ в народ рабов. Но парадокс заключается в том, что в истоках раболепства русского народа, согласно Мицкевичу, лежат те же лучшие черты славянской нации, которые сделали польский народ наиболее свободолюбивым.

Амбивалентность свойств славянской души – одна из центральных тем парижских лекций Мицкевича³. Как и полякам, рус-

¹ *Мицкевич А.* Книги народа польского и польского пилигримства. С. 3

² Там же. С. 3.

³ См. подр.: *Ларионова Е.О.* Курс лекций Адама Мицкевича в Collège de France: «русская идея» в зеркале польского мессианизма // К истории идей на Западе: «Русская идея». СПб.: Изд. дом «Петрополис», 2010. С. 184–205.

ским свойственна своеобразная *аполитичная духовность*. «Общественные институты в современном значении этого слова не существуют в России: эта страна управляется духовно...». Но «именно этим... духом воспользовалось Провидение, чтобы взыскать с этой расы за ее изъяны и ее усовершенствовать. Она поставлена перед необходимостью быть постоянно начеку, в состоянии внутренней работы, стараться угадать мысль своего государя и с ней сообразоваться»¹.

Русским, как и полякам, свойственно глубокое чувство родины, национального начала жизни, коллективной народной души. Только у поляков родина – моральное понятие, несвязанное с определенным географическим пространством и, тем более, с определенной властью. У русских же идея национальности полностью поглощена идеей государственности. «Первичное различие двух понятий – нации как творения Бога и государства как человеческого установления – было одним из отправных пунктов польского мессианизма», – отмечает в этой связи историк Е. О. Ларионова².

Подобное обожествление государственной власти, согласно Мицкевичу, пагубно сказалось и на всех остальных свойствах русских. Самодержавие сделало людей в России чуждыми «смятению» и «состраданию», покорными, пассивными и равнодушными ко всему. У русских нет стремления к свободе, нет чувства собственного достоинства, уважения к личности, они заранее согласны на «Сибирь, острог и плеть».

Особенности русской души проявляются уже в самом облике столицы Российской империи – Санкт-Петербурге. По мнению исследователя польской культуры В. А. Хорева, Мицкевич, в сочинениях «Дорога в Россию» и «Отрывок», заложил то, что В. Н. Топоров называл «петербургским текстом русской культуры»³. Петербург – это город-фантом, возведенный на крови, с излишне прямыми улицами, огромными площадями, неестественно театральной архитектурой и неблагоприятными для человека климатическими

¹ *Mickiewicz A.* Les Slaves. Cours professé au Collège de France par Adam Mickiewicz et publié d'après les notes sténographiées. T. 4: L'Église officielle et le Messianisme. Philosophie et Religion. Paris, 1849. P. 486.

² *Ларионова Е.О.* Курс лекций Адама Мицкевича в Collège de France: «русская идея» в зеркале польского мессианизма. С. 200.

³ *Хорев В.А.* А. Мицкевич и польский канон восприятия русской культуры // Адам Мицкевич и польский романтизм в русской культуре. С. 58–71. – Петербургский текст русской культуры – это совокупность текстов о Петербурге, которые направлены на разгадку «самых важных вопросов русской истории, культуры, национального самосознания» (*Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 259).

условиями. Этот город подавляет человека, вселяет в него чувство тревоги и беспомощности. Он создан не для жизни и труда, а для возвеличения власти.

Даже высшим проявлениям русской культуры, например, русской литературе, Мицкевич, в целом относившейся к ней с большим уважением, порой отказывал в живом религиозном чувстве. Показателен в этом отношении его разбор знаменитой оды Г. Р. Державина «Бог». Бог Державина, утверждал Мицкевич, это не Вездесущий Бог Израиля, с которым можно было общаться при помощи «живой человеческой речи». Но это и не Бог христианства, а некое абстрактное существо, которому «кадят фимиам в строках весьма длинных и тяжеловесных». Такой Бог свидетельствует о неверии. Сам жанр оды является здесь абсурдом: Богу од не пишут. «Державин не в состоянии был найти ни в истории, ни в чувствованиях своего народа более убедительных и наглядных доводов в пользу Божьего бытия, кроме абстрактных рассуждений»¹.

Впрочем, Мицкевич верил, что когда-нибудь лучшие черты славянства возьмут в русском народе верх над подавляющей все живое государственностью. Поэтому он не исключал Россию из чаемого всеславянского единства, чем отличался, например, от лидера тогдашней польской эмиграции князя Адама Чарторыйского, который тоже ратовал за единство славянских народов, но без России и против России. Не случайно в письме Игнатию Домейке от 22 ноября 1842 года Мицкевич писал о своем с Товянским мессианском кружке: «Всё смешалось. Князь Чарторыйский и его партия считает нас сумасшедшими, демократы – партизанами Москвы, военные – узурпаторами их рангов»².

5. Парадокс русской идеи

О схожести польского романтического мессианизма и т. н. «русской идеи» написано много. Эта тема занимает значительное место в трудах польских философов и историков культуры: Анджея Валицкого, Анджея де Лазари, Павла Ройка и др. Причем оценки мессианизма у современных польских исследователей порой прямо противоположны друг другу. Анджей де Лазари, например, убежден, что, польская мысль романтизм давно оставила, к мессианизму больше не возвращается, и только русская мысль «из ро-

¹ Мицкевич А. Лекции о славянских литературах. С. 348.

² Цит. по: Макушев В. В. Андрей Товианский, его жизнь, учение и последователи // Русский Вестник. 1879. № 5. С. 232.

мантизма до сих пор не вышла»¹. А Павел Роек, напротив, утверждает, что «и русская Идея и польский мессианизм имеют не только историческое, но и большой современный значение», так как подрывают характерный для нашего времени дуализм светского и сакрального, «помещают Бога в центре человеческой жизни, истории и общества», и, тем самым, отвечают идеям Второго Ватиканского Собора и некоторым другим направлениям современной христианской мысли². Полагаю, что последнее утверждение подтверждает то, что было сказано мной в начале статьи: романтизм заложил некоторые фундаментальные структуры и категории в наше сознание и в обозримое время не уйдет ни из русской, ни из польской жизни.

Современные российские исследователи, как мне кажется, мало занимаются сравнением русского и польского мессианизма. Зато представители русского религиозного модернизма конца XIX – начала XX века испытывали необычайный пиетет перед польским романтическим мессианизмом, несмотря на то, что последний, как правило, носил ярко выраженный антирусский характер. «Справедливость требует признать, что польский мессианизм более чистый и жертвенный, чем мессианизм русский», – писал Н. А. Бердяев³. «Почему же польский народ ближе всех других славянских народов к истине?» – спрашивал Д. С. Мережковский и сам же отвечал: «Потому что есть один только путь к истине – путь крестный, а что польский народ шел самым крестным из крестных путей – в этом нет сомнения»⁴.

Действительно, для русского мессианизма культ страдания и жертвенности нехарактерен. Однако не является русский мессианизм и исключительно имперским, государственным и тоталитарным, как это изображается иногда современными авторами⁵. Напротив, ранние славянофилы, подобно польским национальным идеологам своего времени, видели мессианскую роль России именно в том, что русский народ может дать пример иной, не фор-

¹ *Де Лазари А.* В кругу Федора Достоевского М.: Наука, 2000. С. 195.

² *Rojek P.* The Trinity in History and Society. The Russian Idea, Polish Messianism, and the Post-Secular Reason // *Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought.* OR: Pickwick Publications, 2015. P. 26.

³ *Бердяев Н.А.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 164.

⁴ *Мережковский Д.С.* Распяты народ // *Мережковский Д.С.* Было и будет. Невоенный дневник. М.: Аграф, 2001. С. 14.

⁵ См., напр.: *Пахлевска О.* Категория «иноного» в мессианской парадигме польской, украинской и русской культур // *Toronto Slavic Quarterly.* 2007. № 52. URL: www.utoronto.ca/tsq/12/pachlowska12.shtml.

мально-государственного, а органически-соборной формы объединения людей. Крупнейший из теоретиков, «старший славянофил» Константин Аксаков, как известно, вообще отстаивал тезис о некой «безгосударственности» русского народа. «Россия никогда не обоготворяла правительства, никогда не верила в его совершенство и совершенства от него не требовала... смотрела на него как на дело второстепенное, считая первостепенным делом веру и спасение душ», – говорилось в его знаменитой записке «О внутреннем состоянии России»¹. Различие между польским и русским мессианизмом заключается в другом. Польские мессианизм формировался в условиях реального отсутствия государственности, и государство виделось в качестве будущего выстраданного обретения для такого исключительно духовного, морального союза, которым является *нация*. В России же безгосударственность усматривали в особенностях самого существовавшего государства, в его религиозно-авторитарном способе управления. По мнению тех же славянофилов, русский народ, хотя и не любит власть, начальников, чиновников и т.п., в царе видит не начальника, а отца, духовного наставника и защитника. Но, поскольку идея нации в XIX веке формировалась как альтернатива государству, постольку русское национальное самосознание встало перед определенными трудностями. И если польский мессианизм не только не противоречил национальному самоопределению, но и являлся его важнейшей составной частью, то русский мессианизм с самого начала находился в некотором антагонизме с задачами формирования национального самосознания, а с течением времени пришел к прямой конфронтации с ними. В этом заключается своеобразный парадокс т. н. «русской идеи».

В конце XIX века П. Н. Милюков в знаменитой статье «Разложение славянофильства» писал: «В основе старого славянофильства лежало внутреннее противоречие. Идея национальности мешала дать должное развитие идеи мессианства, а мессианская идея мешала раскрытию национальности... При дальнейшем развитии учения это противоречие вышло наружу и повело к тому, что две основные идеи старого славянофильства разделились, и каждое из них получило свое логическое развитие»². В определенном смысле противоречие между русским мессианизмом и национализмом проявилось даже раньше возникновения славянофильства. Основ-

¹ Цит. по: *Цимбаев Н.И.* Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М.: Изд-во МГУ, 1986. С. 156–157.

² *Милюков П.Н.* Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев. М., 1893. С. 49–50.

ной тезис русского мессианизма сформулировал П. Я. Чаадаев, утверждавший, что на долю России выпало «завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»¹. Но именно Чаадаев подверг русскую историю самой резкой критике, граничившей с национальным самоотрицанием.

Через 25 лет эту мысль Чаадаева повторил Достоевский: «Мы предугадываем с благоговением... что русская идея может быть синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа»². Достоевский постоянно метался между крайностями национального изоляционизма и мессианизма, но в периоды увлечения последним начинал проповедовать европеизм, чрезмерный даже для «закоренелого западника», уверяя, что европейцы даже не подозревают, как дороги они русским людям, и что «настоящему русскому Европа и судьба великого арийского племени дороги так же, как и сама Россия, как судьба его родной земли»³.

Что касается второго направления «разложившегося славянофильства» – изоляционистского и националистического, то здесь отрицательное отношение к Западной Европе, как правило, приводило и к отрицанию какой-либо мессианской перспективы для человечества. Так, например, К. Н. Леонтьев, писал в статье «О всемирной любви», что в ответ на восклицание Ф. М. Достоевского «О, народы Европы, как вы нам дороги!» ему хочется воскликнуть: «О, народы Европы, как мы вас ненавидим!» и утверждал, что вера в наступление «Мировой гармонии» и «воцарения Правды» противоречит всему духу Евангелия. Евангелие говорит нам о личном спасении некоторых людей, но не о спасении мира в целом. «Братство по возможности и гуманность действительно рекомендуются Священным Писанием Нового Завета для загробного спасения личной души; но в Священном Писании нигде не сказано, что люди дойдут посредством этой гуманности до мира и благоденствия. Христос нам этого не обещал...»⁴.

¹ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 150.

² Достоевский Ф.М. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 г. // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 11: СПб.: Наука, 1993. С. 7.

³ Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк) // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 14. СПб.: Наука, 1995. С. 439.

⁴ Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Властитель дум. Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века. СПб.: Художественная литература, 1997. С. 70.

П. Н. Милюков в общем-то верно усматривал причину разложения славянофильства в «метафизическом абсолютизме», присущем обеим его ветвям. Абсолютизация безусловно важных общечеловеческих задач несовместима с задачами конструирования национальной самобытности, а абсолютизация несомненно важной национальной самобытности неизбежно приводит к отрицанию каких-либо общечеловеческих задач. Но почему же тогда польский мессианиззм, в отличие от русского, не приводил к «разложению» национальных движений, а, напротив, способствовал на определенном этапе интеграции различных по своей политической направленности националистических сил, хотя «метафизическая абсолютизация» ему была присуща даже в большей мере, чем русскому. Причины этого следует искать, разумеется, в особенностях русской истории и, прежде всего, в специфике ее «психотравматических» факторов.

6. Прорывающееся подсознание.

Самое простое объяснение отмеченной противоречивости идеологии русского национального самосознания содержится в знаменитой статье Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского «Роль дуальных моделей в динамике русской культуры», опубликованной почти 40 лет назад, но оказавшейся предсказуемо актуальной в наши дни. На различных примерах авторы статьи доказывают, что для русской культуры как системы ценностей характерно дуальное (т. е. дихотомически разделяющее мир на «хорошее» и «плохое») мировоззрение и отсутствие нейтральной аксиологической зоны. Эта дуальность и отсутствие нейтральной аксиологической сферы, в свою очередь, приводило к тому, что новое в России всегда мыслилось не как продолжение старого, а как эсхатологическая смена всего. Наличие нейтральной сферы в Западной Европе способствовало возникновению непрерывности между отрицаемым прошлым и создаваемым будущим. Переход от одного состояния к другому происходил здесь через ценностную актуализацию уже существующих, но до этого ценностно нейтральных сфер окружающей реальности. Например, переход от Средневековья к Новому времени происходил через ценностную актуализацию таких сфер окружающей жизни, как внецерковная государственность, бюргерская семья и т. п. В условиях же дуального мировоззрения динамический процесс приобретает иной характер, так как «изменение протекает как радикальное отталкивание от предыдущего этапа. Естественным результатом этого было то, что новое возникало не из структурно «неиспользованного» резерва, а являлось результатом

трансформации старого, так сказать, выворачивания его наизнанку. Отсюда, в свою очередь, повторные смены могли фактически приводить к регенерации архаических форм»¹. А поскольку все позитивное всегда мыслится как свое, исконное, а негативное – как чужое, пришлое, постольку проблема «старое – новое» трансформируется в России в антитезу «Русская земля – Запад».

Авторы статьи не останавливаются специально на объяснении причин подобной ценностной дуальности мировоззрения. Но, насколько можно понять из их изложения, эти причины следует искать в унаследованном от Византийской империи отсутствии промежуточного социального слоя между сакральной властью и «профанными» поданными, т. е., опять же, в религиозно-авторитарном характере государственного управления.

Приведенные рассуждения о динамике русской истории в целом верны и для описания формирования идеи нации и национализма в эпоху романтизма. Формирование такого типа сообщества, как нация, всегда проходит под знаком возвращения к чему-то «старому и доброму», к традиции, которая активно «изобретается» в это время культурной элитой. Одновременно этот процесс предполагает постановку и новых задач. В западной Европе эти два процесса не противоречили друг другу, так что любое прогрессистское начинание всегда могло быть представлено как актуализация старых христианских ценностей. Потому и мессианизм здесь не входил в противоречие с традиционализмом. В России же в силу отмеченных обстоятельств, между «старым» и «новым» всегда возникал ценностный разрыв, что и привело к тому противоречию между мессианскими чаяниями и национальным самоопределением, о котором писал П. Н. Милюков.

Выше неоднократно отмечалось, что в основе национального самосознания лежит некоторая психологическая травма. То, в чем заключались травматические обстоятельства Польши в рассматриваемое время, комментариев не требует. Но что являлось травматическим обстоятельством для русского национального самосознания? Россия в XIX веке находилась на вершине имперского могущества. По-видимому, травмирующим обстоятельством здесь была все та же дуальная модель, согласно которой всякое развитие воспринимается как обращение к чему-то чуждому, иному, заимствованному. Неслучайно активные поиски «русской национальной

¹ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Труды по русской и славянской филологии. XXVIII. Тарту, 1977 (Ученые записки Тартуского университета. Вып. 414). С. 3–36.

самобытности» начались с публикации первого письма «Философических писем» П. Я. Чаадаева, в котором вообще отрицалось какое бы то ни было культурное значение самобытной русской истории. Такого рода «травматизм» лучше всего определить с помощью понятия «комплекс неполноценности». Причем в роли конструктивного элемента национального самосознания этот комплекс очень ярко проявлялся именно по отношению к Польше. В качестве примера приведу статью одного из ярких представителей «изоляционистского» направления славянофильства Н. Н. Страхова, написанную в период польского восстания и опубликованную в 1863 г. в журнале «Время».

Из-за чего поднялись против нас поляки, спрашивает Страхов в начале статьи: из-за идеи космополитической, т. е. просто для улучшения своего быта и расширения своих прав, или из-за идеи национальной, т. е. для освобождения себя из-под власти чужого народа? И сам же отвечает: ни то и ни другое. «Поляки возбуждены против нас... как народ образованный против народа менее образованного или даже вовсе не образованного. Каковы бы ни были поводы к борьбе, но одушевление борьбы очевидно воспламеняется тем, что, с одной стороны, берется народ цивилизованный, а с другой, варвары»¹. Что Россия может ответить на это? Что мы не варвары, а народ полный сил цивилизации? Или что цивилизация, к которой причисляют себя поляки, есть «цивилизация, носящая смерть в самом своем корне»? Доказать и то, и другое, считает Страхов, очень трудно. Да и никто, кроме русских, никогда в это не поверит. Ответ должен быть другим. Полякам надо показать, что сама история осуждает их цивилизацию, которая не принесла польскому народу ни сил, ни крепости. А русским следует с большей верой и надеждой обратиться к своим самобытным народным началам. «Мы тогда только будем правы в своих собственных глазах, когда поверим в будущность еще хаотических, еще не сложившихся и не выяснившихся элементов духовной жизни русского народа»².

Хотя статья Страхова носила ярко выраженный антипольский характер, журнал «Время» был после ее публикации закрыт, а автор объявлен чуть ли не национальным предателем. Статья очевидным образом задевала самые болезненные аспекты русского национального самосознания. Именно глубоко укоренившимся чувством своей ущербности перед лицом европейской цивилиза-

¹ Страхов Н.Н. Роковой вопрос // Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. СПб., 1883. С. 112.

² Там же. С. 128.

ции объясняется то, что русский мессианизм всегда приводил к самоотрицанию и стремлению присвоить «не свое место» в истории, а русский традиционализм – к отрицанию общечеловеческих ценностей и изоляционизму.

Но... «свято место пусто не бывает». Народ, исповедующий монотеистическую религию, не может полностью отказаться от универсализма. Вера исключительно в «местных богов» – удел язычества. И изоляционистская ветвь русской национальной идеологии вернулась к универсализму, но не к западному, а, так сказать, к восточному. Таким антизападным универсализмом стало т. н. «евразийство», которое объявило, что русскому этносу ближе тюркские и иранские начала, а не славянские, а православие ближе к исламу, чем к католицизму или протестантизму. Евразийство – это тоже стремление присвоить «чужую идентичность», занять «не свое место». Только этим «чужим местом» становится здесь не христианский Запад, а, скорее, исламский Восток. Ислам тоже имеет «мессианские задачи», но понимает их осуществление иначе, чем христианство. Исламский мессианизм – это джихад... Впрочем, обсуждение этой темы выходит за рамки данной статьи.

7. *Ad marginem*

А по краям (*ad marginem*) польского и русского национального мессианизма оказалась, разумеется, Украина.

В польском мессианизме Украина обычно рассматривалась как «сестра по несчастью», а украинский народ – как часть многонациональной Речи Посполитой. В поэме А. Мицкевича «Дзяды» Польша предстает в образе креста, вытесанного из древа трех народов: поляков, литовцев и украинцев; их страдания оплакивает «мать Свобода», находясь у подножья креста. И в наше время польские историки обычно подчеркивают, что Польша – отчизна не только поляков, а ее история – это история многих народов, включая украинцев¹.

В русской националистической мысли Украина, напротив, часто рассматривается как некое «польское изобретение», некий коллективный «польский Голем»², порожденный желанием развалить

¹ *Tomaszewski Cf.J.* Ojczyzna nie tylko polaków. Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, 1985; *Kamiński A.S.* Historia Rzeczypospolitej wielu narodów: 1505–1795. Obywatele, ich państwa, społeczeństwo, kultura. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodnie, 2000.

² Согласно еврейской мифологии, искусственный человек Голем был создан для защиты еврейского народа от его врагов, но «сломался» и стал нападать на самих же евреев.

Российскую империю посредством полонизации западнорусского населения и раздробления единого языкового и культурного пространства, к которому принадлежали как великороссы, так и малороссы¹. Наверное, правы те русские и польские историки, которые указывают, что знаменитая формула русского национального самосознания, предложенная министром народного просвещения С. С. Уваровым, – *православие, самодержавие, народность* – была выдвинута в период польского восстания именно для противодействия полонизации западных районов Империи². Открывая Киевский университет Св. Владимира в 1837 году, С. С. Уваров говорил, что главной целью этого заведения будет содействие развитию «русского начала нашей народности» на «полонизированных землях западной России».

Что касается собственного украинского мессианизма, то здесь само отсутствие государственности стало главным мессианским призванием Украины. Об этом свидетельствует важнейший памятник романтического украинского мессианизма – сочинение Н. Костомарова «Закон Божий. Книги бытия украинского народа», ставшее своеобразным манифестом существовавшего в Киеве с 1845 по 1847 годы тайного политического общества «Кирилло-мефодиевское братство». Это сочинение было откровенным подражанием и одновременно полемическим ответом «Книгам народа польского и польского пилигримства» А. Мицкевича.

В книге Костомарова утверждается, что, согласно Закону, который был открыт Богом Моисею на горе Синайской, у людей не должно быть иного царя, кроме Бога, а управляться они должны судьями, которых бы народ выбирал голосами. Но уже евреи не послушались Бога и выбрали себе царя, за что и были наказаны пленением и расселением. Греки, хотя и отреклись от земных царей, но не знали истинного Бога, измышляли богов себе, за что и отданы были под власть римлян, объявивших богом своего императора. И дальше эта история в той или иной форме повторялась у всех народов. Наиболее предуготовленным к принятию Закона Божьего было славянское племя, которое, по убеждению Костомарова, долго не знало ни царей, ни господ и верило в единого Бога,

¹ См.: Миллюков А.П. Вопросы о малорусской литературе // Эпоха. 1864. № 4. С. 75–102; Ульянов Н.И. Происхождение украинского сепаратизма. М.: Индрик, 1996; Прохоренко А.В. Философское россиеведение в идейной полемике пореволюционной эмиграции. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 143–291.

² Казаков Н.И. Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст 1989. М., 1989. С. 4–5; Де Лазари А. В кругу Федора Достоевского. М.: Наука, 2000. С. 50.

даже не зная Его, т. е. еще в дохристианские времена. Но две беды были у славян: отсутствие мира между собой и склонность к подражанию другим, старшим народам. Славянство сотворило два великих царства: Польское и Московское, которые почитали себя за хранителей Закона Божьего. Но «одурел народ польский» и наделал себе господ, превративших простых людей в своих невольников. И «одурел народ московский», так как стал царя своего почитать за Бога, впад тем самым в идолопоклонство. Однако Бог сжалился над людьми и промеж двух одуревших славянских народов создал народ украинский, который не любил ни царей, ни господ, но создал себе казачество – сообщество, жившее в истинном братстве и равенстве и выбиравшее на совете себе старшин, которые служили народу «по слову Христову». Украина «любила и поляков, и москалей как братьев своих и не хотела с ними ссориться, она хотела, чтобы все жили вместе, объединившись как один народ славянский». Но в результате она попала в рабство сначала к полякам, затем к москалям, где и пребывает поныне. Но «встанет Украина из могилы своей» и будет «неподлеглою Речью Посполитой в союзе славянском». И тогда все народы, указывая на Украину, скажут: «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла» (Пс. 117:22)¹.

Итак, мы видим, что польских, русских и украинских идеологов романтического мессианизма объединяла вера в способность своих народов привнести в мир новую, негосударственную форму объединения людей. По-видимому, идея негосударственного союза является необходимым элементом в становлении такого типа общества, как *нация*. Во всех трех случаях эта идея являлась результатом определенных психотравматических обстоятельств и выполняла компенсаторную функцию. Но если в Польше и Украине идея спасительной *негосударственной общественности* являлась результатом либо утраты (Польша), либо изначального отсутствия (Украина) обычной государственности, которые компенсировались идеей некоего культурного, цивилизационного превосходства, то в России такую *негосударственную общественность* усматривали в особенностях самого государства (религиозно-авторитарный характер управления), которыми, в свою очередь, компенсировали ощущение культурной недостаточности, вторичности. В результате русский мессианизм не только не способство-

¹ См.: *Костомаров Н.И.* Закон Божий (Книга бытия украинского народа) // URL: resheto.ru/users/kozak532/art/88353.

вал развитию национального самосознания, но порой прямо ему противоречил.

В период разложения традиционного общества идея нации рождалась как альтернатива государству, а возникающее затем национальное государство мыслилось как некое «ценное и заслуженное обретение» этой самой нации. Такой путь прошла не только Польша, но и Германия, Италия и многие другие европейские страны. Когда же отправной точкой конструирования нации и ее традиций становится само прежде существовавшее государство, национальная самоидентификация испытывает определенные трудности, разрывается между мессианизмом и изоляционизмом, присваивает «чужую идентичность», видит себя наследницей то ли Римской империи, то ли империи Чингисхана¹.

¹ Россия, как наследница империи Чингисхана, – важнейший тезис евразийской идеологии. См.: *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. Берлин, 1925.

А. В. Малинов

ЭТОЛОГИЯ И ТЕЛЕОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ЯВЛЕНИЙ (КРИТИКА А. С. ЛАППО-ДАНИЛЕВСКИМ УЧЕНИЯ Д. С. МИЛЛЯ)¹

В историю российской социологии академик Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский (1863–1919) вошел прежде всего как первый председатель Русского социологического общества им. М. М. Ковалевского. Специальных работ по социологии он практически не оставил. Исключение составляет лишь большая статья «Основные принципы социологической доктрины О. Конта», опубликованная в сборнике «Проблемы идеализма» (М., 1902). В то же время, Лаппо-Данилевский читал лекции по социологии, текст которых не был подготовлен к печати. В фонде ученого в Санкт-Петербургском филиале архива РАН (Ф. 113) отложились его рукописи социологического содержания, которые лишь в последнее время стали вводиться в научный оборот², в результате чего социологическое наследие ученого нашло отражение в ряде журнальных публикаций в последние годы³. Начало занятиям социоло-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 13-03-00301.

² *Лаппо-Данилевский А.С.* Об Институте социальных наук. Записка Комиссии Академии Наук // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. № 3. С. 59–62; *Лаппо-Данилевский А.С.* Общее обозрение (Summa) основных принципов обществоведения. Курс 1902–1903 гг. // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 96–105; *Лаппо-Данилевский А.С.* Основание социологии (фрагменты курса «Научные основы социологии в их историческом развитии») // Социология науки и технологий. 2014. Т. 5. № 2. С. 111–123; *Лаппо-Данилевский А.С.* Развитие науки и учености в России // Архив истории науки и техники. Вып. V (XIV) / Отв. ред. С. С. Илизаров. М.: Янус-К, 2015. С. 5–62.

³ Исторический архив. 2013. № 2. С. 3–13; Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. № 3 (68). С. 5–62; Клио. 2013. № 12. С. 3–126; Вопросы философии. 2013. № 12. С. 89–105; Мир историка: историографический сборник / [редкол.: В. П. Корзун (отв. ред.), С. П. Бычков (отв. ред.), Н. Н. Алеврас и др.]. Вып. 9. Омск:

логией Лаппо-Данилевского положили его «семинарии» в Санкт-Петербургском университете, первый из которых, продолжавшийся два года (1899–1900 и 1900–1901), был посвящен критическому разбору шестой книги «Системы логики силлогистической и индуктивной» Д. С. Милля. Структуру и содержание этих практических занятий позволяет восстановить рукопись «О социологии», почти половина которой (около 200 листов) отведена изложению теории Милля и ее критике. Не вызывает сомнений, что рукопись «О социологии» содержит материалы, которые Лаппо-Данилевский использовал при подготовке к занятиям в университете. Листы, посвященные Миллю, не имеют общего заголовка, что вызвано, вероятно, поздним составом самой рукописи, которая могла быть собрана вдовой ученого при передаче рукописей в архив. Отчасти это подтверждается тем, что общая характеристика Милля и его творчества, с чего, скорее всего, начинался курс Лаппо-Данилевского, помещены в рукописи отдельно от остальной части материалов о Милле. Один из листов имеет заголовок «Изложение и критика теории Милля» и подзаголовок «Этология и телеология социальных явлений»¹, которые, вероятно, можно считать заглавием всего раздела о Милле.

Краткое изложение шестой книги «Системы логики» Милля дано в посмертном издании «Методологии истории» Лаппо-Данилевского². По сравнению с ним, архивная рукопись содержит более подробную и основательную критику концепции английского ученого. Но она ценна не только как дополнение последнего труда Лаппо-Данилевского; с разбора учения Милля Лаппо-Данилевский начал свои занятия «теорией обществоведения», развитием которой стал его самый известный труд – «Методология истории». Иными словами, практические занятия по «Системе логике» Милля – это исходная точка как его методолого-исторической, так и социологической концепции. Еще в гимназические годы, как отмечал в автобиографии Лаппо-Данилевский, благодаря «Истории философии» Д. Г. Льюиса он познакомился с философской системой позитивизма, в том числе, с учением Милля³. Ряд идей Милля Лаппо-Данилевский постарался интегрировать в собственную методолого-историческую концепцию, признающую значение как номотетического, так и идиографического методов в истории.

Изд-во Ом. гос. ун-та, 2014. С. 6–80; Архив истории науки и техники. Вып. V (XIV). Отв. ред. С.С. Илизаров. М.: Янус-», 2015. С. 5–114.

¹ Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФА РАН). Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 31.

² *Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории.* Пг., 1923. С. 155–157.

³ Материалы для биографического словаря действительных членов имп. Академии наук. Пг., 1915. Ч. I. С. 408.

Прежде всего, Милль был для него одним из представителей номотетического подхода¹.

При работе над текстом «Системы логики силлогистической и индуктивной» Милля Лаппо-Данилевский опирался на второе русское (перевод Ф. Резенера) издание книги (СПб., 1878) с предисловием и примечаниями П. Л. Лаврова, но при этом он упоминает первое оригинальное издание (London, 1843) и нередко ссылается на французский перевод (Paris, 1897), а также ряд исследований о философии Милля на немецком, английском и французском языках. Шестая книга труда Милля, завершающая исследование, называется «Логика нравственных наук». В издании 1878 г. она занимает более ста страниц (с. 381–507) второго тома и состоит из двенадцати глав: «Глава I. Предварительные замечания», «Глава II. О свободе и необходимости», «Глава III. Что существует или может существовать наука о человеческой природе», «Глава IV. О законах души», «Глава V. Об этиологии, или науке образования характера», «Глава VI. Общие соображения о социальной науке», «Глава VII. О химическом или опытным методе в социальной науке», «Глава VIII. О геометрическом или отвлеченном методе», «Глава IX. О физическом или конкретном дедуктивном методе», «Глава X. Об обратно-дедуктивном или историческом методе», «Глава XI. Добавочные пояснения относительно исторической науки», «Глава XII. О логике практики или искусства, со включением морали и политики». В рукописи текст самого Лаппо-Данилевского строился следующим образом: сначала шло краткое последовательное изложение глав шестой книги с указанием страниц, а после каждой главы детализированная критика. Однако черновой характер рукописи сказался на структуре и даже композиции текста, состоящего из вставок, дополнений, зачеркнутых фрагментов, параллельно расположенных на листе текстов и т. п. Все это затрудняет воспроизведение рукописи и нарушает (или ставит под сомнение) единство самого изложения. Собственная точка зрения Лаппо-Данилевского сосредоточена в критических замечаниях, которые, как правило, отличаются более подробным, развернутым, повествовательным характером, что позволяет вынести их в отдельную публикацию в виде приложения к статье. В отличие от критики, изложение «Системы логики» Милля – это, по сути, конспект, поэтому при его цитировании в статье, как правило, упускаются отсылки на страницы книги Милля.

Общие сведения о Д. С. Милле (1806–1873) и оценка его вклада в науку в рукописи Лаппо-Данилевского приводится лишь на листах 247–252, имеющих заголовки «*Введение: Свойства твор-*

¹ *Ростовцев Е.А.* А. С. Лаппо-Данилевский и петербургская историческая школа. Рязань, 2004. С. 116, 118.

чества Д. С. Милля»¹. Сама шестая книга «Системы логики» Милля (выписки, краткий пересказ, критика) рассматривается на листах 12–211. Лаппо-Данилевский, в частности, указывает на связь теории с практикой в учении Милля и делает отсюда ряд уточнений о влиянии на него других мыслителей: «...пренебрежение к априорным понятиям, *эмпиризм*. Последний возник у Д. С. Милля под влиянием прямым и косвенным. Прямое влияние: Локк, Юм, Джеймс Милль, Бентам – все были эмпириками. Косвенное влияние: английский эмпиризм повлиял на развитие французской философии в том же направлении. Не говоря о *писателях* XVIII в., едва ли имевших значение для Д. С. Милля (как, напр[имер], Бартэ) и общим увлечением опытными науками во Франции приблизительно в то время, когда посетил ее М[илль] в 1820 г. (химия – наука французская; физика – палеонтология, Лавуазье, Ампер, Кювье и проч.) – на той же почве сложилась и философия О. Конта (эмпирическая) – повлиявшая на Д. Милля с 1830–1831 г. Т[аким] о[бразом], Д. Милль – не гносеолог, а эмпирик, он *больше* Юма предан эмпиризму: единственным источником нашего познания, поскольку оно состоит из *новых* идей, должно считать наблюдение и опыт»².

Здесь же Лаппо-Данилевский поясняет эмпиризм Милля: «Сущности природы мы не знаем, а только одни явления доступны нашему познанию. След[овательно], логические законы и предпосылки, обуславливающие всякое научное изучение, объяснимы из опыта, глав[ным] образом при помощи теории Джеймса Милля об ассоциации представлений по смежности. Т[аким] о[бразом], объясняется и по мнению Д. С. М[илля] доказывається закон причинноследственности (убеждение в том, что данная причина постоянно порождает данное следствие), идея об единообразии природы.

В подобных случаях Д. С. М[илль] обыкновенно смешивает вопрос о *происхождении* понятий (психология) с вопросом об формальной обязательности их для внешнего мира, т. е. с реальным, объективным (а не только субъективным) значением их. След[овательно], Д. С. М[илль] гл[авным] о[бразом] *теоретик индукции*, что и отразилось на его системе логики»³.

В посмертном издании «Методологии истории» Лаппо-Данилевского Милль отнесен к тому направлению, которое ратовало за сближение философии с наукой. При этом Лаппо-Данилевский отмечал бóльшую зависимость Милля от сциентизма, чем у О. Конта, а из влияний упоминал только Д. Локка и Д. Юма. «Логика» Милля, замечал он, основывается на психологии. О влиянии же

¹ Подчеркивания в рукописи при воспроизведении переведены на курсив.

² СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 247.

³ Там же. Л. 247–248.

учения его отца (Джеймса Милля) Лаппо-Данилевский упоминает лишь косвенно: «...он положил понятие о “неразрывной ассоциации идей” в основу своей системы логики и пытался возвести к нему даже понятие о логической необходимости и о причинно-следственной зависимости, которые, по его мнению, также возникают из опыта»¹. Итоговый вывод Лаппо-Данилевского из учения Милля совпадает с его рукописными записями: индукция «обуславливает всякую дедукцию»².

Стремление приложить теорию к практике сказалось в сочинениях Милля по политическим вопросам, во многом вызванным его участием в работе английского парламента (в 1865–1868 гг. Милль был членом палаты общин). Еще одной особенностью мировоззрения Милля был индивидуализм. «В связи с ним, – писал Лаппо-Данилевский, – возникла теория об утилитаризме, воспринятая М[иллем]. Уважение к личным правам, собственности и т. п.»³.

Краткое пояснение теорий, повлиявших на формирование взглядов Милля, Лаппо-Данилевский давал в разделе «*Личные взгляды и образование*». По его словам, образование Милля породило: «а) его *зависимость* от ближайших предшествующ[их] и современ[ных] мыслителей <...> б) *его разносторонность*»⁴. В дополнение к упомянутым влияниям, Лаппо-Данилевский замечал, что уже в эмпирической теории познания содержатся «зародыши теории индукции». Подробнее же в рукописи он останавливался на рецепции Миллем идей И. Бентама, в частности, утилитаристской этики, а так же психологии чувствований. Причем, отношение к психологическому учению И. Бентама было у Милля более творческим. Лаппо-Данилевский перечисляет нововведения Милля (порядок нумерации сохранен): «В числе “*Springs of action*” Милль, отступая и дополняя Бентама, признается, напр[имер]:

10) *spiritual perfection as an end.*

9) *conformity of his own character to his standard of excellence, – for its own sake* в виду требований или укоров собственной *coeetu*.

8) *moral approbation or disapprobation either to ourselves or our fellow creatures.*

7) *self respect.*

11) *the pursuit of an ideal end for its own sake.*

6) *honor, personal dignity.*

5) *feeling of personal exaltation and degradation.*

4) *love of order, ... of conformity in all things to their end.*

¹ Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Пг., 1923. С. 155.

² Там же.

³ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 248–249.

⁴ Там же. Л. 249.

3) love of power of making our volitions effectual.

1) love of action (movement).

2) love of ease.

Значение психологии чувствований – мотив действий – для психологического построения социологии.

О *психологических воззрениях Милля* можно судить лишь косвенно, хотя бы на основании его отзыва о Бентаме и других “диссертаций”¹.

Разносторонность Милля сказалась в занятиях различными научными дисциплинами. Так, Милль был знаком с естествознанием, преуспел в психологии, политической экономии, религиозной философии, этике, праве, политической философии, занятиях историей (древнегреческой, в том числе, интересовался Платоном, историей французских революций 1789 и 1848 г.), писал о литературе (о поэзии: А. де Виньи, С. Т. Кольбридж). При этом Милль был способен к «широкой разработке одной и той же темы (напр[имер], Логики; или политич[еской] экономии в связи с социологией)»².

С годами интересы и взгляды Милля менялись, претерпели заметное развитие. По словам Лаппо-Данилевского: «Лишь человек, *почерпнувший* все из собственного мышления и малознакомый с чужими изысканиями или дошедший до *крайней специализации* способен держаться постоянно одного и того же кодекса мнений.

До 1826 [г.] – *интеллектуалист*, после до 1873 [г.] – *эмоционалист + интеллектуалист*.

Взгляды его *меняются*; напр[имер], теория ассоциации (Д. Юма, Д. Милля) стала сменяться теорией о *единстве психической* жизни каждого индивидуума, о “я”; основные его *атрибуты* – воспоминание и предвидение, за *принципом объединяющим* разрозненных представлений признается реальное существование.

В моральной оценке человеческих действий он отступил от утилитаризма Бентама, сильно отменяя *субъективный* момент каждого из них (намерения, а не действия только), придавая самостоятельное и реальное значение *альтруистическим* чувствованиям (симпатии и т. п.), а не только собственному интересу (как Бентам) и принимая *качественное* различие между чувствованиями.

В теоретической *социологии* Д. М[илль] все еще состоял под влиянием О. Конта; но в прикладной совершенно разошелся с ним и от *индивидуализма* перешел в известной мере к *социализму*.

¹ Там же. Л. 252–253.

² Там же. Л. 250.

Разные издания одного и того же сочинения М[илля] имеют и разное значение в виду делаемых им исправлений; напр[имер], следует иметь в виду различия в зданиях Examination; восторги перед О. Контom в первом издании *Логика* значительно сглажены в позднейших»¹.

Изложение социального учения Милля Лаппо-Данилевский начинает с вопроса «*Полезительна ли методология общественных наук?*». Он отмечает, что Милль как эмпирик игнорирует дедуктивную точку зрения, в то время как социальные явления относятся к сложным объектам изучения, т. е. их непосредственное наблюдение еще не может служить надежным источником познания и основанием для выработки адекватной методологии. Значит, методология общественных наук должна опираться на общие принципы научной гносеологии. По словам Лаппо-Данилевского: «Теория познания и принципы познавания (как общие посылки). Как вообще, так и в частности в данной науке; *точка зрения*, с которой производится исследование в мало-мальски определившихся науках, особенно *сложнейших*, частью в виду их *зависимости от простейших* наук, частью в виду *сложности изучаемых объектов*. <...> Прямое осуществление методов (по чутью) возможно в сравнительно простых случаях, благодаря чему мы получаем понятие о методах *по их действию*, что, разумеется, всего лучше. Такое осуществление или невозможно или дефектно в *сложнейших* случаях (обществоведении)»². Индуктивный подход к изучению социальных явлений, отмечал Лаппо-Данилевский, «1) или окажется *безуспешным*, 2) или, предполагая успех, не будет *убедительным* для других»³. Интерес к методологии науки возник, в первую очередь, в философии позитивизма. О. Конт как и некоторые его предшественники группировали науки по степени их сложности. В результате социальные явления оказывались наиболее сложными, а высшее положение в контовской классификации наук должна была занять новая положительная наука об обществе – социология. Критика метафизики и практически всей предшествующей философской традиции приводила в позитивизме к тому, что философии отводилась только методологическая роль. Первые же попытки определить методы социальных наук приводили к редукционизму, т. е. фактическому приложению методов простейших наук к сложнейшим. Так О. Конт, например, пытался распространить законы физики на социологию. Более оправданным примером переноса методологии точных наук на общественные явления Лаппо-Данилевскому казалось применение математических методов, в частности, теории вероятности, в ста-

¹ Там же. Л. 250–251.

² Там же. Л. 24.

³ Там же.

тистике. Лаппо-Данилевский также касался вопроса эффективности применения методов биологии и психологии в социологии, при этом предостерегая от смешения переноса методов с переносом законов другой науки, например, биологии. Допустимость переноса методов может быть проверена с гносеологической, методологической и феноменологической точек зрения.

Милль как и большинство позитивистов также не избежал редукционизма. «Ввиду того, что Милль не усматривал принципиального различия между естественными и “нравственными” науками и даже представлял себе общество в виде простой “суммы” индивидуальных факторов, – писал Лаппо-Данилевский, – он полагал, что законы простейших явлений, конечно, должны быть приложены и к изучению сложнейших социальных и исторических фактов, и, значит, уже в логике науки вообще дал “все” то, что лежало в основе построения логики “нравственных” наук, в число которых он включал и историю; тем не менее, в своей системе логики, он отдельно рассматривает логику этих наук, причем касается целого ряда проблем, имеющих ближайшее отношение к истории»¹. Согласно Миллю «социальная наука» может формулировать общие законы, применимые к явлениям общественной жизни. Однако сложность социальных явлений не позволяет давать надежные заключения, а лишь устанавливать общее направление изменений.

Далеко не все понятия, которыми пользовался Милль, были им отрефлексированы, область значений не всех из них была им определена, многие положения принимались без доказательств. Так, к аксиоматике миллевского учения можно отнести «убеждение в наступлении в *будущем* той же последовательности, какую мы наблюдали в *прошедшем*»². В качестве примера Лаппо-Данилевский приводит такое выражение, используемое Миллем, как «*безусловная* последовательность». Он также отмечает «отсутствие научного различия между терминами условие и причина»³. Термины условие, причина и следствие описывают отношения между явлениями, а не вещами. Они предполагают и определенную временную модальность. Лаппо-Данилевский указывает здесь на четыре возможные позиции: «1) Ближайшее *предшествующее*. Сосуществование причин и следствий (ежеминутное возобновление причин, каждая из которых вызывает мгновенное следствие).

2) *мгновенно-следующему* (непосредственное примыкание).

3) *неизменно-предшествующее*.

4) *наверно-следующее*.

¹ Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. Пг., 1923. С. 155.

² СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 33.

³ Там же.

1,3 – свойства причины.

2,4 – [свойства] следствия»¹. Терминологическое различие между «условием и причиной» Лаппо-Данилевский пояснял следующим образом: «Условие – состояние, а не событие, более или менее постоянное, б[олее] или м[енее] до сего могущее предшествовать наступлению следствия».

Причина (одно из условий) – событие, а не состояние, б[олее] или м[енее] преходящее, мгновенно вызывающее наступление следствия»².

Лаппо-Данилевский специально рассматривал различие «причинноследственности» и необходимости, связь «причинноследственности» со свободой человеческих действий и ответственностью. Он приводил выписки из сочинений Д. Юма на следующие темы: причины необходимые и вероятные, действия скрытых причин, необходимость как основание воления. Одним из мотивов поведения человека является «сознание ответственности», хотя соотношение волевых усилий, их осознания и мотивации для Лаппо-Данилевского оставались, вероятно, не до конца выясненными. Он ограничивался здесь краткими замечаниями: «С феноменологической точки зрения

1) Воля не есть особого рода энергия; *сознание усилия* происходит от борьбы между одной частью моего я (т. е. данной совокупности психических сост[ояний]). <...> Т[аким] о[бразом] сознание усилия возникает *post factum, aucte factum* – оно своего рода иллюзия (?).

2) Мотив не есть только удовольствие или страдание или ожидание таких (последнее тоже имеет *реальное* значение) – привычка»³.

Для уточнения его понимания причинно-следственных отношений могут иметь значение краткие заметки о терминах «причина», «следствие», «повод», «цель». Фрагментарность этих заметок, их расположение и нумерация позволяет предположить, что это всего лишь набросок плана, который отчасти был реализован в критических заметках о Милле. Отчасти он отсылает к учению о социокультурном энергетизме, которому посвящены одни из последних страниц рукописи «О социологии».

«I. Причина

1) Причинность

а) Сопровождение

б) Эквивалентность.

Преобразование энергии при общении А и В.

с) Предпосылка эквивалентности – *непрерывность сознания*.

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. Л. 39.

$f(\text{я})_{\text{воля}}$ =действию.

d) Общество не сумма; $\text{я}=\text{S}$.

2) *Причина и условие*

а) Условие – *постоянно* по отношению ко множеству разных случаев (среда?) или относительно совершающ[ихся] соб[ытий] в *данный* момент.

Причина – переменна относительно соб[ытий].

Предел данного момента.

б) Причина – эквивалент следствия (не *случайно* разнится от условий), *характеризует* его (*тип*). Постоянная связь п[ричины] и с[ледствия] (*способ*¹ действия).

Условие с противоположными свойствами.

с) В *разных науках* одно и тоже явление будет разным: услов[ием] или причиной.

3) *Причина и повод*

Повод (не характеризуя типа след[ствия]) – мгновенно *вызывает* и *определяет* его.

Равнозначимость повода в роли разряжающих цепь причин.

II. *Следствие*

1) *Мгновенность*. Противодействие причине. [Противодействие] поводам.

2) *Наверное* следующее. Групповые соотношения.

III. *В каком смысле отношение между причиной и следствием необходимо и не необходимо.*

Такое отношение (как *способ* действия?) – *логически* необходимо.

Феноменологически – *условно* необходимо.

Номологически – *частная* необходимость.

Необходимость и повторяемость (всеобщность).

IV. *Цель как одна из причин действия.*

У М[илля] отсутствует.

1) личная цель – усилие воли.

2) объективная цель – коллективная цель.

V. *Вообще*

Психическая энергия и *ее законы*².

Критику учения о причинности Милля Лаппо-Данилевский сопровождает отсылками к тексту «Системы логики», указывая в круглых скобках номер тома и страницы по русскому изданию. Для подтверждения своих положений он нередко ссылается на В. Вундта, в частности, в вопросе о взаимодополнительности рационализма и эмпиризма «в понятии необходимости причинно-следственности», о приложении «априорного положения достаточ-

¹ Значение его в обществоведении – прим. А. Л.-Д.

² Там же. Л. 40–41.

ного основания к содержанию опыта», о неприменимости дедуктивного заключения от причины к следствию в биологии и социологии¹, о постоянстве причины или способе действия при различных условиях², о цели как причине или мотиве действия³, о понятии эквивалентности в связи с учением об энергии⁴. Попутно Лаппо-Данилевский делает пространственные выписки из книги Д. Уотсона «Конт, Милль и Спенсер» (Глазго, 1895)⁵, статьи Р. Иеринга «О задаче и методе теории права» (Журнал министерства юстиции. 1896. № 2)⁶ и работ К. Воландера на немецком языке⁷.

Анализ причинно-следственных отношений Лаппо-Данилевский продолжает при рассмотрении «научного характера психологии» и «понятия о приближенных (а не безусловных науках)».

а) Можно *принципиально* признавать, — пишет он, — *возможность найти законы* данных явлений (еще не найденных или пока еще трудно находимых вообще) и признавать практические затруднения, сопряженные с выполнением подобного рода задачи.

б) Значение основных причин и их действия, но без точного знания второстепенных причин⁸. Основные причины, полагает он, могут породить явление, в то время как второстепенные причины лишь видоизменяют его. Взятая в отдельности каждая из второстепенных причин незначительна относительно производимого ею следствия. Совокупность же второстепенных причин может привести лишь к «уклонению» от результатов, производимых основными причинами. Научное знание должно учитывать как действия основных причин, так и совокупность причин второстепенных. По словам Лаппо-Данилевского: «Комбинация основных и производных законов действия каждой основной и (насколько возможно) каждой второстепенной причины в ее отношениях к соответствующему каждой из них следствию с эмпирическим обобщением (т. е. дедукцию проверить индукцией) касательно всего сложного явления взятого в его целом и дает приближенно-научное значение»⁹.

Приближенно-точной наукой является психология. Простейший элемент психической жизни или, по словам Лаппо-Данилевского, первая неразложимая функция — это ощущение. «С появ-

¹ Там же. Л. 42.

² Там же. Л. 52.

³ Там же. Л. 57.

⁴ Там же. Л. 69.

⁵ Там же. Л. 44.

⁶ Там же. Л. 48.

⁷ Там же. Л. 74–78.

⁸ Там же. Л. 79.

⁹ Там же.

лением простейшего элемента начинается собственно *психологическая связь*»¹. Задача психологии состоит в том, чтобы проследить однообразие последовательностей психических явлений. Критикуя Милля, он отмечает трудности, с которыми сталкивается построение научной психологии: «*Затруднение* при изучении их: причины не входят в состав, а производят следствия.

а) Образование из простейших “идей” сложнейших путем методов *согласия и различия*.

Индуктивно добытые положения сами могут служить основанием *дедукции*, наряду с которой, в виду производного характера следствия, д[олжно] б[ыть] *индуктивное* изучение сложнейших явлений.

б) *Законы* последовательности – последняя задача труднее простого (химического анализа)»².

Лаппо-Данилевский дает развернутое критическое изложение психологического учения Милля. Так, например, вопрос о свободе и необходимости Милль решает «в чисто психологическом смысле, т. е. в смысле “внутреннего детерминизма” или внутренней мотивации действий»³. Он критикует теорию психофизического параллелизма и полагает, что теория ассоциаций не способна объяснить все явления психической жизни, в том числе имеющие отношение к социальному взаимодействию. Более того, Милль игнорирует коллективную психологию, опираясь лишь на выводы психологии индивидуальной.

Отдельно Лаппо-Данилевский подвергает критическому разбору «учение об этологии, т. е. о “гипотетических” законах образования характера»⁴. Этология – это самостоятельная область психологии, формулирующая уже законы (полученные дедуктивным путем), а не базирующаяся только на эмпирических обобщениях. В качестве терминологической альтернативы «этологии» Лаппо-Данилевский упоминает «характериологию» (В. Вундта) и отмечает, что, например, О. Риббек сводил этологию к дисциплине, изучающей нравы и нравственность. Изложение Милля содержит ряд терминологических неясностей; так в одном и том же значении и контексте Милль употребляет такие выражения как: *nature humane, character type, character individual*. При этом для Лаппо-Данилевского тип характера и индивидуальный характер не одно и то же. В подтверждении этого он ссылается на Ф. Полана⁵ и упоминает теорию Т. Рибо, согласно которой не все индивиды принадлежат к одному типу характера, поскольку могут вовсе выра-

¹ Там же. Л. 82.

² Там же.

³ *Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории. Пг., 1923. С. 155.

⁴ Там же. С. 156.

⁵ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 88.

женным характером и не обладать¹. В противоположность Миллю Лаппо-Данилевский воспринимает, характер не как герметическую данность, напротив, он доступен аналитическому изучению, в том числе посредством самонаблюдения и даже экспериментального наблюдения над другими лицами. Также со ссылкой на Ф. Полана он замечает, что делать вывод о характере индивида на основании только одного какого-нибудь его действия не правомерно². Изучение характера возможно при помощи целого ряда индуктивных методов: изучение отдельных актов, метод согласий и различий, метод дедуктивно-индуктивный, метод сопутствующих изменений. Пригодность дедуктивного метода не доказана и, как замечает Лаппо-Данилевский, Милль в сущности пользуется здесь методом обратно дедуктивным.

В разделе «*Научный характер обществоведения*» Лаппо-Данилевский воспроизводит основные идеи Милля о том, что социальные явления должны быть законосообразны, причем подразумевался психологический характер законосообразности. Однако сложность социальных явлений мешает большей частью формулировать их законы; так что даже знание причин и следствий социальных явлений, т. е. знание их простейших законов не гарантирует возможность их применения. Многоаспектность социальных явлений, свобода воли, которой обладает человек, позволяют выработать лишь приближенное знание о социальных процессах, которое может быть вполне пригодно для руководства, но не для предсказания. Надо понимать, что знание законов дает возможность предсказывать события. Социальное же знание ограничивается принципами, годными для руководства³.

В главах с VII по X «Системы логики» Милля рассматриваются методы. Лаппо-Данилевский, следуя за ходом изложения Милля, дает их последовательную критику. Он отмечает, что абстрактный или «геометрический» и экспериментальный или «химический» методы не применимы в социологии. Познание социальных явлений требует сочетать результаты априорного рассуждения и апостериорного наблюдения, т. е. «косвенной» проверки. Такой метод Милль называет «конкретно-дедуктивным или физическим».

«Химический метод» опирается на индукцию, которая может быть и не основа на опыте в узком смысле. Лаппо-Данилевский воспроизводит индуктивные и дедуктивные доказательства неприложимости экспериментального метода к общественным наукам.

«2. *Дедуктивные и общие доказательства его неприложимости к обществоведению:*

¹ Там же.

² Там же. Л. 89.

³ Там же. Л. 97.

а) Исходящее из посылки о том, что $S = J_1 + J_2 + \dots + J_n$, а не $\Sigma(J_1, J_2, \dots, J_n)$.

б) Исходящее из посылки о множественности причин и о смешении действий в обществ[енных] явлениях в опыте.

1) Мы ставим действие изучаемой причины в совокупность *обстоятельств, точно исследованную* нами.

2) Мы требуем, чтобы ни одно из известных нам обстоятельств *не производило действий, которые можно смешать с действиями* причины, свойства которой мы желаем изучить; или по крайней мере должны *исчислить и определить взаимное влияние* данных причин на того или другого нельзя сделать в политике <...>.

3. *Индуктивные* доказательства той же неприложимости.

А) *Общее*

Множественность причин и их *быстротечность* препятствуют настоящему опыту. Остается наблюдение ученого над опытами *природы* или политиков-практиков.

В) *Частные по методам.*

а) различия (прямого и косвенного методов различия) <...>

У Милля в сущности 2 доказательства неприложимости прямого метода различия:

1) Даны элементы: a, b, c, \dots, n } ∞ и две системы S_1 и S_2 , составленные из них. Вероятность предположения, что S_1 и S_2 будут сходны во всех отношениях *кроме одного* близка к 0, ибо если S_1 и S_2 сходны в $\infty - 1$ из своих элементов, то вероятность того, что они будут сходны в *любом* из $\infty - 1$ отношении есть $1/\infty + 1/\infty + \dots \infty - 1 = \infty^{-1/\infty} = \lim(1)$ и обратно.

2) Если даже предполагать, что $S_1 = \Sigma(a, b, \dots, n)$, а $S_2 = \Sigma(\alpha, \beta, \dots, n)$, то при числе элементов = ∞ и присутствии в S_1 и S_2 ($\infty - 1$) множественных элементов, то в Σ_2 элемент β должен будет согласоваться с остальными элементами ($\infty - 1$), так что при неравенстве между S_1 и S_2

$\Sigma_1(a, b, \dots, n) = \Sigma_2(\alpha, \beta, \dots, n)$. <...>

б) согласия (множественность причин).

с) сосуществующих причин (нельзя вывести из множеств[енности] причин).

д) остатков»¹.

В критической части разбора VII главы Лаппо-Данилевский во многом реабилитирует индуктивный метод, который не только лежит в основе эмпирических обобщений, но и в совокупности с методом сопутствующих изменений и рядом других (сравнительный метод, метод остатков, метод согласия и различий) позволяет приблизиться к формулированию законов. Как и ранее, Лаппо-

¹ Там же. Л. 98–99.

Данилевский сопровождает свои заметки выписками из других авторов (по политической экономии – Д. Н. Кейнс¹; о развитии социального сознания у детей – В. С. Монро²) и отсылками к В. Вундту³, А. Бернштадту⁴, И. И. Янжулу⁵, Ф. У. Тейлору⁶.

В VIII главе «Системы логики» рассматривается «геометрический», т. е. абстрактный или дедуктивный метод. Существует два рода дедукции: «геометрическая» и «механическая». «*Геометрия*, изучающая *существование* фактов, а не сил или причин противодействующих или взаимно изменяющих друг друга, – образует *простейшие* дедукции; выводы из одного геометрического *принципа* никогда не *противоречат* выводам из другого; след[овательно], каждый ряд их будет правилен.

Механика, принимающая во внимание такие *противодействия и изменения не зависимо от их порядка* – (обратимость их возможна) – образец сложной дедукции<...> Обществоведение действует по тому или другому образцу»⁷. Существует и ошибочное применение геометрического метода в обществоведении: «а) исключительное выведение из данного одного закона.

б) исключительное выведение известного одного правила»⁸. Первая ошибка разбирается на примере учения Д. Бентама, смешение обоих ошибок – на примере Т. Гоббса. Известная формула Д. Бентама «the greatest happiness of the greatest number» была заимствована им у Д. Пристли, встречается она и у Ч. Беккариа, но впервые была высказана Ф. Хатчесоном. Лаппо-Данилевский воспроизводит «а) *Изложение* политической теории Бентама:

«1) Интерес, в смысле *личного* интереса, *вообще (в среднем)* определяет деятельность всякой *серии* или *группы* личностей.

2) Значит, у правительства есть *свои* (эгоистические) интересы.

3) След[овательно], для того чтобы правительство управляло согласно с интересами управляемых, оно д[олжно] б[ыть] ответственно перед ними; общность интересов между теми и другими порождает ответственность правительства»⁹. Методологическая критика теории Д. Бентама Миллем сводилась к тому, что «правительство не руководится одним только своим интересом, а также долгом, филантропией, общим состоянием чувств и умов, тради-

¹ Там же. Л. 106.

² Там же. Л. 108.

³ Там же. Л. 101, 102.

⁴ Там же. Л. 104.

⁵ Там же. Л. 108.

⁶ Там же. Л. 110.

⁷ Там же. Л. 115.

⁸ Там же.

⁹ Там же. Л. 116.

цией. Правительство согласуется в своих интересах с управляемыми не одной только ответственностью, но и общим интересом, значение ответственности – вспомогательное: она порождает общий интерес в тех случаях, когда его нет, и ограждает в случае опасности при (чрезмерном) проявлении эгоистических интересов правительства»¹.

Лаппо-Данилевский в свою очередь критикует Милля и его критику Д. Бентама за не ясное изложение основоположений. Так, в частности, он считает, что «оптимизм – основоположений Б[ентама] удовольствие и страд[ание] – не доказанное основоположение»², необходимо яснее различать личные свойства, среду и традицию. Основоположением должны служить не личное удовольствие и страдание, а народный характер. Предварительные выводы Лаппо-Данилевского из этой критики сводятся к трем пунктам: «а) М[илль] не различает *совпадение* интересов в действиях <...> от *сознания* его.

б) Бентам – о зле закона и сдержке т[аким] о[бразом] правительства.

с) Ответственность не только вывод, но и *верное средство*»³. Более подробная критика Милля (л. 120–133) сопровождается выписками из сочинений самого Милля⁴ и немецкого психолога Г. Э. Мюллера⁵, сделанные другим подчерком.

В IX и X главах «Системы логики» анализируется конкретно-дедуктивный метод, имеющий две разновидности: прямой и обратный. «а) Прямой начинает с дедукции и кончает ее проверкой.

б) Обратный – начинает с индивидуального или специфического опыта, приводящего к эмпирическому обобщению, и кончает дедукцией закона, лежащего в основе эмпирического обобщения.

Индивидуальный опыт – наблюдение над данным одиночным частным случаем (или малым числом частных случаев, не допускающим еще среднего вывода).

Специфический опыт – операция, благодаря которой мы стремимся достигнуть среднего вывода, напр[имер], статистически средних, вообще эмпирического обобщения; такое стремление может остаться безуспешным, так что эмпирический опыт характеризуется скорее приемами (намерением) исследования, чем добытыми им результатами. Специальный опыт дает *несколько* однородных наблюдений; по которым нельзя подвести статистически средний.

¹ Там же. Л. 117.

² Там же. Л. 118.

³ Там же. Л. 119.

⁴ Там же. Л. 126–131.

⁵ Там же. Л. 123–125.

В абстрактно-дедуктивном методе эмпирическое обобщение подтверждается и в таком смысле проверяется законом»¹.

Уверенность в истине заключений, получаемых конкретно-дедуктивным методом, достигается благодаря совпадению «закона с эмпирическим обобщением или обратно эмпирического обобщения с законом»². «Степень реального значения заключений», получаемых прямым конкретно-дедуктивным методом, состоит в том, что «1) благодаря ему мы строим (*une science des tendencies*), тем не менее важную в практическом отношении для достижения общего блага.

2) в силу закона согласованности соц[иальных] явлений (органов) одна и та же причина в разных системах элементов не произведет одного и того же следствия; значит и *вывод* из нее в наличности *данной* системы того, а не другого следствия без знания ее свойств не может иметь места в *действительности*. След[уя] обр[атно-]дед[уктивным методом] можно построить *une science des tendencies*, обобщения которой не могут быть приложимы прямо к действительности.

Осложнение явлений возрастает в меньшей прогрессии, чем понимается достоверность наших заключений; значит *une science des tendencies* м[ожет] б[ыть] построена прямо-дедукт[ивным] образ[ом] лишь при *малочисленности* причин *ближайшим* образом вызывающих данные следствия»³.

В качестве примера приложения прямого конкретно-дедуктивного метода Милль приводит сведения из политической экономики и этологии. Лапшо-Данилевский указывает на противоречие в определении Миллем этологии, на то, что народный характер имеет прямое и косвенное влияние, «напр[имер], не только на обычай, но и на власть, значит и на законодательство»⁴ и воспроизводит миллевское понимание народного характера: «Характер народа – коэффициент каждого из происходящих в его жизни явлений, окрашивающих их не так как аналогичные явления в жизни другого народа»⁵.

Проверка выводов, полученных при помощи прямого конкретно-дедуктивного метода, достигается несколькими путями. Первый из них – это эмпирическое обобщение, а именно: «1) Путем прямого наблюдения над причинами и их следствиями.

2) Путем косвенного наблюдения над следствиями, и восхождения от них к причинам, причем в таких случаях нельзя дедук-

¹ Там же. Л. 136–137.

² Там же. Л. 137.

³ Там же. Л. 137–138.

⁴ Там же. Л. 139.

⁵ Там же.

тивно определить ни повторяемость, ни относительное значение причин.

Эмпирические обобщения, данные тем или другим путем – лучший способ для проверки закона, выведенного дедуктивно, но не могут заменить его, ибо перенести эмпирическое обобщение на новый не наблюдаемый случай я с уверенностью не могу, если не знаю основных (и более отдаленных, а не только ближайших) причин данных следствий, не могу констатировать наличности таких причин и в новом случае»¹.

Второй способ: «Проверка путем частных наблюдений, не поддающихся эмпирическому обобщению в виду множественности причин и смешения действий?, при которой надо подобрать столько примеров, сколько может из них быть сочетаний и столько примеров каждого сочетания, чтобы вывести из них его среднюю.

Сравнение же дедуктивного вывода (предсказания) с одним частным случаем, к которому он относится, но который не повторяется, очевидно, не может быть *предварительно* повторено; для теории, однако, важна и *проверка задним числом*, ибо пользуясь такою проверкою относительно фактов данной группы, объясняемой одними и теми же законами, *кроме одного факта* и *post factum*, проверивши наши выводы (предсказания) относительно их, мы тем самым косвенно проверяем *вероятность* объяснения (дедуктивного) нами вышеупомянутого одного факта»². Проверка «задним числом» «проверяет достоверность *объема* формулированного закона (т. е. действительно ли данный *род* следствий порожден данной группой причин»³. Один из комментариев был Лаппо-Данилевским зачеркнут: «Впрочем, Д. С. М[илль] не настаивает ни на том, что *один* факт остается необъяснимым, ни на *вероятности* его объяснения.

Если $(a_1, b_1, c_1 \dots n_1)$ причины, вызывающие $\Sigma (a_2, b_2, c_2 \dots n_2)$, то лишь точно зная соотношение между обоими комплексами, т. е. проверивши хотя бы *post factum* таковое, можно вводя новое обстоятельство x предсказывать с достаточным основанием, что за ним последует y »⁴.

Надо заметить, что в собственно критической части разбора IX книги «Системы логики» Лаппо-Данилевский часто цитирует французское издание книги Милля. Выписки же из английского издания сделаны чужим подчеркиком⁵.

¹ Там же. Л. 140.

² Там же. Л. 140–141.

³ Там же. Л. 141.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Л. 145–148.

В X книге «Системы логики» рассматривается исторический или обратно-дедуктивный метод. Особенность его состоит в том, «что ученый, пользующийся им, начинает свою работу не с рационального выведения из каких-либо психологических или этнологических законов социальных и исторических фактов, а с установления эмпирических обобщений данных социальных и исторических фактов, которые он вслед за тем подвергает более глубокому обоснованию, разыскиваемому в человеческой природе»¹. В рукописном варианте Лаппо-Данилевский, прежде всего, пытался проследить зависимость Милля от учения О. Конта в построении исторического метода. Он отмечал «общее доброжелательное отношение к О. К[онту]»² и многочисленные совпадения, которые прослеживал постранично. В области социальной статистики к таким заимствованиям принадлежит «теория Consensus'a». Он поясняет понятие о «консенсусе», как «“состояние общества”, которое частью обуславливает понятие о его развитии или прогрессе, частью обусловлено им»³. Примерами такого «консенсуса» являются сознание общей социальной цели, лояльность определенным принципам и учреждениям, национальное чувство.

Кратко, назывными предложениями с указанием страниц Лаппо-Данилевский писал о соотношении статистической и динамической точки зрения в историческом методе. Статистическая точка зрения «основана на понятии consensus'a». Критик отмечал «согласованность как условие *приоритета* статистической точки зрения над динамической в методе». В ряде положений Милля он усматривал «необходимость индукции»⁴.

Статическая точка зрения подчинена динамической. Даже, «если ей и не принадлежит логический приоритет, то она во всяком случае имеет *первенствующее* значение»⁵. Первенствующее значение динамической точки зрения обусловлено теорией прогресса. Прогрессивный характер в жизни человечества сказывается в воздействии следствия на причины, во влиянии предшествующих поколений на последующие и преимущественной зависимости нашей жизни от прошлого. Прогресс общества Милль, как и О. Конт, связывал, главным образом, с «“умственными способностями человека”, т. е. с теми его верованиями и знаниями, которые оказываются “главной причиной, определяющей социальный прогресс” и обуславливающей его направление»⁶. Такое понимание прогресса нашло отражение в «законе трех стадий», согласно

¹ Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Пг., 1923. С. 156.

² СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 154.

³ Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. С. 156.

⁴ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 155.

⁵ Там же. Л. 156.

⁶ Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Пг., 1923. С. 156–157.

которому в развитии человечества преобладают интеллектуальные факторы и, вопреки мнению Г. Т. Бокля, нравственные силы. Интенсивность и ход развития во многом зависят не только от окружающих факторов, но и от предшествующих состояний. Милль прослеживает «зависимость самого существования общ[ественной] группы от преобладающего значения для его поддержания духовных факторов»¹. В то же время, следует отличать прогресс от совершенствования. Представление о прогрессе является результатом эмпирического обобщения, а не действием закона, хотя оно и приближается «к закону в виду совпадения индуктив[ных] выводов с дедуктивными»². Теория прогресса оправдывает и применение самого обратно-дедуктивного метода.

Критику исторического метода Милля Лаппо-Данилевский сопровождал выписками на английском языке из его работ, сделанными другим подчерком³, а также цитатами на французском языке из сочинений Р. Вормса⁴.

В XI главе «Системы логики» Милля Лаппо-Данилевский основное внимание обращал на значение общих и частных причин в деятельности людей, а, значит, и исторических фактов. К общим причинам можно отнести законы «человеческой природы» и внешние условия, в которых совершается история. «Действия человеческие, – излагал Лаппо-Данилевский учение Милля, – вызваны человеческой природой согласно общим законам ее действия и общим к условиям, в какие она поставлена, а также характерными особенностями тех именно людей, которые действуют под влиянием обстоятельств (естественных или искусственных), в числе коих должны включать и их волю. След[овательно], должно отличать общие причины от частных (характерных особенностей и проч.), порождающих человеческие действия»⁵.

Законы человеческой природы выводятся а priori и проверяются статистикой: «а) Статистика показывает, что данное действие способно *повторяться* и, значит, зависит от такого свойства человеческой природы, которое оказывается *общим* по крайней мере довольно обширной группе лиц и *постоянным*, по крайней мере в данных пределах времени. <...>

След[овательно], если а priori сделанный вывод на основании статистических данных, *несмотря на их шаткость*, окажется *постоянно* применимым к достаточно *обширному* числу случаев в данных пределах времени и пространства, то тем самым справедливость вывода будет проверена.

¹ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 157.

² Там же. Л. 158.

³ Там же. Л. 164, 169–176, 181.

⁴ Там же. Л. 168.

⁵ Там же. Л. 183.

б) Статистический вывод в точности выделяет из массы общих и частных причин, породивших данный факт, одни общие и определяет, что именно порождено ими.

В) *Значение* (феноменология).

1. Так как статистика устанавливает лишь *относительную повторяемость данного факта* <...> то статистикой нельзя доказать отсутствие развития “нравственных качеств человека” и их совершенствования.

2. Статистический вывод устанавливает такую *повторяемость* лишь постольку, *поскольку она зависит от общих причин*.

В самом деле, статистический вывод есть средняя арифметическая из достаточно большого числа случаев; но чем больше такое число, тем больше вероятность, что подберутся *все возможные* случаи одного и того же рода, т. е. что число положительных отклонений от средней нормы окажется равным числу отрицательных отклонений, и что след[овательно], при суммировке всех возможных случаев количества положительных и отрицательных – взаимно уничтожаются.

Отсюда следует, что *наличность общих причин необходима, но недостаточна для причинения данного факта*; т[аким] о[бразом], например, можно выяснить общие причины, предуготовления человечества к такому состоянию, при котором оно способно подпасть влиянию великого человека»¹. По мере развития общества значение общих причин возрастает.

Исторический факт есть результат действия как общих, так и частных причин. Под частной причиной понимается, прежде всего, деятельность великого человека. «А) Об *изучении* их, – писал Лаппо-Данилевский о частных причинах, – (с методологич[еской] точки зрения) М[илль], кажется, говорит мало, а именно только поскольку они воплощаются в великих людях. Статистический прием для общих заключений о них не годится.

Так как великие люди – крайне осложненная совокупность общих и частных причин, то в данный момент появляется только данный великий человек, действия которого, поскольку они представляются положительными отклонениями от средней, *не нейтрализуются* деятельностью противоположной ему личности, поскольку они оказываются отрицательными отклонениями от той же нормы и т. п.; а тем паче не нейтрализуются действиями массы.

Для того, чтобы вывести среднюю из действий великих людей (как хороших, так и дурных?) – потребовался бы бесконечный

¹ Там же. Л. 183–185.

промежуток времени, не доступный наблюдению, по крайней мере, в наше время.

В) *Значение* (феномен[ологическая] т[очка] з[рения]).

а) *Доказательства относительного их значения.*

2) Если общие причины *недостаточны* для причинения действия, то, очевидно, отсюда следует действительное значение частных причин.

1) Если в *среднем* выводы частных причин взаимно уничтожаются, то из этого не следует, чтобы они не существовали и не действовали *в каждом реальном случае*, взятом порознь.

3. Частные причины нужны для того, чтобы образовалось достаточное количество уклонений, способных взаимно уничтожить друг друга в среднем выводе; последний невозможен без частных причин»¹.

Подводя итог рассуждения Милля о значении общих и частных причин в человеческих действиях, Лаппо-Данилевский писал: «*Роль их в историческом процессе.*

1. Общие причины, особенно если говорить о *сознании*, могут действовать лишь воплощаясь в личностях, т. е. в совокупностях общих и частных причин; то же применяется и к великим людям.

2. Для *данного* конкретного случая *наибольшее значение* имеют не общие, а частные причины, чем и объясняется, что в данный момент может появиться только данный великий человек. <...>

3. Поскольку частные причины воплощаются в отдельных людях (особенно великих) – они способны *ускорить* развитие, но едва ли изменить его процесс и порядок, а также способны оказать влияние на *этические* особенности данной общественной группы, поскольку воплощаются в правителях – *улучшить* государство, а тем паче *предупредить* бедствия»². В строгом смысле историческая причинность исходит из психологии людей. Внешние условия должны сначала найти отражение в психике людей для того, чтобы стать основой действия. Свою мысль Лаппо-Данилевский формулирует в виде двух положений: «1) Ведь почва и проч. Должна действовать на психические же факторы для того, чтобы вызвать действие, значит нельзя говорить о природ[ных] факторах *рядом* с психич[ескими].

2) Почва и проч. является *средю*, в которой *происходят* известные явления, но не объясняет *законов* их, которые в *основе* своей все же будут психическими»³.

Следующая за изложением XI книги критика взглядов Милля дана Лаппо-Данилевским кратко и тезисно (л. 188–190), особенно если сравнивать с критикой других глав.

¹ Там же. Л. 185–186.

² Там же. Л. 186–187.

³ Там же. Л. 211.

Еще более кратко представлено изложение XII главы и ее критика. Лаппо-Данилевский, в частности, отмечал отличие этики от искусства, поскольку нравственность исходит из категорического императива. В искусстве возможны лишь «частные дедукции с проверкой», поэтому «М[илль] в сущности не должен был бы возражать против дедукции в области искусства, а только против ложного приложения ее»¹. Однако, если исходить из убеждения, что «система положений и методов научных предопределяется данными (практическими) целями, в таком смысле искусство – индуктивно»².

В рукописях Лаппо-Данилевского социологического характера учению Д. С. Милля отведено больше всего страниц по сравнению с концепциями других авторов, что объяснимо не философскими предпочтениями русского ученого, а обстоятельствами, которые побудили заняться изучением Милля. Критический разбор VI книги «Системы логики» Милля – это первый обществоведческий курс, который Лаппо-Данилевский вел в Петербургском университете. По форме этот курс представлял собой «семинарий», т. е. практические занятия, на которых Лаппо-Данилевский вместе со студентами последовательно разбирал главы книги Милля. Рукопись «О социологии» содержит подготовительные заметки Лаппо-Данилевского к этим занятиям. Разбор социального и методологического учения Милля был важен для Лаппо-Данилевского не только содержательными моментами, но и как первый опыт его собственного философского самоопределения. Критика позитивизма была продолжена Лаппо-Данилевским в статье об О. Конте. Свое философско-историческое учение, полное всего выраженное в «Методологии истории», Лаппо-Данилевский отчасти формулировал с опорой на те положения, к которым он пришел в результате критики Милля. Отмеченные им слабые места социальной философии и методологии науки позитивизма, подтолкнули его к изучению другой философской традиции – неокантианства.

В незавершенной редакции «Методологии истории», вышедшей уже после смерти автора, Лаппо-Данилевский вновь возвратился к теории Милля, подводя, тем самым, своеобразный итог своим критическим занятиям. Здесь он подходил к оценке учения Милля как теоретик и философ исторической науки, поэтому его в первую очередь интересовала формулировка исторического метода. Исторический метод, предложенный Миллем, представлял комбинацию принципов социальной статики и динамики, т. е. синхроническое соотношение элементов социальной жизни с учетом их диахронического изменения. Законосообразность исторических явлений, отмечал Лаппо-Данилевский в разделе о Милле,

¹ Там же. Л. 192.

² Там же.

зависит «от “общих причин”, обнаруживаемых статистикой, а также выясняет влияние “специальных причин”, т. е. личностей и правительств с их индивидуальным характером на ход истории»¹. «Милль рассуждает и об историческом методе, преимущественно с эмпирической точки зрения, но не входит в ближайшее рассмотрение по крайней мере наиболее характерных особенностей методов собственно исторического изучения»². Главный недостаток Милля он видел в том, что тот «слишком мало изучает принципы познания, на основании которых оно получает объективное значение, и ограничивается исследованием его механизма»³. Указывал Лаппо-Данилевский и на «противоречия» в учении Милля: «он не выясняет, например, чем именно в познавательном отношении история отличается от естествознания, от социологии и других “нравственных” наук; он упускает из виду, что историк не может удовлетвориться “средним выводом” социолога, рассуждает о “неизменных законах исторических явлений”, хотя и замечает, что все, зависящее от особенностей индивидуумов в их комбинации со случайным фактом того положения, которое они занимают, не поддается предвидению, и сам признает во многих существенных случаях наличность такой зависимости»⁴.

Расхождение Лаппо-Данилевского с Миллем состояло, прежде всего, в том, что к уточнению исторической методологии русский ученый подходил как гносеолог, выясняющий априорную основу исторического знания и признающий значение дедуктивных доказательств в истории. Милль же оставался преимущественно эмпириком. Современники (за исключением студентов) были мало знакомы с критикой Лаппо-Данилевским позитивизма Милля. Сам Александр Сергеевич не считал нужным опубликовать свои критические заметки, сосредоточившись на разработке собственной «Методологии истории». Тем не менее, эта критика составляет важную страницу в истории восприятия позитивизма в России. Она не прошла даром. Не случайно П. И. Новгородцев, приглашая авторов для сборника «Проблемы идеализма», именно Лаппо-Данилевского попросил выступить с критикой социологической доктрины О. Конта и позитивизма в целом. Тем не менее, Лаппо-Данилевский не отвергал философию позитивизма, хотя и критически к ней относился. Позитивизм был важен для него как попытка обосновать научный статус философии и гуманитарного знания. В исследовательской практике самого Лаппо-Данилевского ориентация на сциентистский идеал позитивизма привел к разработке вопросов истории науки. По словам С. С. Илизарова, «именно ему,

¹ Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Пг., 1923. С. 157.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

более чем кому-либо другому, отечественная наука обязана тем, что в XX столетии завершился долгий путь превращения истории знаний из исследовательской области в сферу специфической профессиональной деятельности»¹.

А. С. Лаппо-Данилевский

ИЗЛОЖЕНИЕ И КРИТИКА ТЕОРИИ Д. С. МИЛЛЯ (фрагменты рукописи «О социологии»)²

В чем должна состоять методология общественных наук (∞ О. Конту³).

а) Подобно Burdin⁴, St. Simon⁵, А. Comte группировка наук по возрастающей сложности их объектов.

б) Согласно тем же писателям, все отрасли человеческого знания приобрели научный характер, кроме обществоведения.

в) зависимость сложнейших наук от простейших – у А. С[мита]⁶ <...>

д) Приложение методов простейших наук к сложнейшим. Burdin – физиология д[олжна] б[ыть] положена в основу морали. St. Simon – вообще; gravitation universelle – в частности. Ch. Fourier (начитанный в естеств[енных] науках) – attraction universelle. А. Comte в IV т. Cours⁷ и вообще он более *сознательно*, чем предшественники переносил *методы*, а не законы.

Способы приложения плохо выяснены Миллем⁸:

1) *Все* уже высказано в предшествующих книгах, а между тем предполагается *выбор* методов, пригодных для обществознания. На основании какого *критерия*? Не представляется ли он чем-то новым? и вместе с тем заранее известным? <...>

¹ Илизаров С.С. А. С. Лаппо-Данилевский – историк науки // Архив истории науки и техники. Вып. V (XIV). Отв. ред. С.С. Илизаров. М.: Янус-К, 2015. С. 63.

² Публикация подготовлена при поддержке гранта РГНФ (№ 13-03-00301). Подготовка текста и прим. А. В. Малинова.

³ Конт Огюст (1798–1857) – французский философ, основоположник позитивизма.

⁴ Бурден Жан – французский врач, пользовался покровительством А. Сен-Симона.

⁵ Сен-Симон Анри (1760–1825) – французский философ и социальный мыслитель.

⁶ Смит Адам (1723–1790) – шотландский философ и экономист.

⁷ «Курс позитивной философии» в 6 томах О. Конта издавался с 1830 по 1842 г.

⁸ Милль Джон Стюарт (1806–1873) – английский философ, экономист и политический деятель, последователь позитивизма.

2) Путь обобщения и приспособления; не выяснен у М[илля]. Ведь приспособлять я могу путем обобщения же и путем *специализирования*¹. <...>

Обобщение математического метода в приложении его к статистике

Если в сосуде $M/2$ черных и $M/2$ белых, $p=1/2$, $q=1/2$, и вынуто $M=100$ шаров, то вероятное число белых = 50.

На деле можно, однако, получить не 50, в 49, 48, 47... или 51, 52, 53... белых. Какова вероятность уклонения, *абсолютная величина* которого равна 1, 2, 3...

Приложение математических способов исчислений к решению подобного вопроса возможно при след[ующих] обобщениях:

1) Я полагаю, что $Z=50$ или другим величинам 47... 53... меняется *непрерывно*,

2) При вычислении вероятности уклонений я (применяя теорему Стирлинга) получаю величину, в знаменатель которой называется ряд; я *пренебрегаю* в нем теми членами а составе которых входит $1/m^2$; получив, т[аким] о[бразом] выражение

$$h^2/1^{2mpq} h/1^{2m} (1/q - 1/p)$$

и предполагаю $1^{h/2m} (1/q - 1/p)$ при m большом равным $1^0=1$, я *пренебрегаю* вторым из множителей и получаю величину, в знаменателе которой стоит

$$1^{h/2mpq}$$

Лишь благодаря указанным обобщениям я получаю возможность полагая $h/\sqrt{2mpq} = t$, достигнуть формулы:

$$2/\sqrt{\pi} \int_0^t t/1^2 dt$$

3) Так как вероятность отклонений по мере возрастания их от прямой величины убывает чрезвычайно быстро, то я могу приближенно пользоваться выражением

$$2/\sqrt{\pi} \int_{-\infty}^{\infty} -t^2 dt, \text{ где } t = -h^2/2mpq$$

Все три случая суть обобщения понятия равенства, ибо лишь таким путем я могу уравнивать величины между собою в сущности неравные.

Специализирование математического метода в приложении его к статистике

При помощи указанного обобщения я на основании статистического материала строю кривые и, получив, напр[имер], параболу или гиперболу и т. п. того или другого вида я применяю *специальные методы* для изучения кривой данного типа. Приложение

¹ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 24–25. Далее зачеркнуто: «Я могу обобщать, напр[имер], математические методы в приложении к обществоведению (напр[имер], применение теории вероятности к статистике в сущности предполагает приближенное отождествление вероятностной величины ошибки с средней; ср[авни] приложение геометрического понятия о симметрии к выяснению понятия о контрмитации). В органической теории обобщают методы биологии» (Там же. Л. 25).

специальных методов построительной геометрии к графическому изображению статистических данных. <...>

Приложение путем обобщения или специализирования познать

Приложение биологического метода в теориях об органах и функциях, в процессах дифференциации и интеграции – есть обобщение. Прием объяснения жизни, наприм[ер], путем двух процессов: 1) постепенного обособления органов под влиянием специализации функций и 2) возрастающей зависимости их друг от друга путем обобщения понятий об органах, функциях и их зависимости не редкость в общественном знании.

Методы *психологии* можно *специализировать* в области социологии (коллективная психология изучает, напр[имер], специфические проявления чувствований каждого индивида, которые имеют место в толпе).

Итак, следует различать обобщение методов более простых наук от их специализации

3) М[илль] не различает *приложения* метода простейшей науки к сложнейшей от *создания* приложения метода по аналогии с таким методом *нового* метода, пригодного для сложнейшей науки. Таково, напр[имер], приложение понятия *симметрии* к изучению контрмитации. Таким путем, напр[имер], возникла т[ак] называемая *органическая* теория общества; *подобно* тому как естественник в организме различает клетки, ткани, органы, функции, процессы – так делает и обществовед по отношению к обществу. М[ожет] б[ыть] тем же способом построена (по аналогии с индивидуальной волей) теория о *единстве* народной воли в учении о народном суверенитете.

От перенесения *методов* более совершенных наук в менее совершенные надо отличать перенесение *законов*.

Напр[имер], из *механики* в социологию (основных понятий статики и динамики) – ср[авни] О. Конт (см. статью об О. Конте).

[Перенесение] – из *биологии*, напр[имер], законы: *наследственность* (консерватизм) (О. Конт), *борьбы* за существование и выживании наиболее приспособленных (Vaccaro¹), *дифференциации* и *интеграции* (О. Конт, Г. Спенсер²).

[Перенесение] – из *психологии*, напр[имер], законы: ассоциации (Гиддингс³), подражаний (Тард¹) и др.

¹ Ваккаро Микель Анджело (1854–1937) – итальянский социолог, последователь дарвинизма, профессор кафедры философии права в университете Рима.

² Спенсер Герберт (1820–1903) – английский философ, основатель органической школы в социологии.

³ Гиддингс Франклин Генри (1855–1931) – американский социолог, представитель психологического направления в социологии. Основатель первой в США кафедры социологии в Колумбийском университете (1894), президент Американского социологического общества (1908).

Смещение перенесений методов с законами в органической жизни, приверженцы которой принимают методологические приемы (даже по аналогии) за феноменологические выводы в области, допустимыми своей науки (обществоведении).

3. В какой мере М[илль] предполагает дать методологию общественных наук.

Проверка метода переносимого из одной науки в другую:

1) *Гносеологическая.* С точки зрения тех принципов, которые положены в основу науки определяется степень пригодности данного метода.

2) *Методологическая* – возможна лишь иногда, когда мы имеем наряду с данным методом и другой, с такую же степенью достоверности приложимый к решению того же вопроса (или несколько других). Тогда один проверяется другим путем сравнений полученных результатов (не феноменологические свойства также проверка).

3) *Феноменологическая* – метод оценивается по полученным результатам, которые в случае его ошибочности в конце концов окажутся абсурдными². <...>

d) *Причины положит[ельные] и отрицательные*

2. *Причинноследственность нельзя смешивать с необходимостью, ибо, конечно, раз дана причина +а, д[олжно] б[ыть] и следствие b; но в сущности часто бывает, что причина +а дана вместе с противодействующей ей –а, или +а с, где с – не равно а; тогда b не наступит (а может наступить d как следствие с – а).*

a) *естественное появление таких противоположных причин, как в природе, так тем паче в человеке и обществе (А. Comte).*

b) *сознательным вмешательством человека как в природу, так в собственную или общественную жизнь.*

3. *Примирение причинноследственности с свободой в человеке*

a) *Человек не только причиняется, но и сам причиняет самого себя, или точнее свои действия.*

Обстоятельства, причиняющие человеческие действия. Мотив или чувство страдания и удовольствия, или представление (воспоминание) о них.

Отсюда участие человека в образовании своего действия.

Желание себя применить – дано нам; при его наличности (и отсутствии противодействующих причин, хотя бы психического свойства) – мы себя меняем. Речь идет не о механизме, а о детерминизме (в психологическом смысле слова).

¹ Тард Габриэль (1843–1904) – французский криминолог и социолог, представитель психологического направления в социологии.

² СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 26–30.

б) След[овательно], человек в известной мере *ответственен* за свои действия.

Ответственность – есть сознание того, что мы *должны* подвергнуться наказанию (а не только должны *будем* ему подвергнуться, т. е. ему подвержены в действительности).

Ответственность вызвана тем, что

1) Человек отчасти сам *причиняет* свои действия (by him, а не только for him).

2) Если бы J не имел бы *мотивов* действия и если бы в числе таковых мотивов не было бы и сознания ответственности, т. е. если бы действия J были бы безусловно свободны, то его нельзя было бы наказывать (не за что); он оставался бы не вменяемым.

Лишь при детерминизме (не смешивая его с механизмом) и возможна ответственность.

3) Справедливо наказание лишь когда оно имеет в виду *блага его самого и общества*; ни то, ни другое невозможно без детерминизма, ибо в противоположном случае предвидение наказания нельзя считать мотивом предупреждающим преступление. След[овательно], отвергая детерминизм, мы допускаем порочные (несправедливые) наказания, что есть абсурд¹. <...>

Свобода и необходимость. Критика теории Д. С. Милля.

А) С *гносеологической* точки зрения М[илль] отрицает ее, м[ежду] т[ем] включает в следующее положение: Убеждение в наступлении *в будущем* той же последовательности (т. I, 369). М[илль] предполагает некоторое «влечение к обобщению» (I, 367) как фактор в развитии подобных убеждений. Ср. выражения *безусловная* (I, 370) последовательность и т. п.

Подобное утверждение едва ли выводимо из опыта:

1) Причиннослед[ственная] лежит в основе всякого опыта (?). Положение о ней мы предпосылаем опыту.

2) Самый опыт требует для признания того, что он же повторяется установления *тождества* между ранее наблюдаемой последовательностью и наблюдаемой (тождества самой последовательности, а не ее терминов).

3) Убеждение в том, что причина *а всегда* породит *б* (т. е. и в будущем, еще не подтверждаемая наблюдением) *не* содержится в опыте (Кант²); такое убеждение достигается приложением априорного положения достаточного основания (все должно иметь причину) к содержанию опыта; оно *подтверждается* (но не создается?) в тех случаях, когда мы путем дедукции (как общего положения, добытого из опыта) в состоянии из причины вывести следствие; не *прибегая* к опыту, хотя и проверяя им сделанный нами

¹ Там же. Л. 34, 37.

² Кант Иммануил (1724–1804) – немецкий философ.

опыт; такая операция однако едва ли возможна в биологии и социологии.

Отсюда необходимость связи *ab* в социологии менее ясна нашему сознанию(?).

(мысль о *необходимости ab* не следует смешивать с мыслью о постоянстве условий, при которых наступает *ab*; первое – гносеологического, второе – чисто реального характера).

Тем не менее М[илль] утверждает, что «единственное понятие о причинах которого требует теория наведения, таково, что может быть почерпнуто из опыта» (I, 357).

Рационализм и эмпиризм в понятии о необходимости причинноследственности взаимно пополняют друг друга.

Определение причинности у Д. С. М[илля]

Неизменно и безусловно предшествующее, мгновенно и наверное следующему.

1) Сам Д. С. М[илль] признает, что причина иногда не предшествует, а сопровождает следствие (I, 373–374). Неизменно *и (или)* – безусловно предшествующее (I, 370). Неизменно = безусловно, что возможно не с гносеологической, а с методологической т[очки] зр[ения].

2) Есть случаи, к которым такое определение не достаточно (?), а именно случаи превращения энергии. Напр[имер], *сила в ударе* молота на наковальню вызывающем *теплоту* причина: удар (а не молот, ибо последний вещь, а не явление). Следствие – теплота. А говорит В; речь А ∞ удару; понимание В ∞ теплоте (см. ниже). В выяснении причинноследственности современная *наука* (естествознание) вводит понятие *эквивалентности* (см. ниже) <...>.

3) В человеке есть сознающее я, к которому относятся причина и следствие. Непрерывность сознания не дает возможности каждую причину и следствие рассматривать лишь как предшеств[ующую] или послед[ующую].

Из рядового сопоставления и только *сопоставления* причины со следствием нельзя вывести и целостности индивидуального бытия и единства деятельности. Если предпосылать эквивалентность причин и следствий, то м[ожет] б[ыть] и непрерывность сознания станет понятной.

В психологическом смысле отношение причины к следствию выразится так: причина есть способность моего «я», поскольку оно наделено *волей*, действовать на собственные мои представления; следствие – таковое действие.

4) Общество – не простая сумма индивидуумов (как думает Милль).

По аналогии с отдельными индивидуумами и в нем причинноследственность получает аналогичное значение; вместо индивидуального «я» является социальное (групповое) «я».

2) В теории Д. С. М[илля] *n*[причина] и *c*[следствие] суть явления *независимые* друг от друга, что едва ли верно; напр[имер], да-но водорода H_2 и кислорода O_1 *порознь* взятые они предшествуют следствию (воде); но каждый из них *порознь* – не есть причина; причина = *совокупности* условий; но совокупность H_2O и есть вода.

Однако самый *процесс* слияния H_2 с O , будет предшествовать *наличности данного объема* воды во всей его совокупности, хотя бы такое предшествование было *моментально*. К тому же другие примеры (удар молота – теплота) едва ли подойдут под аргументацию Ватсона.

Лучше говорить не о тождественности, а об эквивалентности.

Знаки равенства в выражении $y=f(x)$ не выражает равенства у с x , а только *тождественное соответствие в процессе возрастания* x и y .

Таково и отношение причины к следствию.

Нельзя говорить о равенстве между причиной и следствием¹.

<...>

Возражения:

а) *Одно* из условий причина; несколько условий могут оказаться причиной, ибо м[огут] б[ыть] несколько причин или причина м[ожет] б[ыть] сложной.

б) постоянство по-видимому противопоставляется преходящности, а не переменности.

Правильнее сказать, что условия постоянны или абсолютно, или относительно совершающегося события (определенные условия = среда? и ближайшие); в последнем в каждый *данный* (произвольно взятый) *момент* (хотя бы он был как угодно мал) условие – постоянное, относительно совершающегося явления, причина же – переменное обстоятельство *относительно* данного следствия, а в совокупности с ним и составляет означенное выше явление. С приближением продолжительности данного момента к 0 различие между условием и причиной исчезает и наоборот; между тем последний случай всего чаще и бывает в социологии.

с) что значит *большее* или *меньшее* постоянство? (I, 359). Чем измеряется степень его? Какова степень нужная для данного antecedenta – условием, а не причиной?

е) Одно и то же обстоятельство м[ожет] б[ыть] или условием или причиной *непроизвольного, а с точки зрения той или другой науки*; сила земного притяжения, напр[имер], рассматривается как причина в физике и как условие – в социологии. Напр[имер], световая энергия – как причина тепла (?) в физике и как условие

¹ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 42–45.

дешевого общения (платить за свет не приходится) людей между собой.

В сущности отрицательными могут быть только условия, а не причины в узком смысле?

f) Следует различать еще причины от *поводов*; ближайшим предшествующим за которыми *мгновенно* следует следствие не столько причина, сколько повод: *причина характеризует следствие, повод лишь вызывает его и определяет* (в смысле квалификации); в данных пределах можно всегда *заменить* один повод другим¹. <...>

Причина и повод

Причиной мы называем такие обстоятельства, которые не только обуславливают известную *группу* событий, но делают их вероятными.

Если А причина В, то $V=b_1, b_2, b_3, \dots$, где b_1, b_2, b_3, \dots одинаково вероятны, но взаимно исключают друг друга.

Для того, чтобы А вызвало, реализовало одно из значений В – нужен *повод*.

(напр[имер], гнев – может породить различные интонации голоса, жесты, движения, акты; определенное количество их при данных условиях одинаково вероятно; но для того, что в данный момент случилось одно из них нужен повод; напр[имер], голос у разгневанного человека вероятно будет резок, если ему во время гнева придется наткнуться на мало симпатичного для него субъекта; но если взамен субъекта окажется грязная собачонка, она легко может быть прибита и т. п.)

Отношение причины к *группе* следствий более законосообразны, чем отношения причины к поводу, а через него и к *данному* (одному) следствию из всего числа вероятных, ибо количество поводов не меньше всего числа вероятных следствий, а может оказаться и больше их, так как способно вызвать все *возможные* результаты.

Определение повода

1) Обстоятельство, вызывающее данное событие (явление) и по отношению к нему называемое поводом.

2) Данный повод по отношению к вызываемому им обстоятельству может быть заменен другим ему равнозначимым, причем типические свойства самого явления при таком замещении не меняются.

3) Поводы равнозначимые по *отношению* к данному явлению (или событию) могут быть равнозначимыми в других отношениях.

¹ Там же. Л. 47.

4) Вероятность каждого данного повода обыкновенно очень мала, почему вероятности их можно считать приблизительно равными.

Куда исчезает причина, породившая следствие?

с) Из условий то (или те) мы называем причиной, из которого *количественно и качественно мы прямо и вполне можем вывести* следствие (напр[имер], из понятия камня – его падение).

След[овательно], то из условий, которое дает понятие о величине и *свойствах* следствий, будет причиной. При *одних и тех же* условиях могут наступить *разные* события; одна и та же причина может вызвать лишь одно и то же следствие.

Доктрина *эквивалентности* причины и след[ствия] в стогом смысле неприложима в науках о духе, хотя и применима в *переносном* смысле, в таком смысле, напр[имер], в каком большая посылка эквивалентна заключению.

Из условий то будет причиной, которое *постоянною связью* связано с следствием; условия в *разных* случаях могут быть (в известных пределах разными), но *способ* действий (=причина) остается всегда *одним* и тем же; причина – как бы *масштаб* следствий.

В обществоведении не *количество*, а *способ* действия играет главную роль.

Понятие о следствии

1) *Мгновенно* следующее. Если различать причины и поводы, она не характерна для причины.

Манкиев¹ писал в 1714, издано в 1770; следствия <...> не мгновенны.

Причина может оставаться в потенциальном виде долгое время, пока не явится подходящий повод.

Гелиоцентризм пифагорейцев² в свое время прошел незаметно, а теперь *мы* ему удивляемся.

Mailthus'a³ читали о до Дарвина⁴; но он впервые подвергся его влиянию (?).

Открытия древности, столетия пролежавших скрытыми от всех, а потом вдруг открытых.

При *отсутствии* препятствующих причин, следствие действительно мгновенно следует за причиной?

2) *Наверное*-следующее.

¹ Манкиев Алексей Ильич (? –1723) – русский историк и дипломат, автор сочинения «Ядро российской истории».

² Пифагорейцы – последователи религиозно-философского учения Пифагора (VI в. до н. э.).

³ Мальтус Томас (1766–1834) – английский экономист и демограф.

⁴ Дарвин Чарльз Роберт (1809–1882) – английский натуралист и путешественник.

Группа причин $a_1, a_2, a_3 \dots a_n$ производит группу следствий $b_1, b_2 \dots b_n$. В таком случае, предполагая равновозможными причины и следствия и одинаково возможными сочетания $a_1 b_1, a_1 b_2 \dots$ вероятность $a_1 b_1$ есть $1/n^2$.

В каком смысле *причинноследственность необходима и не необходима*.

Д. С. М[илль] не различает связи *ab* *логической* (раз мыслится причина, мыслится и следствие, ибо понятие о причине имеет смысл лишь в отношении к другому понятию о следствии) от *феноменологической* (раз в действительности дана причина д[олжно] б[ыть] и следствие; но часто причина в действительности *не дана*, ибо поглощается другою причиной, вызывающей и другое, ей соответствующее обстоятельство. Напр[имер], если

$$b=f(a), \text{ то } f(+a-a)=b_1=0$$

или $f(+a-c)$, где $c \leftrightarrow a, = +b_2$]). В *каждом* действительном случае, если причина не дана, то ее и нет, ибо данное обстоятельство и становится причиной (в действительности) лишь поскольку порождает следствие; я могу однако говорить о причине *a*, не в конкретном смысле, а на основании предшествующих опытов прийти к заключению, что *a* *вообще* причина *b*, так что могу представить себе *a* как *причину* хотя бы она и не породила в *данном* случае следствие *b*.

Могут быть однако и другого рода случаи, когда причина *дана* (т. е. *действительно* существует, первоначально не поглощенная другими обстоятельствами) – она *должна* породить и соответствующее следствие; может случиться однако, что *причина* *данная* еще *не успела породить следствия, доступные нашему наблюдению*, как уже поглощена другими обстоятельствами.

Феноменологическая необходимость не различена от *номологической* (категории долженствования).

Причинноследственность *логически* всегда *необходима* (чего не отмечает Д. С. М[илль]) как *способ(?)* действия; но в других смыслах она не необходима.

При обсуждении вопроса о необходимости, можно впасть в двойную ошибку:

1) превратить логическую связь *ab* в феноменологическую (против чего ратует Д. С. М[илль]) или в номологическую.

2) превратить феноменологическую связь (перенести ее) в номологическую или если угодно *механическую* связь считать исключительно действующей в области психических явлений, подвергнутых не столько механицизму, сколько *детерминизму* (против чего также ратует Д. С. М[илль], не различая второго случая от первого).

Феноменологическая связь между *ab* имеет характер *условной* необходимости (не бессмысленный термин).

Номологическая связь – *частной* необходимости.

Следует *отличать* необходимость от *повторяемости*.

Положим, последовательность ab – необходима; но

1) или a бывает редко, след[овательно], и b наступает редко,

2) или a часто противодействуют (в виду его природы, напр[имер], восприимчивости к впечатлениям) другие обстоятельства, вследствие чего редко наступает b .

При таких условиях вероятность наступления ab м[ожет] б[ыть] крайне малой; но хотя бы она приближалась к нулю, она не перестает быть необходимой.

Первый случай может иметь характер безусловной, второй – условной или частной необходимости.

В тех случаях, когда одним из мотивов (причин) является *цель*, получающее *объективное* значение в качестве причины, и соотношение таковой к действию будет целесообразным

Если воли энергия *не* механическая, то она может быть свободна в том смысле, что *не зависит* от механической энергии или *не подчинена* ее законам, но может быть и лишена свободы, поскольку действует *согласно законам психической энергии*.

Весьма возможно, что идея о превращении причины в следствие не развивалась до тех пор, пока стремились установить причинноследственность между *вещами*, а не явлениями.

Превращение одной вещи в другую не всегда бывает в случаях причинноследственности, превращение явлений – всегда?

В отрицании теории превращения лежит бессознательное признание *вещественной* (субстанциональной), а не феноменологической связи.

Каждое(?) настроение по достижении данного предела развивается *по инерции*, а не согласно воле лица, его претерпевающего.

Полагая отношение следствия к причине как *функции* к аргументу, я в сущности не утверждаю *превращения* аргумента в функцию, а только *постоянство в их количественном отношении*.

В сущности, функциональная зависимость есть *формальное* выражение эквивалентности; эквивалентность, предполагая *превращение* одной энергии в другую, получает *реальное* значение.

Целью мы называем не ближайшие, а *отдаленные* следствия.

Чем дальше отстоит следствие, тем более длинный ряд причинно-следственных отношений связывает первоначально данную причину с означенным конечным следствием. Значит, тем больше можно *предполагать* путей для его достижения и с тем меньше вероятностью можно предсказывать его действительное осуществление.

В самом деле, если в ряде $a_1, a_2, a_3 \dots a_n$, в котором $a_2 = f(a_1)$, $a_3 = f(a_2)$ и т. д., я знаю a_1 и сознаю возможность наступления a_n , я

должен обладать громадными точнейшими знаниями для того, чтобы при n – большом в точности установить означенный ряд; обыкновенно я буду *колебаться* в выборе посредствующих звеньев между a_1 и a_n и, следовательно, буду *представлять* себе несколько путей превращения a_1 в a_n , тем паче, что a_n мне представляется обыкновенно не во всей его конкретности, а в более или менее *общих* чертах, почему и достижение его мне кажется возможным разными путями.

Действительно ли по мере увеличения расстояния между a_1 и a_n (т. е. увеличения числа посредствующих звеньев) способы достижения a_n будут разнообразиться? Ввиду того, что разные причины при разных условиях могут произвести иногда одно и то же следствие и что подобного рода обобщение особенно пригодно для тех случаев, когда принимаются во внимание лишь характерные особенности следствия, то предполагая *за время, потребное для образования ряда* $a_2 \dots a_{n-1}$, возможность появления *различных* условий, одни из которых благоприятствуют появлению $a_2 \dots a_{n-1}$ другие – $b_2 \dots b_{n-1}$ и *полагая*, что как $a_2 \dots a_{n-1}$ так и $b_2 \dots b_{n-1}$ способны вызвать a_n , мы можем сказать, что и в действительности по мере увеличения расстояния между a_1 и a_n увеличивается и разнообразие способов достижения a_n . Нет ли противоречий с законом дифференциации?

b мгновенно следует за *a*. Могут быть обстоятельства, противодействующие не причине *a*, а *поводам*.

Тогда событие $b=f(a)$ может наступить, т. е. *b* последовать за *a* не мгновенно, а в более или менее короткий срок.

A сознает, т. е. *относит к себе* причину *a*: следствие *b*; след[овательно], $b=f(a)$ не есть простая последовательность и только последовательность для *A*.

В сознании *A* – а ассоциируется с *b*; представляя себе *b* и *усиливаясь* сосредоточит свое *внимание на b*, *A* *естественно* вызывает действие *a*, причиняющее в действительности результат *b*.

Т[аким] о[бразом] в основе целесообразности действий лежит *усилие внимания* (ибо при рассеянности его представление о данной цели не удержится в моем сознании и не способно будет получить силу, нужную для производства действия), т. е. специфический вид энергии (психической) – самой по себе столь же мало известной, как и другие.

В виду равнозначности нескольких поводов относительно следствия, поводы *не переходят* (не превращаются) в *типические* свойства следствий.

Возможно, однако, что повод превращается в *не* типические его свойства, что, однако, с теоретической точки зрения м[ожет] б[ыть] опущено.

Может быть, следовало бы различать термины повод (= в сущности мотив) от мотива, называя с психологической точки зрения поводы – мотивами? или причина вообще в психологии будет мотивом, соединяя с ним телеологическое значение?

В S среда – общество; условие – тот закон, который позволяет или точнее ограничивает совершение данной сделки.

Эквивалентность причины и следствия (в смысле перехода или превращения причины в следствие) логически предполагает тождество.

Феноменологически – процесс перехода или превращения, т. е. с уничтожением одного (А), появляется другое (В); *точнее* говорить о *функциональной* зависимости В от А или обратно. Постоянство в *количественном отношении* при различии в качестве энергий – и будет эквивалентностью. Напр[имер], механическая работа и теплота суть две различные энергии, но в количественном отношении их одной к другой они равны, ибо известное (определен[ное]) количество механической работы теоретически всегда равно одному и тому же *количеству* тепла.

Первоначально принятой теорией *обратимости* следствий в причину теперь едва ли признают безусловною, на что указывает и теория о разных видах энергии (Оствальд¹).

Обратимость логически допустима, но не дана в опыте.

М[ожет] б[ыть] в среде более слаженных явлений должно говорить не об эквивалентности А и В, а о том, что *способ действия* А на В остается всегда одним и тем же.

В данной последовательности часто существует не причина и следствие, а серия парных отношений, причем последний член каждого отношения оказывается следствием предшествующего члена, сам становится причиной последующего.

Напр[имер], А убил В; в сущности А причинил известное действие, которое в свою очередь вызвало известное состояние в В, причинившее его смерть.

Выше указанное соображение следует иметь в виду, когда сомневаешься в правильности положения о том, что причина превращается в следствие.

Условие может быть *постоянным* по отношению к *множеству разнородных* случаев; тогда мы и называем его средюю.

Напр[имер], данное S оказывается средюю для самых разнообразных отношений, возникающих между его членами.

Условие, поскольку оно считается постоянным лишь по отношению к данному событию; будет условием в узком смысле; на-

¹ Оствальд Вильгельм Фридрих (1853–1932) – российский и немецкий физико-химик и философ, последователь «физического идеализма», создатель энергетической теории в натурфилософии. Член-корреспондент Императорской Академии наук (1895), лауреат Нобелевской премии по химии (1909).

пример, наличие вексельной бумаги данной стоимости для совершения займа.

Различие между причиной и условиями не произвольно (как учит Милль), если принимать, что причина *есть* следствие (тоже-ство) или *превращение* (эквивалент) в следствие; ибо условия – не имеют такого признака.

Преобразование.

1) потенциальной энергии в кинематическую.

2) одной энергии в другую; будучи качественно различны, они, как *энергии* (работоспособности) количественно равны¹. <...>

а) [Милль] не принимает во внимание *различие условий*.

Обозначая группу главных причин через А, а группу второстепенных причин через В, мы имеем:

$$x=f(A, B)$$

в одних условиях $x=f_1(A, B)$, в других $x=f_2(A, B)$.

б) Милль не определяет *соотношения* между терминами: «колебания, видоизменения, уклонения».

Видоизменения *известного* рода = колебаниям или уклонениям, причем колебания видоизменений в известных *пределах*, а уклонения – видоизменения по отношению к данной действительной, ожидаемой (вероятной) или средней величине.

Т[аким] о[бразом] об уклонении мы можем говорить на основании *одного* факта, о колебании – на основании целого ряда фактов.

1) В теории вероятностей наиболее *вероятное* обобщение (величину) следует *отличать* от *среднего* (между тем я полагаю, что выражения: proposition universelle = ожидаемое наиболее вероятное, majorité и проч. = среднее); нельзя сказать, что одно имеет *равное* значение (équivalent) с вторым; можно только сказать, что *по мере увеличения числа наблюдений* к первому *приближается* второе и обратно.

2) Предсказания вероятные относительно наудачу взятых индивидуумов становятся достоверными относительно масс.

На основании первого замечания полной достоверности быть не может, а только известная степень вероятности; а разбираемое обобщение Милля годится лишь при предположении, что общество – *сумма* индивидуумов, что не согласно с действительностью. В сущности, мы имеем дело с *суммой групп*; каждая из них, однако, представляет не суму, а своего рода произведение членов.

3) Предсказание психологическое годится лишь *на короткий срок*; духовная природа человека меняется (по-видимому прогрессивно развивается); след[овательно], теперешнее наше предска-

¹ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 49–73.

ние не будет годиться для будущего, хотя бы в приближенном смысле¹.

<Научный характер психологии>

1) *Теория взаимоотношения физических и психических явлений* – не выдержана.

Первое (1) положение, что ϕ предшествует ψ Милль приравнивает к тому, что ϕ производит ψ ; второе (2) положение: ϕ сопровождается ψ .

Нельзя смешивать одно с другим; ибо

а) Следуя хотя бы Миллю в (1)

$\psi = f(\phi)$; а во (2), например, ψ и $\phi = f(x)$.

б) следуя теории эквивалентности (см. выше), надо сказать, при (1) ϕ превращается в ψ , что очевидно для нас пока абсурд; ибо $\phi = \psi - \omega$,

при (2) ϕ не превращается в ψ .

Последовательно провести теорию психофизического параллелизма едва ли возможно, почему за последнее время она все больше вызывает возражений.

2) *Теория локализации психических функций*.

Локализация не в данных пунктах, а только сферах более или менее определенных. Недавно даже полная локализация функций речи в третьей извилине лев[ого] полушария – подверглась фактическому опровержению <...>, а Soury² считает локализацию результатом совмещения целых групп первых функций.

3) *Простейшие последовательности*.

Теория ассоциации в психологии не панацея.

а) от нее в таком смысле уже отчасти отказался А. Бэн³ <...>

б) она подлежит критике, см. напр. книгу Ferri⁴ <...>

4) Автор принимает во внимание одну индивидуальную, а не коллективную психологию, как основание для социологических дедукций.

I. *Определение этологии* (как науки).

Этология стремится формулировать законы образования человеческого характера <...>

Этология, как видно, дает формулировку не эмпирических обобщений, а законов.

1. *Различие между эмпирическим обобщением и законом применительно к изучению*

¹ Там же. Л. 80–81.

² Сури Жюль Огюст (1842–1915) – французский философ и психолог.

³ Бэн Александр (1818–1903) – шотландский философ, психолог и педагог.

⁴ Ферри Энрико (1856–1929) – итальянский криминолог. Автор книг «Теория невменяемости и отрицание свободной воли» (1878), «Новый взгляд на уголовное право и уголовное делопроизводство» (1884), «Уголовная социология» (1883), «Позитивистская школа криминологии» (1901), «Исследование о преступности» (1901).

а) эмпирического обобщения – сосуществование или последовательность; Закон = последовательность, причем сосуществование а и б можно всегда рассматривать как результат последовательности с и (а, б). б) притом в виду безусловно предшествующего и мгновенно следующего, чего нельзя сказать о эмпирическом обобщении], ибо

аа) эмпирическое обобщение – имеет в виду последовательность х, у, напр[имер], ночь и день, старость, осмотрительность, Закон – причину, х, у могут б[ыть] f(u) в разных ее значениях и не находятся в причинной зависимости друг от друга, или х не вызывает у, которое вызывает z; или

бб) эмпирическое обобщение – не принимает во внимание конечных, элементарных факторов, а только конкретные их совокупности (всегда мало определенные).

Полагая $U=f(x, y, z)$, где $x=x_1+x_2+\dots+x_n$, $y=y_1+y_2+\dots+y_n$, $z=z_1+z_2+\dots+z_n$ и не зная состава х, у, z, мы строим эмпирическое обобщение относительно связи между U и х, у, z.

Закон напротив предполагает знание состава х, у, z.

Напр[имер], данная группа лиц производит данное действие.

В таком смысле (б) мы можем сказать, что приближенно знаем отношение изучаемых данных при эмпирическом обобщении], и точно его знаем в законе, хотя он и условен.

с) Эмпирические обобщения относятся к конкретным комбинациям элементов, законы – к действию самих элементов; первые можно назвать происшествиями, вторые (абстрактными) явлениями (я употребляю термин абстрактный для отличия упоминаемых здесь явлений от явлений вообще), лишь тогда, когда такие конкретные массы сравнительно очень просты, высказанные о них эмпирические обобщения могут оказаться довольно точными и постоянными (верными и для будущего); но происшествия психические не такого свойства; значит эмпирические обобщения] относительно их дают очень мало.

Объекты эмпирических обобщений – конкретны, объекты законов абстрактны, т[аким] образом] отвлеченны (хотя и не всеобщи).

д) Эмпирические обобщения – приближенные всегда, даже в простейших случаях (напр[имер], в астрономических наблюдениях), тем паче в сложнейших (психология), где процесс нейтрализации действия одних причин другими всегда значителен, законы всегда точны, хотя и условны.

2. Ввиду указанных различий во всякой науке эмпирические обобщения] должны б[ыть] подведены под законы, которые и служат пределом их достоверности.

Лишь сделав такое подведение, мы можем определить значение эмпирического обобщения]; оно может оказаться верным только для сделанного уже круга наблюдений или приближенно

годится для всяких случаев, еще не наблюдаемых; или имеет значение и в том и в другом отношениях, т. е. *частью* ложно, *частью* верно вообще.

Напр[имер], положение «старики осмотрительны» *в той мере* верно, в какой старость связана с жизненною опытностью и *не*верно, поскольку она с нею не связана (что, разумеется, также может случиться).

Так, этология как наука должна стремиться к формулированию не эм[пирических] обобщений, а законов.

II. *Этологический метод, пригодный для достижения зна- ний этологических законов.*

1. *Индуктивные методы.*

(дедуктивные доказательства непригодности индукции для данного рода случаев)

a) пригодна для построения наиболее общих законов, но не *axiomata media*¹, к которым принадлежат и законы этологического содержания.

(индуктивное доказательство и т. д.)

b) не приложима к этологическому материалу, ибо

aa) опытом для его исследования пользоваться нельзя.

bb) наблюдение также в лучшем смысле могло бы повести к эмпирическому обобщ[ению], а не законам.

2. *Дедуктивный метод.*

Лишь опираясь на индуктивно наиболее общие положения, добытые путем изучения действия простейших элементов в психологии мы путем дедукции можем построить этологические законы. Такие построения нуждаются, однако, в *постоянной* проверке его *средними выводами* из массовых наблюдений.

Гл. V (критика)

1. *Термин «Этология».*

Иногда науку об образовании характера называют характерологией, а термин этология употребляют в смысле научной дисциплины, изучающей нравы и нравственность.

3. Этология – наука образования характеров, т. е. в сущности *типических* комбинаций известных психических свойств. Но для характера каждого (а не каждого характера, т. е. известного типа) *закона* быть не может; он превращается в казус. Надо различать *тип* характера от *индивидуального* характера.

4. Этология – наука образования характера; но *что такое характер?*

¹ *axiomata media* (лат.) – в учении Д. С. Милля средний принцип, занимающий положение между эмпирическими законами и более высокими фундаментальными обобщениями.

Единство (т. е. не рассеянность, самопротиворечия и проч.) и постоянство данного образа (типа) чувствований, воли, действий и интеллектуальной деятельности. <...>

Есть теория, признающая «характер данного типа» далеко *не у всех*, ибо много есть таких, у которых *никакого характера нет*.

Одни различают темперамент от характера (А. Fouillée¹), другие возводят образование характера к общему закону «систематической ассоциации, т. е. способности каждого элемента (желания, идеи, образа) вызывать другие элементы, способные ассоциироваться с ними для общей цели» (F. Paulhan²); т. е. в роде психического сродства *данного* свойства с *вызываемыми* им другими; закон обратный *association systématique*³ – *inhibition systématique*⁴; потом *loi du contraste et de l'innovation par contiguïté et ressemblance*⁵.

2. «Точность законов».

Практичность законов м[ожет] б[ыть] *точно* известна (напр[имер], в теории вероятностей) и в таком смысле мы имеем дело с точными или лучше сказать с *точно известными нам законами*; приближенность эмп[ирического] обобщ[ения] нам точно неизвестна.

3. Причины «*стремятся*» родить известные следствия. Не лучше ли сказать «должны» породить; «долженствование» здесь *понимается* в логическом смысле, «должны» имеет более гносеологический характер; «стремятся» – отдает фетишизмом. Отношение причины к следствию м[ожет] б[ыть] безусловным в логическом смысле, и тем не менее *условным в реальном*.

6. Индуктивный метод.

Д. М[илль] напрасно понимает *характер* в смысле *конкретной* неразложимой массы (происшествий), к которой нельзя приступить с анализом.

а) *Внутреннее наблюдение*, его значение и затруднительность его применения (если он не находит противовеса в экспериментальном методе) – не выяснены Д. С. Миллем.

б) Экспериментальный метод имеет значение для этологии вопреки мнению Д. Милля, во 1-х как условие внутреннего наблюдения; во 2-х и сам по себе; напр[имер], экспериментальные наблюдения могут выяснить степень развития и сосредоточения

¹ Фулле Альфред (1838–1912) – французский философ, сторонник органического направления в социологии, автор работ по «психологии народов».

² Вероятно, Полан Фредерик (1856–1931) – французский психолог, автор книги «Психология характера» (СПб., 1896).

³ *association systématique* (фр.) – систематическая связь.

⁴ *inhibition systématique* (фр.) – систематическое подавление.

⁵ *loi du contraste et de l'innovation par contiguïté et ressemblance* (фр.) – закон контраста и инноваций по смежности и подобию.

внимания у разных лиц, значит развитие воли, значит и степень их активности (ср. активные характеры у Рибо¹).

В законе ассоциации надо иметь в виду *fui commune*² потому, что на основании *одного* какого-нибудь действия данного лица почти никогда нельзя заключить о характере лица, напр[имер], человек пожертвовал 10000 р. на благотворительность; из чего не следует однако, чтобы он был наверно милосердным; он м[ожет] б[ыть] просто тщеславным и т. п.³

Индуктивные методы.

с) Изучение отдельных актов возможно для определения характера, если точно знать их назначение (каждого из них); что иногда возможно индуктивным путем. Напр[имер], зная, что А – тщеславен, я его щедрость буду рассматривать как факт *подтверждающий* его тщеславие. Здесь уже есть дедукция, ибо положение А – тщеславен – большая посылка.

д) Приложение метода согласий и различий к *отдельным* свойствам (возможно более аналитическим путем добытым) – возможно даже при наблюдении. Напр[имер], импульсивность (а) и мало предусмотрительность (b). Относительно там, где есть а, есть и b; и где нет а, нет и b; сочетание их приближает нас к понятию об известном *рода* характере.

Относительное *постоянство главнейших условий* в малых пределах времени мыслимо.

Метод дедуктивно-индуктивный ибо положение, что осмотрительность связана с большим опытом – есть общее положение; А = S (т. е. целому ряду индивидуумов).

f) свойство *постоянно* пребывающее в *меняющихся* условиях.

у А – свойства а – сочетание с + S (сумма известных свойств),

у В – свойства а – сочетано с – S (напр[имер], осмотрительность = а, малый опыт = S).

След[овательно], а – еще в *большей* мере характерно для В, чем для А.

е) Метод сопутствующих изменений приложим, когда я *точно* знаю степень приближенности обобщений.

Черта а есть у 800 французов из 1000, у 200 англичан из 1000. При *таком* случае мы можем сказать вообще, что вероятность что свойства [а] присуще французам = $\frac{8}{10}$, ибо вероятность того, что его нет у англичан есть $1 - \frac{2}{10} = \frac{8}{10}$.

Тем не менее индукция действительно едва ли применима в научной ее полноте и плодотворности к исследованию данного характера *в его целом*.

8. *Дедуктивный метод.*

¹ Рибо Теодюль (1839–1916) – французский психолог.

² *fui commune* (лат.) – общее.

³ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 83–89, 91.

В сущности, пригодность его *не доказана*, а только выведена а priori <...> или точнее доказывается от противного.

Между тем есть и другие доказательства (то же от противного).

1) Нельзя *изучать* данный комплекс свойств не расчлняя, а в последнем случае каждый факт психическ[ой] жизни взятый порознь, *не пригоден* для изучения характера; *индуктивно* значит приходится изучать комплексы, отказываясь от их анализа; между тем с дедуктивной точки зрения он может быть сделан, ибо можно брать порознь психические факты данного характера, когда знаешь *предварительно* их цель.

Д. Милль говорит, в сущности, не столько о дедуктивном, сколько об обратном дедуктивном методе. Милль мало обращает внимания, дедуктивно добытые положения применяются без проверки.

9. *Значение изучения хараткеров-типов для предсказания*; последние получают квалифицированный характер и в большей мере заслуживают доверия¹. <...>

Гл. VII. Критика.

1. *Терминология*

«Химический» метод – чисто индуктивный.

– отчасти дедуктивный.

«Экспериментальный» – смешение наблюдений с опытом <...> лучше говорить «эмпирический». Эмпирический имеет более широкое значение, чем опыт.

2. *Априорные и общие доказательства некоторой приложимости химического метода к обществоведению.*

с) S не $J_1 + J_2 + \dots J_n$, а $S = W(J_1, J_2 \dots J_n)$; нельзя вывести W исключительно из $J_1, J_2 \dots J_n$, взятых в относительности; принципиально положение, что $S = W(J_1, J_2 \dots J_n)$ выводится из принципа «der Schöpferischen Synthese»²; его иногда называют «Gesetz der historischen Resultaten»³ <...> То же положение можно признавать, если не теоретически, то практически. <...>

б) Множественность причин и смешение действий – в обществе м[ожет] б[ыть] выясняема сознательными представителями общества, показаниями которых я могу пользоваться, а такие показания с течением времени по мере развития все более и более видные, могут отчасти устранять затруднения, возникающие у постороннего наблюдателя от множественности причин и смешения действий.

¹ Там же. Л. 94–96.

² der Schöpferischen Synthese (нем.) – творческий синтез.

³ Gesetz der historischen Resultaten (нем.) – закон исторических результатов.

Люди, *подчиняясь* множественности причин и смешению действий, могут тем не менее *сознательно* различать их, а *ученый* может пользоваться их показаниями.

Результат соотношения между $J_1 \dots J_n$ обладает новыми качествами, которые коренятся, конечно, в свойствах каждого из элементов отношения ($J_1 \dots J_n$) и находятся в причинной зависимости от них; но так как никакого (нового) психического свойства мы не можем найти иначе, как путем эмпирическим, то нельзя вывести из свойств каждого из элементов свойства образуемого им целого, хотя и можно, исходя из наблюдений над ними мотивировать его свойства свойствами образующих элементов.

а) Как в химии, так и в социологии *порядок* следования одних факторов за другими имеет важное значение.

аа) При изучении *воздействия* человека на природу (в чем и общефилософская сторона истории, ср. Шеллинг¹ и пр.) я могу исходить из *результатов* воздействия, прилагая к изучению их индуктивный метод.

Напр[имер], по свойствам сплавов олова и меди, чистоте его и проч. (химический метод!) я могу судить о степени совершенства и свойствах техники и проч.

д) В истории мы изучаем не только $S = \Sigma(J_1, J_2 \dots J_n)$, но влияние оказываемое предшествующими поколениями на последующие (А. Конт). Приходится изучать не только отношения

$$f[\Sigma(J_1, J_2 \dots J_n)] = \Sigma_k(C, R, L),$$

но и отношения

$f[\Sigma_{k-1}(J_1, J_2 \dots J_n)] = \Sigma_k(C, R, L)$, причем $f[\Sigma_{k-1}(J_1, J_2 \dots J_n)]$ можно в известном смысле заменить через $f[\Sigma_{k-1}(C, R, L)]$, так что $f[\Sigma_{k-1}(C, R, L)] = \Sigma_k(C, R, L)$, где $\varphi(t) = \dots, (k-1), k$. Иными словами говоря, известная масса консолидированных культурных отношений данного времени влияет на такую же образующуюся массу последующего времени.

При такой *чрезмерной сложности* отношений простое выведение из $\Sigma(J_1, J_2 \dots J_n)$ искомого $\Sigma_k(C, R, L)$, т. е. состояний культуры в данное время k , едва ли возможно: путь слишком *длинный* и слишком много на нем *распутий* (равновозможных или только неисчислимых случаев), для того чтобы *только* путем дедукции достигнуть результата.

Уже говоря не о $\Sigma(J_1, J_2 \dots J_n)$ вообще, а о $\Sigma_{k-1}(J_1, J_2 \dots J_n)$, мы ставим данное Σ в зависимость от условий, которые определяем индуктивно.

3. *Апостериорные доказательства и проч.*

А) Общие: наблюдение и опыт.

¹ Шеллинг Фридрих (1775–1854) – немецкий философ.

а) *Наблюдение* (самонаблюдение, поскольку оно обращено на свое я, как на социальный *продукт*): условий, при которых получает *определенность*, когда вероятность p одинакова для ошибки между z и $z+dz$ и для ошибки между $xz+x(z+dz)$, то *точность* первого наблюдения больше второго в x раз, когда 1 наблюдение одного рода дает результат одинаковый с β наблюдениями другого рода над тем же объектом, то *все* наблюдения первого рода в β раз значительнее наблюдений второго рода. Ср. опросные бланки.

Взаимная проверка наблюдений одних другими.

Массовые наблюдения иногда *указывают* законосообразность там, где мы ее не подозреваем.

Сравнительный метод – напр[имер], в области изучения семейных отношений (в их истории) имеет такое же значение.

Наблюдением мы достигаем *эмпирических* обобщений. Напр[имер]:

1) Анализ возможно более частный в наблюдении (наблюдение д[олжно] б[ыть] направлено на возможно более *мелкие* составные элементы изучаемого явления).

Опросные бланки.

Определение ошибочности наблюдений.

Ошибки постоянные и случайные.

Точность и все случайные ошибки.

Индуктивный метод в политической экономии.

Обобщение о смене анимизма политеизмом, политеизма – монотеизмом также добыто скорее путем индукции.

Развитие собственности из родовой в общинную или личную, заимочной в общинную и т. п.

б) *Опыт.*

Опыты, требующие *значительных промежутков времени* невозможны.

Опыт в геологии или палеонтологии (в широком смысле), т. е. в истории земли и в истории растительных и животных видов не *доказывает* действительного образования тех или других результатов (гор или животных пород), а только вызывает убеждение, что доказуемые им *известные процессы* соответственным образом увеличенные (во времени и объеме, но количественно, а не качественно?) *должны* порождать подобного рода результаты.

То же применимо и к обществоведению. <...>

Опыт над общественными явлениями *возможно более элементарного* свойства (возможно более анализированными).

Опыт над общественными отношениями *животных* (напр[имер], отнятии у родителей их детенышей, искусственная встреча двух обезьян, рассказываемая Дарвином) и т. д.

Опыт над общественными отношениями *детей* в играх, в детских государствах.

Опыты *ученых* политиков (что, вероятно, чаще будет в будущем): введение данной меры в одну лишь область (место) или на время, напр[имер], винной монополии.

Опыт в политической экономии.

1. Опытом можно установить происхождение *законов производства*, как, напр[имер], об условиях, от которых зависит производительность труда и о средствах, коими возможно увеличить эту производительность.

Путем опыта экономист может непосредственным образом исследовать влияние специализации (*specialization of skill*) на ловкость рабочих и, т[аким] о[бразом] лучше оценить экономические последствия разделения труда. The law of diminishing returns can also be tested by experiment¹ (*J. N. Keynes*²).

2. Опыты над процессами подражания идей (религиозных и т. п.) в воспитании (в широком смысле).

3. *Правительство* может также прибегать к опытам; при этом предпочтительны из опытов [те], которые сперва распространяются на одну область, а потом в случае удачи могут захватить мало по малу и следующую. В том последнем случае мы имеем возможность сравнивать местные условия *не только с предшествующим* состоянием *той же* местности, но и с положением (метод не прямого различия у Mill'я) *других* областей, в которых еще не проводилось подходящих опытов.

Метод согласия и различий.

Свойственные разным племенам обычаи распределяются по таблицам так, что совпадения («adhesions») или отношения сосуществования каждого обычая с другим становится ясным; благодаря такому распределению обнаруживается, какие из племен имеют один и тот же обычай и какие другие обычаи сопровождают или не встречаются с этим обычаем.

Если, таким образом, число совпадений между двумя обычаями превышает количество случаев, когда они могли бы совпасть согласно с обыкновенным законом случайных совпадений (*ordinary law of chance distribution*) – а это количество вычисляется на основании общего числа наблюдаемых народностей и числа обнаружений (*occurrences*) каждого обычая – мы можем заключить, что между этими двумя обычаями существует какая то причинная связь.

100 племен

Обычай А – у 10.

Обычай В – у 10.

Вероятность случайных совпадений $1/10 \times 1/10 = 1/100$.

¹ The law of diminishing returns can also be tested by experiment (*англ.*) – закон убывающей отдачи также может быть проверен экспериментально.

² Кейнс Джон Нейвил (1852–1949) – английский экономист, отец Д. М. Кейнса.

Если на самом деле А и В встречаются у 2, 3 и т. д. племен, то уже есть постоянная причина.

Метод сопутствующих изменений.

Благодаря сравнительно статистическому изучению (как заметил G. Schmoller¹) можно *точно определить взаимное влияние данных причин* на изучаемое следствие (их удельный вес), чем устраняется если не множественность причин, то в известной мере смешение действий, а, след[овательно], достигается *объяснение* изучаемого явления. <...>

Метод остатков.

М[илль] смешивает дедукцию из психологических посылок с дедукцией из индуктивно-добытых социологических посылок.

Индукция в обществоведении дает эмпирические обобщения; но ее *недостаточно* для формулирования законов, в которой мы прибегаем к дедукции; метод сопутствующих изменений служит *вспомогательным* средством и для формулировки законов.

В таком же положении, однако, находятся и другие науки, напр[имер], физиология – относительно химии, и т. п.; оно только *a fortiori*² применимо к социологии³. <...>

Критика VIII-й гл.

1. Терминология.

Взамен геометрического метода лучше говорить об *абстрактно-дедуктивном* (абстракция – отвлечение данного принципа из комплекса их в конкретной массе наблюдаемого).

Конкретно-дедуктивный (сам Милль употребляет этот термин в гл. IX) – простой (механический) – сложный – (физический).

2. Два рода чистой дедукции.

а) Едва ли ясное определение геометрического метода <...>

В геометрии наш *разум* рассматривает данные нашего *опыта исключительно с точки зрения* пространственных отношений; *факты* – не только сосуществуют, но оказываются и во множестве иных отношений друг к другу; но рассматривать их *с одной* и исключительно одной пространственной точки зрения мы, конечно, не можем.

3. Два ряда приложения абстрактно-дедуктивного метода.

а) *Законы формальные*, т. е. предустановленность данной формы для данного содержания (имманентная телеология); ср. Милль, рр. 208–209; он, по-видимому, не различает их от правил. Руссо⁴, Кант, Фулье, Штаммлер¹.

¹ Шмоллер Густав (1838–1917) – немецкий историк и экономист.

² *a fortiori* (лат.) – тем более. В логике – доказанное для менее очевидного, тем более признается для более очевидного.

³ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 101–112.

⁴ Руссо Жан-Жак (1712–1778) – французский философ и писатель.

Различие между абстрактно-дедуктивным и конкретно-дедуктивным методом; в последнем

1) мы признаем объект исследования настолько сложным, что он *требует* употребления нескольких *параллельных* и согласованных между собою, т. е. нельзя в виду свойств изучаемого материала брать раздельно какую-либо большую посылку и выводить из нее правильный вывод (как в геометрич[еском] методе), а надо брать только данную совокупность нескольких рядов дедукций.

2) мы прибегаем к известному *сочетанию* таких дедукций, наиболее приспособленному к изучению данного объекта.

b) *Законы* иногда могут быть выражены *в виде правил*; напр[имер], законы человеческой природы были выражены приверженцами естественного права часто в виде правил.

c) Различие между законом и правилом <...> ясно не установлено: закон формулирует *причинно-следственную связь*; правило – *телеологическую* связь между двумя фактами <...>, но в силу существования внутренней целесообразности, лучше прибавить «внешнюю» телеологическую связь.

4. *Возражения* Д. С. Милля в гл. VIII и § 3 не направлены против дедукции вообще, а против приложения *абстрактно-дедуктивного* метода; значит не столько против дедуктивного метода, сколько против узости его применения, да и самые возражения не принципиальны, а представлены только в *виде иллюстраций*, в виде разбора теории Бентама².

Во 1-х в виду выводимого из психологии *монизма* Бентама, т. е. учения о *личном* интересе, лежащем в основе всего учения (напр[имер], у Риккардо³) – тоже гл[авным] об[разом] дедукция: количество работы определяет ценность, ценность, выраженная в деньгах = цена и т. д.; но у Риккардо <...> указ[анные] посылки выведены не из предшествующей по сложности науки, а из индуктивного наблюдения; кроме того, у него есть учение о поземельной ренте (такого же индивидуального происхождения) сильно и самостоятельно влияющей на распределение богатства помимо количества работы).

Во 2-х потому, что Бентам имеет большое значение.

1) Едва ли ясное определение основоположения Бентама <...>

2) Критика Бентама с методологической точки зрения освобождает М[илля] от критики основоположений Б[ентама] (большой посылки), отчасти даже принятой самим Миллем; но он мог бы указать (теория Б[ентама] требует *предпосылки оптимизма*),

¹ Штаммлер Рудольф (1856–1938) – немецкий юрист и философ, последователь неокантианства.

² Бентам Джереми (1748–1832) – английский философ, юрист, экономист, социальный мыслитель, теоретик либерализма и утилитаризма.

³ Риккардо Давид (1772–1823) – английский экономист.

что Б[ентам] *не* доказывает, что <...> безусловно управляют всеми нашими действиями. <...>

3) Критика малой посылки бентамовского силлогизма не вполне удовлетворительна. В критике малой посылки слишком слабо разграничены: личные факторы, среда и традиция.

4) В критике вывода:

а) М[илль] не различает *простого совпадения* интересов правительства и управляемых в самом действии, что признает и Бентам, от *сознания ими такого совпадения* или сознания его *желательности*.

с) М[илль] придает учению Б[ентама] об ответственности правительства перед управляемыми *значение вывода* в силлогизме, тогда как оно по-видимому имеет для Б[ентама] и *чисто практическое* значение, как наиболее *верное средство* для достижения наибольшего счастья наибольшего числа граждан; ср. выше определение правила. <...>

б) М[илль] забывает указать, что сам Б[ентам] считал всякое стеснение личной свободы, а, след[овательно], и закон, злом, хотя бы и меньшим, чем то, которое вызвано было бы отсутствием закона; отсюда – законодатель должен *возможно менее* прибегать к закону <...> помимо ответственности есть еще другая сдержка у правительства более *теоретического* характера, чем сама ответственность.

Бентам сам признает, что в симпатии себялюбие *забывает* самое себя. Иными словами, говоря, что наряду с личным интересом должна действовать симпатия¹. <...>

Гл. IX. Критика

1) *Самостоятельность* ПКДМ (прямого конкретно-дедуктивного метода) и ОКДМ [обратного конкретно-дедуктивного метода].

Но сам М[илль] как будто отрицает ее, утверждая, что они взаимно и *постоянно* должны контролировать друг друга; и действительно ПКДМ: ОКДМ = не АВ, а $\Sigma (A_1B_1, B_1A_2, A_2B_2...)$; $\Sigma (B_1A_1, A_1B_2, B_2A_2...)$. След[овательно], самостоятельность А и В можно признать лишь относительно *начальной* комбинации из имеющей в виду *возможно более узкую сферу приложения*.

2) Соотношение между эмпирич[еским] обобщением и проверкою: есть случаи, когда сделанное нами эмпирическое обобщение не ведет к проверке ранее известного закона, не внушает выбор одного из существующих уже законов, а приводит к открытию *нового* закона, который значит нужно проверить и *новым* эмпирич[еским] обобщением.

3) *Прямой конкретно-дедуктивный метод*.

а) *Дедукция*.

¹ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 120–122, 132–133.

б) мало напирает на необходимость ПКДМ для *научного, аналитически-отвлеченного и гипотетического* построения социальных наук <...>

Следует иметь в виду *отвлеченность и гипотетичность* обобщений в специальных дисциплинах обществоведения, т[ак] к[ак] явления социальные согласованы и последовательно влияют друг на друга в большей мере, чем какие бы то ни было другие.

Полезно помнить о такой отвлеченности и гипотетичности, во 1-х в теоретич[еском] отношении, ибо лишь при таком условии возможно формулировать какие-либо обобщения, во 2-х в практич[еском] отношении, ибо лишь в таком случае заключение о действительном значении добытых положений и степени их приложимости к жизни не преувеличиваются.

с) Механический метод – оставлен без всякого выяснения.

Механический метод.

Пример механического прямого конкретно-дедуктивного метода (независимо от порядка). Механический метод (т. е. приложение дедукции независимо от порядка следования явлений) в обществоведении едва ли возможен, *ибо каждое соц[иальное] явление есть функция времени*. Его можно прилагать, однако, но не для объяснения, а для оценки их с отвлеченно-моральной точки зрения¹. <...>

д) Дело м[ожет] б[ыть] не только в малочисленности исходных положений, сколько в их *всеобщности*, влекущей за собою малочисленность (или *точнее* возможно меньшую многочисленность). Кроме малочисленности и непосредственной близости исходных положений, есть еще их *всеобщность* не выделенная Миллем.

е) В примере этологии – речь идет о *политической* этологии, предварительно неопределенной; притом М[илль] признает влияние народного характера <...>, а на стр. 130 – таковое отрицает, ибо признает, что народный характер есть сам продукт ближайшего предшествующего ему состояния (на него воздействующего).

ф) Значение consensus'a понижено в виду основного положения М[илля], что общество = сумма индивидуумов, последовательность поколений.

д, е – условия благоприятные для приложения ПКДМ в обществоведении.

f – неблагоприятны.

В) *Проверка*.

а) См. отд.

б) При изучении (предварительном) соотношения между $a_1, b_1, c_1 \dots n_1$ и $\Sigma (a_2, b_2 \dots n_2)$ надо чтобы мы знали, что $y=f(x)$, где $x=x_1, x_2 \dots x_n, y=y_1, y_2 \dots y_n$, т. е. чтобы знали группу *возможных* послед-

¹ Там же. Л. 143–145.

ствий от x для того, чтобы, опираясь на consensus ($a_2, b_2 \dots n_2$) решить какое из y -ов действительно наступает <...>

с) Притом в проверке задним числом мы не проверяем заранее предсказанного соотношения полож[ения] $y_2=f(x_2)$, а устанавливаем только *вероятность* его.

к d) Малочисленность исходных положений зависит от того, можем ли мы свести объяснение к комбинации простейших законов или должны ли мы наряду с ними признавать сложнейшие законы комбинаций, которых не можем возвести к простейшим.

к e) Что значит выводить из основоположений только те следствия, которые прямо от них зависят? М[илль] смешивает близость в логическом смысле с близостью в феноменологическом.

М[илль] по-видимому предостерегает нас от того, чтобы из данного основоположения не выводить такие следствия, которые в сущности проистекают не из одного принятого нами основоположения, а из комбинации его с какими-либо новыми посылками, бессознательно вводимыми нами в рассуждение в тех случаях, когда мы стараемся вывести и самые отдаленные последствия.

Напр[имер:]

1. Все люди ощущают потребность в пище и питье.
2. Значит, все они будут стремиться к добыванию их.
3. След[овательно], между ними возникнет борьба из-за мирских благ.

Последний вывод (3) – непрямо зависит от 1., а из комбинации 1. с новой большою посылкой о том, что количество средств (материалов), пригодных для удовлетворения означенных потребностей – ограничено.

В § 4 Милль говорит, однако, как будто не о *логической* близости, которая поэтому и должна вести к вероятности действительности вывода, а об его *реальной* близости к выводу.

а) На стр. 137 темное изложение М[илля] по-видимому сводится к следующему: если J = общий закон, действующий в ряде случаев $a_1:a_2, b_1:b_2 \dots n_1:n_2$, то мы можем хотя бы *post factum* проверить его предсказание на указанных случаях; притом самыми удобными случаями будут те, которые встречаются одновременно, ибо одновременное сосуществование $a_1:a_2$ с $b_1:b_2 \dots$ может затемнить действие самого J , так как между ($a_1:a_2$), ($b_1:b_2$)... должен возникнуть consensus.

Тогда предполагая, что кроме $a_1, b_1 \dots n_1$, мы имеем еще *аналогичное* с ними x , подчиняющееся действию того же закона, мы предсказываем, что x повлечет за собою положим y , и считаем наше предсказание проверенным косвенным образом путем проверки *post factum* на основании вышесказанного.

В таком случае (если именно т[аким] о[бразом] понимал М[илль]) он игнорирует момент *подчинения* всех случаев одному закону и условие *разновременности* случаев¹. <...>

Критика X главы

I. Весь вопрос в том, *предполагаем* ли мы при изучении социальных явлений *понятия* о Σ и E или нет? Если да, то и «обратно-дедуктивный метод» Милля – есть логическая необходимость; если же нет, то он необходимость лишь фактическая, т. е. просто действительность.

Критика

I. *Спутанное* изложение, хотя бы и правильное; неясность различия между стат[ической] *точкой зрения* и Σ как предметом статистики; не он, а *понятие* о нем вызывает необходимость в *методологии* говорить об обратно-дедуктивном методе с статической точки зрения, ибо самый факт Σ – случай, не могущий доказать *необходимость* обратно-дедуктив[ного] метода. То же с динамич[еской] т[очкой] зр[ения] и +E. Отсюда ясно не поставлен и не решен как следует вопрос, является ли обратно-дедуктивный метод необходимым в логическом или только в фактическом смысле? В сущности д[олжно] б[ыть] первое; ибо иначе я в каждом *новом случае* изучения соц[иальных] явлений лишь *после* неудачи дедукции буду убежден в применении к нему обратно-дедуктивного метода.

II².

III. Ошибки по существу: повторяемость простейших бытовых явлен[ий] и юридич[еских] отношений см. отд.

A) *Согласованность*:

1) *О пределе* или разное.

$\Sigma = \Sigma_i$ см. В сущности Σ_i м[ожет] б[ыть] подведено под один из последующих двух видов Σ в тех случаях, когда мы не знаем, почему произошла Σ , а имеем в виду ее только как *результаты* согласования.

Σ (a, b...), ибо $f(x) = a, b...$

Σ (a, b...), ибо $b = f(a), a = f(b)$, притом такие действия и воздействия должны быть принимаемы лишь постольку, поскольку способствуют развитию связи между элементами *в виду всего* целого.

2) Смещение Σ как *предела* (в мат[ериальном] смысле – т. е. идеальной нормы) – с фактом; фактически Σ мешают пережитки.

3) Т[ак] к[ак] сила Σ преувеличена, то *преувеличена и возможность предсказания*; далеко не всегда можно по $E_n(x_n)$ предсказать об $E_n(y_n)$ – чем n в E_n меньше, тем $\Sigma(x_n, y_n)$ меньше.

Критика X гл. (перед теорией согласованности).

¹ Там же. Л. 149–152.

² Зачеркнуто: «Ошибочная терминология: специальная и генеральная социология».

Повторяемость соц[иальных] явлений.

Надо различать[:]

а) Простейшие явления от сложнейших. Одни могут повторяться, другие нет.

б) факты в смысле данных конкретных агломератов отношений, от отношений.

Повторяемость первых при мало-мальски значительной сложности агломерата чрезвычайно мало вероятна; повторяемость отношений – более вероятна.

с) Повторяемость абсолютную от относительной, т. е. существующей только в данных пределах времени и пространства¹. <...>

В) *Прогресс.*

1) В чем различие между эволюцией (=развитием) = Е, и прогрессом, т. е. + Е или регрессом, т. е. – Е? у М[илля] нет.

В понятии ⁺ Е каждый момент ⁺ Е рассматривается с этиологической (функциональной) точки зрения, т. е. является *следствием* (функцией).

Понятие цели (в смысле согласованности элементов данного целого – входит в статику, а не динамику); *сознание нами цели Е* поскольку такое сознание имеет *объективное* значение (т. е. поскольку оно оказывается *фактором* как +Е, так даже и –Е, напр[имер], в случае отчаяния и т. п. – ср. *idées forces*²) – входит в конструкцию теории эволюции, как прогрессивной, так и регрессивной; когда ряд Е стремится к ∞, мы говорим о прогрессе, когда ряд Е стремится к 0 – о регрессе.

Если же в ⁺ Е каждый момент его *рассматривается с телеологической* точки зрения, то в таком субъективном смысле (который *может* иметь и объективное значение) каждый такой момент является *средством* достижения последующих и мы говорим о совершенствовании или падении.

Определение Миллем прогресса, т. е. +Е слишком обще, ибо подходит к ⁺ Е.

М[илль] склонен даже рассматривать прогресс не как следствие, а как фактор.

2) При изучении ⁺ Е *ближайшей причиной* x_n , по М[иллю], оказывается x_{n-1} и главная задача обществоведения [состоит] в определении отношений $x_n = f(x_{n-1})$.

М[илль] не принял достаточно во внимание:

а) действие относительно внешних причин.

б) воздействие следствий на причины.

3) см. отд.

¹ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 161–163.

² *idées forces* (*фр.*) – ключевые идеи.

4) При доказательстве положений, что $+E = f[+E(v)]$, М[илль] считает (в брошюре о Конте <...>) V – только *руководящим*, а в Логике – *порождающим* +E.

В первом случае – самостоятельным фактором являются чувствования (хотя бы действительность их и была возможна лишь *под условием* разума). Во втором случае – чувствования – не самостоятельны, а действительность принадлежит разуму.

3) *Периодичность данной серии соц[иальных] фактов* (простейших).

а) Преувеличена периодичность в явлениях не социальных.

б) Преуменьшена периодичность в соц[иальных] явлениях *простейших*; напр[имер], аа) *действительное* существов[ание] законов спроса и предложения; или чередование т[ак] наз[ываемых] органических и критических периодов в человеч[еской] мысли или последовательная смена в преобладании анализа над синтезом или синтеза над анализом. Смена политических форм (монархия, аристократия, демократия) в системе древнегреческих государств.

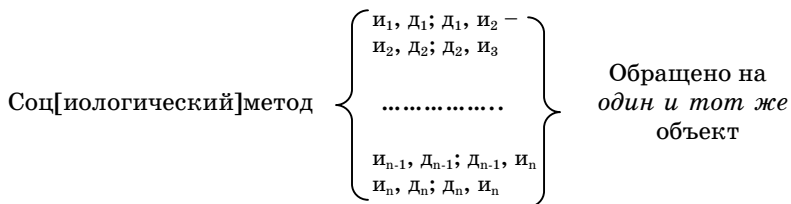
Движение по спирали имеет нечто общее и с круговращательным и с траекториальным.

bb) ее *приближенное значение в действительности* всегда осложняющей такую периодичность, так что нее приходится *абстрагировать*¹. <...>

+E есть процесс социально-политический². <...>

с) *Метод*.

1) Социологический метод нельзя понимать в смысле простой *последовательности* индукции и дедукции, а в смысле *постоянного чередования* индукции с дедукцией



И только тогда, когда мы достигаем соотношений вида D_n, I_n (т. е. когда вывод вполне совпадает с наблюдением, и новое наблюдение не будет в состоянии изменить вывода) можно считать операцию законченной.

2) Для изучения явлений с статической точки зрения требуется *предварительное отвлечение* от динамической точки зрения.

¹ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 165–167.

² Там же. Л. 171.

След[овательно], нельзя *начинать* такого изучения с чистой индукции; ему *предпосылается* критерий, благодаря которому отвлекается динамический элемент?, по крайней мере его *легче добыть дедуктивно, а не индуктивно*, ибо в последнем случае придется одновременно наблюдать одни и те же явления и с статич[еской] и с динамич[еской] точек зрения. *Поскольку* я отвлекаю динамические элементы, я включаю в рассуждение дедуктивный оттенок.

То же (особенно в виду того, что статика д[олжна] б[ыть] несколько восстановлена в ее значении; она слишком занижена Миллем) – и при изучении с динамич[еской] точки зрения, требующей отвлечения статической.

Т[ак] к[ак] индукция и дедукция приложимы как при статич[еской], так и при динамической точках зрения, то *метод индуктивно-дедуктивный должен быть комбинирован с чередованием статистической точки зрения с динамической на изучаемые явления*¹.

Т[ак] к[ак] индукция особенно важна в динамике (ср. Конт), а дедукция в статике – то начиная с индукции надо и производить ее с динамической точки зрения, прилагая дедукцию к статике (что легче и потому что статических явлений сравнительно меньше динамических), а потом обратно (в виде проверки) применять дедукцию с динамической, индукцию с статической точки зрения.

3) С точки зрения согласованности, Σ повторяющаяся $+E(A)=a_1+a_2+a_3$ может меняться *в объемах* каждого из элементов серий, так что, например,

при $\Sigma [E(A), B_1, C_1, \dots N_1]$

и $\Sigma [E(A), B_n, C_n, \dots N_n]$

размеры a_1 в Σ_1 и a_1 в Σ_n разные; но если *отношение* между силами a_1, b_1, c_1 не изменяется коренным образом, т. е. остается постоянным, то последовательность a_1, b_1, c_1 в обоих случаях может быть одною и тою же.

Здесь опять комбинация статич[еской] точки зрения с динамической (случай, совершенно опущенный Миллем).

4) Сам М[илль] указывает на комбинацию статической точки зрения с динамической, как на задачу «исторического» метода.

Мы изучаем не только

$\Sigma (c_{1,1}, c_{1,2}, c_{1,3} \dots) = C_1$

$\Sigma (c_{2,1}, c_{2,2}, c_{2,3} \dots) = C_2$

и т. п.

но и

$\Sigma \{E(C), E(R), \dots\}$, где

¹ Далее зачеркнуто: «Когда я пользуюсь индукцией с статической точки зрения, я прибегаю к дедукции с динамической и обратно».

$$E(C)=C_1+C_2+\dots$$
$$E(R)=R_1+R_2+\dots$$

и т. п.¹.

Порядок и свойства комбинации зависят от данного конкретного случая². <...>

Д) Законы.

По М[иллю,] законы статики – эмпирические обобщения – и динамики тоже (?), но благодаря абстрактно-*дедуктивному* методу становятся близкими к настоящим законам³. <...>

Критика XI г[лавы].

I. Отношение ко всему сочинению – не ясное; ближе к II-й главе, чем к X-ой.

II. Построение *самой XI главы* – крайне спутанное. <...>

III. Постоянное *смешение* собственно методологической т[очки] з[рения] с феноменологической.

IV. Изложение отдельных рассуждений далеко *не ясно*: напр[имер], каким образом могли бы (предполагая действительным – чрезвычайно мало вероятное, но не невозможное – чего не указывает Милль) – нейтрализовать друг друга «два Фемистокла»⁴ и т. п., что значит исчерпать влияние частных причин или элиминировать случайности в среднем выводе? <...>

V. Статистический метод – по М[иллю] – апостериорная проверка, но

1) в качестве метода он покоится на *дедуктивной* теории *вероятности* средних выводов, ибо без признания за ними достаточно большой вероятности, самый метод никуда не годился бы.

2) Статистический метод *указывает* иногда на *новые* законосообразности (см. выше).

VI. *Воздействие великих людей* на массу едва ли во всем изложено правильно; напр[имер],

1) pp. 184–185. Здесь надобно было бы указать, что вел[икии] чел[овек] есть *синтез*, а не сумма качеств, тогда как масса людей – сумма их, притом один *талант* еще не может быть замещен несколькими способными людьми; однако предположение, что появление несколько таких способных людей *поряд* весьма мало вероятно; талант или даже *ряд* талантов (что еще менее вероятно, чем образование ряда способных людей) – едва ли может *заменить* гения. Скорее талант, чем гений *представляет* массу.

¹ Далее зачеркнуто: «Т[аким] о[бразом] метод исторический состоит в *постоянном чередовании индукции с дедукцией комбинируемым с таким же чередованием между статической и динамической точками зрения*».

² СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 177–180.

³ Там же. Л. 182.

⁴ Фемистокл (ок. 524 г. до н. э. – 459 г. до н. э.) – афинский государственный деятель и полководец.

М[илль] опускает указанные соображения и различия.

2) *Гетерогенция целей* приводится в качестве доказательства воздействия людей на массу, но в таком случае оно ведь не произвольно?

Общими причинами можно назвать те, которые[:]

1) действуют в каждом случае данной <неразб.>

2) порождают результат, по мере увеличения числа наблюдаемых случаев приближающийся к среднему выводу; должно помнить, однако, что к математически среднему статистическое среднее едва ли когда-нибудь вполне подходит¹. <...>

Общее обозрение наиболее существенных положений Д. С. Милля с критическими замечаниями на них.

(гл. I–VII).

I. Методы *простейших* наук по должном расширении и обобщении их д[олжны] б[ыть] прилагаемы в *сложнейших* науках.

Мысль М[илля] высказана уже многими до Милля (Burdin, St. Simon, Fourier², Comte) и нуждается в более точной формулировке: нужно определить *критерий* (принципы) с точки зрения которых мы выбираем одни (из простейших наук) предпочтительно перед другими и применяем в обществоведении.

Нужно точнее формулировать *способы применения*; вместо того, чтобы говорить о «расширении и обобщении» или «обобщении и приспособлении», лучше было бы остановиться на выяснении *обобщения и специализации* методов более точных наук в менее точных.

Нужно отличать *перенесение методов от перенесения законов*.

Но как[им] образ[ом] переносить методы в обществоведение, где есть свобода воли?

II. Д. С. Милль рассматривает *причинноследственность* не как категорию познания, а как результат нашего *опыта* (в шир[оком] смысле), что сразу лишает вопрос гносеологической постановки и пререждает ответ на него в *эмпирическом* смысле.

Не различая *условия от причины* в действительности, Д. С. Милль полагает между ними *терминологическое различие*.

Двумя соображениями Д. Милль стремится примирить свой эмпиризм с признанием «свободы» в известном смысле:

а) Причинноследственность нельзя смешивать с необходимостью.

б) Человек не только причиняется, но и сам причиняет самого себя или, точнее, свои действия, откуда вытекает теория вменения (не механическая, а психич[еская] необходимость).

¹ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 188–190.

² Фурье Шарль (1772–1837) – французский философ, представитель утопического социализма.

Тем не менее, *воля не есть особого рода энергия*; сознания усилия происходит от *борьбы* между одной частью моего я и другою.

Д. С. Милль, отрицая гносеологическую т[очку] з[рения], однако признает ее, когда говорит об *убеждении* нашем в том, что данная последовательность *всегда* будет иметь место.

Различие между *условием* и *причиной* едва ли только терминологическое, если под условием разумеется нечто постоянное или абсолютно или относительно следствия, значит и не превращающееся в него, тогда как причину должно рассматривать как нечто переменное и так или иначе превращающееся в следствие.

Конечное звено причинного ряда, ничтожное по отношению к следующему, можно назвать *поводом*; о нем Д. М[илль] не упоминает.

Отношения причины и следствия надо разъяснять не с точки зрения их последовательности, а (в эмпирическом мировоззрении) с т[очки] з[рения] их *эквивалентности*, хотя бы мы и понимали ее согласно с особыми свойствами наблюдаемых явлений (социальных).

Кроме того, Д. С. М[илль] недостаточно выяснил различие между необходимостью *логической*, *феноменологической* и *номологической*, почему и отрицал *вообще* свойство необходимости за соц[иальными] явлениями.

III. Так как человек отчасти сам причиняет свои действия, то в основе *социологии* должна лежать *психология* (заслуга Д. С. М[илля]); несмотря на *приближенно* точный характер, объясняемый не случайностью явлений, а пробелами в наших знаниях она имеет *научный* характер, достигаемый путем *комбинации законов с эмпирическими обобщениями*.

Таким путем достигаются *средние* выводы, верные относительно массы случаев и *приблизительно* верные относительно каждого из них, взятого в особенности.

Д. С. М[илль], однако, мало выяснил соотношение между наиболее вероятным обобщением и средним, *вероятность* (а не достоверность) которого возрастает по мере увеличения числа наблюдений; не обратил внимание, что $S =$ не просто сумме индивидуумов, а $\Sigma (J_1, J_2 \dots J_n)$ и что *каждая группа такой системы*, пожалуй, не сумма, а *произведение*; не указал на то, что психологическое *предсказание* в виду $E(S)$ годится лишь на *самый короткий срок*.

IV. Законы психологии.

Взаимоотношение физических и психических явлений не выяснено Д. С. М[иллем] последовательно: он в сущности утверждает и то, что $\psi = f(\phi)$ и то, что ψ и $\phi = F(x)$ (т. е. психологический параллелизм).

Теория локализации психич[еских] функ[ций] также у М[илля] устарела: теперь мы говорим о локализации в сферах (а не пунктах) или в виде совмещения целых групп первых функций.

Простейшая последовательность в психологии – *ассоциация*. Мысль *не новая* (J. Mill¹ и др.) и подлежащая значительным *ограничениям*.

Д. С. М[илль] еще не знает *коллективной психологии*, взамен ее лишь эволюция, мост между психологией и социологией.

V. *Наука об образовании человеческого характера*.

Этология стремится формулировать *законы* (а не эмпирические обобщения) *образования человеческого характера*; предполагая данными известные условия и знание законов, управляющих основными проявлениями человеческой природы, глав[ным] образом *психической* (заслуга Д. С. М[илля]), можно *вывести* из таких данных с достаточной точностью тип характера, который сложился бы под их влиянием.

Этологический метод как видно не индуктивный, ибо сложный материал не допускает опыта и индуктивное наблюдение не привело бы к формулировке законов; он – *дедуктивен*.

Этологические построения нуждаются однако в *апостериорной и постоянной проверке их средними* выводами.

Д. С. М[илль] не определяет, что такое *характер?* – единство и постоянство данного образа (типа) чувствований, интеллектуальной деятельности и действий (воли).

Этология – наука образования не *характера*, а *характеров*, т. е. средних типов комбинаций психических свойств.

Индуктивный метод имеет значение благодаря *внутреннему* наблюдению.

В *наблюдении* над посторонними людьми нельзя отрицать некоторого приложения *методов* согласия, различия и сопутствующих изменений, если соблюдать известные *условия*, выполнимые в действительности.

Эксперимент (напр[имер], над проявлениями воли) тоже возможен.

Тем не менее, индукция действительно едва ли приложима в *научной своей полноте и плодотворности* к изучению данного характера *в его целом* (на чем Д. С. Милль напрасно настаивает).

Д. С. М[илль] не приводит, след[овательно], доказательства необходимости дедукции: *индуктивно* приходится изучать *комплексы* свойств (ибо порознь взятые они теряют особенности, порождаемые взаимодействием их между собою) – не различая их, что разумеется не дает объяснения самого комплекса.

¹ Милль Джеймс (1773–1836) – шотландский экономист, отец Д.С. Милля.

Притом Д. С. М[илль] говорит не столько об дедуктивном, сколько об *обратно дедуктивном* методе, причем в данном случае недостаточно показывает на необходимость проверки дедукции¹.

А. С. Лаппо-Данилевский

ЗАПИСКА ОБ УЧЕНЫХ ТРУДАХ П. Б. СТРУВЕ²

П. Б. Струве является одним из выдающихся представителей современной экономической науки. Перечень его ученых трудов свидетельствует о том широком захвате, который обнаруживает его научная деятельность. Внимание его привлекают и отвлеченные проблемы экономической теории, и конкретные вопросы истории хозяйственного быта; ряд его работ посвящен выдвигавшимся жизнью задачам хозяйственной политики. Кроме того, не ограничиваясь областью специально экономического знания, Петр Бернгардович уделял свои силы выяснению общих начал теории социальной науки. Широта поля научных интересов совмещается в П. Б. Струве с тщательностью разработки тех вопросов, на которых сосредоточивается его внимание. Труды его характеризуются не только глубиной философской культуры и самостоятельностью творческой мысли, но также исчерпывающе обширной и разносторонней эрудицией и неуклонным стремлением к технической чистоте работы: Петр Бернгардович с равным увлечением отдается и напряженным размышлениям на самые общие темы в области своей специальности, и тем кропотливо «мелочным» изысканиям, пренебрежительное отношение к которым так еще распространено, к сожалению, в кругах наших ученых обществоведов, свидетельствуя о недостаточно строгой научной школе.

Как исследователь исторического развития хозяйственных отношений, Петр Бернгардович ценен тем, что, приступая к материалу во всеоружии экономических знаний, он умеет объединить наблюдаемые факты в представляющие интерес для экономиста категории и осветить экономической теорией взаимную связь явлений и их историческую преемственность. Такой подход к мате-

¹ СПбФА РАН. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 331. Л. 193–199.

² Печатается по: *Лаппо-Данилевский А.С.* Записка об ученых трудах П. Б. Струве // П-е приложение к протоколу V заседания Отделения Исторических наук и Филологии Академии Наук 8 марта 1917 года (к § 160). С. 87–90; То же. V-е приложение к протоколу VI заседания Общего Собрания Академии Наук 15 апреля 1917 года (к § 147). С. 136–139.

Подготовка текста А. В. Малинова. Работа выполнена в рамках гранта РГНФ (13-03-00301).

риалу представляется характерным для исторических частей магистерской диссертации Петра Бернгардовича, посвященных соотношению между вольной и указной ценой; он отличает и читаемые Петром Бернгардовичем исторические курсы. Но особенно крупный интерес это свойство П. Б. Струве, как историка хозяйственного быта, сообщает его исследованиям по истории крепостного хозяйства в России. Как ни странно, но мы доселе не имеем стоящей на высоте современной науки экономической истории освобождения крестьян в России. Мы располагаем в этом отношении несравненно более богатыми материалами, нежели те, которые легли в основу классических трудов Кнаппа и его учеников по истории освобождения крестьян на Западе. Но материалы эти остаются неиспользованными или неосмысленными, ибо требуют огромного черного труда, – в значительной части статистического, – с одной стороны, и способности к самостоятельному экономическому мышлению, опирающемуся на широкое экономическое образование, с другой. Удачно начатые исследования П. Б. Струве подавали надежду, что пробел будет, наконец, достойно заполнен; к сожалению, переезд за границу прервал работу Петра Бернгардовича в этой области.

Заслуженной известностью не столько у нас, сколько за границей, пользуются труды П. Б. Струве по истории социалистических идей: в литературе, посвященной изучению марксизма и его исторических корней, они занимают видное место. И в них пылкость мысли, устремленной на общие проблемы, счастливо сочетается с живым интересом к факту и с тщательным изучением источников. По обнаруживаемому в них знакомству с материалом Петр Бернгардович мало имеет себе равных даже в Германии, где история социализма – почти можно сказать – выделилась в самостоятельную дисциплину.

В последние годы научная работа П. Б. Струве – поскольку она не воплощается в читаемых им курсах – сосредоточена главнейшее на общих проблемах экономической теории. И в этой области Петр Бернгардович занимает свою особую позицию. Экономическая теория переживает ныне кризис, несколько напоминающий тот, который некогда привел к одностороннему господству историко-описательного направления в экономической науке. После недолгой сравнительно поры увлечения абстрактными конструкциями на новой базе предельной полезности и родственных ей концепций снова начинается чувствоваться острая неудовлетворенность малой плодотворностью новых учений, оторванностью теоретических построений от жизни, их схоластичностью. Однако, опыт недавнего прошлого жив еще в памяти, и исход намечается не в отказе от теории, а в ином направлении. Наблюдается все растущее стремление сомкнуть выводы из теоретических посылок с надлежаще обработанными фактическими данными.

Крупные успехи статистической методологии за истекшую четверть века открывают для подобных попыток такие возможности, о которых ранее не могло быть и помысла. С другой стороны, сама экономическая теория утончается и уточняется, и ее построения, постепенно усложняясь, начинают ближе подходить к тем сложным сплетениям, какие имеют место в действительности. Возникает даже новая дисциплина, – учение об организации предприятий, – базирующаяся на тщательной разработке материала бухгалтерских записей в целях теоретического познания.

П. Б. Струве, как теоретик, также направляет свои усилия к более тесному сближению экономической теории с хозяйственной деятельностью. Но он стремится преодолеть оторванность теории от жизненных явлений «изнутри» не путем установления контакта между дедуктивными выводами из тех или иных отвлеченных заданий индуктивно обобщенным эмпирическим материалом, а путем перестройки самых основ теории. Резко выдвигая главенствующую роль идиографических элементов в решении основных проблем теоретической экономики, он пытается сделать принципиально невозможным разрыв между конкретными данными экономической науки и охватывающей их теорией. Он отрицает, напр., *alimine* возможность теории распределения, выводящей из отвлеченных предпосылок общие законы образования доходов разных классов общества. Доходы, указывает он, образуются в товарообмене из цен, выручаемых за поступающие на рынок продукты или услуги, а не наоборот: предустановленные известными или неизвестными нам «законами» размеры доходов определяют уровень цен. Цены в каждый момент устанавливаются в тесной преемственной связи с ценами предшествующего момента под непосредственным давлением спроса и предложения, определяемых, в свою очередь, идиографическими данными. Законченная и обоснованная теория цен, к которой может привести лишь статистико-бухгалтерский учет наблюдаемых в действительности меновых сделок и конкретных издержек производства, даст нам *eo ipso* и исчерпывающе полную теорию распределения.

Многое в теоретических построениях П. Б. Струве вызывает споры; во многом нельзя не признать их незаконченными. Но объективное научное значение теоретических исследований П. Б. Струве неоспоримо: в ту работу, которая ныне ведется в целях смыка экономической теории с хозяйственной деятельностью, они прочно войдут самостоятельной составною частью, независимо от того, в какой мере утвердятся в науке те или иные положения, защищаемые автором. Оригинальность подхода к проблеме, широта философского обоснования, импонирующая насыщенность фактическим материалом, своеобразно и интересно переработанным, и, наконец, богатые содержанием – порой весьма неожиданные – историко-догматические сопоставления будят мысль и сообщают

теоретическим трудам П. Б. Струве непререкаемую ценность. От дальнейшей работы по этим вопросам интенсивно продолжаемой Петром Бернгардовичем и ныне, несмотря на все отвлечения военного времени, экономическая наука в праве ожидать крупных результатов.

В заключение необходимо отметить, что П. Б. Струве проявил крупные способности в деле организации и руководства практическими занятиями по своей специальности. Его семинарий в Политехническом Институте является наиболее интенсивно работающим и привлекающим к себе значительное число студентов и окончивших курс в Институте. Среди издаваемых Экономическим Отделением Института студенческих работ видное место занимают и труды работающих под руководством П. Б. Струве.

А. В. Малинов

А. С. ЛАППО-ДАНИЛЕВСКИЙ И П. Б. СТРУВЕ (послесловие к публикации)¹

Одна из сторон деятельности А. С. Лаппо-Данилевского в III отделении Академии наук состояла в подготовке отзывов о научных трудах ученых, избираемых на вакантные должности. При этом Лаппо-Данилевский во многом определял кадровую политику историко-филологического отделения. Так, в том числе благодаря ему произошла русификация историко-филологического отделения, когда на место выбывавших немецких ученых избирались русские. В то же время, Лаппо-Данилевский исходил из представления о «необходимости интеграции гуманитарных наук», чем было вызвано избрание в Академию по его инициативе таких ученых, как М. М. Ковалевский, П. Г. Виноградов, Ф. И. Успенский и П. Б. Струве². Надо заметить, что в XIX – начале XX в. Академия наук представляла собой место службы ученых, занятых исследовательской и организационной работой в своих областях знаний. В отличие от АН СССР, это была «академия работы», а не «академия почета».

Со Струве Лаппо-Данилевский был знаком еще с 1890-х гг. по «Беседам по проблемам факультетского преподавания»³. В 1902 г. Лаппо-Данилевский и Струве стали авторами сборника «Проблемы идеализма», выступив с критикой позитивизма. Лаппо-Дани-

¹ Работа выполнена в рамках гранта РГНФ (13-03-00301).

² *Ростовцев Е.А.* А. С. Лаппо-Данилевский и петербургская историческая школа. Рязань, 2004. С. 146.

³ Там же. С. 148.

левский привлекал Струве к рецензированию работ, представленных на получение Уваровской премии (1914), а в 1916 г. – к подготовке издания «Цехового устава 1799 г.», которое планировалось в рамках серии «Памятники старинного русского законодательства». В 1916 г. Струве стал членом Русского социологического общества им. М.М. Ковалевского, председателем которого был Лаппо-Данилевский.

Лаппо-Данилевскому были интересны не только историко-экономические исследования Струве, характеристику которых он давал в публикуемом отзыве, но ему, вероятно, симпатизировала и эволюция его научных взглядов: от марксизма к идеализму. Во взглядах Струве он видел пример ревизионизма марксистского учения, отходящего от жесткого экономического детерминизма и признающего множественность факторов социального развития, в том числе значение свободной деятельности личности и этических норм. Он относил Струве вместе с М. И. Туган-Барановским к наиболее интересным русским толкователям марксизма, поскольку они старались трансформировать марксизм на основе идеалистической, психологической или гносеологической точек зрения, «стремились, с более или менее значительными колебаниями, к “коренному преобразованию” исторического материализма под влиянием кантианского идеализма»¹. Не случайно, при характеристике научных работ Струве в своей «Записке» Лаппо-Данилевский использовал неокантианскую терминологию. «Впрочем, – уточнял он в примечаниях, – П. Б. Струве находился скорее под влиянием учения Рилья о “социальном происхождении трансцендентального (логического) и нравственного сознания”, о “сознании, как наиболее обусловленном явлении” и проч., причем теперь уже значительно отступил от исторического материализма; см. П. Струве, Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. С.-Пб., 1894 г., сс. 30–72 и др.»². В поздней редакции «Методологии истории» Лаппо-Данилевский ссылался еще на одну раннюю статью Струве, опубликованную на немецком языке, «Die Marxsche Theorie der Sozialen Entwicklung» (Archiv für Socialwiss. 1899. Bd. XIV)³.

«Записка об ученых трудах П. Б. Струве» была подготовлена Лаппо-Данилевским к заседанию Отделения исторических наук и филологии Академии наук 8 марта 1917 г. и продублирована в приложении к протоколу VI заседания Общего Собрания Академии Наук 15 апреля 1917 года. Помимо автора записки ее подписали и другие члены III отделения АН М. А. Дьяконов и Ф. И. Успенский. Голосование по кандидатуре Струве в Отделении истори-

¹ Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Пг., 1923. С. 261.

² Там же. С. 261, прим.

³ Там же. С. 242.

ческих наук и филологии состоялось во время заседания 22 марта, на котором председательствовал В. В. Радлов. Результаты баллотировки были следующие: 9 «за», «против» – 0¹.

К Общему собранию АН 15 апреля 1917 г. был опубликован «Curriculum vitae и список главнейших ученых трудов П. Б. Струве», в котором, в частности, отмечалось, что «Петр Бернгардович Струве родился в 1870 г. в Перми, где отец его в то время был губернатором. Учился П. Б. Струве последовательно в 5 СПб. гимназии (ныне 8 гимназия), Тульской гимназии и 3 СПб. гимназии, где окончил курс в 1889 г. В том же году поступил на физико-математический факультет СПб. Университета, с которого по болезни, препятствовавшей занятиям с микроскопом, перешел на юридический факультет того же Университета. Вышел затем из университета по домашним обстоятельствам и в 1895 г., подвергшись испытаниям в юридической комиссии в качестве экстерна, получил диплом 1 разряда. С 1894 г. по 1906 г. занимался литературной деятельностью по предмету своей специальности – политической экономии и еще более по вопросам публицистики. В 1906 г. был избран Экономическим Отделением СПб. Политехнического Института в преподаватели с поручением читать курсы экономии промышленности и экономии торговли, но за избранием в члены Государственной Думы от г. С.-Петербурга приступил к чтению лекций лишь осенью 1907 г. В 1907–1908 гг. при юридическом факультете Московского Университета выдержал магистерский экзамен по политической экономии и статистике, после чего был Экономическим Отделением Института избран в доценты по кафедре политической экономии. В 1911 г., по смерти проф. И. И. Иванюкова, по поручению Экономического Отделения стал читать курс истории хозяйственного быта. В 1913 г. получил степень магистра политической экономии и статистики. В феврале текущего 1917 г. удостоен юридическим факультетом Университета Св. Владимира за соч. “Хозяйство и цена” ч. II, 1916 г., степени доктора политической экономии и статистики»².

Голосование по кандидатуре Струве на Общем собрании АН состоялось 13 мая 1917 г. Струве получил 20 голосов «за» и 5 – «против». На момент избрания ординарным академиком Струве был экстраординарным профессором Политехнического института.

После избрания по представлению Лаппо-Данилевского Струве стал представителем от АН в Статистическом Совете при Министерстве Внутренних дел, членом Комиссии по присуждению пре-

¹ Об избрании в ординарные академики П.Б.Струве. СПФ АРАН. Ф. 2. Оп. 17. Ед. хр. 135. Л. 6.

² Curriculum vitae и список главнейших ученых трудов П.Б. Струве // V-е приложение к протоколу VI заседания Общего Собрания Академии Наук 15 апреля 1917 года (к § 147). С. 139.

мии С. Н. Батюшковой, членом Комиссии по присуждению премии за ученое жизнеописание М. В. Ломоносова. Правда, намечавшееся плодотворное сотрудничество Струве с Академией наук продолжалось не долго – всего полгода. Еще в начале декабря 1917 г. он вместе с А. С. Лаппо-Данилевским, М. А. Дьяконовым и Ф. А. Успенским рекомендовал к избранию в АН А. А. Кизеветтера¹, но уже 26 декабря отбыл из Петрограда на Дон, где принял участие в организации Белого движения. В 1928 г. Струве был исключен из состава Академии наук (восстановлен в 1990 г.).

Г. Е. Аляев

ЗАПИСНЫЕ КНИЖКИ С. Л. ФРАНКА КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ТВОРЧЕСКОЙ БИОГРАФИИ ФИЛОСОФА

Историко-философские источники не ограничиваются основными опубликованными работами того или иного философа. Историк философии, стремящийся воссоздать творческую эволюцию мыслителя во всей полноте, неизбежно должен обратиться к источникам, так сказать, «второго», или даже «третьего» уровня – письмам, дневникам, заметкам, другим материалам, в которых отражается подготовительная работа, сопутствующие обстоятельства, возможно – уже скрытые в основных текстах влияния или побуждения. Главное – в этих документах отражается *реальная жизнь мысли и живая личность философа*.

Архивные материалы С. Л. Франка частично сохранились на родине и уже публиковались – речь идет о находках саратовских исследователей («Саратовский текст»²), а также о франковском фонде в архиве Дома Русского Зарубежья им. А. Солженицына (частично опубликовано Т. Резвых³) и некоторых других собраниях. Однако основной архивный фонд Франка находится в Бахметьевском архиве Колумбийского университета в США⁴, и пока исследован и использован явно недостаточно. Описание этого фон-

¹ Лаппо-Данилевский А.А., Успенский Ф.А., Дьяконов М.А., Струве П.Б. Записка об ученых трудах профессора А.А. Кизеветтера // Протоколы заседаний ОС АН за 1917 г. Пг., 1918. Приложение II к заседанию 2 декабря 1917 г.

² Франк С.Л. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006. 288 с.

³ Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей / [Сост. К.М. Антонов]. М., 2015. С. 195–240.

⁴ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers.

да можно найти в известной биографии Франка, написанной Ф. Буббайером¹, – английский исследователь активно пользовался материалами этого архива. В 2001 году в сборнике «Непрочитанное» были опубликованы записки Франка «Мысли в страшные дни», хранящиеся в этом фонде². В этом же сборнике и в некоторых других изданиях публиковались также отдельные, ранее неизвестные небольшие статьи и некоторые письма философа. Тем не менее, научный потенциал этого архивного собрания остается далеко не исчерпанным.

В официальном описании архивного фонда «S. L. Frank Papers»³ можно найти подробное перечисление корреспондентов содержащейся там переписки, а также опубликованных и неопубликованных текстов (статей, докладов) философа, хранящихся почти в двух десятках коробок (boxes). Крайне лаконично, однако, представлен «Box 15» – «Notebooks of Semen Frank». Речь идет о записных книжках (тетрадах) философа. Уже одно наличие среди них упомянутого текста «Мысли в страшные дни», представляющего собой подготовительные материалы к так и не написанной книге «Философия творчества» и раскрывающего во многом новые ходы мысли философа позднего этапа его жизни, заставляет присмотреться к этому собранию внимательнее⁴.

В общей сложности здесь находится более трех десятков записных книжек философа, относящихся к разным периодам его жизни. Исходя из содержания, их можно условно разделить на две группы: 1) тетради с конспектами (библиографией) и рабочими (подготовительными) записями; 2) ежедневники и записные книжки с адресами и личными (семейными) записями. Условно – потому что в некоторых случаях эти записи перемежаются в одной тетради. Конечно, научная ценность этих материалов неравномерна – списки адресов или заметки о делах и событиях текущей семейной жизни, конечно, узкоинформативны. Впрочем, на основании этих записей мы все-таки можем уточнить отдельные факты биографии философа, в том числе и творческой. Например, в одной из записных книжек между чисто личными записями читаем: «3.I.1948 – окончательно закончил книгу “Человек и реаль-

¹ Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950: пер. с англ. М., 2001. С. 294–297.

² Франк С.Л. Мысли в страшные дни (начато 19. XI. 1942) // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 347–393.

³ См.: URL: www.columbia.edu/cu/libraries/inside/projects/findingaids/scans/pdfs/ldpd_bak_4077500.pdf

⁴ Выражаю большую благодарность профессору Инне Голубович за сделанные ею и предоставленные мне фотокопии записных книжек философа из фонда С. Франка в Бахметьевском архива, что сделало возможным данное исследование. Выражаю признательность также куратору Бахметьевского архива Татьяне Чеботаревой за оказанное содействие.

ность»¹. Но все же, конечно, философски содержательными являются прежде всего тетради (записи) первого типа.

Основным содержанием этих тетрадей Франка являются, во-первых, конспекты и выписки из книг (не только на русском, но и на немецком, английском, французском, древнегреческом, латинском и даже итальянском языках), а во-вторых – подготовительные заметки и наброски позднее опубликованных, а иногда и неопубликованных работ. Следует отметить, что Франк практически никогда не вел обычного дневника, отражающего какие-то внешние обстоятельства его жизни – даже наиболее близкий к этому типу дневник 1902 года (опубликованный в «Саратовском тексте») является, прежде всего, выражением внутреннего, духовного опыта. В этом смысле особенно интересна форма, которую Франк использовал время от времени – датированные записи мыслей, которые можно считать философским дневником, – так сказать, конспект умственного творчества.

С точки зрения хронологии, тетради и записные книжки Франка можно разделить на относящиеся к доэмигрантскому периоду и к периоду его жизни в эмиграции. Вопрос датировки при этом решается по-разному – некоторые тетради были подписаны самим Франком с указанием года (но таких явное меньшинство), некоторые были датированы позднее, очевидно – его вдовой и детьми (Татьяна Франк упоминает, что часть рукописей Семена Людвиговича расшифровали сыновья Василий и Виктор²), но тоже далеко не все. Упомянутые выше датированные записи мыслей встречаются не так уж часто. Поэтому окончательное решение вопроса датировки требует внимательного изучения содержания тетрадей и их соотнесения с известными этапами творческой биографии философа.

Такое изучение (которое продолжается, а потому сделанные далее выводы следует считать предварительными) позволяет выделить, в частности, тетради, относящиеся к раннему этапу философского становления Франка, ранее не датированные каталогизаторами³. Это тетради, обозначенные: «В25. Психологическая

¹ Правда, эта работа потом была продолжена – предисловие к книге, получившей окончательное название «Реальность и человек», датировано сентябрем 1949 г.; ее публикация, как известно, состоялась уже в 1956 году – после смерти философа. Попутно следует отметить, что до конца жизни С. Франк использовал в своих записях старую орфографию; здесь и далее цитаты даются в новой орфографии.

² Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // *Франк С.Л.* Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2006. С. 192.

³ Попытки каталогизации отражаются в буквенно-цифровой нумерации и кратком описании, напечатанных на отдельных «ярлычках», вложенных во многие (но не во все) тетради; при этом иногда использованы подписи и заголовки тетрадей, написанные, очевидно, самим Франком или его женой. В дальнейшем мы используем эти «ярлычки» или подписи для идентификации отдельных тетрадей.

библиография по отделам», «В13 Выписки и рассуждения о языке. Годы не указаны», а также «В8. Греческие мыслители (мысли С. Л. о прочитанном)». На основании выходных данных (года издания) книг, конспекты которых содержатся в этих тетрадах, и содержательной направленности отраженных в них исследовательских поисков философа (а также некоторых других моментов – например, характера почерка, явно более «каллиграфического», чем в записях поздних лет), можно датировать их примерно 1903–1904 (тетрадь В25), 1906–1907 (тетрадь В13) и 1911–1912 (тетрадь В8) годами. Первые две тетради отражают период, когда основным интересом Франка была разработка «социальной психологии» – «науки, которую я сам придумал», как замечал он позднее¹, и которой начал свою преподавательскую деятельность в Стоюнинской гимназии в 1906 году. При этом, если в первой тетради – записи в основном библиографические (иллюстрирующие круг чтения – от «зоопсихологии» и «психологии детей» до «Völkerpsychologie» и социологии, дополняемой «социальной психологией»), то вторая содержит конспекты социально-психологической литературы – например, 1-го тома «Психологии народов В. Вундта, его же «Этики», работ Г. Тарда, Дж. Болдуина, Р. Иеринга и других авторов. Между прочим, переписывая Вундтово определение психологии народов (конечно, на немецком), Франк делает характерную вставку: «Если в этом определении Völkerpsych. совпадает с нашей соц. псих., то дальнейшее, как впрочем, и самое заглавие книги (Entwicklungsgesetze!)²», указывает на различие». Совсем недавно «рассчитавшись» с марксизмом, Франк с недоверием относится к любым проявлениям социологического детерминизма и к понятиям абстрактных социальных законов. Он ищет свой путь, хотя, безусловно, в своих взглядах этих лет был склонен к психологизму, преодоленному позднее. Проявленный еще в первой философской статье интерес к Ницше подтверждается здесь конспектом книги Э. Ферстер-Ницше «Das Leben Friedrich Nietzsches». Что касается тетради В8, то по ее содержанию – конспекты историко-философской литературы (с особой ориентацией на историю платонизма) – можно предположить, что она отражает интенсивную подготовку Франка к магистерскому экзамену в 1911–1912 годах (хотя «систематически пополнять пробелы моего философского образования, исподволь готовясь к сдаче магистерского экзамена» Франк начал уже в предыдущие 2–3 года³). Много выписок тут из

¹ Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 48.

² законы развития (нем.)

³ Франк С.Л. Воспоминания о П. Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 448–449.

работ Э. Целлера, «Очерк истории греческой философии» которого в переводе С. Франка был издан в 1912 году.

Далее следует выделить четыре тетради, относящиеся к периоду написания книги «Предмет знания», т. е. примерно к 1913–1914 годам (из них четко датирована каталогизаторами была только одна): «В.11 предварительные заметки к Предмету знания 1913–1914 Мюнхен», «В6. 3 тетради в клеенчатом переплете с выписками из книг. Размышления по поводу прочитанного», «№6 (В)» и «В4. Тетрадь с выписками». Этот период является ключевым в формировании основных позиций философской системы абсолютного реализма, впервые представленной Франком в вышедшей в 1915 году книге, а потому отражение этого творческого процесса представляет особый интерес. Среди содержащихся здесь конспектов – выписки из Платона, Плотина, Й. Ремке, Й. Кона, Б. Кроче, Э. Гуссерля, А. Мейнонга, О. Кюльпе, К. Твардовского, Э. Кассирера, Николая Кузанского и многих других. Между прочим, по порядку этих конспектов можно предположить, что особое внимание на произведения Кузанца – которого в результате он назовет своим главным учителем – Франк обратил после чтения 1-го тома «Проблемы познания» Э. Кассирера. Работы Николая Кузанского Франк конспектирует по-латыни по парижскому трехтомному изданию 1514 г., а также по вышедшей в 1888 г. книге И. Ибингера (J. Uebinger) «Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus», в которой впервые был опубликован важный для франковской металогии текст Кузанца «De non aliud». Наиболее интересны первые две тетради, основное содержание которых – предварительные формулировки мыслей и отдельных отрывков будущей книги, планы работы, несколько раз уточнявшиеся, своеобразная самоинвентаризация – что «уже написано», и что еще нужно написать, – все это раскрывает подлинную творческую лабораторию философа в процессе написания одной из важнейших его работ. Мы имеем здесь предварительное обозначение основной тематики будущего произведения – в основном гносеологически-онтологического характера, но также с включением тем «природа и культура» или «наука и религия», отражавшихся уже в отдельных статьях того периода. Основная интенция первоначальных набросков «Предмета знания» – оппозиция кантовским идеям о границах человеческого познания (что особенно важно, учитывая неокантианские ориентации Франка в предшествующий период) и категорическое утверждение «непосредственного объективизма познания». Можно проследить формирование общего плана работы, оттачивание аргументов, в том числе и критических по отношению к предшественникам и современникам, развитие отдельных тем и вопросов, рассмотренных в книге.

Еще одна тетрадь (не каталогизированная), начинающаяся с описания кодекса законов Хамураппи (по «Истории Древнего Вос-

тока» Б. Тураева), может быть датирована либо последними пред-эмигрантскими месяцами, когда Франк уже начал работу над третьей частью первоначально задуманной трилогии, посвященной социальной онтологии (результатом стали вышедшие в 1922 году статья «О задачах обобщающей социальной науки» и книга «Очерк методологии общественных наук»), либо самым началом эмиграции. Она содержит библиографию и конспекты работ по теории права, государства, социальной философии, в частности, таких авторов, как Б. Бозанкет, Л. Дюги, Г. Кельзен, Э. Эрлих, Й. Шумпетер, Дж. Вико, Г. В. Ф. Гегель, И. Кант, М. Лацарус и другие, а также «De concordantia catholica» Николая Кузанского.

Уже во второй половине 20-х годов, в Берлине, Франк продолжает разработку социально-философской части своей системы, воплощением которой стала книга «Духовные основы общества» (1930). Подготовительную работу в этом направлении отражают две тетради – «В2. Тетрадь "Богословие". Выписки из литературы по богословию. Годы не указаны» (частично – она содержит конспекты книг как богословских, так и близких к социальной философии, например – «Философии символических форм» Э. Кассирера) и «В16. Социальная философия. Тетрадь вторая». Первую можно датировать 1926–1927, вторую – 1928–1929 годами. Вторая отражает уже конкретную работу над формированием текста «Духовных основы общества», корректировки плана книги, написание отдельных частей текста, вплоть до внесения корректуры в окончательный текст.

В нескольких тетрадях начала и середины 30-х годов нашла отражение работа Франка по подготовке курсов лекций по истории русской литературы и русской мысли, читавшихся в Русском научном институте и в Берлинском университете, где они «пользовались неизменной популярностью у студентов»¹, а также получившая реализацию в отдельных его публичных лекциях и многочисленных статьях о Достоевском, Пушкине, Гоголе, Леонтьеве, Толстом и других, опубликованных в этот период в русских и немецких изданиях. Это тетради: «В-1. Тетрадь с выписками. Отчасти из немецких книг. Литература по истории мысли» (содержащая параллельно и конспекты З. Фрейда – очевидно, подготовку к опубликованной в 1930 г. статье «Психоанализ как мирозерцание»); «В-17. Мысли о русской литературе. Подготовка к лекциям в Берлинском университете. 1931–33 гг.»; тетрадь, подписанная самим Франком: «Kolleg Berl. Univers. Wintersem. 1931–32»; блокнот «В-26. Афоризмы Пушкина, выбранные С.Л. Франком». В частности, тетрадь «В-17» содержит достаточно полные конспекты двух курсов лекций на немецком языке. Первый, помеченный датами с конца 1931 до начала 1932 года, – о русских пи-

¹ Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 181.

сателях («Russ. Dichter»; в другой тетради, также датированной зимним семестром 1931–1932 года, этот же или параллельный курс называется «Weltansch. d. gross. russ. Dichter» – «Мировоззрение великих русских писателей»), причем особый интерес тут могут представлять разделы о Боратынском и Лермонтове, не нашедшие отражение в опубликованных статьях Франка. Второй курс – «О русском духовном типе» («Die russ. Geistesart»), содержащий конспекты пяти лекций, в которых развиваются идеи, сформулированные Франком ранее в «Die russische Weltanschauung» (1926). Также этот курс уже своим названием перекликается с текстом статьи (доклада) Франка «Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen», опубликованным Н. Плотниковым по рукописи, хранящейся в Бахметьевском архиве, в 2000 г.¹, а написанным, судя по переписке Франка с Ф. Либом, в ноябре 1928 г. (датировка В. Янца²). В связи с интересом Франка к природе не только русского, но и немецкого духа в плане их типологического сравнения, следует обратить внимание и на содержащиеся в этих и некоторых других тетрадях обширные конспекты писем Рильке – одного из любимейших немецких поэтов Франка, – в том числе, относящихся к периодам путешествий Рильке по России (в течение 1928–1935 годов Франк опубликовал несколько статей о Рильке на русском, немецком и нидерландском языках).

Упомянутая выше тетрадь «Богословие» («В-2») свидетельствует, что уже с 1926 года, параллельно с разработкой социальной философии и исследованиями по истории русской мысли, Франк начинает серьезное изучение богословской, мистической и религиозно-философской литературы, постепенно формируя идеи и план будущей книги «Непостижимое», о чем свидетельствуют также тетради последующих лет – «S. Frank. 1928-29-30-31-32. Берлин»; «Мысли о “Das Unergründliche” 1936–37 гг.»; «V10. Выписки из разных книг и размышления. Годы после 1936». Между прочим, содержащиеся уже в первой из названных, а также и в последующих тетрадях, обширные конспекты Ф. Баадера (внешним индикатором этой работы были две рецензии Франка – на издание сборника произведений Баадера по социальной философии и на книгу Фрица Либса о Баадере, опубликованные в 1926 и 1928 годах) могут пролить новый свет на, возможно, более значительную, чем можно было предполагать ранее, роль этого философа-мистика в развитии Франком своей религиозной онтологии.

¹ Frank S. Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen [публикация Н. Плотникова] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2000 год. Под ред. М. А. Колерова. М., 2000. С. 129–164.

² Франк С.Л. Письма Фрицу Либсу (1928–1938) [публикация В. Янца] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы / Под ред. М. Колерова. М., 2002. С. 435.

Особо следует выделить вторую из упомянутых выше тетрадей, содержащую записи с октября 1928 по ноябрь 1933 годов – сначала несколько коротких заметок под общим названием «Размышления», а затем большой структурированный текст «Первая философия». В отличие от более позднего философского дневника «Мысли в страшные дни», отдельные отрывки здесь далеко не всегда датированы (хотя, между прочим, можно встретить и такую хронологически-топографическую привязку: «Баденвейлер, в лесу, 8 сент. 1929, 6 ч. вечера»), зато имеют сквозную нумерацию латинскими цифрами – от I до LXXXVII. По содержанию это – постепенное разворачивание основных идей философии религии Франка, получивших в результате воплощение сначала в немецкой статье «Das Absolute» (1934 г.), а потом и в «Непостижимом», название которого появляется в последнем отрывке данного текста («План работы: “Das Unergründliche”»). Значение франковской «Первой философии» – не только как подготовительного материала, но и как самостоятельного текста, отражающего творческий процесс формирования и оттачивания ключевых для позднего Франка тезисов и позиций, – еще предстоит оценить. Отметим при этом, что текст написан по-русски, в то время как в 1934–1937 годах эти идеи получают у Франка немецкоязычное воплощение, и лишь в 1938–1939-м философ переписывает «Непостижимое» по-русски. В этой связи стоит обратить внимание и на в основном немецкоязычную тетрадь «Мысли о “Das Unergründliche” 1936–37 гг.» – она свидетельствует о том, что, закончив книгу в конце 1935 года, но не имея возможности ни в Германии, ни даже в Швейцарии опубликовать ее, Франк еще продолжает дополнять и шлифовать немецкий текст, и лишь уже уехав (а фактически – бежав от неминуемой гибели) из Германии, переводит (а точнее, все-таки, переписывает) ее по-русски.

Несколько тетрадей относится также к французскому периоду жизни С. Франка (1938–1945 гг.), который в основном совпадает со временем Второй мировой войны. С одной стороны, здесь можно найти подготовительные материалы к книгам «Свет во тьме» (тетрадь «В.9. Выписки из разных книг. Мысли из Гомера. Первые мысли о книге “Свет во тьме”. Вероятные годы – после 1938 и т. д.») и «С нами Бог» («В-18 Подготовительная работа – мысли к книге “С нами Бог”»). Первая тетрадь, которую можно датировать концом 1938–1939 годом, интересна также тем, что в ней Франк начинает конспектировать литературу по современному естествознанию и размышлять над вопросами, сформулированными несколькими годами позже в «Мыслях в страшные дни», а также по лингвистике, размышления о которой, к сожалению, так и не воплотились в планировавшуюся Франком «философию языка». С другой – это живое свидетельство о нескольких тяжелых годах жизни философа и его семьи, когда они скрывались на юге Фран-

ции во времена фашистской оккупации (особенно стоит отметить ежедневник 1944 года, содержащий, между прочим, записи о получении вести о смерти П. Струве и работе над воспоминаниями о нем). Именно к этой группе относится тетрадь «16», начатая в местечке Ле-Лаванду в конце 1942 года, с записями, озаглавленными самим автором «Мысли в страшные дни», – «духовно-философский» дневник, который Франк вел до середины 1944 г. Еще в одной из тетрадей («№23») содержится текст, датированный 16 октября 1944 года, которым Франк возобновляет (правда, не надолго) свои религиозно-философские размышления, не только внешними обстоятельствами, но и по содержанию связанные с трагедией войны (эта запись уже не вошла в опубликованный текст «Мыслей в страшные дни»). Основная тема этого текста (тесно связанная с темами книги «Свет во тьме») – это два признака личной и общественной нравственной установки христианина, а именно – недопустимость чувства ненависти к врагам и преступникам, и чувство личной ответственности за все зло, совершаемое в мире. Только на этих установках, по мнению философа, может строиться подлинно реальная политика (такое понимание «реальной политики» Франк развивает уже после войны в англоязычной статье «Christian Conscience and Politics», текст которой также хранится в Бахметьевском архиве и сравнительно недавно был опубликован М. Колеровым и А. Резниченко¹). Наконец, еще одна тетрадь – «S. Frank 1944 г. Sailles Grenoble»² – среди прочих конспектов (кстати, и подробного конспекта «Мыслей» Паскаля – отметим созвучие названий) содержит план еще одной не воплотившейся работы Франка – «Религия в пределах только опыта».

Несколькими записными книжками и ежедневниками представлен и последний, лондонский период жизни философа. Среди них – две тетради с подготовительными материалами и набросками его последней книги «Реальность и человек» («В-21, подготовительные материалы к книге “Реальность и человек”» и «В-24. Цитаты и заметки для моей книги “Реальность и человек”»).

Наконец, особо следует сказать о последней записной книжке философа. В английском ежедневнике на 1950-й год зафиксированы – сначала рукой Семена Людвиговича, а потом его женой Татьяной Сергеевой – отдельные эпизоды последних месяцев жизни, факты его болезни, смерти и похорон. Но кроме этого, мы находим

¹ Frank S. Christian Conscience and Politics = Христианская совесть и политика [пер. А. Р.; предисл. переводчика] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы / Под ред. М. Колерова. М., 2002. С. 564–598.

² Sailles – название хутора, на котором Франки жили (фактически – прятались) с конца 1943 по октябрь 1944 года. Судя по современной карте, это или Sailles le Bas (Сай ле Ба), или Sailles le Haut (Сай ле О) коммуны Saint-Pierre-d'Allevard, километрах в 50-ти на северо-восток от Гренобля.

здесь и ряд, очевидно, последних содержательных записей философа. Это, во-первых, несколько страниц с записями, датированными началом марта – серединой июля 1950 года (отрывок этого текста приводил в своих воспоминаниях об отце Виктор Франк¹), а также небольшой недатированный набросок как бы некоторых тем дальнейших размышлений. Основная проблематика этих последних заметок Франка – отношение между Богом и человеком, наличие Бога как первоосновы бытия, как глубинной и верховной инстанции в самом человеке, сущность человеческой личности и сочетание абсолютного и относительного в ней, парадоксальность христианской веры как веры в личность Иисуса Христа, а не в Его учение или в учение о Нем, онтология бытия и небытия на границе человеческой жизни и смерти. Эти записи, в сочетании с зафиксированными родственниками признаниями Франка о его мистическом опыте, полученном в страданиях последних дней тяжелой болезни², добавляют существенные и выразительные черты к восприятию личности философа и пониманию его основных религиозных и философских интуиций. Таким образом, записные книжки (тетради) С. Л. Франка, хранящиеся в Бахметьевском архиве, представляют собой достаточно интересный и содержательный источник, способный пролить новый свет на творческую биографию и лабораторию мысли великого философа, а потому требующий более пристального изучения.

¹ См.: Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 4.

² Там же. С. 22–23.

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ

В. М. Соловьев

НОВЕЙШЕЕ ИЗУЧЕНИЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Историографический задел по необъятной теме «Русская культура», которым располагает сегодняшняя наука, тоже чрезвычайно велик. Логически и хронологически он сводится в три блока: досоветская, советская и зарубежная историография.

Задача при попытке выстроить более или менее репрезентативную картину изучения русской культуры представляет известную сложность, поскольку сама по себе культура – разветвленная многоуровневая система, имеющая не ограничивающуюся родовидовым делением типологию. Существуют многочисленные градации культуры, маркировка ее, систематизация по периодам, подразделение на определённые виды и группы. Например, народная культура – это один объект изучения, массовая – другой, элитарная – третий. То же самое с дописьменной, письменной, печатной и экранной культурами, материальной, духовной и физической или обиходной (обыденной), событийной и культурой эпохи скачка и т.п.¹ Естественно, вся эта классификация и стратификация распространяется и на русскую культуру².

Но этим проблема освещения историографического наследия при обращении к русской культуре не исчерпывается. Ясно, что при значительном расширении проблемного поля общей теории гуманитарных наук в обширнейший круг научных работ, посвященных данной теме, попадают далеко не только собственно исторические, но и весь внушительный комплекс исследований, сложившийся объединёнными усилиями учёных разных гуманитарных специальностей: историков, философов, филологов, юристов,

¹ *Соловьев В.М.* Культурология: Учебное пособие для вузов. М.: Академический проект, 2006. С. 17–21.

² *Соловьев В.М.* Приоритеты и критические точки русской культуры (общий обзор) // Полигнозис. 2013. №1–4. С. 3–14.

экономистов, культурологов, политологов, искусствоведов и т. д. В конечном счете, этот колоссальный массив составляет историографический дискурс, выражающийся в разнообразных синтезах мысли и слова, в философских или научных концепциях и практиках, в герменевтически многозначных толкованиях текстов, в зарегистрированных коллективной памятью образах событий, явлений, фактов и артефактов, культурных стереотипах, символах, мифах и др. Именно такой макроскопически однородный сплав представляет собой современная историография, ибо времена, когда под ней понимали главным образом простую инвентаризацию и осмысление изучения какой-либо проблемы или темы, остались позади¹.

Сегодня совершенно очевидно, что историография чисто науковедчески претерпела парадигмальные изменения, и в результате выстроилась ее новая модель, которая давно вышла за традиционные в прошлом рамки и не может ограничиваться лишь простым рассмотрением исторической литературы. Основное функциональное предназначение историографии – идентификация не только исторических, но и смежных гуманитарных знаний со всей сопутствующей системой самооценок. Она уже заявила о себе как очень востребованная часть интеллектуальной истории и важная составляющая культуры, и нет сомнения в том, что ретроспективный опыт, накопленный в этой сфере, отображающей грандиозный пласт духовной жизни общества, необычайно актуален и перспективен для нынешнего и грядущих поколений.

О. Р. Демидовой внятно обосновано, что термины гуманитаристика, гуманитарное знание и гуманитарные науки – не полные синонимы, и во избежание смысловой путаницы подмена понятий некорректна². Неразрывное единство указанной триады не предполагает их использования как фигуры замещения друг друга, и определенный водораздел между ними необходим.

Гуманитарные науки – дисциплинарная область и «единый в своей сущности, общечеловеческий аксиологический феномен. Они суть одновременно инструмент и пространство авторефлексии социума как феномена антропологического, та ось, вокруг которой социум собирает себя и без которой само его существование

¹ Соловьев В.М. Этюды по русской историографии. М.: Университет истории культур, 1998. С. 11.

² Демидова О.Р. Гуманитаристика, гуманитарное знание, гуманитарные науки // URL: lib.herzen.spb.ru/text/demidova_11_09_7_12.pdf. С. 1–12.

вряд ли возможно; в самом последнем переделе – то, что позволяет сохранить социум как человеческое сообщество»¹.

Гуманитарное знание предстает как более широкое поле, чем область традиционно относимых к ним гуманитарных наук (философия, филология, история), понимаемых в самом широком смысле слова. Оно «включает в себя антропологию, социологию, этнографию, политологию, с одной стороны, и область медицинских, правовых (юридических) и пр. знаний, с другой – т. е. весь знаниевый спектр, предметом и объектом которого долженствует выступать человек»².

Гуманитаристика – «деятельностное пространство субъективности», или, по-другому, она «есть условие возможности ответа на вопрос «Кто есть я?», по определению задающее не область знания, но подход к освоению обстоящего субъект мира (или ракурс отношения к нему и, в силу этого, отношений с ним). При подобном понимании сущности/природы гуманитаристики очевидно, что она возможна исключительно как нечто субъектоцентричное, «обустраивающее» себя на основаниях диалогичности, системности и обязательности/возможности этико-герменевтического «толкования вглубь»³.

Собственно говоря, нынешняя практика научных исследований культуры фиксирует ту реальность, которая укоренилась в нашей стране в постсоветский период и отражает творческий почерк и взгляд на вещи, заданные ведущими учеными-гуманитариями. Это объясняет, каким образом применительно к русской культуре в историографический дискурс органично вписывается пространственный и непрерывно приращиваемый гуманитарный контекст.

Даже из предлагаемого ниже краткого и беглого обзора новейшей отечественной историографии русской культуры проступают довольно отчетливые контуры той многоуровневой конструкции, которую представляет собой обширный комплекс только исследовательских трудов, не принимая во внимание научно-популярные работы, учебную, справочно-энциклопедическую литературу, публицистику, пеструю смесь продукции масскульта, выступления в эфире или печати, выливающиеся в те или иные формы оперативного комментирования с широким спектром мнений, личных оценок, реплик и т.п., хотя все они тоже не выпадают из

¹ Там же. С. 9.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 10–11.

поля зрения суждений, понятий и представлений как человека, так и социума о культуре.

Высокие показатели в изучении русской культуры прочно сохраняет за собой петербургская научная школа, в активе которой целый комплекс значимых работ. Среди них исследования И. И. Евлампиева (С.-Петерб. гос. ун-т)¹; С. Н. Иконниковой (С.-Петерб. гос. ун-т культуры и искусств)²; М. С. Уварова (СПбГУ, Гос. пед. ун-т им. А. И. Герцена)³; И. А. Кребель (СПбГУ)⁴ и др. Трудно переоценить вклад каждого названного автора в разработку проблем истории и теории русской культуры. Для И. И. Евлампиева антропоцентризм русской философии – точное отражение антропоцентризма русской культуры в целом, и ученого привлекает прежде всего тот образ человека, который наиболее явно и однозначно проступает, и выражается в философских исканиях эпохи⁵. С. Н. Иконниковой принадлежит неоспоримый приоритет в прочтении гуманистической культурологии Н. К. Рериха, в основе которой учение художника о культуре с характерным почитанием Красоты и Света как ценностей жизни, проникновением в мудрость Востока и беско-

¹ *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. СПб.: Алетейя, 2000; *Евлампиев И.И.* История русской философии (в соавт.) – М.: Высшая школа, 2002.; *Евлампиев И.И.* Художественная философия Андрея Тарковского. 2-е изд., перераб. и доп. СПб.: Алетейя, 2012; *Евлампиев И.И.* Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: РХГА, 2012; *Евлампиев И.И.* Политическая философия Б. Н. Чичерина. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013; *Евлампиев И.И.* Герцен и «неклассическая» концепция европейской истории // Философские науки. 2013. №2. С. 35–45; *Евлампиев И.И.* Толстовские мотивы в трактате Ф. Ницше «Антихрист» // Философские науки. 2014. №1. С. 88–102.

² *Иконникова С.Н.* История культурологических теорий. 2-е изд., перераб. и доп. СПб.: Питер, 2005; см также: Curriculum vitae Светлана Николаевна Иконникова. Библиогр. указ-ль. СПб.: С.-Петербург. гос. ун-т культуры и искусств, 2002. С. 12–26.

³ *Уваров М.С.* Нонконформизм в советской культуре // Советская культура в контексте истории XX века: Материалы науч. конф. Ч. 2. Санкт-Петербург. 11–12 мая. 2000 г. СПб., 2000. С. 18–21; *Уваров М.С.* (в соавт.). Идея поликультурного образования в русской традиции. СПб.: Изд-во Балтийского госуд. технич. ун-та, 2004; *Уваров М.С.* (в соавт.). Наследие преподобного Иосифа Волоцкого в истории русской культуры. LAMBERT Academic Publishing, 2012.

⁴ *Кребель И.А.* Мифопоэтика Серебряного века: Опыт топологической рефлексии. СПб.: Алетейя, 2010; *Кребель И.А.* Территория предела: Эстетика мысли русского модерна. М.: Канон+, 2011.

⁵ *Евлампиев И.И.* Концепция человека в русской философии начала XX века: феноменологические истоки и параллели // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под ред. Н. С. Плотникова, А. Хаардта при уч. В. И. Молчанова. М.: Модест Колеров, 2007. С. 196–210.

нечной любовью к Русской культуре¹. М. С. Уваров в своих исследованиях уделяет особое внимание взаимосвязи культурных универсалий русской и европейской мысли. Специфика их диалога прослеживается на разнообразном историко-культурологическом материале. «В отличие от гармонической культуры западного мира, – заключает философ, – «бинаристская» судьба русской культуры призвана не только демонстрировать миру утонченность чувствования универсальных противоречий бытия, но и оказывать неизгладимое влияние на судьбы цивилизации своим «несовершенным» примером. Именно в недрах таких культур, как считается, вызревают неведомые миру идеи, происходит мгновенный прорыв в будущее» Как своего рода научное завещание М. С. Уварова (он скончался в 2013 г.) можно расценивать высказанные им мысли-предостережения о вымывании из нашего культурного бытия основ культуры путем их вытеснения виртуализацией, утверждением в условиях торжествующего постмодерна вместо реального – гиперпространства и тотальным распространением гипертекста². И. А. Кребель в современных категориях философии и философии культуры репрезентовано и маркировано понятие «русский модерн». Концептуально она преподносит его как «медиа-ресурс в формировании восприятия собственно мыслительного тела отечественной культуры» и как определенным образом заданную и выстроенную стратегию мысли, оснащенную рефлексивными приемами и фигурами и стягивающую в собственное пространство школы, направления, а также позволяющую судить о наличии «теории»³. На философии модерна сфокусирован концептуальный обзор основных направлений отечественной мысли 1870–1920-х гг. в монографии А. И. Бродского и А. Е. Рыбаса, привлекающей внимание актуальным осмыслением парадигмальных изменений и закономерностей в развитии философии и культуры России в указанный период⁴.

Из научных центров страны с профильным изучением культуры заслуженно выделались и заняли первую линию Московский государственный университет культуры и искусств (МГУКИ) и

¹ *Иконникова С.Н.* Н.К.Рерих о мире через культуру // Петербургский Рериховский сборник. Вып. 4. СПб., 2001. С.14–29.

² *Уваров М.С.* Третья природа. Размышления о культуре и цивилизации. СПб.: Изд. дом С.-Петербург. ун-та, 2012. С. 84.

³ *Кребель И.А.* Эстетический статус мысли в культуре русского модерна. Автореф. диссерт. на соиск. уч. ст. докт. филос. наук. 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры. С.-Петербург. гос. ун-т, 2012. С. 10, 15–16.

⁴ *Бродский А.И., Рыбас А.Е.* Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2013.

Краснодарский государственный университет культуры и искусств (КГУКИ). Большая справочно-информационная нагрузка приходится на периодические издания названных университетов. В выходящих там журналах публикуются результаты диссертационных и монографических исследований по русской культуре и регионалистике, дискуссионные материалы, аналитические сообщения, рецензии, полноценно отражается научная жизнь, фиксируется внимание на работах философов, культурологов, социологов, педагогов, искусствоведов, психологов, имеющих отношение к культурной проблематике. Достаточно отметить, что как в архиве, так и в текущей годовой подборке «Вестника МГУКИ» заметное место занимают статьи, посвященные разным вопросам, связанным с культурой России. В этих публикациях как бы проступает биение пульса нашей культуры, ее общее самочувствие. Образцами своего рода культурологической диагностики могут послужить статьи о становлении российской региональной идентичности¹, об экологии отечественной культуры как актуальной социальной потребности², о гендерных интересах в современной культурной реальности РФ³.

На страницах «Вестника МГУКИ» отражено немало так называемых вечных тем, подтверждающих, что в русской культуре происходит постоянный кругооборот, и то, что представляло интерес когда-то давно, сегодня вновь может быть востребовано, как, например, известная теория «Москва – Третий Рим», оригинально интерпретированная в свете дня сегодняшнего Н. В. Николаевой и выведенная ею на современный уровень историософской концепции смысла и предназначения русской государственности⁴. Кризисные явления в духовной жизни общества, как устанавливает Н. Н. Летина, при повторе на другом историческом витке приводят к возобновлению провоцирующих их эмоционально-психологических состояний, и наиболее чутким выразителям культуры переходного периода (художникам, писателям, композиторам) онтологически присущи примерно одни и те же черты тревожного само-

¹ Казакова Г.М. Проблемы становления российской региональной идентичности в исторических реалиях и научном культурологическом знании // Вестник МГУКИ. 2009. №1 (28). С. 34–40.

² Рахматуллина З.Я. Экология отечественной культуры как актуальная социальная потребность (законодательные аспекты) // Вестник МГУКИ. 2013. Вып. №4. С. 26–30.

³ Гертнер С.Л., Китов Ю.В. Гендерные интересы в современной российской культурной реальности // Вестник МГУКИ. 2013. Вып. № 2. С. 80–85.

⁴ Николаева Н.В. «Москва – Третий Рим» – артикуляция русской идеи // Вестник МГУКИ. 2009. №1. С. 78–82.

выражения в творчестве как следствие неуверенности, смятения, страха, ожидания катаклизмов и катастроф¹. Тематически близка к предыдущей статья Г. В. Варакиной и Т. А. Литовкиной о мистериальных истоках русского синтетизма и трансформации культуры рубежа XIX–XX вв. на материале «Русского балета» С. П. Дягилева². Специфика эстетических концепций русского авангарда получила достойное отражение в статье М. Л. Зайцевой, сумевшей предметно показать синтетическую общность искусств в России, отличающую их от западных аналогов и органично вписывающуюся в историю русского космизма³.

В последние десятилетия МГУКИ приобрел прочную репутацию центра сосредоточения крупных научных сил, причем изрядная часть диссертаций и монографий приходится на труды по культуре России. Хорошо известны такие работы, как биографический энциклопедический словарь «Вклад России в мировую культуру» А. А. Аронова⁴, диссертация и сопутствующие ей исследования динамики российской культурной идентичности И. В. Мальгиной⁵, монография «Культура в «зеркале» русской мысли М. М. Шибаевой⁶.

Инновационная роль МГУКИ в формировании и реализации региональной культурной политики Российской Федерации со всей очевидностью доказывает, как оперативно теория может воплощаться в практику. Ведь научно-исследовательские разработки университета незамедлительно находят почву для внедрения, ибо они изначально носят прикладной характер⁷.

¹ *Летина Н.Н.* Константы кризиса в духовном опыте «творческой элиты» России рубежа XIX–XX веков // Вестник МГУКИ. 2009. № 1. С. 52–57.

² *Варакина Г.В., Литовкина Т.А.* Игорь Стравинский и «Русский балет» Сергея Дягилева в контексте трансформации культуры рубежа XIX–XX веков // Вестник МГУКИ. №1. С. 224–230.

³ *Зайцева М.Л.* К вопросу выявления специфики эстетических концепций русского авангарда // Вестник МГУКИ. 2009. №1. С. 73–77.

⁴ *Аронов А.А.* Вклад России в мировую культуру: Биограф. энцикл. слов. / Междунар. пед. акад.; Моск. гос. ун-т культуры и искусств. М.: ИПО Профиздат, 2002.

⁵ *Мальгина И.В.* Динамика российской идентичности // Быть русским. Коллективная монография. М.: МГУКИ, 2005. С. 5–52; *Мальгина И.В.* Национализм как форма культурной идентичности и его российская специфика // Общественные науки и современность. 2004. №1. С. 147–153; *Мальгина И.В.* Универсальные черты и социокультурные особенности русского национализма // Ethnic Culture: Traditions and Innovations. Kaunas, 2004. P. 314–323.

⁶ *Шмбаева М.М.* Культура в «зеркале» русской мысли. М.: МГУКИ, 2001.

⁷ *Кузнецова Т.В.* Инновационная роль МГУКИ в формировании и реализации региональной культурной политики Российской Федерации // Вестник МГУКИ. 2013. Вып. № 3. С. 13–21.

Развитие и применение профессиональных компетенций в пространстве культуры в региональном формате – основное поле приложения сил профессорско-преподавательского состава Краснодарского государственного университета культуры и искусств. Фундаментальность научно-исследовательской работы этого вуза сочетается с прикладной составляющей. Об инновационном потенциале КГУКИ сами за себя говорят темы защищенных в его стенах диссертаций Ю. Е. Архангельского¹, М. К. Найденко², И. А. Саяпиной³, Д. А. Сигиды⁴ и др.

Выпускаемый КГУКИ журнал «Культурная жизнь Юга России» зарекомендовал себя как серьезное издание, диапазон которого не ограничивается ни университетскими, ни региональными рамками. С ним сотрудничают ведущие ученые-специалисты со всей страны: культурологи, историки, филологи, философы, педагоги, искусствоведы, регионоведы. Заинтересованно относится редакция «К.ж.Ю.Р.» и к пропаганде практического опыта работников культуры разного профиля. Это теперь научная трибуна общегосударственного уровня. Круг исследуемых вопросов охватывает разные сферы отечественной культуры от частных и узко специальных до отраслевых и общезначимых, определяющих стратегию государственного культурного строительства. Так, Н. В. Береговина предпринимает попытку точечного историко-архитектурного исследования местных (Краснодарский край) памятников культуры: храма Св. Николая Чудотворца в селе Адербиевка и казачьей церкви Покрова Пресвятой Богородицы в станице Таманской⁵, Г. Г. Давыденко и М. П. Берлизов останавливаются на состоянии

¹ *Архангельский Ю.Е.* Художественная жизнь в архитектонике социокультурного пространства советского общества. Автореф. диссерт. на соиск. уч. ст. докт. культурологии. 24.00.01 – Теория культуры. Краснодар, КГУКИ, 2011.

² *Найденко М.К.* Система К. С. Станиславского: социокультурные основы и культурологические основания. Автореф. диссерт. на соиск. уч. ст. докт. культурологии. 24.00.01 – Теория культуры. Краснодар, КГУКИ, 2005.

³ *Саяпина И.А.* Информация, коммуникация, трансляция в социокультурных процессах современного общества. Автореф. диссерт. на соиск. уч. ст. докт. культурологии. 24.00.01 – Теория культуры. Краснодар: КГУКИ, 2001.

⁴ *Сигида Д.А.* Искусство в художественной жизни современного российского общества: культурфилософский дискурс: автореф. дис. на соиск. учен. степ. к. филос. н.: специальность 24.00.01 – Теория и история культуры. [Краснодар. гос. ун-т культуры и искусств. Краснодар: 2012.

⁵ *Береговина Н.В.* Казачья церковь Покрова Пресвятой Богородицы в станице Таманской Краснодарского края: историко-архитектурные аспекты изучения // К.ж.Ю.Р. 2013. № 1. С. 108 –111; *Береговина Н.В.* Храм Св. Николая Чудотворца в селе Адербиевка Краснодарского края: историко-архитектурный аспект изучения. К.ж.Ю.Р. №2. С.110–112.

историко-культурной экспертизы в РФ¹, С. Г. Азарян, вычлняя наиболее проблемные аспекты образования и культуры, выведенные на сегодняшний телеэкран, отмечает тенденцию «потери культуры, созданной высоким творческим началом, смены системы ценностей, испытанной тысячелетиями развития мировой и отечественной культуры, утверждения потребления как вектора культуры XXI века»², а Ю. В. Китов и Н. К. Гасанова обозначают защитные ресурсы и резервы русской культуры, препятствующие превращению национализма в России в государственную идеологию. «Национальное сознание русского этноса, самого многочисленного в стране, – пишут они, – не оформилось... в русский национализм, хотя иногда можно видеть подмену прямолинейного национализма подчёркиванием признаков этнографически понимаемой «русскости», или идеями панславизма, державности, православия. Но их можно ассоциировать с фармацевтическими «дженериками», которые несостоятельны как основа для идеологической доктрины. Как пример можно рассмотреть притязания и поведение казаков, наиболее ярких представителей подобного рода течений, которые не покрывают всего комплекса атрибутов, необходимых даже для обрамления этнографически-трактуемой «русскости». К тому же, и остальной Русский мир посматривает насто-рожённо на бешметы под черкеской, папаху, чекмень, нагайку и газыри, какими бы декоративными они уже ни казались, так как они реанимируют ассоциативную цепочку: империя, царь, жестокие методы покорения «инородцев», и длительная война»³.

Насыщенность журнала свежими, оригинальными по содержанию материалами неизменно высока и выгодно дополняется интересными и тематически неожиданными поворотами и ракурсами, как, например, статья И. Г. Иванцова, реконструирующая культурную историю эмоций в документах органов партийно-государственного контроля⁴, или публикация В. Л. Нестеровой о

¹ Давыденко Г.Г., Берлизов М.П. История становления и современное состояние института историко-культурной экспертизы в России // К.ж.Ю.Р. 2014. № 1. С. 49–52.

² Азарян С.Г. Российское телевиденье рубежа XX-XXI веков: проблемные аспекты образования и культуры // К.ж.Ю.Р. 2014. № 1. С. 35.

³ Китов Ю.В., Гасанова Н.К. Практики культурной политики: российский опыт // К.ж.Ю.Р. 2014. №1. С. 46.

⁴ Иванцов И.Г. Повседневность провинциального города 1920–1930-х годов, культурная история эмоций в документах органов партийно-государственного контроля ВКП (б) // К.ж.Ю.Р. 2014. №2. С. 68–71.

культурном мире женщины в освещении российской периодики 1900–1920-х годов¹.

Перспективный вектор изучение отечественной культуре придают созывающиеся параллельно в Москве и Санкт-Петербурге культурные форумы. Их несомненная польза заключается в выработке оптимальных путей взаимодействия научного потенциала с политическим, экономическим, административным ресурсами, которыми располагает сегодня РФ. В сочетании науки и практики определилась система координат дальнейшего культурного строительства, выявились приоритетные направления развития культурной мысли в стране. На очередном, проходившем в 2013 г. во МГУКИ, было заострено внимание на целом ряде проблем современной культуры РФ, в том числе обсуждались тенденции и проблемы трансляции культурных ценностей из центра в регионы, рассматривался опыт осуществления прямых и обратных связей между столичными и провинциальными организациями культуры и искусства в современных условиях². Московский международный форум «Культура. Взгляд в будущее» (октябрь 2014 г.) наметил новые форматы и технологии культурной работы и ориентировал на создание актуальных культурных программ и концепций.

Как примечательную особенность современной историографической ситуации приходится отметить снижение активности ученых-историков, специализирующихся по русской культуре. Монографий, сравнимых с теми, которые выходили из-под пера М. О. Кояловича, П. Н. Милюкова или Б. А. Рыбакова³, пока не прослеживается.

Безусловным флагманом плодотворной научной деятельности на этом поприще остается продолжающая восполнять капитальный задел советского времени лаборатория истории русской куль-

¹ *Нестерова В.Л.* Культурный мир женщины в освещении российской периодики 1900–1920-х годов // К.ж.Ю.Р. 2013. № 2. С. 95–97.

² *Новаторов В.Е.* Традиции и новации в системе культурного взаимодействия центра и регионов // Вестник МГУКИ. 2013. Вып. № 3. С. 30–38.

³ *Коялович М.О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1901; М.: Институт русской цивилизации, 2011; *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. СПб.: Типография И. Н. Скороходова. Ч. 1: Население, экономический, государственный и сословный строй. СПб., 1896; Ч. 2: Церковь и школа (вера, творчество, образование). СПб., 1897; Ч. 3: Вып. 1: Национализм и общественное мнение. СПб., 1901; Вып. 2: Национализм и общественное мнение. СПб., 1903; *Мюлюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры / Сост. Н. Г. Багдсарьян. М.: Изд-во МГТУ, 1992; *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981; *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987.

туры исторического факультета МГУ, выпускающая повековые «Очерки русской культуры». Очередные шесть томов, посвященные русской культуре XIX в., вышли с 1998 по 2005 гг. В 2011–2012 гг. опубликованы два первых тома по культуре конца XIX – нач. XX в.¹

Емкий по содержанию и охватывающий множество тем и проблем двухтомник «Из истории русской культуры»² ознаменовал собой как определенное подведение итогов, так и продвижение вперед в ее исследовании.

Если не считать названные, то создание крупномасштабных исторических проектов по истории русской культуры в настоящее время не на стадии подъема. Зато тенденция исследований по отдельным культурно-историческим темам и проблемам или конкретным регионам обещает сохранить присущую ей сейчас высокую динамику. Интересных, глубоких, теоретически значимых работ, объектно-предметное поле которых – русская культура, достаточно много. На нескольких из них имеет смысл остановиться. Так, например, в числе часто цитируемых и востребованных исследования В. Я. Петрухина, специализация которого – этнокультурная история Руси и мифология славян и их соседей³.

Живым переплетением разных составляющих (стиль, образ, идеи, философско-эстетическая подоплека) привлекают авторский сборник О. А. Белобровой «Очерки русской художественной культуры XVI – XX веков»⁴ из статей и очерков, посвященных изучению русско-византийских и европейских средневековых традиций в области иконографии, в книжно-рукописной иллюстрации, в агиографических, исторических и окказиональных памятниках, и

¹ Очерки русской культуры. Т. 1: Общественно-культурная среда. М., 1998; Т. 2: Власть и культура. М., 2000; Т. 3: Культурный потенциал общества. М., 2001; Т. 4: Общественная мысль. М., 2003; Т. 5: Художественная литература. Русский язык. М., 2005; Т. 6: Художественная культура. М., 2002; Очерки русской культуры XIX века. Т. 1: Общественно-культурная среда. М., 2011; Т. 2: Власть. Общество. Культура. М., 2012.

² Из истории русской культуры. Т. 1: Древняя Русь / Авт.-сост. В. Я. Петрухин. М.: Языки славянской культуры, 2000; Т. 2. Кн. 1: Киевская и Московская Русь / Сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский М.: Языки славянской культуры, 2002.

³ *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX – XI веков. Смоленск: Русич; М.: Гнозис, 1995; *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М.: Наука, 2008; *Петрухин В.Я.* Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. М.: Форум; Неолит, 2013.

⁴ *Белоброва О.А.* Очерки русской художественной культуры XVI–XX веков. М.: Индик, 2005.

«Очерки русской народной культуры»¹, в которых нашли отражение исторические знания, общественное сознание и самосознание народа, его культура жизнеобеспечения, празднично-обрядовая культура, религиозное сознание, фольклор.

По культуре Древней Руси целый ряд ярких трудов принадлежат сотруднику Института славяноведения РАН историку-медиевисту А. А. Турилову. Он хорошо известен как источниковед, специализирующийся на исследовании средневековой письменной культуры славянских народов, авторитетный знаток славяно-русских рукописных книг, хранящихся в архивных фондах и библиотечно-музейных собраниях в РФ и за рубежом. Две его монографии существенно обновили научное видение историко-культурного пространства Древней Руси². Автор плодотворно занимается изучением древнерусской книжности в контексте межславянских культурных связей. Это направление представляется важным для уточнения основных составляющих русской культуры периода средневековья.

В лучших академических традициях проявляют себя исторические школы на местах, списочное подтверждение чему заняло бы не одну страницу. Характерным примером исследования русской культуры в краевом разрезе могут послужить монография и докторская диссертация по истории старообрядчества Е. Е. Дутчак, защищенная в 2008 г. в Томском государственном университете³. Работа затрагивает целый комплекс культурных ценностей и норм, культурные коды и символы, связанные с христианско-православным сознанием вообще и старообрядческой субкультурой, в частности. На обширном, разнообразном, а порой уникальном (имеются в виду архивные находки автора) материале отчетливо обозначена одна из самых сложных и запутанных проблем в истории старообрядчества: соотношение духа и обряда. Здесь вопрос, конечно, не в том, что выше, что ниже, а в том, что само пре-

¹ Очерки русской народной культуры / Отв. ред. и сост. И. В. Власова. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2009.

² Турилов А.А. *Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси: Межславянские культурные связи эпохи средневековья*. М.: Знак, 2010; Турилов А.А. *От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софийнина*. М: Индрик, 2011.

³ Дутчак Е.Е. *Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.)* / Под ред. В.В. Керова. Томск: Изд-во Том. Ун-та, 2007; Дутчак Е.Е. *Старообрядческие таежные монастыри: условия сохранения и воспроизводства социальнокультурной традиции (вторая половина XIX – начало XXI в.)*: диссерт. на соиск. уч. ст. д-ра истор. наук. Томск: ТГУ, 2008.

небрежение к обряду при осмыслении иерархического мироустройства искажило бы старообрядческую картину мира. Диссертация и книга Е. Е. Дутчак привлекают оптимальным соединением исторического и этнографического, а также удачным симбиозом исторического и культурологического подхода к материалу.

С монографией Е. Е. Дутчак тематически перекликается изданная в рамках регионального проекта «Великий Новгород в мировой и отечественной истории и культуре» по программе Министерства образования и науки РФ «Развитие научного потенциала высшей школы» работа Т. А. Воскресенской «Новгородские старообрядцы-беспоповцы во второй половине XIX – начале XX века: Мировоззрение. Быт. Культура», в основе которой ранее защищенная ею кандидатская диссертация¹.

Если не придирается к названию, в котором мировоззрение и быт не включены в культуру, а словно выпали из нее, это исследование из разряда научно добротных и окрашенных симпатичным краеведческим энтузиазмом. Наряду с особенностями эсхатологического миропонимания носителей «древлеправославия» в книге нашел отражение богатый материал, собранный в ходе полевых экспедиций в сёла и деревни Новгородчины, извлеченный из архивов, специальной литературы, журнально-газетной периодики, и, конечно, из опросов информантов, что дало возможность показать такие своеобразные моменты, как атрибутика помещений для молений, символическая оформленность пищи и утвари новгородских старообрядцев-беспоповцев, знаковые черты их одежды и другие способы закрепления самобытности вещного бытия.

Междисциплинарность при изучении культуры приобрела очевидные признаки исследовательской парадигмы. Как норма она заявила о себе еще в последние десятилетия прошлого века. Так, в трудах Д. С. Лихачева, Ю. М. Лотмана, А. М. Панченко, С. С. Аверинцева, В. Н. Топорова, В. В. Иванова, Б. А. Успенского, Ю. С. Степанова продемонстрирован настоящий мастер-класс интеграции различных областей гуманитарных наук: филологии, истории, философии, культурологи, социальной антропологии. Теперь же междисциплинарный характер исследований в сфере культуры

¹ *Воскресенская Т. А.* Особенности мировоззрения новгородских старообрядцев-беспоповцев в традиционной культуре. Автореферат дис. кандидата философских наук: 24.00.01. Великий Новгород: Новгородский гос. ун-т им. Ярослава Мудрого, 2007; *её же.* Новгородские старообрядцы-беспоповцы во второй половине XIX – начале XX века: Мировоззрение. Быт. Культура. Великий Новгород: Новгородский гос. ун-т, 2008.

воспринимается как нечто непреложное. И лидируют в этом отношении по-прежнему работы филологов.

Русский культурный микрокосм, аккумулированный в языке и преломившийся в ментальности, в этических и эстетических категориях, нравственных нормах, предметно-чувственных отношениях, образах и символах от языческой древности до времен Московской Руси, бережно исследован в капитальной работе В. В. Колесова «Древняя Русь: наследие в слове»¹.

Эстетическая герменевтика древнерусской литературы от речений митрополита Иллариона до поэзии Ломоносова во всем богатстве поэтики, стилистики, текстологии исследуется в двух, продолжающих одна другую книгах А. С. Демина².

Безусловный интерес представляет монография литературоведа И. А. Есаулова «Русская классика: новое понимание»³, где предложена концепция истории русской литературы, связанная с пониманием не только отечественной словесности, но и русской культуры в целом с позиций христоцентричности, с учетом фундаментального значения православной традиции, важности пасхального архетипа, соборности. При спорности заявки именно на новое понимание русской классики отход от советских стереотипов в ее трактовке восстанавливает в правах как главную доминанту и национально-культурную ценность духовную глубину.

Принципиально изменившееся с укреплением в России позиций постмодернизма представление о культуре нашло активное теоретическое отражение прежде всего в трудах литературоведов, поскольку в литературе постмодернистское мироощущение и отображение действительности лидирует с большим отрывом. По крайней мере, для таких филологов, как И. П. Ильин, М. Н. Липовецкий, И. С. Скоропанова, М. Н. Эпштейн, само явление постмодернизма вполне внятно⁴, и они не низводят его до заведомо заимст-

¹ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове: в 5 кн. Кн.1: Мир человека. СПб.: СПбГУ, 2000; Кн.2: Добро и Зло. СПб.: СПбГУ, 2001; Кн. 3: Бытие и быт. СПб.: СПбГУ, 2004; Кн. 4: Мудрость слова. СПб.: СПбГУ, 2011.

² Демин А.С. О древнерусском литературном творчестве. Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Иллариона до Ломоносова. М.: Языки славянских культур, 2003.

³ Есаулов И.А. Русская классика: новое понимание. СПб.: Алетей, 2012.

⁴ См.: Липовецкий М.Н. Русский постмодернизм. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. пед. ун-та, 1997; Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998; Скоропанова И.С. Русская постмодернистская литература: Новая философия, новый язык. Минск: Институт совр. знаний, 2000; Эпштейн М.Н. Постмодернизм в России. Литература и теория. М.: Издание

вованного зарубежного продукта, а справедливо увязывают с кризисными тенденциями нашей собственной культуры и вытекающей из них сегодняшней художественной практикой, строя концепции, в которых литературоведческое мировоззренческо-аксиологически сочетается с философским, историческим, социологическим, культурологическим, психологическим, лингвистическим осмыслением пространства, времени, человека, общества, природы, всего мироздания.

Искусствовед Н. И. Барсукова в отказе постмодернизму в гуманистических целях и идеалах, доведенном до автоматизма в современной отечественной научной традиции, обнаруживает известную тенденциозность и предвзятость. Она настаивает на необходимости пересмотреть с позитивной точки зрения многие черты постмодернистской культуры, т. к., с ее точки зрения, это затрудняет изучение постмодернизма как серьезного художественного направления¹. Более взвешенной, однако, представляется позиция признанного авторитета в исследовании постмодернизма Н. С. Автономовой, один из главных тезисов монографии которой «Открытая структура: Якобсон-Бахтин-Лотман-Гаспаров» сводится к необходимости «проанализировать содержательный состав нашей культурной памяти и выбрать в нем те ресурсы, которые могут подкрепить ориентацию на науку в гуманитаристике и эпистемологическую работу в философии...»².

Приметным явлением в изучении русской культуры стал выход в свет итогового труда теоретика эстетической мысли В. В. Бычкова «Русская теургическая эстетика»³, в котором аналитически реконструирована в ее историческом развитии основа основ русской культуры – православная эстетика. По словам автора, она направлена «на активное преобразование всей жизни человеческой по эстетическим и религиозно-этическим законам в процессе особого художественного творчества, уповающего на духовную поддержку свыше»⁴. Особенно важным этапом в судьбах национальной эсте-

Р. Элинина, 2000; *Эштейн М.Н.* Постмодерн в русской литературе. М.: Высшая школа, 2005.

¹ *Барсукова Н.И.* Дизайн среды в проектной культуре постмодернизма конца XX – нач. XXI веков. Диссертация на соискание учёной степени доктора искусствоведения. Специальность 17.00.06 – Техническая эстетика и дизайн. М.: Всероссийский научно-исследовательский институт технической эстетики, 2008.

² *Автономова Н.С.* Открытая структура: Якобсон-Бахтин-Лотман-Гаспаров. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009.

³ *Бычков В.* Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007.

⁴ Там же. С. 6.

тики и культуры он считает символизм и подчеркивает грандиозную значимость этого направления в литературе и искусстве¹.

Открытие и осмысление опыта русского символизма как в высшей степени актуального для сегодняшней, а еще более для будущей культуры уже само по себе составляет отдельную страничку историографии. Бесконечное разнообразие нашего символизма, в котором расхождений было порой гораздо больше, чем единства, притягательное поле исследований современных филологов, философов, искусствоведов. Если Л. А. Колобаева посвятила свою работу поэтической системе ведущих символистов, их идиостилю, выразительным средствам языка², то в коллективной монографии «Дух символизма»³ идейно-смысловая концепция сосредоточена на проблемах духовного мира, художественного воплощения и феномена художника (литераторов, художников и музыкантов) в контексте эпохи.

Многоаспектное изучение проблем провинциальной культуры привлекает ученых разного гуманитарного профиля. Не случайно некоторые, выполненные в разных местах, работы близки по интересам и охвату вопросов. Н. И. Ворониной с культурфилософских позиций выделены базисные основания и уникальные ценности провинциальной культуры⁴; А. Беликом впервые осуществлено комплексное изучение культуры повседневности вятского купечества конца XVIII – первой половины XIX в., при котором его деятельность рассмотрена как многоуровневое явление не только экономического, но и социального, психологического и культурного характера⁵; Е. И. Герасимиди принадлежит оригинальное исследование вклада астраханского купечества в развитие образования, театрального и библиотечного дела в губернии. Она показывает, что попечительские расходы, подобно инвестициям в доходное предприятие, как правило, приносили реальную прибыль⁶; в дис-

¹ Там же. С. 479.

² *Колобаева Л.А.* Русский символизм. М.: Изд-во Москов. ун-та, 2000.

³ *Дух символизма.* Русское и западноевропейское искусство в контексте эпохи конца XIX – начала XX века. М.: Прогресс-Традиция, 2012.

⁴ *Воронина Н.И.* Лики провинциальной культуры. Саранск: Тип. «Красн. Октябрь», 2006.

⁵ *Белик А.А.* Культура повседневности провинциального купечества конца XVIII – первой половины XIX вв. (на материалах Вятского края): дис. на соиск. уч. степ. канд. культурологических наук: 24.00.01 – Киров: Вятский государственный гуманитарный университет, 2005.

⁶ *Герасимиди Е.И.* Роль купечества в культурном развитии нижнего Поволжья в XIX в.: автореферат дис. ... кандидата исторических наук: 24.00.01. Астрахань: Астраханский государственный университет, 2012.

сертации И. В. Отставновой пространство русской провинции позиционируется как историко-культурный феномен, который «оказывает влияние на процесс смены мировоззренческих парадигм, инициируя обращенность общественного сознания к отысканию общих корней развития в истории и культуре при непереносимом сохранении эмпирической отдельности и творческого своеобразия каждого индивидуального бытия»¹; в работе Л. В. Сульдиной, защищенной там же по смежной специальности, дана общекультурная панорама городов Мордовии и тенденции их развития на протяжении XX в.²; историком А. И. Куприяновым культура русской провинции рассматривается на основании неопубликованных документов из архивов Москвы, Санкт-Петербурга, Барнаула, Омска, Твери, Тобольска и Томска как коммуникативное пространство, которое формируется культурной средой города, с одной стороны, и социальными практиками горожан, с другой³.

Стремление не только описать, констатировать и зафиксировать различные исторические периоды развития культуры русской провинции, но и концептуализировать теоретическую модель ее культурной динамики отличает работы культуролога И. А. Купцовой⁴.

Среди конфигураций, комплекующих современное полидисциплинарное знание в гуманитарных науках, видное место занимают подходы к изучению мифа и мистериальным практикам в истории традиционных культур.

¹ *Отставнова И.В.* Пространство российской провинции: «Жизнесмыслы»: автореферат дис. ... кандидата культурологии: 24.00.01. Саранск: Морд. гос. ун-т им. Н. П. Огарева., 2006.

² *Сульдина Л.В.* Эволюция культурного пространства городов Мордовии в XX в. Диссертация на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. Специальность 24.00.01 – Теория и история культуры. Саранск: Мордовский госуд. ун-т им. Н. П. Огарева, 2007.

³ *Куприянов А.* Городская культура русской провинции. Конец XVIII – первая половина XIX века. М.: Новый хронограф, 2007; *Куприянов А.* Культура горожан русской провинции конца XVIII – первой половины XIX в.: Опыт межрегионального исследования. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. Специальность 07.00.02 – Отечественная история. Институт российской истории РАН. М., 2008.

⁴ *Купцова И.А.* Динамика русской провинциальной культуры второй половины XIX – начала XXI вв. М.: РИЦ МГГУ им. М.А. Шолохова, 2011; *Купцова И.А.* Культура русской провинции: динамика в контексте общественных трансформаций (вторая половина XIX – начало XXI века). М.: РИЦ МГГУ им. М. А. Шолохова, 2010; *Купцова И.А.* Динамика русской провинциальной культуры в условиях исторических трансформаций российской цивилизации: Автореферат диссертации на соиск. уч. степ. доктора культурологии: 24.00.01. М.: Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. М., 2011.

Стадии мифогенеза в русской культуре XIX–XX вв. прослежены в монографии О. Ф. Смазновой¹, а противоборствующие и в то же время сосуществующие силы – дионисийство и аполлонийство как архетипы культуры – в книге Г. В. Варакиной «Между Дионисом и Аполлоном»².

Проблемы, связанные с культурным своеобразием регионов РФ, обусловленным воздействием динамики современных социокультурных процессов и ценностно-смысловой трансформации российской культуры в целом, исследованы в совместной монографии Г. А. Аванесовой и О. Н. Астафьевой³.

Специфика полиэтничности культуры страны в условиях её нынешнего многообразия и глобальных взаимодействий освещается в статье Г. А. Аванесовой, достойной внимания, во-первых, в силу глубокой аналитики и, во-вторых, потому, что в ней с гражданской и философской прозорливостью выстроены цели, смыслы и ценностные ориентиры культурной политики и практики России последних десятилетий. Автор отстаивает актуальность и острую необходимость реабилитации традиционных ценностей русской культуры/цивилизации без механического воспроизведения, а тем более насаждения сверху того, что делается на Западе, и при приоритете творческой составляющей собственной культуры⁴.

Богато иллюстрированные обзорный альбом-монография и капитальная энциклопедия по русской культуре в целостности и системности сводят воедино наше актуальное наследие в литературе, искусстве, философской мысли, научных открытиях, технических изобретениях, социальных проектах, фольклоре, народных обрядах, обычаях, празднествах, увеселениях, включая разнообразные атрибуты старинного и современного быта, историю костюма, утварь, традиционную кухню и т. п.⁵

¹ Смазнова О.Ф. Время и этос мифа. Диалектика мифотворчества в русской культуре XIX–XX веков. Новгород Великий: Изд-во НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2007.

² Варакина Г.В. Между Дионисом и Аполлоном: Очерки о русской культуре «серебряного века». Рязань: Изд-во Рязан. обл. ин-та развития образования, 2007.

³ Аванесова Г.А., Астафьева О.Н. Социокультурное развитие российских регионов: механизмы самоорганизации и региональная политика. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Изд-во РАГС. С. 3–6, 13–64, 208–228.

⁴ Аванесова Г.А. Культурная политика России постсоветского периода: цели, смыслы, ценностные ориентиры // Поллигнозис. 2010. № 4. С. 60–62.

⁵ Соловьев В.М. Русская культура с древнейших времен до наших дней. М.: Белый город, 2004; 2010; Стахорский С.В. Русская культура: Популярная иллюстрированная энциклопедия. М.: Дрофа-Плюс, 2006.

Уемистую и регулярно пополняемую нишу историографии русской культуры составляет культура русского зарубежья, но, поскольку этот домен отдельно и специально рассмотрен¹, останавливаться на нем нет необходимости.

Есть и собственно историографические работы, затрагивающие изучение культуры в трудах отечественных ученых. Так, примером может послужить диссертация М. В. Шабановой, в которой исследуется «развитие российской исторической науки по проблемам сущности, истории, функционирования, эволюции и значения русской народной культуры» в середине XIX – начале XX в.²

Нынешний разброс тем при исследовании русской культуры впечатляет свободой выбора. Они варьируются от работ Ю. Ю. Васильева, очерчивающих пограничное пространство между полюсами бинарной оппозиции «живое – мертвое» в русском фольклоре³, до наукообразной, на потребу массового читателя книги И. С. Кона «Сексуальная культура в России. Клубничка на березке⁴. И настоящий обзор, разумеется, далеко не исчерпывает, а лишь обозначает, как далеко простираются горизонты историографии русской культуры, сколько изученного, малоизученного, неизученного, спорного предстоит ей освоить, каковы на этом поприще перспективы культурософской интеграции разнопрофильных специалистов гуманитарного цеха. Причем дискурсивность не отменяет рациональность, не освобождает от критического подхода к источникам, верификационных требований и стремления к установлению объективной истины.

¹ Соловьев В.М. Актуальные вопросы изучения культуры русского зарубежья: историографический актив // Вестник Томского государственного университета. История. 2011. № 3 (15). С. 116–122.

² Шабанова М.В. Русская народная культура в отечественной историографии середины XIX – начала XX веков: автореферат дис. ... кандидата исторических наук: 07.00.09. Российский государственный университет туризма и сервиса. М., 2012.

³ Васильев Ю.Ю. Между жизнью и Смертью. Волшебная страна в русском фольклоре. М.: Высш. школа психологии, 2008; Васильев Ю.Ю. Бинарная оппозиция «живое – мертвое» в русской традиционной культуре (по материалам отечественного фольклора. Автореферат диссертации ... канд. филос. наук. М.: Московский государственный лингвистический университет, 2010.

⁴ Кон И. Сексуальная культура в России. Клубничка на березке. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Айрис-пресс, 2005.

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ

Замалеев А.Ф. Судьба русской философии в XXI столетии

Дана характеристика научной деятельности кафедры истории русской философии СПбГУ по случаю ее двадцатипятилетнего юбилея. Обозначены перспективы развития русской философии в XXI в. с учетом ее истории.

Ключевые слова: кафедра истории русской философии СПбГУ, русская философия, история русской философии.

Стейла Д. Исследования русской философии в Италии

В статье представлен обзор истории изучения русской философии и культуры в Италии. Выделены и охарактеризованы три направления исследований русской философии: религиозно-философское, политическое и светское. Делается вывод, что интерес к русской философии в Италии сохранится и в будущем.

Ключевые слова: исследования русской философии в Италии, история русской философии.

Оболевич Т. Краковские исследования русской философии

Краков – это место, тесно связанное с русской мыслью. В первой части статьи приводятся сведения о пребывании русских философов (В. С. Соловьева, П. Я. Чаадаева, В. В. Розанова и др.) в бывшей столице Польши. Затем рассмотрены исследования русской философии, которые ведутся в различных академических кругах Кракова. В заключении описаны идея и работа краковских конференций по русской мысли, озаглавленных «Краковские встречи».

Ключевые слова: рецепция русской философии, Соловьев, Краков, Папский университет Иоанна Павла II.

Налдонова Л. Рецепции русской философии в Чехии: Т. Г. Масарик и Т. Шпидлик

Проанализирован процесс популяризации русской философии в Чехии на примере работ Т. Г. Масарика и Т. Шпидлика. Отмечается, что русская философия привлекла внимание некоторых представителей чешской интеллигенции прежде всего как философия, предлагающая руководящие принципы практической деятельности. Рецепции рус-

ской философии в Чехии, как правило, осуществлялись в контексте актуализации тезиса о необходимости неразрывной связи теории и жизни.

Ключевые слова: русская философия, Масарик, Шпидлик, исследования русской философии в Чехии.

Фебер Я., Петрущійова Е. Идея русской философии и ее обоснование (опыт чешских и словацких исследований)

Статья состоит из двух частей. В первой дан краткий обзор рецепций русской религиозной философии чешскими и словацкими философами. Во второй части предпринята попытка доказательства возможности религиозной философии при помощи аргументов С. Л. Франка.

Keywords: русская религиозная философия, рецепции русской религиозной философии в Чехии и Словакии, доказательство возможности религиозной философии.

Макогонова В.В. «История русской философии» в системе украинского философского образования

Предлагаемая статья отражает обобщенное, систематизированное представление автора о цели, задачах, структуре и специфике курса «История русской философии», предлагаемого студентам философских факультетов и отделений украинских ВУЗов. В его основе – десятилетний опыт преподавания истории русской философии на философском отделении Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара.

Ключевые слова: преподавание истории русской философии в современной Украине.

Суходуб Т.Д. Русская философия: в поисках иного (неклассического) «модерна»

Самокритика – форма развития философии, как особого знания. С 60–70 гг. XX в. в европейской философии осуществляется критический анализ модерной традиции, культуры философского рационализма, сквозь призму понятий «модерн», «постмодерн». Особенностью критического дискурса русской философии рубежа XIX–XX вв. в отношении «модерна» было принятие принципа универсальности, характерного для классической философской культуры, и соединение его с принципами индивидуальности, персональности, экзистенциальности, творчества, диалогости. Русская философия, преодолевая утопизм, идеологизм, репрессивность «модерного» рационализма, воз-

рождает «модерн» в его культурном значении. Тип философской рациональности, рожденный русской традицией, характеризуется соединением всеобщего и индивидуального, универсального и личного, что прокладывает путь к современной культуре, «иному» модерну.

Ключевые слова: русская философия, «серебряный век», культура модерна, «иной» модерн, тип философской рациональности.

Максимов М.В., Максимова Л.М. Международное сотрудничество журнала «Соловьевские исследования» и рецепция наследия В. С. Соловьева в Европе

Излагается история создания журнала «Соловьевские исследования», описываются цели и содержание его деятельности. Приводятся количественные данные, позволяющие судить о том, сколько авторов и из каких стран опубликовали свои статьи в журнале. Делается вывод о значимости журнала как в российском, так и в международном учебном сообществе.

Ключевые слова: журнал «Соловьевские исследования», русская философия, Соловьевский семинар.

Фролов А.А. В. В. Розанов как философ (к характеристике стиля мышления)

Творчество Розанова рассматривается в контексте стиля его мышления, который вписывается в русло экзегетической традиции в русской философии. Особое внимание уделено анализу концепции понимания, предложенной Розановым в трактате «О понимании». Делается вывод о целостности идейного содержания разнообразных работ Розанова и о целесообразном движении его мысли.

Ключевые слова: Розанов, стиль мышления, понимание, экзегеза в русской философии.

Евлампиев И.И. Историческое значение русской философии

Много раз звучавшие в истории пророчества о «гибели Запада» в наши дни становятся реальностью: западная цивилизация переживает историческую катастрофу, и главным ее признаком является деградация культуры и философии, так как культура лишается духовного смысла, становится «механической», а философия утрачивает способность к глубокому, интуитивному познанию и сводится к формальной «игре в слова» (аналитической философии). Российская культура, в отличие от западной, продолжает развиваться на основе

классической европейской культуры. Современная российская философия, возрождая идеи и концепции русской философии XIX – начала XX в., является единственной национальной школой, которая сохраняет и развивает традиции европейской философии.

Ключевые слова: кризис западной цивилизации, постмодернизм, аналитическая философия, русская философия.

Рыбас А.Е. О русской философии не в целом

Предложен анализ понимания русской философии, взятой в целом. Показано, что и суммативистский подход, согласно которому знание о целом является результатом систематизации фактов, и религиозно-философский подход, предполагающий возможность апелляции к «мистическому опыту», не могут считаться правомерными для получения знания о русской философии в целом. Делается вывод о необходимости отказаться от использования понятия «целое» в философском дискурсе.

Ключевые слова: русская философия, часть и целое, суммативизм, религиозно-философское сектантство.

Белов В.Н. Русская религиозная философия как искусство жизни

Автор статьи стремится доказать, что изначально русская религиозная философия включала в себя серьезный потенциал научения искусству жизни. Поэтому автор выявляет и показывает значимость отношений, которые существуют между русской религиозной философией, представленной как теоретическая рефлексия, и повседневной жизнью. Основные идеи исследования основаны на предпосылке, что философия имеет практическое измерение даже в своих теоретических рассуждениях и, следовательно, обладает значительным потенциалом для изменения и расширения сознания людей. Обращается внимание на те стороны учений русских религиозных философов, которые актуальны именно в «практике себя».

Ключевые слова: философия как искусство жизни, русская религиозная философия.

Шапошников Л.Е. Русская философия и православная духовная традиция

В статье рассматриваются специфические черты отечественной философии, которые были предопределены ее тесной связью с православием. Дается понимание таких понятий, как «религиозная философия» и «православная мысль». Выделяются черты, присущие органи-

ческой религии, являющейся культуuroобразующей для нации. Обосновывается мысль о том, что именно от ценностной ориентации мыслителя во многом зависит его отношение к русской философской традиции.

Ключевые слова: православие, католицизм, философия, основные черты русской философии, европоцентризм, просветительство.

Савельева М.Ю. Мифологическое основание трансформации метафизики в эстетику в русском символизме

В статье рассматриваются особенности осмысления философии Ницше в русской культуре начала XX в. Оценивается влияние ницшеанства на судьбу метафизики в России.

Ключевые слова: метафизика, эстетика, методология, ницшеанство, творчество, сверхчеловек, символизм.

Емельянов Б.В. Политические судьбы философии в России как исследовательская проблема ее истории

Анализ историко-философских источников позволяет утверждать, что для ограничения влияния философии на общественное сознание царизм и большевики выработали ряд мер: 1) в печатном слове сдерживающим началом выступала цензура; 2) в области образования – ограничение, а порой и запрещение преподавания философских дисциплин, отстранение неудобных преподавателей; 3) прямое репрессивное воздействие на инакомыслящих философов. Это свидетельствует о негативно-запретительном отношении власти к философии. Так, все царские указы светской и духовной цензуры требовали запрещения философских работ материалистического, атеистического и социалистического содержания. В советское время цензурных уставов не было, однако органы Главлита, выполняющие роль цензуры, запрещали и уничтожали философские произведения идеалистического, религиозного и антисоветского содержания. Русские философы, чьи взгляды в царское время противоречили официальным идеологическим установкам правительства и церкви, как правило, подвергались репрессиям. В послереволюционный период господства марксистской идеологии репрессии стали практикой повседневной жизни. Работ, посвященных каждому из обозначенных аспектов политических судеб русской философии, немного, но они убеждают в актуальности этой проблемы истории русской философии.

Ключевые слова: русская философия, цензурный устав, репрессии.

Бродский А.И. Кто взойдет на гору Господню? Польша, Россия и Украина в свете мессианской идеи.

В статье анализируется значение романтического мессианизма первой пол. XIX в. для формирования национального самосознания в Польше, России и Украине. Автор опирается на предложенную им в предыдущих работах методологию «травматического конструктивизма», согласно которой в национальном развитии, как и в развитии индивидуальном, полученная психологическая травма не только формирует различные болезненные симптомы и комплексы, но и является необходимым моментом в становлении самосознания. Основным выводом статьи заключается в том, что польских, русских и украинских идеологов романтического мессианизма объединяла вера в способность их народов привести в мир новую, негосударственную форму объединения людей и что идея негосударственного союза является необходимым элементом в становлении такого типа сообщества, как нация. Во всех трех случаях эта идея являлась результатом определенных психотравматических обстоятельств и выполняла компенсаторную функцию. Но если в Польше и Украине идея «негосударственного союза» являлась результатом либо утраты (Польша), либо изначального отсутствия (Украина) обычной государственности, что компенсировалось ощущением некоего «культурного превосходства», то в России такой «негосударственный союз» усматривали в особенностях самого государства, в его религиозно-авторитарном характере управления, чем, в свою очередь, компенсировали ощущение некоторой культурной недостаточности. В результате русский мессианизм не только не способствовал развитию национального самосознания, но порой приходил в прямое противоречие с ним. В период разложения традиционного общества идея нации рождалась как альтернатива государству, а возникающее затем национальное государство мыслилось как некое «ценное и заслуженное обретение» этой нации. Когда же отправной точкой конструирования нации и ее традиций становится само государство, тогда национальная самоидентификация испытывает определенные трудности.

Ключевые слова: мессианизм, национальная самоидентификация, комплекс неполноценности, культурное превосходство.

Малинов А.В. Этология и телеология социальных явлений (критика А. С. Лаппо-Данилевским учения Д. С. Милля)

В статье на основе рукописи «О социологии» рассматривается критика А. С. Лаппо-Данилевским (1863–1919) социального учения Д. С. Милля

(1806–1873), изложенного в шестой книге «Системы логики силлогистической и индуктивной». Разбор «Системы логики» и, в частности, критика позитивистской «логики нравственных наук» легли в основу первого обществоведческого курса Лаппо-Данилевского, который он читал в Петербургском университете на протяжении двух лет (1899–1900 и 1900–1901). Статья предваряет публикацию фрагментов этого курса.

Ключевые слова: Лаппо-Данилевский, Милль, метод, исторический закон, эмпиризм, дедукция, позитивизм.

Малинов А.В. А. С. Лаппо-Данилевский и П. Б. Струве (послесловие к публикации)

В статье поясняются обстоятельства избрания П. Б. Струве (1870–1944) в Академию наук в 1917 г. и подготовки академиком А. С. Лаппо-Данилевским «Записки об ученых трудах П. Б. Струве». В исследованиях Струве Лаппо-Данилевский видел попытку трансформировать марксистское учение с гносеологической и этической точек зрения, сближение марксизма с неокантианством. Включение экономиста Струве в состав историко-филологического отделения АН, по мысли Лаппо-Данилевского, должно было способствовать объединению усилий представителей различных социогуманитарных дисциплин для разработки единого интегрального подхода.

Ключевые слова: Струве, Лаппо-Данилевский, Академия наук, марксизм, ревизионизм.

Аляев Г.Е. Записные книжки С. Л. Франка как источник изучения творческой биографии философа

Проводится историко-философский источниковедческий анализ записных книжек и тетрадей С. Л. Франка, хранящихся в Бахметьевском архиве (США). Устанавливается датировка отдельных тетрадей, анализируются их философское содержание и значение для более адекватного понимания характера различных этапов творческой эволюции философа и реконструкции его биографии.

Ключевые слова: философия Франка, историко-философское источниковедение, творческая биография, абсолютный реализм.

Соловьев В. М. Новейшее изучение русской культуры: историографический дискурс

В статье показано, что представляет собой современная лаборатория исследования русской культуры, какие фундаментальные и приклад-

ные научные исследования проводятся в последнее время по этой тематике и какими базами данных располагает сегодня отечественная культурология. Особое внимание уделяется полидисциплинарному характеру изучения культуры России, что обусловлено значительным расширением проблемного поля общей теории гуманитарных наук и интеграцией усилий ученых разных гуманитарных специальностей: историков, философов, филологов, юристов, экономистов, культурологов, политологов, искусствоведов и т. д.

Ключевые слова: репрезентативная картина изучения русской культуры, гуманитаристика, идентификация гуманитарных знаний, историография, интеллектуальная история, парадигмальные изменения, микро- и макрокосм русской культуры.

SUMMARIES

Zamaleev A.F. The fate of Russian philosophy in the 21st century

The author characterizes the scientific work of the Department of History of Russian Philosophy of St. Petersburg State University on the occasion of its twenty-fifth anniversary. Some perspectives of the development of Russian philosophy in the 21st century are discussed on the bases of its history.

Keywords: Department of History of Russian philosophy of St. Petersburg State University, Russian philosophy, history of Russian philosophy.

Steila D. Studies in Russian philosophy in Italy

The article provides an overview of the history of studying Russian philosophy and culture in Italy. The author determines and analyzes the three areas of studying Russian philosophy: religious-philosophical, political, and secular. It is concluded that Russian philosophy will continue to be of interest for Italian researchers in the future.

Keywords: studies in Russian philosophy in Italy, history of Russian philosophy.

Obolevich T. Studies in Russian philosophy in Krakow

Krakow is the place which is much connected with Russian thought. The first part of the article gives information on the presence of Russian philosophers (such as Vladimir Soloviev, Peter Chaadaev, Vasily Rozanov and others) in the former capital of Poland. Then the studies in Russian philosophy conducted in the different academic schools in Krakow are investigated. In conclusion, the idea and work of the Krakow conferences in Russian thought entitled "Krakow meetings" are described.

Keywords: reception of Russian philosophy, Soloviev, Krakow, Pontifical University of John Paul II.

Naldoniova L. Reception of Russian philosophy in the Czech Republic: T. G. Masaryk and T. Shpidlik

The article provides an analysis of the process of Russian philosophy being popularized in the Czech Republic. This is shown by means of considering T. G. Masaryk's and T. Shpidlik's works. It is noted that some representatives of the Czech intelligentsia turned to studying Russian philosophy be-

cause they believed that it offered guidelines for practical activities. The reception of Russian philosophy in the Czech Republic, as a rule, helped to prove that a theory should reflect the real life.

Keywords: Russian philosophy, Masaryk, Shpidlik, studies in Russian philosophy in the Czech Republic.

Feber Ya., Petrutsijova Ye. The idea of Russian philosophy and its justification (according to the studies in the Czech and Slovak Republics)

The article consists of two parts. The first part is a brief overview of the reflexion of Russian religious philosophy by Czech and Slovakian philosophers. The second part provides an attempt to prove that a religious philosophy is possible. To do this the authors appeal to S. L. Frank's philosophical arguments.

Keywords: Russian religious philosophy, reflection of Russian religious philosophy in the Czech and Slovak Republics, justification of religious philosophy.

Makogonova V.V. «History of Russian philosophy» in the system of Ukrainian philosophical education

The article reflects the author's generalized and systematized understanding of the purpose, tasks, structure and specifics of the course "History of Russian philosophy", offered to students of philosophical faculties and departments of Ukrainian universities. This understanding results from the ten-year experience of delivering lectures on the history of Russian philosophy at the philosophy department of Dnepropetrovsk National University named after Oles Gonchar.

Keywords: teaching the history of Russian philosophy in modern Ukraine.

Sukhodub T.D. Russian philosophy: in search of another (non-classical) "modern"

Self-criticism is a form of philosophy, as a special knowledge. Since 1960-70 European philosophers have been critically analyzing the tradition of "modern", or the culture of philosophical rationalism, through the prism of the concepts of "modern" and "postmodern". As to Russian philosophers, they stressed at the beginning of the 20th century that the tradition of "modern" should be analyzed by means of the principle of universality, characteristic for the classical philosophical culture, combined with the principles of individuality, personality, existentialism, creativity, and dialogism. Russian philosophers trying to overcome the utopian, ideological, and repressive character of the "modern" rationalism revive the

tradition of “modern” in its cultural significance. The type of philosophical rationality, proposed by the Russian tradition, is characterized by uniting the general and the individual, the universal and the personal and can be understood as the prologue to the modern culture, “another” “modern”.

Keywords: Russian philosophy, «Silver Age», culture of modern, “another” modern, type of philosophical rationality.

Maksimov M.V., Maksimova L.M. International cooperation of the journal “Solovievskiye issledovaniya” and the reception of V. S. Soloviev’s views in Europe

The history of the foundation of the journal “Solovievskiye issledovaniya” (Soloviev studies), the objectives and results of its work are described. The authors propose their quantitative analysis of how many philosophers from different countries published their articles in the journal. It is concluded that the journal is significant for both Russian and international academic communities.

Keywords: the journal “Solovievskiye issledovaniya”, Russian philosophy, Soloviev seminar.

Frolov A.A. V. V. Rozanov as a philosopher (to the study of the style of thinking)

Rozanov’s creative work is considered in the context of his style of thinking, which is treated as determined by the exegetical tradition in Russian philosophy. Special attention is paid to the analysis of the theory of cognition proposed by Rozanov in his treatise “On understanding”. It is concluded that Rozanov’s various essays should be considered as a whole as they demonstrate his system of philosophical views.

Keywords: Rozanov, style of thinking, cognition, exegesis in Russian philosophy.

Yevlampiev I.I. Historical value of Russian philosophy

The prophecies about the “death of the West” have realized nowadays: the Western civilization is experiencing a historical catastrophe caused by the degradation of the culture and philosophy. Indeed, the Western culture has been deprived of its spiritual meaning and become “mechanical”; the Western philosophy has lost the ability to get intuitive knowledge and is nothing but a formal “word game” (analytical philosophy). The Russian culture, in contrast to the Western one, continues to develop on the basis of the classical European culture. The contemporary Russian philosophy trying to revive the ideas and theories of Russian thinkers of

the 19th – early 20th centuries maintains and develops the tradition of European philosophy.

Keywords: crisis of the Western civilization, postmodernism, analytical philosophy, Russian philosophy.

Rybas A.E. On Russian philosophy as not a whole

The author offers an analysis of the understanding of Russian philosophy, taken as a whole. He shows that both the summarizing approach (according to which, the knowledge of the whole results from the systematization of facts) and the religious-philosophical approach (suggesting the possibility to rely on the “mystical experience”) can not be considered appropriate to get the knowledge of Russian philosophy as a whole. It is concluded that it is necessary to stop using the term “whole” in the philosophical discourse.

Keywords: Russian philosophy, a part and the whole, summarizing approach, religious-philosophical sectarianism.

Belov V.N. Russian religious philosophy as a skill to live

The author tries to prove that the original Russian religious philosophy included a great potential of teaching the skill of living. Therefore, the author identifies and demonstrates the importance of the relations between the Russian religious philosophy, represented as a theoretical reflection, and everyday life. The main ideas of the study are based on the premise that philosophy has a practical dimension even within its theoretical arguments and, therefore, has a significant potential for changing and widening the consciousness of people. The author draws attention to those aspects of Russian religious philosophical teachings which are relevant to the “practice of oneself”.

Keywords: philosophy as a skill to live, Russian religious philosophy.

Shaposhnikov L.E. Russian philosophy and the Orthodox tradition

The paper examines the characteristic features of Russian philosophy through tracing their close relation to the Orthodox Christianity. The concepts “religious philosophy” and “Orthodox thought” are analyzed. The features of organic religion, which forms the nation, are emphasized. It is argued that the value system of a researcher determines his attitude towards the Russian philosophical tradition.

Keywords: Orthodox Christianity, Catholicism, philosophy, basic features of Russian philosophy, Eurocentrism, enlightenment.

Savelieva M.Yu. The mythological basis of the transformation of metaphysics into aesthetics in Russian symbolism

The article deals with the ways of understanding Nietzsche's philosophy in the Russian culture at the beginning of the 20th century. The influence of Nietzsche on the fate of metaphysics in Russia is investigated.

Keywords: metaphysics, aesthetics, methodology, Nietzscheanism, creativity, overman, symbolism.

Yemelyanov B.V. Political destinies of philosophy in Russia as a research problem of its history

The analysis of historical and philosophical sources allows to claim that both tsarism and Bolsheviks developed a number of measures to restrict the influence of philosophy on public consciousness: 1) press censorship; 2) restriction or prohibition of teaching philosophical disciplines, removal suspicious lecturers from office; 3) persecution of dissident philosophers. According to all the tsarist Secular and Spiritual Censorship Charters, philosophical works containing materialistic, atheistic, or socialist ideas were prohibited. In the Soviet period there was no Censorship Charter; however, the function of censorship was performed by the Glavlit which forbade philosophical works of idealistic, religious, or anti-Soviet orientation. Those Russian philosophers in the tsarist time, whose views contradicted the government and church ideology, were exposed to repressions. After the revolution of 1917, those who criticized the Marxist ideology were repressed as well. There are few works devoted to studying the political destinies of Russian philosophy but they make it clear that this problem of the history of Russian philosophy is relevant.

Keywords: Russian philosophy, censorship charter, repression.

Brodskiy A.I. Who shall ascend into the hill of the Lord? Poland, Russia and Ukraine in the light of messianic ideas

The paper analyzes the significance of the romantic messianism of the first half of the 19th century for the development of national conscience in Poland, Russia and Ukraine. The author uses the methodology of "traumatic constructivism" elaborated in his previous works. According to this conception, a psychological trauma determines the development of both nation and individual as it causes various unhealthy symptoms and complexes, on the one hand, and awakens self-consciousness, on the other. The author concludes that Polish, Russian and Ukrainian ideologists of romantic messianism believed that their peoples would create a new, non-governmental form of community, and that the idea of creating a

non-governmental community is crucial for the formation of a nation. It is shown in the article that this idea was a result of certain psychological traumatic experience and performed the compensatory function. In Poland, the idea of “non-governmental” community resulted from the fact that the state sovereignty was lost. In Ukraine, this idea resulted from the fact that there was no state sovereignty at all. In Russia, such “non-governmental” community was discovered in the very government as it was characterized by the religious and authoritarian character. In Poland and in Ukraine, the idea of “non-governmental” community helped to ground the theory of their “cultural superiority”; in Russia, the same idea was to compensate for the stereotype of cultural backwardness. As a result, Russian messianism did not stimulate the development of the national self-consciousness and sometimes even prevented from it. In the period of destruction of the traditional society, the idea of a nation appeared as an alternative to the idea of a state; and the national state, which appeared later, was considered to be a “valuable and well-deserved acquisition” for the nation. When the state itself became a starting point for constructing the nation and its traditions, the process of national self-identification became more complicated.

Keywords: messianism, national self-identification, inferiority complex, cultural superiority.

Malinov A.V. Ethology and teleology of social phenomena (A. S. Lappo-Danilevsky’s criticism of J. S. Mill’s doctrine)

The author deals with A. S. Lappo-Danilevsky’s (1863–1919) manuscript “On sociology” containing his criticism of J. S. Mill’s (1806–1873) social doctrine expounded in the sixth book of “A System of Logic, Ratiocinative and Inductive”. The analysis of the “System of Logic” and, in particular, the criticism of the positivistic “logic of moral sciences” formed the basis of Lappo-Danilevsky’s first course in social sciences delivered at St. Petersburg University in 1899–1900 and 1900–1901. The article precedes the publication of some fragments of this course.

Keywords: Lappo-Danilevsky, Mill, method, historical law, empiricism, deduction, positivism.

Malinov A.V. A. S. Lappo-Danilevsky and P. B. Struve (afterword for the publication)

The circumstances of the election of P. B. Struve (1870–1944) in the Academy of Sciences in 1917 (including the “Note about the scientific works of P. B. Struve” written by the academician A. S. Lappo-Danilevsky) are

explained. Lappo-Danilevsky thought that Struve tried to transform the Marxist doctrine by means of elaborating gnoseological and ethical aspects so that Marxism was closer to Neo-Kantianism. Lappo-Danilevsky believed that the economist Struve being included in the staff of History and Philology Department of the Academy would help to unite the efforts of the specialists in different social disciplines and humanities to elaborate an integrated scientific approach.

Keywords: Struve, Lappo-Danilevsky, Academy of Sciences, Marxism, revisionism.

Alyayev G.E. S. L. Frank's notebooks as a source for studying his creative biography

The author undertakes a detailed source study of S. L. Frank's journals and notebooks stored in the Bakhmeteff Archive (USA). He makes an attempt to provide the dates for several journals and notebooks, and to specify their philosophical content to gain a fuller and more adequate understanding of Frank's creative evolution and his biography.

Keywords: Frank's philosophy, source study in the history of philosophy, creative biography, absolute realism.

Soloviev V.M. The latest studies in Russian culture: a historiographic discourse

It is shown what the modern laboratory of studying the Russian culture is, what fundamental and applied scientific researches of this subject are conducted today, and what databases the Russian culturologists have. Special attention is paid to polydisciplinary approach to studying the Russian culture. This approach is necessary because of the considerable expansion of the problem field of general theory of the humanities which made it possible for historians, philosophers, philologists, lawyers, economists, culturologists, political scientists, art critics etc. to integrate their efforts.

Keywords: representative picture of studying the Russian culture, studies in the humanities, identification of humanitarian knowledge, historiography, intellectual history, paradigm changes, micro- and macrocosm of the Russian culture.

АВТОРЫ НОМЕРА

Аляев Геннадий Евгеньевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка

Белов Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор Сочинского института Российского университета дружбы народов

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор кафедры этики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Емельянов Борис Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Уральского университета, директор НИИ русской культуры при Уральском университете

Замалеев Александр Фазлаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Замалеева Татьяна Михайловна – директор Петроградского Дворца детского творчества, заслуженный учитель Российской Федерации

Макогонова Владислава Владимировна – кандидат философских наук, доцент Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара

Максимов Михаил Викторович – доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета, главный редактор журнала «Соловьевские исследования», руководитель Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В. С. Соловьева

Максимова Лариса Михайловна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Ивановского государственного

го энергетического университета, ответственный секретарь редколлегии журнала «Соловьевские исследования»

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Налдониова Ленка – доктор философии, доцент Остравского университета (Чехия)

Оболевич Тереза – доктор философии, профессор философского факультета Папского университета Иоанна Павла II в Кракове (Польша)

Петруцийова Елена – доктор философии, доцент кафедры общественных наук Факультета социальных наук, проректор по учебной работе Остравского университета (Чехия)

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Савельева Марина Юрьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины

Соловьев Владимир Михайлович – доктор исторических наук, профессор кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета

Стейла Даниэла – доктор философских наук, профессор Департамента философии Туринского университета (Италия)

Суходуб Татьяна Дмитриевна – кандидат философских наук, доцент Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины

Фебер Яромир – доктор философии, доцент кафедры этики и моральной философии Философского факультета Трнавского университета (Словакия)

Фролов Алексей Александрович – кандидат философских наук, выпускник кафедры истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Шапошников Лев Евгеньевич – доктор философских наук, профессор, президент Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина

CONTENTS

TO THE 25TH ANNIVERSARY OF THE DEPARTMENT

A. F. Zamaleev. The fate of Russian philosophy in the 21st century..... 5

RUSSIAN PHILOSOPHY ABROAD

D. Steila. Studies in Russian philosophy in Italy..... 9

T. Obolevich. Studies in Russian philosophy in Krakow..... 23

L. Naldoniova. Reception of Russian philosophy in the Czech Republic:
T. G. Masaryk and T. Shpidlik..... 39

Ya. Feber, Ye. Petrutsijova. The idea of Russian philosophy and its justification (according to the studies in the Czech and Slovak Republics) .. 45

V. V. Makogonova. “History of Russian philosophy” in the system of Ukrainian philosophical education 55

T. D. Sukhodub. Russian philosophy: in search of another (non-classical) “modern” 64

M. V. Maksimov, L. M. Maksimova. International cooperation of the journal “Solovievskiye issledovaniya” and the reception of V. S. Soloviev’s views in Europe..... 77

POETRY

Prince Petr Oldenburgsky’s poetry
translated by Tatyana Zamaleeva 85

A MONOGRAPH IN THE ISSUE

A. A. Frolov. V. V. Rozanov as a philosopher
(to the study of the style of thinking) 90

SCIENTIFIC ARTICLES

I. I. Yevlampiev. Historical value of Russian philosophy.....131

A. E. Rybas. On Russian philosophy as not a whole.....143

<i>V. N. Belov.</i> Russian religious philosophy as a skill to live	152
<i>L. E. Shaposhnikov.</i> Russian philosophy and the Orthodox tradition ..	161
<i>M. Yu. Savelieva.</i> The mythological basis of the transformation of metaphysics into aesthetics in Russian symbolism.....	171
<i>B. V. Yemelyanov.</i> Political destinies of philosophy in Russia as a research problem of its history	178

ON THE NATIONAL IDENTITY

<i>A. I. Brodskiy.</i> Who shall ascend into the hill of the Lord? Poland, Russia and Ukraine in the light of messianic ideas.....	185
---	-----

ARCHIVAL MATERIALS

<i>A. V. Malinov.</i> Ethology and teleology of social phenomena (<i>A. S. Lappo-Danilevsky's</i> criticism of <i>J. S. Mill's</i> doctrine)	209
<i>A. S. Lappo-Danilevsky.</i> A synopsis and criticism of <i>J. S. Mill's</i> theory (fragments of the manuscript «On sociology»).....	233
<i>A. S. Lappo-Danilevsky.</i> Note about the scientific works of <i>P. B. Struve</i>	269
<i>A. V. Malinov.</i> <i>A. S. Lappo-Danilevsky</i> and <i>P. B. Struve</i> (afterword for the publication).....	272
<i>G. E. Alyayev.</i> <i>S. L. Frank's</i> notebooks as a source for studying his creative biography	275

PROBLEMS OF CULTUROLOGY

<i>V. M. Soloviev.</i> The latest studies in Russian culture: a historiographic discourse.....	285
---	-----

SUMMARIES.....	312
----------------	-----

AUTHORS OF THE ISSUE	319
----------------------------	-----

Периодическое издание

ВЕЧЕ

Журнал русской философии и культуры

Выпуск 27

Часть I

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать 22.12.2015. Формат 60×84/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 20,06. Тираж 100 экз. Заказ № 187.

Типография «Литография»

191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., 8
