



Редколлегия серии «Философия России XX века»
Фонд «Институт развития имени Г.П. Щедровицкого»

Институт философии РАН

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Санкт-Петербургский государственный университет

Библиотека-музей «Дом А.Ф. Лосева»

Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына

Российский государственный архив социально-политической истории

Московский педагогический государственный университет

Международная лаборатория исследований
русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ

Российский государственный педагогический университет
имени А.И. Герцена

Дальневосточный федеральный университет

Русская христианская гуманитарная академия

Южный федеральный университет

Академия Канта ИА РАН имени И. Канта

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет

К 100-летию «Философского парохода»

**РУССКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
XX века**
и ее вклад
в мировую
интеллектуальную
традицию

Тезисы международной
конференции

ТОМ 1

Москва-Санкт-Петербург
2022

Издание осуществлено в рамках проекта
«Возвращение на Родину: философские кластеры как механизм формирования
культурного кода новой России. К 100-летию “Философского парохода”»
Фонда возрождения национальных традиций «Новый век»
при поддержке Президентского фонда культурных инициатив

Редколлегия:

Ф.Е. Ажимов, Д.К. Богатырев, М.Ф. Быкова, А.Г. Гачева, Н.И. Герасимов,
А.А. Гусейнов, А.А. Грыкалов, Н.А. Дмитриева, М. Денн, А.А. Ермичёв,
В.К. Кантор, А.П. Козырев, Н.В. Кузнецов, В.А. Лекторский, Л.Н. Летагин,
М.А. Маслин, Т. Оболевич, П.А. Ольхов, И.Д. Осипов, Б.И. Пружинин,
Р.В. Светлов, Е.В. Сердюкова, А.В. Смирнов, А.К. Сорокин, Е.А. Тахо-Годи,
В.П. Троицкий, Чжан Байчунь, Т.Г. Щедрина, П.Г. Щедровицкий, В.В. Янцен

Художественное оформление

А.Ю. Никулин

Р89 Русская философия XX века и ее вклад в мировую интеллектуальную традицию. К 100-летию «Философского парохода». Тезисы международной конференции / Отв. ред. Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина. В 2 т. Т. 1. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. – 400 с.
ISBN 978-5-98712-346-1

В 2022 году исполняется 100 лет с момента высылки из Советской России деятелей науки и культуры. Это трагическое событие получило собирательное название «Философский пароход». Обращение к этому событию сегодня — возможность вернуться к историческим истокам, осмыслить место русской философии в мировой духовной традиции, оценить ее сегодняшний потенциал, проследить преемственные линии и тем самым выявить целостность русской интеллектуальной культуры. В книге публикуются тезисы участников международной конференции, состоявшейся 27–30 сентября 2022 г. на 14-ти интеллектуальных площадках России от Владивостока до Калининграда.

ISBN 978-5-98712-346-1

© Составление, Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина, 2022

© Коллектив авторов, 2022

© Центр гуманитарных инициатив, 2022

Содержание

От редакторов.....	15
--------------------	----

Раздел I.

РУССКИЙ КОСМИЗМ	17
-----------------------	----

Абрамов П.Д.

Эволюционная монадология

Н.О. Лосского и Живой Этики.....	19
----------------------------------	----

Алексеева В.И.

Свойства нового человека в учении русского космизма.....	23
--	----

Барановский Д.В.

Трансформация философского понимания космизма

в России в XX в.	28
-----------------------	----

Батыр Т.Б.

От микроистории к макропроекту

Философии Общего Дела Н.Ф. Федорова	31
---	----

Бирич И.А.

Концепция о ноосфере В.И. Вернадского

в свете Антропного принципа Вселенной.....	34
--	----

Битюцкая А.А.

Этика космизма в философии Вячеслава Иванова.....	36
---	----

Бульженков И.Э.

Мировоззрение русских космистов о монистическом

всеединстве природы может возродить альтернативный

полюс науки, образования и культуры.....	38
--	----

Воскресенский А.А., Грякалов А.А.

Образы русского космизма и философия образования.....	39
---	----

Гачева А.Г.

Философская мысль русского зарубежья

и ее роль в становлении идей космизма.....	42
--	----

Зиневич О.В.

Концепт национального космоса Г. Гачева

как основа поиска путей единения человечества.....	46
--	----

Кнорре Е.Ю.

Пути восстановления погибшего: очерк «целостного мира»

в христианском персонализме А. Горского

и М. Пришвина 1920–1930-х гг.....	48
-----------------------------------	----

<i>Крохина Н.П.</i> Христианский космизм в поэзии Д. Семеновского	50
<i>Куракина О.Д.</i> Русский космизм: Русская классическая философия XXI века.....	52
<i>Лобастова В.А.</i> Символическая сила красоты в эстетической теории П.А. Флоренского	56
<i>Маслобоева О.Д.</i> Космическая функция человека в рефлексии русского зарубежья первой половины XX века.....	59
<i>Оносов А.А.</i> Всенаучный синтез в философии общего дела: гносеургическая конверсия «бездельного знания» в коперниканское зодчество.....	62
<i>Павлюченков Н.Н.</i> Космизм и всеединство в трудах Е.Н. Трубецкого и П.А. Флоренского	66
<i>Пигалев А.И.</i> «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова как проект всеединства.....	68
<i>Ростова Н.Н.</i> Русский космизм в контексте современной философии.....	72
<i>Святохина Г.Б.</i> Космическое мышление как основа целостной научно-исследовательской методологии	73
<i>Фролов В.В.</i> Духовные откровения П.А. Флоренского о смысле жизни человека	76

Раздел II.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ.....81

<i>Арефьев М.А., Давыденкова А.Г., Зыкин А.В.</i> Историософия как метод социально-философских исследований	83
<i>Балахонский В.В.</i> Исторические законы: проблема методологической идентификации.....	88

<i>Волкова А.В.</i> Иллюзия благополучия: А.А. Богданов.....	90
<i>Данилов А.Н.</i> Методология духовного разлома: сто лет спустя... ..	92
<i>Даренский В.Ю.</i> Проблема «Бога в истории» в историософии Л.П. Карсавина	97
<i>Евлампиев И.И.</i> Л.Н. Толстой и И.А. Ильин о сопротивлении злу: два аспекта одной истины.....	101
<i>Жукова О.А.</i> Религиозное измерение исторического процесса: Л.П. Карсавин как метафизик	103
<i>Кузин И.В.</i> Пространство истории	105
<i>Кузнецов Н.В., Соколов А.М.</i> Суверенная буржуазия, конец истории и судьба России	109
<i>Кулакова Т.А.</i> Жернова истории крутятся медленно.....	113
<i>Маковецкий Е.А.</i> Лев Платонович Карсавин о характере исторической личности	115
<i>Малинов А.В.</i> Мифология «философского парохода».....	118
<i>Нагайчук А.Ф.</i> Закономерности развития общества в аспекте технологических условий регуляции конфликта	122
<i>Наумова Е.И.</i> Русская история понятия «капитализм»	128
<i>Пештерова И.Ю.</i> Уроки профессиональной философии.....	131
<i>Пирогов А.А.</i> Максим Горький и тюрьма: историософский аспект	134
<i>Рубанов А.В.</i> Социально-историческое развитие: опыт объяснений	137

Раздел III.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В РОССИИ 141

Антонов М.В.

Учение о юридическом опыте Г.Д. Гурвича
в контексте развития европейской социологии
и философии права первой половины XX в. 143

Асадов А.Г.

Концепция правосознания П.И. Новгородцева 147

Бориц И.В.

Философия международного права
в трудах ученых «Русского зарубежья» 149

Варламова Н.В.

Формализация идеи справедливости в либертарной
концепции права В.С. Нерсесянца 151

Гашкова Е.М.

Идеи естественного права Г.С. Петрова-Русского 155

Дорская А.А.

Символы зла в российской правовой традиции 158

Коленько С.Г.

В.В. Розанов о государственных правовых установлениях
в системе русского образования 161

Кондюров В.Е.

Sous l'oeil des Russes: русский след
в учении Карла Шмитта 164

Краевский А.А.

Организирующая роль права в социолого-правовой
концепции П.А. Сорокина 167

Кузнецов Н.А.

Лингвистическая философия
юриспруденции В.Д. Каткова 169

Львов А.А.

Статус смертной казни как «вечной проблемы»
в контексте русской философии права 173

Машукова Е.Ю.

Нравственность выше права: версия А. Герцена 175

Овчинникова Е.А.

Прикладная этика в контексте русской философии права 179

<i>Осипов И.Д.</i> Концепт нравственно-правового разума в русской философии	182
<i>Павлов В.И.</i> Русская философия права: базовые смыслы и взгляд в будущее.....	184
<i>Соколов Е.Г.</i> Философия права без философии и без права	187
<i>Сунами А.Н.</i> Проблема риска в философии права.....	191
<i>Тимошина Е.В.</i> Л.И. Петражицкий и Львовско-Варшавская школа	194
<i>Честнов И.Л.</i> Постклассическая философия права в современной России...	197
<i>Чумакова Т.В.</i> В.Е. Вальденберг как историк философии права	200

Раздел IV.

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ 203

<i>Аванесов С.С.</i> Философия как автобиография: Н.А. Бердяев во времени и пространстве	205
<i>Ашихмин А.В.</i> Женский педагогический институт в биографиях Н.О. Лосского и И.И. Лапшина	208
<i>Вольский А.Л., Жеребин А.И.</i> Франк vs Фрейд (эпизод из истории русской рецепции психоанализа)	209
<i>Голик Н.В.</i> Иван Ильин: «золотой запас» педагогического наследия России	210
<i>Донских О.А.</i> Нина Кристесен — организатор университетского преподавания русского языка и литературы в Австралии.....	211
<i>Егоров П.А.</i> Рефлексия эстетического опыта в философском наследии русской эмиграции	213

<i>Игнатьев Д.Ю.</i> Символические основания универсальности университета в российской образовательной традиции	214
<i>Иоффе А.Б.</i> «Воздушные замки» В.В. Набокова как образ семейной педагогической практики	215
<i>Иоффе Е.В.</i> Образ «свободных отношений» в творчестве Айн Рэнд и Александры Коллонтай	216
<i>Кожурин А.Я.</i> Педагогика и герменевтика (философско-образовательная концепция С.И. Гессена)	217
<i>Корольков А.А.</i> Неразделимость культуры и образования в философии русского зарубежья	218
<i>Летягин Л.Н.</i> Эстетическая парадигма университетских курсов Н.О. Лосского	219
<i>Минак В.С.</i> Упадок культуры как двигатель философии	220
<i>Мотеюнайте И.В.</i> Опыт «свободного воспитания» С.Н. Дурылина и философия свободы Н.А. Бердяева	221
<i>Никифорова А.А.</i> «Проблема человека» Николая Бердяева в ракурсе аксиологии.....	222
<i>Проект Ю.Л.</i> Развитие идей Н.А. Рубакина в отечественной и зарубежной психологии чтения	223
<i>Романенко И.Б.</i> Философия взросления В.В. Зеньковского («путь чистоты»)	224

Раздел V.

МАРКСИЗМ В РОССИИ

И ЕГО РОЛЬ В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ.....225

<i>Барашкова О.В.</i> Характеристика основных течений марксистской мысли в постсоветской России	227
---	-----

<i>Бузгалин А.В.</i> Марксизм как теоретическая предпосылка социокультурного творчества.....	231
<i>Васина Л.Л.</i> Д.Б. Рязанов: выдающийся российский марксист XX века.....	235
<i>Водолазов Г.Г.</i> Ленинское наследие: вода живая и мертвая	238
<i>Войков М.И.</i> Марксизм Н.А. Бердяева: между материализмом и идеализмом	241
<i>Викулов В.Е.</i> Отмирание права и революционная законность	244
<i>Казанцев О.А.</i> От русского космизма к советскому марксизму	247
<i>Колганов А.И.</i> Марксизм как социальная потребность	251
<i>Конашев М.Б.</i> Многоликий марксизм и разноликая русская эмиграция	254
<i>Лобастов Г.В.</i> К случаю «философского парохода»	258
<i>Маслов Г.А.</i> Эгалитарная модель развития человеческого потенциала — востребованная практика СССР.....	262
<i>Михайлов А.И.</i> Философия практики: от социальной критики до организации деятельности	265
<i>Момджян К.Х.</i> «Интегральная социология» П.А. Сорокина и материалистическое понимание истории К. Маркса: сходства и различия.....	267
<i>Морозов М.Ю.</i> Об опасности одностороннего подхода в марксистской критике.....	272
<i>Назаренко А.Е.</i> Система всеобщих категорий, нерешенный вопрос марксизма.....	276

<i>Пантин В.И.</i> Марксизм как философия практики и развития человека.....	278
<i>Павлов М.Ю.</i> Российский-советский марксизм versus философия «уплывших»: оценка влияния на развитие России и мира.....	282
<i>Садиков А.А.</i> Свобода: между рациональностью и этикой.....	285
<i>Сегал А.П.</i> Философский пароход — взгляд с берега	287
<i>Славин Б.Ф.</i> О марксизме подлинном и мнимом.....	288
<i>Фридман В.С., Суслов В.В.</i> Марксизм как наилучшая философия биологии.....	293
<i>Чен Хун</i> Вклад постсоветской школы критического марксизма в решение проблем социальной философии	297
<i>Шевченко В.Н.</i> Осталось ли место в современном марксизме для политической теории?	301
<i>Эпштейн Д.Б.</i> Приобретения и потери «философских пароходов»	305
<i>Яковлева Н.Г.</i> Человек, общество, образование: взгляд сквозь призму советского марксизма	308

Раздел VI.

РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ:

РЕЛИГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, КУЛЬТУРА310

<i>Аванесов С.С.</i> Философия времени в автобиографии Владимира Набокова.....	313
<i>Адуло Т.И.</i> Общественно-политические идеи Д.И. Менделеева в перспективе разработки программ национального развития России философами русского зарубежья	321

<i>Базанов П.Н.</i> «Возвращенчество» и советофильство против «активизма» русской эмиграции.....	325
<i>Богатырев Д.К.</i> Эмиграция как социокультурный феномен	328
<i>Богданова О.В.</i> «Натали» И.А. Бунина и «Данте» Д.С. Мережковского (феноменология любви)	331
<i>Брусиловская Л.Б.</i> Рецепция «философского парохода» в творчестве писателей «оттепели».....	332
<i>Гришин К.С.</i> Международно-правовая теория М.А. Циммермана.....	335
<i>Давыдова Т.Т.</i> Философские составляющие литературного творчества Е.И. Замятина.....	340
<i>Демин Р.Н.</i> О Варшавской школе русской философии.....	343
<i>Демьянюк Е.А.</i> Лев Толстой и гегельянство: заочная полемика в контексте морали.....	346
<i>Дудчик А.Ю.</i> О некоторых методологических аспектах междисциплинарного изучения истории философии XX в.....	349
<i>Ермичев А.А.</i> Около идеологии. О высылке религиозных философов из Советской России.....	352
<i>Ерохина Т.И.</i> Русская философия культуры рубежа XIX–XX вв.: классический дискурс	356
<i>Захарова В.Т.</i> Б.К. Зайцев о роли деятелей русской православной церкви за рубежом (по материалам художественной прозы и публицистики)	360
<i>Зекрист Р.И.</i> Мистическая традиция православия и ислама в творчестве Достоевского: значение для философии русского зарубежья.....	361

<i>Игнатов В.К.</i> Россия глазами белоруса: И.В. Кончевский о русской культуре за год до «философского парохода».....	362
<i>Кондаков И.В.</i> «Философский пароход» Сергея Прокофьева	365
<i>Кулак Н.И.</i> Рецепция идей Э. Маха в творчестве Г.В. Плеханова	370
<i>Легчилин А.А.</i> Трансфер идей К. Маркса и Ф. Энгельса в предреволюционной Беларуси.....	373
<i>Луньков А.С.</i> Влияние П.А. Сорокина и Н.Н. Головина на формирование западной социологии войны и мира.....	376
<i>Масленников Д.В.</i> Николай Алексеев: философия права между стихией и Логосом	379
<i>Морозова И.И.</i> Эстетизм К. Леонтьева в оценке Н. Бердяева.....	380
<i>Мочалова И.Н.</i> История философии как проблема: дискуссия последнего десятилетия XIX века на страницах «Вопросов философии и психологии»	384
<i>Никулин А.Г.</i> О сборнике философских статей «Пути реализма».....	388
<i>Оляндэр Л.К.</i> Эпоха и человек в книге Н.А. Бердяева «Самопознание»	390
<i>Пономарев Е.Р.</i> Литература русской эмиграции между идеями И.А. Ильина и Н.А. Бердяева (на примере И.А. Бунина и В.Н. Муромцевой-Буниной).....	391
<i>Прись И.Е.</i> А.И. Введенский о (не)познаваемости вещей в себе	393
<i>Светлов Р.В.</i> Философские пароходы древности: когда и за что высылали философов?.....	397
<i>Урюпин И.С.</i> «Чувство Италии» в философской публицистике Н.А. Бердяева и «итальянский текст» русского символизма ...	397

ОТ РЕДАКТОРОВ

В 2022 году исполняется 100 лет с момента высылки из Советской России деятелей науки и культуры. Это трагическое событие получило собирательное название «Философский пароход». Конкретный исторический контекст этого события неоднократно и подробно описывался в отечественной и зарубежной литературе 90-х годов прошлого столетия и, соответственно, раскрывался его исторический смысл для русской философии — «прерванный полет». Однако постепенно, в ходе осмысления проблем, так или иначе связанных с уяснением места и роли философии в мировой интеллектуальной культуре, начал проступать более широкий символический смысл этого события.

История мировой культуры демонстрирует, что «философский пароход» — это символ изменчивости судьбы любой философии. Вспомним Античность, где расцвела философия, и вспомним судьбы... Сократа, Аристотеля, Зенона, Боэция... Настоящая жизнь в мысли — это всегда тревога, всегда неуспокоенность, вопрошание и критицизм, равнодушие и рациональное осмысление (поиск смысла) окружающей реальности и самих себя. Человек, живущий в мысли, вопрошающий об истине, востребован только в динамично меняющихся обществах. И немудрено, что отношение к философии в таких обществах периодически меняется. Иногда весьма радикально. Вспомним, просто, из относительно недавнего прошлого нашей страны, когда именно во время Великой отечественной войны восстановили специальное философское образование. И тем не менее, «Философский пароход» движется, поскольку потребность мыслить и понимать присутствует в нашем обществе.

Сегодня обращение к «Философскому пароходу» как символу принципиальной неуничтожимости мысли — это возможность вернуться к историческим истокам русской философии, по достоинству оценить ее сегодняшний потенциал и вклад в мировую духовную традицию, проследить преемственные линии и тем самым осмыслить ее как целостное содержательное и тематическое единство в многообразии.

Эти возможности мы попытались осуществить на нашей конференции. Более 200 философов в разных городах России от Владиво-

стока до Калининграда обсуждают современные проблемы онтологии и теории познания, феноменологии и герменевтики, философии образования и религиозной философии, социальной философии и философии науки, опираясь при этом на интеллектуальное богатство наших мыслительных традиций. Интерес к нашей конференции проявили люди самых разных мировоззрений, политических и конфессиональных убеждений, уровней приобщения к интеллектуальной деятельности, но идейная направленность состоявшихся дискуссий свидетельствует о том, что для российского общества философия сегодня нужна как никогда.

Эти книги, собранные под одной обложкой очень разных людей, показывают, что общество наше находится в поиске своих перспектив в многополярном мире, и, что в данном случае важно, поиск этот восстанавливает традиции, нити преемственности в русской философии, нити, которые многим казались разорванными навсегда. Философский пароход мысли фактически уже вернулся, чтобы двигаться дальше, в будущее. Участниками нашего разговора через века стали Лосский и Шпет, Булгаков и Бердяев, Койре и Берлин, и многие другие интеллектуалы. Коренящиеся в традициях национальной мысли, выраженные в слове философские идеи живут усилиями ныне работающих в рамках русской философской традиции исследователями.

В этом плане весьма показательным обстоятельством, что инициатором конференции выступил Редсовет серии «Философия России первой половины XX века» (сопредседатели — А.А. Гусейнов, П.Г. Щедровицкий), в рамках которой опубликовано уже тридцать пять томов, посвященных творчеству философов того времени, когда философский пароход уходил из России. Сегодня они вернулись и вместе с нами стремятся осмыслить происходящие перспективы России и мира.

Благодарим за помощь в организации конференции и в научно-библиографической работе молодых ученых — бакалавров, магистров и выпускников ГАУГН и РГУ — Кирилла Боженка, Владимира Ветрова, Анастасию Еремину, Евгения Журавля, Александра Теплова, Артема Черных, Ирину Щедрину, Павла Даценко и Александру фон Шталь-Хан.

Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина

Раздел I.
Русский космизм

Абрамов П.Д.

РНИМУ им. Н.И. Пирогова

ЭВОЛЮЦИОННАЯ МОНАДОЛОГИЯ Н.О. ЛОССКОГО И ЖИВОЙ ЭТИКИ

В 1922 году Н.О. Лосский был выслан из России на одном из кораблей, которые впоследствии получили собирательное название «Философский пароход». Несколькими годами ранее Н.К. Рерих, находившийся с семьей на лечении в Финляндии, после обретения ей независимости, оказался за границами Родины. Творческая деятельность Лосского и Рерихов связана как с Европой, так и с Америкой, при этом Рерих многие годы своей жизни провел в Индии. Цель данных тезисов состоит в сопоставлении представлений о сущности и эволюции монады, содержащихся в философии Н.О. Лосского и этико-философском учении Живой Этики, возникновение и развитие которого связано с деятельностью Е.И. и Н.К. Рерихов.

Взаимоотношения Н.К. Рериха и Н.О. Лосского. Они дружили в студенческие годы. В «Литературном сборнике студентов СПб. Университета», рассказ Лосского был признан лучшим и напечатан первым, а обложку сборника нарисовал Рерих. В 30-е гг. они переписывались. Так Лосский выслал Рериху свою книгу в ответ на его труд - «Державу Света, внушающую бодрую надежду на то, что всякое доброе начинание разовьется и даст хорошие и обильные плоды» (Лосский Н.О. Письмо Н.К. Рериху от 7 апреля 1932 г. // Архив Международного Центра Рерихов. Ф. 1. Оп. 5-1. Д. 395). Рерих же, в частности, отмечает в связи со статьей Лосского «Магия и христианский культ»: «Очень хорошо Вы делаете, что говорите о магии, в противоположение Боговдохновенности» (Рерих Н.К. Письмо Н.О. Лосскому от 31 марта 1933 г. // Архив Международного Центра Рерихов. Ф. 1. Оп. 5-1. Д. 79.). Лосский в 1933 году после посещения музея Рериха в Нью-Йорке пишет, что произведения Рериха богатые не только красками и формами, но и содержанием, поразили его. Кроме того, Лосского удивляет сила проникновения Рериха в дух

далеких от русского народов. При этом сотрудничество Лосского и Рериха в эмиграции ограничилось перепиской и обменом трудами.

Распространенность и суть монадологии. Монада – сущность, являющаяся индивидуальным отображением (или частицей, подобием) Первоначала и стремящаяся воссоздать его. Само понятие идет от Пифагора. Монадология присутствует в неоплатонизме, у Николая Кузанского, конечно же у Лейбница и его последователей, к которым относится и Н.О. Лосский. При этом монадология, если исходить из данного выше определения, встречается и в каббале, и в восточной философии. В русской философии о монаде пишет Д. Андреев, у К.Э. Циолковского есть атом-дух и др. Понятие монады является ключевым для мирового космизма. Важнейший вопрос состоит в следующем. Как в монаде соотносятся вечное и временное, совершенное и несовершенное? Как единая, цельная монада вмещает эти два аспекта в статике и динамике?

Источник возникновения и определение монады. У Лосского сверпространственные и сверхвременные монады сотворены всемогущим Богом. Лосский предпочитает называть монаду субстанциальным деятелем, подчеркивая ее способность к творческой активности и наличие свободы воли. Рерихам ближе не теизм, а панентеизм, идея о том, что Абсолют при непостижимости своей первоосновы частично отображает себя в мире. Монада — часть универсального вечного космического единства. Она проявляет себя из Единого при воздействии Иерархии Логосов.

Какие виды бытия существуют помимо монад? Согласно Лосскому Бог является творцом всего существующего: I. Монад (конкретно-идеальное бытие). II. Физических и логических законов (абстрактно-идеальное бытие). К абстрактно-идеальному бытию относятся и ценности. III. Мира (реальное бытие). Данное бытие имеет пространственно-временные характеристики и производно от деятельности монад. В онтологии Живой Этике как аспекты Единого бытия можно выделить: I. Сознание во всем многообразии его форм вплоть до надкосмического Разума. II. Космические законы (физические законы — их частное проявление). III. Материю от грубой до светоносно-утонченной.

Разумны ли изначально монады? Согласно Лосскому с одной стороны, монады обособились и отпали от Бога, что требует нали-

чия свободной воли, а она в свою очередь невозможна без сознания; с другой стороны, после отпадения по крайней мере некоторые монады, низведенные до состояния электрона, обладают лишь потенциалом сознания. Далее, лишь после длительной эволюции трансреакция или дополнительный акт творения Бога дарует животному человеческий разум. Согласно Живой Этике в монаде изначально нет разума, сознание формируется постепенно в процессе эволюции. Перевоплощаясь, накапливая опыт, человек формирует индивидуальное самосознание.

Сложная структура человека. В Живой Этике принимается разграничение природы человека на дух, душу и тело. Эти три начала разделяются до семи. Изначально монада – фокусирующая, дифференцирующая, но несознательная духовная энергия. В процессе воплощения, трансформируя душу и меняя тела, она станет духом самосознающим. Лосский же выделяет главного субстанциального деятеля, его ближайших союзников, которые остаются с ним после смерти (ядро сознания) и ситуативных союзников, составляющих физическое тело. Также у Лосского в отличие от Живой Этики есть монады таких коллективов как род и народ.

Развитие монад как перевоплощение. Монады эволюционируют, переселяясь из тела в тело. Почему Лосскому и Живой Этике близка идея перевоплощения? Поскольку за одну жизнь невозможно преодолеть все несовершенства и раскрыть свои многогранные творческие способности. В отличие от Лосского, в Живой Этике развитие человека направляется не только Божественными силами и свободной волей, но и кармой. В Живой Этике сознание, весь опыт, все накопления душевной жизни могут разрушиться в случае нравственной и интеллектуальной деградации человека. Это, безусловно, трагическое событие. Лосский же развивал идею апокатастасиса или всеобщего спасения.

Преображенные телесность и мир как будущее монад. В будущем, согласно Лосскому, все деятели обретут преобразенное тело и войдут в Царство Божие. Члены Царства Божия обладают не материальным, а космическим телом. Это тело бессмертно, прекрасно, неуничтожимо, обладающие им существа могут соприкасаться и с нашим миром, например, являясь в видениях святым. Жизнь, усвоивших задания Божественной Премудрости жителей Царства Божия

состоит в творении совершенных Красоты и добра. Н.К. Рериху была близка идея преображенного мира правды и добра, где живут и творят преодолевшие зло люди. Рерих проводил параллели между космическим телом у Лосского и Дхармакаей или высшим, сущностным телом буддизма. При этом Лосский в поздней статье «Христианство и буддизм» подверг критике буддизм за якобы нигилизм. Согласно Живой Этике цель эволюции — обрести бессмертное высшее Я, которое свободно от эгоизма и творит красоту, преображая материю в светоносном теле. Этот путь лежит через развитие разума и воспитание сердца.

У Лосского субстанциальный деятель – личность или потенциальная личность. У Рерихов на основе монады (первичного неосознательного воплощающегося духа) формируется сознательное бессмертное высшее Я. 2. Человек состоит из духа, души и тела или главного деятеля, его ближайших и ситуативных союзников. 3. Цель эволюции – преображение мира по законам красоты и нравственное совершенствование. 4. Лосский, как и Рерихи разделял представление о перевоплощении, но у него нет кармы. 5. У Лосского и Рерихов есть представление об одухотворении тела человека. Много общего в учении Лосского о Царстве Божием и представлениях Живой Этики о Высших мирах.

Литература

Иванов А.В., Фотиева И.В. От Платона – к «Живой Этике»: развитие традиции метафизики всеединства // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2013. № 6. С. 40–55.

Abramov P.D., Ivanov A.V. Realism and evolutionary personalism of N.O. Lossky // Sophia. 2020. T. 59. № 4. С. 767–778.

Lossky N.O. History of Russian Philosophy. London, 1952.

Алексеева В.И.

ГМИК им. К.Э. Циолковского

СВОЙСТВА НОВОГО ЧЕЛОВЕКА В УЧЕНИИ РУССКОГО КОСМИЗМА

Русские философы-космисты А.В. Сухово-Кобылин, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.Ф. Федоров, П.А. Флоренский, Н.А. Умов, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, Н.Г. Холодный, А.Л. Чижевский, Д.Л. Андреев выдвинули концепцию нового человека, основные черты которой будут рассмотрены.

Творческое начало в человеке. Космисты отдавали должное необходимости развития творческого начала в человеке. Без творчества, понимаемого в самом широком смысле, невозможно никакое обновление и преобразование. Для того, чтобы приступить к обновлению и преобразованиям, нужны два условия. Первое — осознание несовершенства сегодняшней стадии развития, второе — мечта о том, как благоустроить эту жизнь. Первое условие отрицает наличное бытие, второе создает предпосылки для создания нового бытия. Космисты остро критиковали уровень жизни, достигнутый человеком. То есть каждый из них считал в свое время, что родился в период антропологического кризиса.

По мнению Сухово-Кобылина, Человек-зверь не знает истины о Боге, культивирует свои грубо-материальные потребности, не имеет полной картины мира. Внешний мир в его представлении рассыпается на множество явлений, процессов, событий и фактов, дружественных и враждебных, но почти не связанных между собой. Цель жизни низменна и прагматична.

Русский мыслитель видел двуединую творческую задачу человека в работе над собой и в работе над природой. Человек несет миссию как минимум планетарного масштаба. Человек должен достичь высшего уровня развития, перейти с чувственного и рассудочного взгляда на мир к пониманию единства всего, единства материи и духа, Бога и мира, всех тварных существ, единства мировой истории. Слабый и конечный дух человека должен вырасти в бесконечный дух, который сумеет одухотворить бездушную природу, привести ее в божественное лоно.

Н.Ф. Федоров остро критиковал быт, деятельность, потребности людей своего времени. Их жизнь скучна и во многом бессмысленна. Существование, организованное человеком самим для себя, примитивно и обезличено. Насущные задачи человечества: восстановление связи человечества с косной частью природы с тем, чтобы она смогла завершить строительство своих макросистем так, как это было изначально задумано Творцом: преобразование системообразующих общественных связей: замещение формальных социальных институтов с их узкопрофессиональной ориентацией на деятельность творческих коллективов универсального типа; развитие любви к прошлым поколениям как к отцам, поиски методов возрождения всех ушедших поколений и решение задачи их расселения в космическом пространстве.

Свойство коллективности, развитие индивидуальности и чувство свободы. Идеология космизма предполагала одновременное развитие в человеке свойства коллективности (потребность и умение принимать решения, работать в содружестве с другими людьми), всемерное развитие индивидуальности (свободы самореализации в бытовой жизни и в творчестве) и возможность реализовать наивысшие степени свободы. Как этого можно достичь и каким образом реализовать — попробуем ответить на эти вопросы.

Без коллективного социального действия невозможно планирование и исполнение масштабных национальных и глобальных проектов. Поэтому космистами сделан акцент на коллективность, на совместное бытование и действие огромных коллективов людей. Это положение имплицитно содержится в самих идеях богочеловечества Соловьева, ангельского человечества Сухова-Кобылина, волнового человечества Холодного, неохристианского социума Федорова, ноосферы Вернадского, космических коммун Циолковского. Много внимания уделено трансцендированию человека за пределы эгоистического Я к Богу и к другому человеку.

Совместное делание, сотворчество, сорадование — все это качества нового человека. Это и умение выдвинуть коллективную цель, и возглавить коллектив для ее исполнения либо подчиниться общему решению в качестве рядового исполнителя. Это и умение сопереживать — радоваться коллективным достижениям и преодолевать коллективные неудачи. Циолковский был убежден в том, что в плане

социального строительства абсолютное большинство людей пожелает объединиться в общины того или иного рода — по профессиональным интересам, по личным свойствам и степени одаренности, по законам рационального благоустройства материальной жизни. И только убежденные одиночки будут жить вне общества на отрубках, но в перспективе людей с такими свойствами не останется вообще. Итак, социоцентризм — преобладание социальных свойств личности над индивидуальными — кажется самой собой разумеющейся характеристикой нового человека.

И, разумеется, наличие творческой составляющей в постановке и решении грандиозных задач, о чем говорилось ранее, требует всемерного развития индивидуальностей, то есть одаренных людей, которые создают шедевры архитектуры, живописи, музыки, паркового искусства (обратимся к теме верградов у Д.Л.Андреева). Творчество индивидуально, и общечеловеческая задача будет решена по-разному в каждом городе, селе, уезде, на экваторе и на полюсе, на Земле и в поясе астероидов.

Обратимся к авторитету Тейяра де Шардена, который утверждал, что центрация, стяжение человеческих душ к единому центру одновременно является индивидуализацией, развитием и обогащением личности. Это двуединый процесс, содержание которого во всех деталях раскроет лишь опыт будущего. Пока важно признать этот тезис, в разной терминологии выраженный Шарденом и Циолковским, Соловьевым и Булгаковым, Холодным и Андреевым. Важно в теоретических построениях и в практических действиях соблюсти тонкую грань между коллективизмом и индивидуализмом; между общей задачей и ее индивидуальным решением; между индивидуальной свободой воли и выгодой коллективного общежития; между подчинением закону и преобразованием (смягчением, просветлением) законов.

Н.Ф. Федоров предложил освободить человека от привязанности к монотонному фабричному труду и делить трудовую деятельность на два сезонных периода, зимой работать на производстве в городе, а летом трудиться в сельском хозяйстве на лоне природы. В наше время экологического кризиса миллионы людей интуитивно пришли к тому, чтобы в теплое время года проживать и работать на земле, для производства и продажи сельхозпродукции или для собственного удовольствия.

Согласно учению А.В. Сухова-Кобылина организм человека будущего настолько изменяется анатомически и физиологически, что человек обретает возможность мгновенного перемещения в пространстве, он становится некоей энергетической точкой или волной, которая находится практически везде. Примерно ту же мысль высказал Н.Г. Холодный.

Космизм задает такие степени свободы, которые позволяют человеку удовлетворять все свои позитивные потребности. Именно позитивные, поскольку негативные ограничиваются обществом, пусть и более мягко, чем в настоящее время. Внутреннее преобразование, подкрепленное новыми социальными возможностями, порождает качество совершенства. Человек совершенный имеет иные потребности, нежели невежественный, агрессивный, чувственный человек-зверь. Скажем, в системе Циолковского совершенный человек обладает такими характеристиками: вместо страха смерти — уверенность в бессмертии; вместо невежества — знание истинных взаимоотношений человека со Вселенной; вместо страстей — добродетель; вместо конкуренции во всех ее видах — доброжелательность и сострадание.

К.Э. Циолковский о нравственном начале человека. В каких именно качествах человека реализуется его нравственное начало? Это милосердие и сострадание; миролюбие и отвращение к насилию; бесстрашие и оптимизм. Разворачивая перед нами картины общества будущего, ученый достаточно подробно проиллюстрировал взаимоотношения людей в типичных ситуациях. Там, где в нашем обществе царствует закон, то есть формальное отношение к провинившемуся и преступнику, в обществе будущего окружающие проявляют к таким людям милосердие и сострадание.

На смену стяжанию и расточительности придет бескорыстие — редкий цветок человеческой души. Он возникает исключительно на общественной ниве, воспитывается в детях культурного общества. Бескорыстный человек не запасает и не копит, но отдает все, что имеет. Это утверждение весьма напоминает заповедь Христа.

В обществе будущего не будет войн, да и сам переход к новому типу социального устройства будет происходить постепенно путем просвещения масс и проведения многочисленных опытов создания коммун. Снова и снова Циолковский утверждает, что фактором

внешних условий существования общества являются внутренние свойства отдельных людей и человеческих масс. Жизнь без войны, мирное сосуществование, мирное разрешение конфликтов возможно только там, где в людях нет внутренней агрессии, нет комплекса врага, нет желания изобретать и производить оружие, нет способности к агрессии.

Если внимание людей направлено на поиск мирного выхода из любой ситуации; если интеллект ищет альтернативное решение; если стоит внутреннее нравственное табу на насилие — война в любой форме станет невозможна.

Совершенный человек Циолковского наделен бесстрашием и оптимизмом. Жизнь проходит в творческом труде, в дружелюбном окружении, в условиях полного материального достатка. Долгая жизнь никогда не наскучит даже при коротком рабочем дне и все увеличивающемся досуге — частая смена профессий, переселение в новые уголки земли или путешествие по Солнечной системе сделают ее полной и самообновляемой. Человек как бы рождается в раю, в котором есть место трудовому подвигу, радости жизни на земле и в невесомости. Жизнь утратила тяжелый нетворческий труд, но обрела вечно обновляемую перспективу творчества.

Литература

- Андреев Д.Л. Роза мира. М.: Руссико, 1991.
Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.
Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир: Инженерно-философские озарения. М.: СЕТ, 1995.
Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. М.: Айрис-Пресс, 2002.
Федоров Н.Ф. Философия общего дела: В 2 т. Т. 1. М.: ООО АСТ, 2003.
Флоренский П.А. Органопроекция // Русский космизм. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 149–162.
Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: Эдиториал УРСС, 2001.

Барановский Д.В.
РНЦРХТ им. ак. А.М. Гранова

ТРАНСФОРМАЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО ПОНИМАНИЯ КОСМИЗМА В РОССИИ В XX В.

Феномен русского космизма по сей день является дискуссионным. Космизм оценивают и как элемент русской идеи, устремленной к высшему бытию — Царствию Божию на земле, и как идеологический конструкт, за которым кроются эзотерические учения о бессмертии и воскрешении. Ключевую роль в понимании космизма может сыграть историко-философская ретроспектива этого понятия. Важно уточнить, в какое время и при каких обстоятельствах возник термин *космизм*, концептуально объединивший разнообразные учения, и главное — что именно отразила в себе концепция русского космизма, возникшая в России во второй половине XX века.

Есть несколько версий происхождения термина *русский космизм* (один из перечней привел А.П. Огурцов [Огурцов web 2008]). Однако наиболее правдоподобной нам кажется версия первого употребления термина Р.А. Гальцевой в 5 томе «Философской энциклопедии» 1970 г. в статье о В.И. Вернадском [Гальцева 1970]. Об этом говорит свидетель тех событий Н.К. Гаврюшин в статье «А был ли русский космизм?» [Гаврюшин 1993]. Эту версию подтвердила и сама Р.А. Гальцева в телефонном интервью.

Рассмотрим теперь происхождение термина *космизм*. Исследователь из Санкт-Петербурга Н.В. Козловская обнаружила первое письменное упоминание этого термина в русском языке в работе «Религия и социализм» А.В. Луначарского [Луначарский web 1911]. Она отмечает, что «А.В. Луначарский не использует традиционные приемы раскрытия значения нового термина (истолковывающий контекст, дефиниция, синонимы, аналоги, этимологизация), следовательно, термин и обозначаемое им понятие не являются новыми», а также: «Другое свидетельство зрелости термина космизм — его системность, которая подтверждается текстовой парадигматикой.

Слово <...> является членом терминологических оппозиций антропологизм — космизм, антропоцентризм — космизм» [Козловская 2020, 61].

Термин космизм к началу XX века уже укоренен в философском лексиконе и обладает определенной дефиницией. Однако эта дефиниция значительно отличается от современной. Так, анализируя работу А.В. Луначарского, можно заключить, что для него космизм — это антропологическое учение модерна, основанное на античном понимании космоса (неслучайно речь о космизме ведется в главе «Тенденции эллинизма»), астрономических теориях XVIII–XIX вв. и спиритуалистических учениях (в т.ч. Теософии). А.В. Луначарский считает, что космистам свойственно представление, что «бог — это сам закон природы», космос же — это живая разумная материя [Луначарский web 1911].

Космисты, по мнению Луначарского, созерцатели гармонии космоса, которой стремятся подчинить негармоничность человека. А.В. Луначарский ссылается на Платона: «индивид не смеет роптать на выпавшую ему долю, ибо не целое для части, а часть для целого». Космисты онтологически пассивны: «отсутствие бунта, как в общественных так и в космических идеалах, *покорный* (выделено А.В. Луначарским — Д.Б.) человек, добровольно склонившийся... Таков дух космизма» [Луначарский web 1911].

Очевидно, речь идет о космизме с античным пониманием космоса как предустановленной гармонии. На гармонию не имеет смысла воздействовать, ибо совершенство не нужно изменять — к нему следует стремиться. Отсюда и выводит антропологическая пассивность космистов, смирение с данным мироустройством, которые отмечает Луначарский. В названном аспекте, в отношении человека и космоса, понимание А.В. Луначарским философии космизма отличается от современного. Последнее, опираясь на идеи Н.Ф. Федорова, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского и др., содержит призыв к изменению природного закона неумолимой смертности всего живого.

А.В. Луначарский относит к «красноречивым представителям позднейшего космизма» французского философа и писателя Э. Ренана, а также Э.Г. Геккеля (с его теорией монизма, возведенной в статус религии), К. Фламариона (крупного астронома и спиритуали-

ста). Об Э. Ренане уже в XX в. писала крупнейший отечественный теоретик космизма С.Г. Семенова.

С.Г. Семенова демонстрировала на примере Ренана неизбежные перегибы, возникающие при перенесении теории эволюции на социальную жизнь. Идея эволюционизма о борьбе за существование как двигателе прогресса, как показывает С.Г. Семенова, способствует появлению социал-дарвинизма, основанного на антропофагии и взаимном вытеснении. С.Г. Семенова противопоставляет космизму Ренана представления В.И. Вернадского об одновременной восходящей эволюции всех биологических существ, включая и человека, для которого развитие — это формирование личности. Социальная одновременность эволюции проявляется в общественной солидарности, единстве личности и социума. С.Г. Семенова приводит слова Вернадского: «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей — Homo sapiens и его геологических предков Synanthropus и др. <...> Нельзя безнаказанно идти против принципа единства всех людей как закона природы» (Цит. по: [Семенова 1993, 11]). Наиболее же ярко — и на это указывает С.Г. Семенова — идею единства личности и общества (солидарности) высказал Н.Ф. Федоров, для которого личность представляла высшую ценность и, следовательно, должна быть оберегаема и развиваема всеобщим творческим усилием [Семенова 1993, 11].

Семенова также развивала идеи активного христианства, где есть и «сверхиндивидуальный элемент религии», и активность человека, противопоставленная «покорному человеку» и любованию космосом, ведь, как говорил Н.Ф. Федоров, «мир дан не на поглядение, не мирозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям» [Федоров 1995, 295]. Таким образом, космизм Ренана противоположен идеям русского космизма, в первую очередь, Н.Ф. Федорова и В.И. Вернадского. Вышеприведенный анализ свидетельствует об изменении в течение XX в. содержательного наполнения космизма с пассивно-наблюдательного подхода на активно-творческий. Это изменение отражает несомненное влияние отечественных мыслителей.

Литература

Гаврюшин 1993 — Гаврюшин Н.К. А был ли русский космизм? // Вопросы истории, естествознания и техники. М.: ИИЕТ РАН, 1993. №3 С. 104–105.

Гальцева 1970 — Гальцева Р. Вернадский // Философская энциклопедия. В 5 т. Т. 5. М.: Сов. энцикл., 1970. С. 624–625.

Козловская 2020 — Козловская Н.В. Космизм: в поисках происхождения термина // Вестник Череповецкого государственного университета. 2020. № 1. С. 57–67.

Луначарский web 1911 — Луначарский А.В. Религия и социализм // <http://lunacharsky.newgod.su/lib/religiya-i-socializm-t-1/tendencii-ehllinizma/>

Огурцов web 2008 — Огурцов А.П. Русский космизм // <https://vox-journal.org/content/vox4-11ogurcov.pdf>.

Семенова 1993 — Семенова С.Г. Русский космизм: антология философской мысли М.: Педагогика-Пресс, 1993.

Федоров 1995 — Федоров Н.Ф. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1 / Сост., подготовка текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Прогресс, 1995.

Батыр Т.Б.

ТГУ им. Григория Цамблака, Молодова

ОТ МИКРОИСТОРИИ К МАКРОПРОЕКТУ ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА Н.Ф. ФЕДОРОВА

«Наше время зараз — век ренегатства и век ретроспективности. В нравственном, частном и семейном быту, как и в политике и в быту гражданском, словом, — в жизни мы отрекаемся от Прошлого, раболепствуя перед Настоящим» [Федоров 1995, 206]. Так в XIX столетии писал Н.Ф. Федоров (1829–1903), «загадочный библиотекарь» (С.Н. Булгаков), один из самых оригинальных и глубоких русских мыслителей, «с исключительной силой» чувствовавший «всю неправду, все зло смерти» [Зеньковский 1991, 143]. На протяжении 14 лет (1854–1868) Николай Федорович работал учителем истории и географии. Его размышления над феноменом человечества, останки которого есть часть гео, а его судьба — сама история, легли в основу его проективной Философии Общего Дела. Воспринимая историю не как «отвлеченное представление о прошлом, выражающееся только в памяти о нем», лишь мысленно воспроизводящее прошедшее, а как живой, активный, всех и вся вов-

лекающий труд, Федоров взывает к «истинной» истории, которая хочет видеть, осязать, ждет отклика» [Федоров 1995, 206]. Только история, реализующая себя в конкретном и действительном, жаждущая подлинного знания о прошлом, добываемом не умозрительно, а опытом, поиском, усилием, содержащая в себе эвристический потенциал, призвана выполнить стоящие перед ней миссии. Микроистория, о которой стали писать и говорить лишь во второй половине XX века далека, на первый взгляд, от истории в контексте Философии Общего Дела. Эта область знания ассоциируется с именем итальянского историка и писателя Карло Гинзбурга, ставшего в России и в постсоветском пространстве широко известным после выхода на русском языке его книги «Мифы — эмблемы — приметы. Морфология истории» в 2004 году. Сам термин, равно как и область исследования обязаны своим появлением ряду ученых, таких как Ф. Бродель, Дж. Р. Стюарт, Л. Гонсалес и Гонсалес, Дж. Леви, Э. Ладюри, Х. Медик *et.al.* По мнению К. Гинзбурга, префикс «*микро*» относится к «*пристальности взгляда*», а не к релевантности, значимости, социальному статусу или метафорическим измерениям субъекта...» [Гинзбург 2006].

Федоровский проект амбивалентен. С одной стороны, он всеобщ, вне времени и абстрактен, с другой — активное обращение живущего сына к пока не воскрешенному отцу требует микроскопического внимания к рассеянным мельчайшим материальным частицам, к утраченным бытовым, а также трудно улавливаемым деталям психофизического порядка... Исходя из этого, микроистория может рассматриваться как начальный этап в развитии и понимании концепции Федорова, сама же концепция при всей ее самобытности — выступать в качестве объекта микроисторической оптики. Упомянутый выше немецкий исследователь Ханс Медик отмечает, что микроистория, пересматривая и реконструируя категории классической социальной истории, ратует в то же время за «полифоническое многообразие масштабов и способов изложения эмпирического материала, будь то на уровне макроистории или глобальной истории» [Медик 1994, 193].

Французский философ XX века Владимир Янкелевич, родившийся в год смерти Н.Ф. Федорова (вселенское таинство смерти и рождения!) открыл, как пишет П.В. Калитин в предисловии к его книге «Смерть», в русских «гениях конгениальную культурную традицию» и «патрологическую составляющую русской ментальности» [Янкелевич 1999, 7]. Янкелевич, приводящий в качестве примера человеческой траге-

дии «смерть Ивана», переключается с Эпиктетом, утверждавшим, что в случае смерти чужого ребенка или чужой жены каждый скажет: «такое свойственно людям» [Там же, 7]. Ужас смерти согласно философу-стоику ощущается только в отношении *своих* близких. Горе для семьи Ивана есть, в то же время, всего лишь «перестановка в судебном ведомстве» в результате кончины судьи [Там же, 9]. Микроистории интересен как Иван, принесший горе семье, так и судья Иван, приведший к перестановке кадров. Ибо «каждый умирает впервые и смерть в своей банальности всегда нова и всегда удивляет, будто это случается впервые» [Там же, 12]. «С «тех самых пор как люди существуют — и умирают, — смертные так и не привыкли к этому естественному, но всякий раз катастрофическому событию» [Там же, 12].

Философия Федорова в своем метаэмпирическом таинстве также микроисторична. Иначе — зачем воскрешать всех? Достаточно единичного факта воскрешения. Однако, «никто и ничто не может быть копией, подражанием» [Федоров 1995, 151].

Как в преходящей реальности конструировать парадигму «Прошлое — Настоящее — Будущее»? Какие ответы уже может дать микроистория и всегда взывающий к нашему долгу и совести «загадочный библиотекарь»? «Если у сынов есть любовь к отцам, как могут они ограничиться одними о них воспоминаниями?» [Там же, 153]. Как нам, *пока* сегодняшним, — вопрошаем вместе с ним, — «поглощенным мигом Настоящего» не перестать видеть «двух окружающих его бесконечностей: Минувшего и Грядущего?» [Там же, 207]. Люди всегда «здесь» и «там», отделенные лишь «полупрозрачной мембраной» [Янкелевич 1999, 13]. Микроистория включает нарратив, воображение, иронию, дискуссию, интерпретацию архивных и музейных данных, включая индивидуальные и коллективные воспоминания — все объединяющее для «созидания» и «воссозидания» [Федоров 1995, 157] пространства действий и «содействий», для открытия и постижения истинной истории и жизни.

Литература

- Гинзбург 2006 – История – не крепость, а открытое пространство для дискуссии. Беседа Н. Деминой с К. Гинзбургом // <https://polit.ru/article/2006/10/10/ginzburg/>
- Зеньковский 1991 – Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л.: Эго, 1991.
- Медик 1994 – Медик Х. Микроистория // THESIS. 1994. № 4. С. 193–202.
- Федоров 1995 – Федоров Н.Ф. Собр. соч. В 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995.
- Янкелевич 1999 – Янкелевич Вл. Смерть. М.: Изд-во Литинститута, 1999.

Бирич И.А.

МГПУ

КОНЦЕПЦИЯ О НООСФЕРЕ В.И. ВЕРНАДСКОГО В СВЕТЕ АНТРОПНОГО ПРИНЦИПА ВСЕЛЕННОЙ

Про биосферную теорию В.И. Вернадского ученые вспомнили в связи с экологическим кризисом на Земле, когда в разных научных дисциплинах были получены сведения о катастрофическом угнетении биосферы, ее деградации. Хронологически это выглядит так. Первое заседание Римского клуба в 1968 г. заявило именно об этой первой глобальной проблеме. Доклады ученых, подготавливаемые Римским клубом, подвели мировое сообщество к необходимости созыва ООН Международной конференции в 1992 г. в Рио-де-Жанейро, посвященной Принципам устойчивого развития жизни на Земле. Были приняты концепция УР, соответствующие документы для исполнения всеми государствами. Однако по прошествии 30 лет экологический кризис развился еще больше и виден невооруженным глазом. Документы работают, но как-то не так, как ожидали. Мало того, на планете проявились другие глобальные проблемы, и все это свидетельствует о системном кризисе человеческой цивилизации. Ученые всех стран говорят о погружении ее в 1-й этап экологической катастрофы. И Римский клуб в том числе, представители которого в канун своего 50-летия (2018) громко заявили об актуальности и необходимости смены научной парадигмы. Это данность сегодняшнего дня.

Зададимся вопросом: «Что, теория Вернадского не верна?» Теория верна, но только в своем целостном виде: она должна включать концепцию перехода биосферы в ноосферу. А вот тут-то многие и застряли. Биосфере, устойчивому развитию на планете мы можем реально помочь, если поднимемся на более высокий уровень осмысления и уже оттуда спустимся к конкретике действия, то есть из цельности ноосферы к целостности биосферы [Бирич 2020]. Из интересов сегодняшнего дня мы задачи будущего не решим. Мы плохо понимаем Вернадского. Берем одно, отбрасываем другое — типичный ход позитивистского мышления.

Почему концепция ноосферы так сложно воспринимается позитивистами (а их в науке большинство), привыкшим к принципу верификации в науке? Потому что у сферы Разума, казалось бы, нет «прописки» источника воздействия. О чем и каком разуме идет речь? О совокупном Разуме человечества как элементе самоорганизации жизни на Земле. Согласно Вернадскому, совокупный Разум — это Разум, пронизанный нравственным императивом и никак иначе. Важнейшей задачей научного знания, писал он, является «сознательное направление организованности ноосферы» и нравственная ответственность ученых «за использование научных открытий и научной работы для цели не разрушительной, не противоречащей идее ноосферы» [Вернадский 1988, 50–51]. Разрабатывая гипотезу ноосферы (1920–30-е гг. XX в.) и обсуждая ее вместе с антропологом П. Тейяром де Шарденом и математиком Ле Руа, будучи во Франции на лекциях в Сорбонне, В.И. Вернадский предугадал, предвосхитил открытие американскими учеными Антропного принципа Вселенной, который имеет убедительный математический аргумент.

То, что с нами сегодня происходит, Вернадский предугадать не мог. Мировая наука есть, а сфера Разума на Земле пока в зачаточном состоянии, если не сказать больше — разум человека на глазах деградирует. В поединке важности искусственного или естественного интеллекта сегодня необходимо поддержать мировоззренческий императив человека и человечества.

Литература

Бирич 2020 — Бирич И.А. Русский космизм — научный прогноз, научная фантастика или социальный миф? // Мифология века НТР: утопии, мифы, надежды и реальность новейших направлений науки: сб. научных статей. М.: ЛЕНАНД, 2020. С. 393–405.

Вернадский 1988 — Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988.

Битюцкая А.А.

ВГУ

ЭТИКА КОСМИЗМА В ФИЛОСОФИИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

Вячеслав Иванов — русский философ и филолог, изменивший представление о соборности и этике в русской философии. Большое внимание он уделял изучению Софии и категории Эроса, но его волновало становление космизма в культуре Серебряного века. Будучи знакомым с трудами Н.А. Федорова, мыслитель рассматривал космизм не в утилитарном формате, а в этическом. Фундамент для мира Иванова — мистерия, с помощью нее человек вырывается из-за посястороннего в трансцендентное. Соборность и миф — участники мистерии, они проводники в высший космический мир.

Мистерия становится возможной, благодаря этической категории Эроса. Этика двадцатого века, по мнению мыслителя, это эротика и без Эроса житель творческого космоса не сможет жить. «Этика как бы не существует более в современном сознании обособленную от эстетики, с одной стороны, от религии, с другой. Ритм нашего долговремения определяется ритмом красоты в нашей душе; его содержание — нашим религиозным ростом и творчеством. Распадение этики на эстетику и религию было бы окончательным, если бы цельный состав ее не восстанавливался присутствием начала, равно общего эстетике и религии, равно коренного и исходного для обеих: это начало — Эрос. Итак, в строе новой души этика является эротикой, и правее могла бы именоваться эротикой» [Иванов 1994, 88].

Эрос включает в себя волевой акт микрокосма: творческое начало из микрокосма будет расцветать в макрокосме в проявлении соборности. Эрос мистический помогает человеку взойти в вечность и выйти в трансцендентное.

Соборность — мистический акт творчества, символическое мифотворчество. Любовь в виде Эроса открывала возможность прикосновения к сакральному знанию творчества, благодаря которому человек переходил в новый мир. Философ не требовал служения «общему делу» и «воскрешения в телах», как Николая Федорова. Он требовал акт истинной веры и любви дерзающей для жизни в творческом космосе.

Вячеслав Иванов делал ремарку о «воскрешении», он требовал похоронить, а затем сделать реминисценцию мистического анархизма для процветания соборности: «Внешнею формою соборной связи, единственно приемлемою для мистического анархизма, но тем более ему желанною, были бы общины — союзы мистического избрания по сродству взаимно угаданного их членами друг в друге последнего «Да» и «Так да будет», погребенного в их последнем Молчании. Только бы ожили мы, мертвые, и не занимались лишь погребением своих мертвецов! Было бы напрасно искать в мистическом анархизме одностороннего утверждения какого-либо эстетического принципа; но из существа дела явствует, что, с эстетической точки зрения, его стихия определяется как начало трагическое. С другой стороны, связь мистического анархизма с символизмом не случайна. Течение символизма естественно окрашивается в цвета мистического анархизма, будучи пронизано лучом соборности.» [Иванов 1994, 59].

Соборность — основа космоса. Она главный участник мирового действия. Творчество всегда соборно, оно не индивидуально и достигается на фундаменте веры и любви. Житель соборного космоса — это художник (теург), ремесленник, воплощающий заказ толпы. Вячеслав Иванов считал, что теург может стать проводником в мир мистерии.

Устройству соборного мира соответствует театр, а именно хорошему действию. Мыслителю нравилась концепция Вагнера о хоровом действии, поэтому он перенес в многие черты в свой соборный мир. Не будем спрашивать себя, возможен ли хор в настоящее время: мы спросили бы этим, существует ли еще в современном сознании религиозная реальность.» [Иванов 1994, 160]. Как было указано выше, в соборном космосе действуют две силы: Эрос и вера. Без них соборность не сможет участвовать в хоровом действии.

Таким образом, Вячеслав Иванов делает акцент на этическом фундаменте космизма. Он не развивает свою идею до конца, пытается исследовать категорию любви и соборности в космической призмe. Его исследования об Эросе и мистериальном понимании космизма станут одними из самых самобытных в русской философии Серебряного века.

Литература

Иванов 1994 — Иванов Вяч.И. Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994.

Булыженков И.Э.

Физический институт им. П.Н. Лебедева РАН

МИРОВОЗЗРЕНИЕ РУССКИХ КОСМИСТОВ О МОНИСТИЧЕСКОМ ВСЕДИНСТВЕ ПРИРОДЫ МОЖЕТ ВОЗРОДИТЬ АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ ПОЛЮС НАУКИ, ОБРАЗОВАНИЯ И КУЛЬТУРЫ

Монизм и всеединство нелокальных энергетических процессов в учении Русского космизма предсказывает эру ноосферных супертехнологий и формирование альтернативного полюса научных знаний без опоры на дуальное мировоззрение о частицах и полях-медиаторах. В неоднородной энергосреде русского космиста Умова возникают по принципу обратных связей коррелированные напряжения и адаптивные самоускорения плотностей всеединого целого. Метрическая организация пространства-времени поддерживает инерцию полевых потоков Умова, а не безмассовость полей Ньютона. Отрицательные гравитационные энергии — признак ущербности дуальной механики массивных частиц и полевых тяг в Стандартной модели физики. Новый полюс культуры и техногенной цивилизации будет формироваться на смысловой базе Русского космизма с принципами управляемой нелокальности, самоорганизации и обратимости энтропийных изменений в иерархических субструктурах материального пространства. Перспективное для нации преподавание в средней и высшей школе пора привести в историческое соответствие с культурным и научным наследием русских космистов.

Воскресенский А.А.
РГПУ им. А.И. Герцена.

Грякалов А.А.
РГПУ им. А.И. Герцена

ОБРАЗЫ РУССКОГО КОСМИЗМА И ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

В контексте обсуждений духовного и гуманитарного наследия, а также образовательных перспектив отечественной мысли особенно актуальны вопросы философии образования. Тем более важно выстраивать конструктивный диалог идей наследия и современности. Одной из главных проблем становится *идентификация*: как установить самость и специфику национальной парадигмы образования в глобальном пространстве универсальных взаимодействий? «Диффузный цинизм» (Петер Слотердайк) проникает во все сферы социальной и духовной жизни, а также в сферу образования — растёт зона недоверия и пренебрежения к традиции, идеям истории и преемственности. Экзистенциальные и ценностные моменты оказываются на периферии образовательных процессов.

Именно в связи с этим должна быть актуализована встреча космотелесных и антропологических интуиций — здесь как нельзя более востребован оказывается проект педагогической ноосферы. За последние полвека мысль обнаруживает тенденцию к новому (обогащённому всеми новейшими научными открытиями) варианту античного космологического воззрения и отчасти даже к научному подтверждению некоторых мотивов ветхозаветно-христианской космологии. «Новая телеология», отмечал вслед за Кантом русский философ Семен Франк, может доказывать существование «архитектора мира — философский смысл проблемы сводится к проблеме согласования существа мира с существом человеческой личности. Необходимо найти философскую и политическую оптику, способную раскрыть и утверждать новый опыт.

Дело в том, что современная общественно-историческая действительность ставит перед человеком вопросы, не имеющие аналогов в прошлом (биотехнологическая революция, развитие транс-

плантологии, техники клонирования, новая этика, алгоритмическое мышление и системы ИИ). Индивид оказался в ситуации перманентной нестабильности («общество риска», немотивированная агрессия, деперсонализация, экзистенциальная бессмысленность, «эры пустоты»). Фундаментальность происходящих сдвигов такова, что их значение выходит далеко за рамки производственно-экономической сферы жизни общества и непосредственно затрагивает все аспекты существования человека, включая исторически сложившиеся формы просвещения и образования. В такой ситуации весьма значимы традиционные жизненные ценности, связанные с национально-культурным представлением мира — они образуют глубинную архитектуру сознания, воздействующую на этнопсихологические и философско-образовательные стороны социализации.

Реально формируется особого рода социальная чувственность, настроенная на зачарованность фрагментарным и эпизодическим — аффектированная чувственность заслоняет вид целого, препятствует оценке событий с точки зрения их встроенности в единую линию диалога культуры. В пределе возникают «культурные мутанты», когда образование втянуто в мир потребления и рынка — формируется абсурдное и даже недопустимое для традиционного общества «новое качество» жизни, что приводит к новой социально-экономической парадигме, которую А. Горце метко определяет как «когнитивный капитализм».

В этой ситуации может быть творчески воспринят объединяющий опыт *русского космизма*, где открывается целостный смысл существования. Идеи космизма предстают как событие жизнестроения [Грякалов 2022, 235]. А космистское *просвещение* оказывается жизненно ориентированным: *охранение, утверждение жизни на Земле* (Н.А. Умов). Действенность идей космизма состоит в направленности мысли на земной и космический универсум, точнее на сферу их со-расположенности.

Искомая «система идей» должна в свою очередь соответствовать системе «практических действий» — ориентированное на поступок самобытной жизни познание в непрерывности самоосуществления органически вырастает из жизненной стихии. Такой ход, подчеркивал Н.С. Трубецкой, дает возможность соотнести порядок существо-

вания с целостностью традиционного сознания («подсознательная философская система»). В этом смысле культурные модели обладают конкретным смыслом — человек и сообщество имеют дело не просто с религией, но с конкретным и неповторимым опытом веры. Н.С. Трубецкой утверждал соотносительность «рядов» жизни в пределах общества и мирового сосуществования.

Личность как особого рода событие не совпадает ни с одним из этих рядов («ликов») и ни с одной из индивидуаций: «личность есть связь и совокупность всех их» [Трубецкой 1995, 106]. Актуализировано единство «духа» и «плоти» — физическое окружение («природа территории») и «плотская сторона» существования предстают как корреляты «иерархии личностей». Совокупное усилие географии, антропологии, археологии, этнографии, статистики и истории искусств совмещено с историософией, этнософией и геософией так, чтоб представить многомерность личности. «Идея личности, доминируя в системе наук, не замыкается одними науками и за их пределами становится исходной точкой для системы философии». В.В.Розанов склонен был соотносить культурные и этнические позиции с культурным и социальным просвещением как особого рода жизнетворчеством. Так отечественные идеи просвещения могут быть скорректированы со «спасительной миссией самобытной культуры» (А.А.Корольков).

Образование — формирование порядка из хаоса в конкретном национально-культурном времени и пространстве.

Литература

Грякалов 2022 — Грякалов А.А. Космизм и субъективность: проект и событие // Русский космизм: Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский / под ред. А.Г. Гачевой, Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2022.

Трубецкой 1995 — Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995.

Гачева А.Г.

ИМЛИ им. А.М. Горького РАН.

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ И ЕЕ РОЛЬ В СТАНОВЛЕНИИ ИДЕЙ КОСМИЗМА

В современных исследованиях философии космизма все больше внимания уделяется генезису и эволюции понятий «космизм» и «русский космизм», становлению идейного комплекса ноосферной, космической мысли XIX–XX вв. [см.: Барановский 2020; Барановский 2019; Козловская 2020; Маслобоева 2022]. Существенную роль в этом становлении сыграли философы и писатели русской эмиграции первой волны, а также те деятели русской мысли и культуры, которые, формально оставаясь гражданами СССР, в 1920–1930-е гг. жили и работали в центрах русского рассеяния.

В результате последовавшей в 1922 г. высылки философов за пределами Советской России оказались ведущие фигуры русского религиозно-философского возрождения, наследие которых оказалось значимым для развития идей творческого, миропреображающего христианства, составляющих важнейшую часть проблемного поля космизма. Философская и общественная деятельность в зарубежье Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, В.Н. Ильина и др. была устремлена к раскрытию христианства не как трансцендентной религии, а как творческой силы истории, к разработке и утверждению целостного общественного идеала, обладающего качеством всеобщности и способного действенно противостоять как дефектной и дробной коммунистической утопии, так и капиталистической материократии, превращающей весь мир в товар, а человека — в агента торгово-промышленного оборота. Благодаря им идеи теoантропoургии, выдвинутые Н.Ф. Федоровым и В.С. Соловьевым и полногласно зазвучавшие в эпоху Серебряного века, стали значимой составляющей философской повестки эмигрантской диаспоры, продолжали свое развитие в публичном пространстве, выходили в книжно-журнально-газетную среду, в то время как в Советской России в силу идеологического прессинга и цензурных ограничений, христианская ветвь космизма в лице П.А. Флоренского, В.Н. Муравьева,

А.К. Горского, в философском отношении развивавшаяся не менее бурно, не имела доступа к публичным площадкам, а тем более — к печатной дискуссии, ограничиваясь текстами, хоронившимися, по образному выражению Н.С. Тихонова, «в могиле стола». В то же время немалую роль в привлечении внимания к идеям космизма сыграл Н.А. Сетницкий, в 1925–1935 гг. работавший в качестве советского служащего на КВЖД и выпустивший — с последующей отправкой в европейские центры русского зарубежья — целую библиотечку изданий как самого Федорова, так и текстов, утверждавших идеи активного христианства, прежде всего трактат «Смертoboжничество» (1926).

Трилогия С.Н. Булгакова «О Богочеловечестве» (1933–1945), книги Н.А. Бердяева «О назначении человека: Опыт парадоксальной этики» (1931) и Н.А. Сетницкого «О конечном идеале» (1932) заострили ключевой для христианской ветви космизма вопрос о месте человека в Божественном домостроительстве, о горизонтах его активности в мире. К осмыслению и острой постановке «проблемы о человеке и космосе, проблемы отношения христианства к культуре и истории, проблемы охристовления жизни» [Духовные задачи 1925, 6], была направлена деятельность основанного Н.А. Бердяевым журнала «Путь» (1925–1940), на страницах которого в 1928–1933 гг. появились первые публикации материалов из III тома «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова. Идеал соборной демократии, воплощающей в межчеловеческих отношениях неслиянно-нераздельный принцип Троицы, концепция религиозного оправдания хозяйства, экономики как «ойкономии» развивалась на страницах журнала «Новый Град» (1931–1939), а участники сборника «Православное Дело» (1939) Н.А. Бердяев, К.В. Мочульский, мать Мария (Е.Ю. Кузьмина-Караваева), Г.П. Федотов на новом витке выдвинули федоровскую идею «внехрамовой литургии», идеал «вселенского христианства», противостоящий принципу «расы» и «крови», утверждающий языком христианской философии принцип планетарности и вселенскости человечества, который в естественнонаучной ветви космизма был развит В.И. Вернадским. Не менее значимы были общественные и образовательные инициативы религиозно-философских деятелей русского зарубежья, прежде всего съезды и конференции РСХД (1923), вводившие идеалы богочеловечества, всеединства, христианской общественности в

современную, в том числе молодежную среду. При этом и в философских построениях, и в культурных и образовательных практиках религиозно-философского зарубежья история неразрывно связывалась с эсхатологией, христианизация социума, культуры, политики, экономики мыслилась необходимым предварением той конечной метаморфозы, которая ожидает мир в финале времен и касается не только Земли, но и всего Универсума. Религиозно-философская мысль русского зарубежья акцентировала необходимость всецелого преобразования — не только социально-экономических отношений, но всего природно-космического бытия. Именно такой ракурс взгляда на масштабы и горизонты действия человека в мире утверждался в философии космизма, для которой человек — не просто социальный субъект, но «единственное в своем роде природное космическое существо» [Семенова 2016, 21] и действовать должен не только в истории, но во всей природе, радикально меняя при этом самый принцип своего действия в мире, переходя от эксплуатации к регуляции и неуклонно расширяя ее границы, распространяя преобразующее действие и на земные процессы, и на процессы космические.

Философская мысль русского зарубежья внесла свой вклад в развитие и утверждение ключевой для системы космизма идеи направленности эволюции, акцентировала задачу согласования научной и религиозной картин мира. Так, в книге «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира» (Paris, 1930) В.Н. Ильин выстраивал мост между креационизмом и эволюционизмом, подчеркивая: «Библия и наука не могут враждовать, они говорят об одном и том же, но часто на разных, несоизмеримых <...> языках» [Ильин 1930, 9]. Прямо переключаясь с идеями Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Ильин указывал: «В Библии раскрыта генетическая эйдология космоса с землей в центре» [Там же, 205], мир есть проявление действия Пресвятой Троицы — действия в благодати и красоте [Там же, 207]. Именно Ильин привлек внимание деятелей русского зарубежья к трудам В.И. Вернадского, в частности к его книге «Биосфера», вышедшей в 1926 и 1927 гг. на русском и французском языках, фактически введя идеи ученого-космиста в религиозно-философский контекст. Он же, опираясь на идеи номогенеза Л.С. Берга, утверждал стержневую в космизме идею антиэнтропийной сущности жизни, противостоящей закону рассеяния энергии [Ильин 1929].

На идеи христианского космизма и одновременно на идеи В.И. Вернадского опирался писатель, мыслитель, публицист, один из активных деятелей евразийского движения конца 1920-х — 1930-х годов К.А. Чхеидзе. Развивая выдвинутую в лоне евразийства концепцию идеократии, он в духе космизма выводил вопрос об идее-правительнице из области социально-политической в сферу онтологии и антропологии, видя в социальной организации человечества одно из проявлений той борьбы с энтропией, той воли к организации бытия, которая составляет сущность жизни, и прежде всего жизни мыслящей и творящей. Человек, порожденный творческим усилием жизни, представляет собой, по мысли Чхеидзе, «высшую и конечную» ее форму [Чхеидзе 2011, 356], порожденная творческим усилием эволюции. Человек — «организационный центр вселенной» [Там же, 356], и заповедь «обладания землей», которая звучит в книге Бытия, предстает как определение его бытийного задания — возделывать и преображать мир, соучаствовать в его обожении.

Литература

Барановский 2020 — Барановский Д.В. Третий космос: к вопросу о генезисе понятия «русский космизм» // // Космизм и органицизм: эволюция и актуальность / под ред. О.Д. Маслобоевой, И.А. Сафронова. СПб.: СПбГЭУ, 2020. С. 86–91.

Барановский 2019 — Барановский Д.В. Философия общего дела: активное христианство или русский космизм: к истории понятий в отечественной научной традиции XX века // Научное наследие и развитие идей К.Э. Циолковского. Калуга: АКФ «Политоп», 2019. Вып. 1. С. 127–130.

Духовные задачи 1925 — Духовные задачи русской эмиграции (От редакции) // Путь. 1925. № 1. С. 3–8.

Ильин 1929 — Ильин В.Н. Загадка жизни и происхождение живых существ. Париж: Утмса-Press, 1929.

Ильин 1930 — Ильин В.Н. Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж: Утмса-Press, 1930.

Козловская 2020 — Козловская Н.В. Космизм: В поисках происхождения термина // Вестник Череповецкого государственного университета. 2020. № 1(94). С. 57–68.

Маслобоева 2022 — Маслобоева О.Д. Космизм и органицизм в отечественной культуре: к вопросу о концептуальной преемственности // Философ общего дела: Материалы Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова. М.: ГБУК г. Москвы «ЦБС ЮЗАО», 2022. С. 356–366.

Семенова 2016 — Семенова С.Г. Русская литература XIX–XX вв.: От поэтики к миропониманию. М.: Академический проект, Парадигма, 2016.

Чхеидзе 2011 — Чхеидзе К.А. Путник с Востока: Проза, литературная критика, публицистика, письма. М.: Русский путь, 2011.

Зиневич О.В.

НГТУ

КОНЦЕПТ НАЦИОНАЛЬНОГО КОСМОСА Г. ГАЧЕВА КАК ОСНОВА ПОИСКА ПУТЕЙ ЕДИНЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Русский космизм становится все более актуальным течением мысли. Сегодня очевидно, что экономическая взаимозависимость и процессы политической интеграции, а также формирование универсализированных массовых потребностей в сфере повседневной жизни и культуре, не привели к единению человечества. Одна из причин тотального кризиса заключается в том, что в качестве основы для единения были предложены ценности западной цивилизации (демократия и капитализм), которые были восприняты далеко не всеми национальными культурами. Таким образом, можно с уверенностью констатировать, что глобализация на основе западных ценностей не состоялась.

В этих условиях идея о целостном мире как гармоничном космосе выглядит, с одной стороны, все более утопичной, а с другой — жизненно важной для выхода из глобального кризиса. Требуется вновь обратиться к поиску «космологических смыслов», которые могут быть положены в основу сочетания *различающихся* культур. В этом плане можно говорить о необходимости возвращении метафизики тотальности — метафизики бытия, постоянно развертывающегося в себе, но сохраняющего единство многообразия [Зиневич 2019, 75]. Обращение к философии космизма и, в частности, концепту «национальный космос» Г. Гачева, позволяет заложить концептуальную основу для поиска новых путей единения человечества [Алешин 2015].

Конфликтогенность взаимодействия национальных космосов преодолима, если человечество убедится в существовании единых предельных оснований своего бытия. Согласно Г. Гачеву, бытие человека имеет природную, материальную основу и включает пространственно-временные формы: специфику географического ландшафта — «это земля, поверхность, ее склад, воды, реки, леса иль степи,

горы и к какому направлению умов такой склад бытия предрасполагает» [Гачев 1999, 11], а также смену и продолжительность времен года, дня и ночи, протяженность пространства и «темпоритмы». Национальный космос, которому принадлежит человек, формируется основным занятием и образом жизни народов (еда, жилища и т.д.). Мысль Гачева простая и емкая: общее для всех людей (воздух, вода, земля, полезные ископаемые) в природной среде обитания являются единой материальной основой бытия человека, народа и человечества. Среда обитания разнообразна, следовательно, различие человеческих миров так же естественно, как и их общность.

Философ показывает, что различия социокультурных миров порождают немало проблем и противоречий, главное из которых — участие человека в жизни глобального мира за пределами национального космоса, но на основе сохраняемой (хотя и изменяемой взаимодействием с другими этнокультурными мирами) этнокультурной идентичности. Изменения этнокультурной идентичности неизбежны в современную высокотехнологичную эпоху. Благодаря новым технологиям человек удаляется от природы и естественного образа жизни: существует вне природных ландшафтов, слабо чувствует смену времен года и дальность расстояний. Продолжая мысль философа, следует обратить внимание на то, что виртуальная реальность делает возможным причастность человека к любому этнокультурной миру, но одновременно лишает его укорененности в реальной жизни в одном из этих миров. Проблема единения становится проблемой возвращения человеку устойчивой идентичности (вместо клиповой смены масок в виртуальном мире), причастности к реальному миру, своей культуре и этосу своего народа вместе с причастностью к жизни планеты Земля и большого космоса.

Литература

Алешин 2015 — Алешин А.И. Размышления о феномене русского космизма // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 79–92.

Гачев 1999 — Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. М.: Институт ДИ-ДИК, 1999.

Зиневич 2019 — Зиневич О.В. Русский космизм, глобализация и проблема единения человечества // Космизм и органицизм: эволюция и актуальность. СПб.: СПб-ГЭУ, 2019. С. 160–166.

Кнорре Е.Ю.

ИМЛИ РАН, ПСТГУ

**ПУТИ ВОССТАНОВЛЕНИЯ ПОГИБШЕГО:
ОЧЕРК «ЦЕЛОСТНОГО МИРА»
В ХРИСТИАНСКОМ ПЕРСОНАЛИЗМЕ
А. ГОРСКОГО И М. ПРИШВИНА 1920–1930-Х ГГ.**

Идея восстановления погибшего в послевоенном пространстве советской России 1920–1930-х становится ключевой идеей Федоровского движения, альтернативным проектом, восполняющим идею социально-политических преобразований этикой ненасилия, идеей религиозного пути преображения мира. В 1920–1930-е гг. последователи Н. Федорова, А. Горский и Н. Сетницкий, актуализируют идеи мыслителя в новой культурной ситуации. Опираясь на идеи Н. Федорова о «взаимознании» человека и природы, о будущем преображении космоса в мир «свободных, бессмертных личностей», близкие идеям А. Мейера [Кнорре 2019b], федоровцы А. Горский и Н. Сетницкий создают в 1920–1930-х гг. альтернативный советскому проекту образ нового мира — идеального коллектива, «новой земли». В 1918 г. А. Горский пишет работу «Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М. Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров», в которой исследует концепцию идеального общежития в творчестве Ф.М. Достоевского (опубликована в только в 1929 г. под литературным псевдонимом Горского «А.К. Горностаев»).

Горский пытается ответить на вызовы современности — вопрос о пути России к созиданию идеального будущего коллектива. Для него важно показать, что в сложившейся после революции и Гражданской войны ситуации Достоевский и Федоров могут дать альтернативный путь видения социализма и коммунизма в их первоисточке — христианской идее царствия Божия как образа братского объединения существ во всем космосе. Хилиастическая идея, по мысли Горского, является центральной осью всей русской религиозной мысли: «Основная, можно сказать, единственная тема русской религиозной мысли – то, откуда всё исходило и к чему возвращалось, центральная ось, вокруг которой нарастала сила движения, — идейная задача, определившая собой

весь ход развития ее, — может быть обозначена всего четырьмя словами: “Царствие Божие на земле”» [Горский 2018, 561].

Горский показывает, что Достоевский, как и Федоров, видит путь созидания идеальной общности вне социально-политических преобразований по модели социализма или капитализма (см.: [Семенова 2003]): для мыслителей путь к «всечеловеческому братству», мировому общению и единению на земле всех народов — это путь религиозный, обращенный к совершенствованию природы человека, преодолению слепого эгоистического природного начала.

В дневниках Пришвина 1926–1928 гг. философские размышления о природе определяются в диалоге с Н.Ф. Федоровым и А.К. Горским, в его творчестве появляется близкая интуиции Горского идея «взаимознания» природы и человека. Имя Горского не раз упоминается на страницах дневников Пришвина 1926–1929 гг. Идеи и мотивы работы Горского «Огромный очерк» можно увидеть в концепции творческого поведения Пришвина в его работе «Мой очерк» (1933), написанной уже после интенсивного общения с Горским в 1928–1929 гг. В рассуждениях о творчестве Алпатова (1926–1928), а также в статье «Мой очерк» (1933) Пришвин возвращается к полемике начала века о Невидимом граде. В этой статье появляется своеобразный манифест творческого метода Пришвина, который сближает его с религиозно-философским мифом В. Соловьева о собирании распавшегося мира, обретении утраченного целого — града Божьего, «невидимой церкви» как идеальной общности, богочеловечества [Кнорре 2019а].

Как и в «Огромном очерке» Горского, у Пришвина присутствует идея прозрения сквозь оболочку «очевидного» подлинного облика мира: очертаний лица вещи, предмета, явления. В осмыслении жанра очерка для Пришвина важна идея спасения «из числа»: проявление в свете родственного внимания в раздробленном, хаотичном мире «вечных имен» [Резниченко 2012]. Очерк мира, созерцаемый в свете «родственного внимания», — это откровение идеального коллектива, всеединства.

Обращаясь к платоновскому и соловьевскому мифу, философы выстраивают сюжет спасения, предлагая эсхатологическую альтернативу идее социально-политических преобразований. Как и в философии Серебряного века, М. Пришвин и А. Горский выявляют религиозную сущность искусства, которое настраивает зрение человека, помогает пронизать «завесу» мира и открывать целостный его очерк — видеть космос как братство «вечных имен», «невидимую церковь».

Литература

Горский 2018 — Горский А.К. Сочинения и письма. В 2 кн. Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2018.

Кнорре 2019 а — Кнорре (Константинова) Е. Метафизика краеведения: «путь к новой земле» в дневниках и художественных произведениях М. Пришвина в контексте религиозно-философских исканий китежан 1910–1920-х гг. (А. Мейера, С. Дурылина, П. Флоренского, А. Ухтомского, Н. Анциферова) // Русская словесность. 2018. № 3. С. 31–40.

Кнорре 2019 б — Кнорре (Константинова) Е. Религиозно-философский кружок А. Мейера «Воскресение». Концепция идеальной общины в философии и жизненной практике // Дружеский круг как начало соборности и солидарности в России. Материалы международной конференции. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2019. С. 175–187.

Резниченко 2012 — Резниченко А.И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: РЕГНУМ, 2012.

Семенова 2003 — Семенова С.Г. Основные философские объединения, высылка мыслителей // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 50–78.

Крохина Н.П.

Шуйский филиал ИвГУ

ХРИСТИАНСКИЙ КОСМИЗМ В ПОЭЗИИ Д. СЕМЕНОВСКОГО

Формирование Семеновского как поэта приходится на 1910-е гг., время постсимволизма в русской поэзии. Образная система поэзии Семеновского, которого можно назвать одним из ярких отечественных постсимволистов, восходя и продолжая символику К. Бальмонта и А. Блока, по сравнению с эпохой символизма более экспрессивна. У поэта был и свой миф, в 1913 г. он писал А.М. Горькому, своему учителю: «Часто вспоминаю сказанье о граде Китеже, утонувшем в Святом озере... Светлый Град, затонувший в озерной глубине, — новая, счастливая Русь. Она не умерла, она придет» (цит. по: [Агеев, Куприяновский 1989, 12]). Раннее творчество Семеновского строится как контаминация двух мифов — мироприятия и искания мужицкого рая, Китеж-града, вплоть до федоровского мотива бессмертия: «Мне кажется, что нет уничтоженья./ Мы не исчезнем вовсе, не умрем./ Деревья, камни, звери и растенья –/ Мы

все, мы все сольемся в Голубом» [Семеновский 1989, 124]. Как писал К. Мочульский: «Сокровенная сущность мира духовна и светоносна; образ ее — «золотистая лазурь», небесный эфир, озаренный солнечными лучами. Она едина: всюду, в душе и в космосе, разливается один океан лазури, все собой заполняя и соединяя небо с землей и с человеком» [Мочульский 1995, 85].

Обетование Сокровенного града, чаяния преображения сочетаются в этой поэзии с откровением апофатической гармонии мира, светлой мировой души. Открывается христианский космизм, софийная сущность мира, храмовость мира. И потому об этой несказанной тайне мира и говорится языком христианской литургии: «Покровы нив, престолы гор» [Семеновский 1989, 75]. И человек обязан в этом изначально райском мире жить по благодати любви. Земля связывается с «райским вертоградом», а воды — с сокровенным Китежем. Так человеческому неправедному граду противопоставлен небесный град природы.

Первые поэтические сборники Семеновского, вышедшие в Иваново-Вознесенске в 1922 г. («Благовещание» и «Под голубым покровом»), отразили ранний и самый плодотворный этап его творчества. «Благая весть о преображении мира» [Таганов 2015, 15] связывается в работе с символистской мифопоэтикой, ранним А. Блоком и логикой творчества К. Бальмонта 1910-х гг. Эта весть сопоставима и с ранним Блоком («Жду вселенского света / От весенней земли») — «тезой» русского символизма, и с логикой творчества К. Бальмонта 1910-х гг., который в эпоху Первой мировой войны писал свою «песню миров» — «Сонеты солнца, меда и луны» (1916). Своя логика творчества была и у Семеновского: в разгар гражданской войны поэт призывает к молитвенному отношению к природе: «Каменья, льды, созвездия и злаки,/ Учите нас молиться и любить» [Семеновский 1989, 128].

Анализируются проявления этого христианского космизма: чувство мировой гармонии, светлый образ Родины, оваянной Вечноженственным началом, образы всеединства небесного и земного, природного и божественного — «голубой мост», «голубой покров», литургические образы природы, образы христианской любви и согласия. Выявляется, что восприятие революции неотделимо для поэта от эсхатологии преображения мира, творимого космоса любви и согласия. Апофатическая гармония мира, глубоко пережитая поэтом, сливается в ранней лирике Семеновского с эсхатологией преображения мира как два проявления христианского космизма.

Литература

Агеев, Куприяновский 1989 — Агеев А.Л., Куприяновский П.В. Поэты рабочего края // Дм. Семеновский и поэты его круга / Сост. и примеч. А.Л. Агеева и П.В. Куприяновского. Л.: Советский писатель, 1989. С. 5–50.

Мочульский 1995 — Мочульский К.В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 61–216.

Семеновский 1989 — Семеновский Д.Н. Стихотворения // Дм. Семеновский и поэты его круга / Сост. и примеч. А.Л. Агеева и П.В. Куприяновского. Л.: Советский писатель, 1989. С. 53–213.

Таганов 2015 — Таганов Л.Н. Очарованный странник русской поэзии: Жизнь и творчество Д. Семеновского // Семеновский Д.Н. Собр. соч. Иваново: ПресСто, 2015. С. 5–36.

Куракина О.Д.

МФТИ

РУССКИЙ КОСМИЗМ: РУССКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XXI ВЕКА

Классический период развития русской философии XIX–XX вв., период «цветущей сложности» по словам Константина Леонтьева, в одночасье был варварски прерван революционными потрясениями начала прошлого века. Как следствие, естественное развитие русской философии разделилось на два потока: философию «Русского зарубежья» и отдельные героические попытки отечественных философов, завершившиеся лагерной ссылкой в условиях тотального насаждения «диалектического материализма» (П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, Г.Г. Шпет и др.). «Философский пароход» 1922 года, увозивший из Санкт-Петербурга в вынужденную эмиграцию выдающихся деятелей отечественной философии, культуры и науки, — наглядный символ вынужденного исхода многочисленных представителей отечественной философской мысли за пределы Родины, охваченной пожаром воинствующего атеизма. О «щмящей тоске», «безнадежности» этих дней вспоминал в «Минувшем» С.Е. Трубецкой, один из пассажиров парохода, перед которым, как и всеми стоял один вопрос: «неужели навеки» они покидают Россию, страну их отцов и дедов. Еще один пассажир «Философского паро-

хода» И.А. Ильин пишет о том, что революция, завершившаяся восстанием «черни» и «деморализованных солдат», в народном сознании связана с развалом России и «отвержением родины». Вслед за И.А. Ильиным мы можем повторить, что нужно быть слепым или лживым, чтобы отрицать катастрофический характер происшедшего, ибо: революция стала для Российской империи величайшим государственно-политическим и национально-духовным крушением, государственно-организованным «всеобщим ограблением».

На этом фоне возрождение, «после перерыва», самобытной русской философии на ее исторической родине, связано с тем направлением, которое получило название «русский космизм». Первоначальный этап приобщения к идеям русского космизма во второй половине XX в. связан с программой освоения космоса, что позволило в рамках этого проекта обратиться сначала к изложению учения Н.Ф. Федорова как идейного вдохновителя космических полетов (усилиями пламенного исследователя его творчества С.Г. Семеновой), а затем и к классикам русской религиозной философии. За прошедшее с тех пор время русский космизм как философское направление из не приметного ручейка, затаенного в частокле непрерывных оговорок в рамках господствующей идеологии советского периода, превратился в один из самых мощных потоков интеллектуального творчества, претендующего на идеологический концепт, идеологию новой космической эпохи.

В широком смысле русский космизм как философское направление — это миропонимание национального космоса как единого гармонического (космического) целого, это космософийный идеал, национальный проект обустройства мира, который на протяжении тысячелетия творил и продолжает творить неповторимый Русский мир. Русский космизм — это соборное творчество нескончаемого потока смены поколений праведников земли Русской по созиданию национального космоса. К середине XIX века этот творческий поток в лице самобытной русской философии приобрел язык мыслеобразов. Начало этого процесса заложили славянофилы И.В. Киреевский и А.С. Хомяков. Первая система русской религиозной философии появилась как результат творчества профессионального философа европейского уровня, В.С. Соловьева, который тем самым наметил всю проблематику русского космизма.

Самым ярким провозвестником новой Космической эпохи стал гениально-провиденциальный мыслитель Н.А. Бердяев, впоследствии

один из пассажиров знаменитого парохода. Скромный «библиотекарь» заложивший праксеологические основания русского космизма, Н.Ф. Федоров призывал к Общему делу созидания Русско-православного космоса. Православные мыслители XX века С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.О. Лосский, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин и многие другие держали непрерывный Совет перед вопрошанием своих современников о судьбах мира. Гибель Православно-Русской империи разметала по всему миру ее творцов и выразителей, чтобы на рубеже тысячелетий вновь возродиться в творческом порыве наших современников, осваивающих многообразные проявления Русского космоса.

Современный период развития русского космизма, начало которого, не вдаваясь в дискуссии о приоритетах, относится ко второй половине двадцатого века, можно разделить на несколько этапов.

Первый этап (1970–1987) — это возрождение русского космизма как технократического космизма освоения околоземного межпланетного пространства, связанного с появлением отдельных статей, посвященных в основном творчеству К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского и Н.Ф. Федорова, воспринимаемых как первые бреши в официальной атеистической идеологии. К числу советских философов и ученых, внесших определенный вклад в становление русского космизма как идеологемы «выхода человека в космос» — освоения космического пространства за пределами земной атмосферы — можно назвать имена: Н.К. Гаврюшин и А.П. Огурцов, Ф.И. Гиренок и академик Н.Н. Моисеев, С.Г. Семенова и А.В. Гулыга, и др., названных в паре, поскольку без взаимной поддержки прорыв в государственной идеологии запрета произведений русских религиозных мыслителей вряд ли был возможен.

Начало второго этапа в современном генезисе русского космизма относится к 1988 году, когда Русская Православная церковь проводила различные мероприятия, связанные с празднованием тысячелетия Крещения Руси, и именно с этого момента начался перелом не только в отношениях между государством и Церковью, но и между господствующей во всем государственной идеологией и традиционной православной культурой, до этого выжигаемой огнем и мечом на протяжении всего советского периода. Второй этап (1988–2000) становления русского космизма как мировоззрения русского культурно-исторического типа связан с широкой трактовкой русского космизма, выходящей за пределы технократического определения. К этому времени относятся многочисленные конференции, посвященные космологической пробле-

матике самобытной русской философии, первые монографии и диссертации с преобладанием широкой трактовки русского космизма (В.Н. Дуденков, В.Н. Демин и В.П. Селезнев). В своей монографии и первой докторской диссертации по русскому космизму (1993–1994) мы попытались в развернутом изложении дать подробный анализ этой традиции осознания самобытных начал национального космоса.

Можно говорить и о третьем этапе (2000–2022), когда всякие сомнения о том «а был ли русский космизм» снялись сами собой. В настоящее время число публикаций по русскому космизму перевалило за тысячу, тематика русского космизма вошла в образовательные программы вузов, возобновились после определенного перерыва научные конференции, исчезли все препятствия оформления русского космизма как наиболее адекватной отечественной идеологии, которая со временем может стать национальной идеологией и философией, продолжающей развитие самобытной русской философии XIX–XX вв.

В этом качестве концепт русского космизма наиболее близок к русской идеи, о необходимости которой все чаще заговаривают в средствах массовой информации, печати и, наконец, на научных конференциях. Единственное отличие здесь заключается в том, что идеология в России никогда не оставалась уделом только философских кулуарных дискуссий, а всегда выражая духовные чаяния и устремления народа, становилась архетипическим принципом, который начинал воплощаться во всех проявлениях культурной жизни народа. Энциклопедические издания, посвященные русской культуре, объединяя вокруг себя коллективы единомышленников, берут на себя задачу по выявлению первообразов Русского мира как Русского космоса.

В юбилейный год столетия «Философского парохода» впору говорить о четвертом (новейшем) этапе становления русского космизма или даже о постклассическом периоде развития русской философии, реализованном в русском космизме как органическом сплаве религии, философии, науки и искусства. Уникальность этого этапа философии русского космизма заключается в том, что философия не может оставаться более делом узкой группы профессиональных философов, а должна превратиться в соборное интеллектуальное творчество философии публицистической. Переход от философии как профессии к философии как призванию, соответственно, станет одной из самых характерных черт новейшего периода русского космизма как эстафета, переданная классической русской философией XXI веку.

Лобастова В.А.

СПбГУПТД

СИМВОЛИЧЕСКАЯ СИЛА КРАСОТЫ В ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ П.А. ФЛОРЕНСКОГО

Человеческое существо занимает уникальное онтологическое положение, расположенное на пересечении материального и духовного миров. Именно в человеке пульсирует проникающая и пронизывающая друг друга динамическая взаимосвязанность космических состояний, созерцая которые, человек стремится почувствовать и понять свою вовлеченность в них, а также осознать метафизическое единство мира и человека. Бытийное сходство мира и человека, состоящее в безмерной сложности и внутренней бесконечности, позволяет сблизиться им друг с другом и тем самым делает их проективными частями друг друга. «Человек есть *сумма* Мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его» [Флоренский 2000, 441]. Установка на мир как целое, которая определяется формулой «я живу в мире и с миром» [Там же, 254], раскрывается в познавательных, этических и эстетических взаимоотношениях человека с миром.

Существующий мир имеет две стороны — внутреннее самоутверждение сущности и внешнее раскрытие деятельности. Форма символа наиболее адекватно выражает стремление к сближению человека и мира. Для П.А. Флоренского «Символ — это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и, однако, существенно чрез него объявляющееся» [Там же, 257]. Символ содержит в себе двуединство, в котором совмещаются две стороны бытия: духовное проявляется в чувственном. С.С. Хоружий определяет онтологическую формулу Флоренского — «Бытие есть Космос и Символ» [Хоружий 1990, 4].

Эстетическое сознание не противопоставляется внешнему окружающему человека миру, а, наоборот, в бесконечном спектре актов вчувствования конституирует эстетический феномен, понимая его бытийный смысл в целостности и совершенстве, усматривая многообразии имманентных связей, таинственная неразгаданность и неу-

ловимая глубина которых отсылает к сущностным основаниям культуры как живого и гармоничного единства истины, добра и красоты. Красота, обнаруженная и схваченная в восприятии человеком природного явления или произведения искусства, выступает символом духовного, идеального, метафизического начала. В представлении П.А. Флоренского, эстетический феномен становится окном, через которое очарованное сознание, будучи охваченным необъяснимым восторгом и непреходящим трепетом перед ликом красоты, способно постепенно, шаг за шагом приближаться к сокровенным истокам бытия.

Эстетическая энергия феномена, которая раскрывается в воспринимаемой чувствами игре образов, переживается человеком по-разному: пульсирует, взывает, увлекает, манит, преобразует, с неизбежностью ускользая от любого вербального или невербального способа формализации, на какую способен человеческий разум. Пристальный взгляд фокусируется на эстетическом феномене благодаря тому, что он обнаруживается в своей целостности, которая демонстрирует его относительную самостоятельность и тем самым позволяет ему выделиться в окружающей среде своего существования, указывая на неискаженность, полноту, собранность, законченность созерцаемого феномена. Перечисленные свойства или черты целостности эстетического феномена, интеллигибельно улавливаемые в сознании, указывают на идеальную связь непосредственно переживаемого здесь и теперь данного феномена с ноуменальной нормой бытия, совершенной и исчерпывающе полной. Целостность осмысливается как воплощение идеи, становится явлением идеи. Эстетическое переживание идеи в ее образцовом совершенстве обретает красоту. П.А. Флоренский пишет: «Если в воспринимаемом все налицо, если воспринимаемое ни в каком отношении не кажется нам ущербным, несоответствующим какому-то, нами чувствуемому образцу своего бытия, если воспринимаемое не оставляет в нас внутреннего недоумения, внутреннего вопроса, наконец — неудовольствия — мы говорим, что оно приятно, что оно красиво, что оно прекрасно. Целое — прекрасно, и наоборот — прекрасное есть целое. Наглядно воспринятая целостность и есть красота» [Флоренский 2000, 456]. Красота определяется как единство совершенства, полноты, жизненной силы созерцаемого предмета.

Красота воздействует на созерцающее ее сознание силой света, явленности, очевидности. Красота сияет светом, выявляя тождество содержания и формы, смысла и явления эстетического феномена. И чем сильнее излучается в своих ритмичных пульсациях свет, тем совершенней и полнее воспринимается самоценное единство света и красоты. П.А. Флоренский утверждает, что «наше стремление к свету есть тем самым и явление света в нас, свет в нас, поскольку он является нам, — не только наша энергия, как проявление нашей собственной бытийственности, но и энергия света, как проявление его бытийственности. Это мистическое обладание светом есть нераздельное и неслиянное взаимо-проникновение двух энергий, образующих своим несмещенным, но и не обособляемым внутренне единством реальность» [Там же, 423]. В.В. Бычков отмечает, что «сфера эстетического, сфера красоты в ее наиболее тонких, но еще доступных восприятию формах проявления у Флоренского — это прежде всего пограничная сфера между горним и дольным мирами» [Бычков 1990, 21]. Сила красоты состоит в процессе объективации, который сущностно соотносится со светом, ибо являемость эстетических феноменов осуществляется благодаря свету. Светоносная сила красоты распространяется и пронизывает своей лучезарностью все сферы бытия, как видимые, так и умозрительные, побуждая к духовному восхождению.

Литература

Бычков 1990 — Бычков В.В. Эстетический лик бытия: умозрение Павла Флоренского. М.: Знание, 1990.

Флоренский 2000 — Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000.

Хоружий 1990 — Хоружий С.С. Обретение конкретности // Флоренский П.А. Собрание сочинений. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. С. 3–12.

Маслобоева О.Д.
СПбГЭУ

КОСМИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В РЕФЛЕКСИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

«Несмотря на западный во мне элемент, я чувствую себя принадлежащим к русской интеллигенции, искавшей правду... Я русский мыслитель и писатель».

Н.А. Бердяев

Русское зарубежье первой половины XX в. представлено, прежде всего, титанами Русского духовного ренессанса, для которых характерна глубокая укорененность в почву родной культуры. Н.А. Бердяев раскрывает многообразие истоков этого явления, как в западноевропейской, так и отечественной мысли XIX в. С начала индустриальной эпохи нарастает необходимость перехода от механистического к органическому типу мировоззрения. Это связано с тем, что промышленная революция изменяет место человека в мире посредством технологии все более мощных искусственных источников энергии, а «техника всегда безжалостна ко всему живому и существующему» [Бердяев 1933, 29]. Русская ментальность в силу специфики хронотопа своего развития восприняла данную ситуацию как необходимость рефлексии «правды жизни», включающей ответственность за нее, что способствовало формированию российского органицизма и отмечается как отечественными, так и западными историками русской философии.

Новый скачок в глобализации человеческой деятельности осуществляется на рубеже XIX–XX вв. посредством научной революции, что способствовало эволюции органицизма в русский космизм, изначально заявивший о себе разработкой философско-антропологического проекта Супраморализма [Федоров 1995, 388–441], дальнейшее развитие которого стало соборным делом отечественных мыслителей XX в., как на Родине — преимущественно

в научной аспекте, так и за рубежом — в религиозно-философском аспекте.

Разработка проекта русского космизма выступает методологией рефлексии космической функции человека, заключающейся в осознании им ответственности за то, что он «из следствия саморазвития субстанции превращается в причину ее дальнейшего саморазвития» [Маслобоева 2020, 79]. Мироззренческая многоаспектность данного проекта состоит в том, что в роли субстанции выступает как материальная (в научной ветви), так и духовная (в религиозной ветви) реальность, что изначально заложено в проекте Н. Федорова, который «один из немногих в истории христианской мысли... преодолел пассивное понимание апокалипсиса» [Бердяев 1933, 32].

Представители русского зарубежья, рефлексировав актуальные проблемы, проявили глубинную чуткость к потенциалу «осевого времени». Исходя из смысла категории «космос», введенной Пифагором и способствовавшей формированию идеи предустановленной гармонии между микрокосмом и макрокосмом в эпоху «природно органического» [Бердяев 1933, 7] бытия человека, русские мыслители разворачивают данный концепт в органически деятельностный тип мировоззрения как «активно эволюционный космизм» [Гачева, Семенова 2014, 540].

С.Н. Булгаков рефлексировал космическую функцию человека в контексте исследования софийности бытия, заключающейся во вневременной и внепространственной жизни. София в Боге — это Божественная идея, осуществленная как красота. Сотворенная София — это любое существо, имеющее в качестве основания собственного бытия энтелехию. При этом у каждой твари есть две стороны: положительная — софийная и отрицательная — материальная, т.е. низший «субстратум». Не жизнь существует в пространстве и времени, а пространство — время являются формами организации жизни, которая есть свобода, царящая над необходимостью. Видение космической функции человека конкретизируется в концепции «философии хозяйства» Булгакова. Раскрывая софийность хозяйства, он обосновывает проективную космизацию хозяйственной деятельности трансцендентального субъекта как разрешение «тяжбы между жизнью и смертью» в пользу первой.

Н.О. Лосский исходил из открывшейся ему однажды «в петербургской осенней мгле» эвристики: «все имманентно всему» [Лосский

2008, 93–94]. Рефлексия космической функции осуществляется им посредством онтологического разворота иерархии «субстанциальных деятелей». Разрабатывая на этой основе «онтологическую теорию ценностей», Лосский ставит задачу преодоления царства вражды и достижения «полноты бытия» в Боге на уровне Царства Духа.

С.Л. Франк был убежден, что «философия по существу есть ... богопознание» [Франк 1990, 334], поскольку мир — это инобытие Бога. Специфика русской философии при этом раскрывается в поиске правды, а русская правда — это «единство справедливости, богоугодной жизни и теоретической “истины”» [Франк 1996, 209]. Преодоление разобщенности в современном мире достижимо в духе соборности как «внутреннем органическом единстве», атрибуты и формы которого анализирует Франк [Франк 1992, 56–63].

Таким образом, самовозрождение человека в контексте современной апокалипсической альтернативы как проективная реализация космической функции человека раскрывается в соборном творчестве ряда мыслителей русского зарубежья первой половины XX века.

Литература

Бердяев 1933 — Бердяев Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники) // Путь. 1933. № 38. С. 3–37.

Булгаков 1990 — Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.

Гачева 2014 — Гачева А.Г., Семенова С.Г. Русский космизм // Русская философия. Энциклопедия. Изд. 2-е. Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Книжный клуб Книговед. 2014. С. 540–542.

Лосский 2008 — Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; Вступ. ст. О.Т. Ермишина; Комментарий, публ. текстов в прилож. О.Т. Ермишина и С.М. Половинкина. М.: Викмо — Русский путь, 2008.

Маслобоева 2020 — Маслобоева О.Д. Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в контексте современной исторической ситуации. М.: ИНФРА-М, 2020.

Федоров 1995 — Федоров Н.Ф. Собрание сочинений. В 4 т. Т. I. М.: Прогресс, 1995.

Франк 1990 — Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 181–559.

Франк 1992 — Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.

Оносов А.А.

МГУ им. М.В. Ломоносова

**ВСЕНАУЧНЫЙ СИНТЕЗ
В ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА:
ГНОСЕОУРГИЧЕСКАЯ КОНВЕРСИЯ
«БЕЗДЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ»
В КОПЕРНИКАНСКОЕ ЗОДЧЕСТВО**

Теоретическое суеверие и практическое мировоззрение. По супраморалистическому заключению *Н.Ф. Федорова*, естественнонаучное мировоззрение, интегрировавшее теорию Коперника, не преодолело сомнения птолемеевской системы мира: оно остается теоретической мыслью, не переходящей в практическое участие человеческого рода в космических процессах. Создаваемый научным мышлением образ мира, в жестко-критическом определении философа, является «изображением всеобщего шествия к смерти, сопровождаемого всякого рода страданиями» [Федоров 1995–1999, I, 229] и обрекающего человека на мучения, а саму науку — на бесчувственное теоретическое созерцание и позитивистское описание страдания и смерти, без надежды, возможности и права действительного соучастия в благой трансформации погибельного порядка бытия.

Антиномия «двух разумов». Возникновение многих эсхатологически значимых противоречий, принципиально неразрешимых в логике цивилизационной модели, по твердому убеждению Федорова, связано с обособлением и отделением теоретического разума от практического и вызванного этим глубокой дифференциацией социальной структуры: формированием дихотомических сословных категорий — «ученых и неученых», «верующих и неверующих» [Там же, 423]. В истинном содержании обособление двух разумов и двух сословий приводит к «двум невежествам».

Неродственное состояние мира. Отделенность теоретического знания от активно-исторического участия в космической онтологии закономерным образом произвело, по мысли Федорова, разделение

«трех идей, или предметов разума, — Бога, человека и природы» [Там же, 421], т.е. научно обосновало структурную *неродственность* целокупного бытия, рационально предопределило немирное, предапокалиптическое состояние мира. В строгом супраморалистическом определении антиномия двух разумов есть антиномия *знания и дела*.

Вопрос о науке «как она есть и какую должна быть» — «о науке сословной и о науке, на всеобщем наблюдении и опыте основанной, на выводах из наблюдений, производимых везде (повсюду), всегда и всеми, и на опыте <...> едином, производимом всеми живущими в совокупности, над всею землею как одним целым, как кладбищем множества поколений, постепенно возвращаемых к жизни и присоединяющихся к познающим и правящим для расширения регуляции от одной планеты, нашей земли, к другим, на всю солнечную систему, как целое, а затем и на другие системы, на всю вселенную» [Там же, 397–398].

Гносеургия. «Бездельная наука» должна обратиться к обнаружению и исследованию причин *неродственного* состояния мира, обрести статус «науки о небратском состоянии как факте» [Федоров 1995–1999, II, 383] и нравственно-логически обосновать проект всеобщей патрофикации. В супраморализме *гносеология* — теория познания — проективно обретает функциональную полноту и праксиологическую эффективность *гносеоургии* — дела знания и, одновременно, познания делом, в котором знанию предназначено стать научным наставником и практической методологией мировой регуляции. Научно-гносеологический вопрос «почему сущее существует» философ считал пустым любопытством, которое должно смениться религиозно-гносеоургическим исследованием вопроса «почему живущее страдает и умирает» [Федоров 1995–1999, IV, 135]; наука должна стать нравственно-естественным отечествоведением.

Всенаучный синтез знаний. Становление единой отечествоведческой науки проективно должно осуществляться в процессе *гносеоургического* синтеза теоретического и практического разумов, слияния отдельных научных дисциплин в универсальном инструментарии деятельного познания причин *неродственности*, «общих бедствий, от которых страдают все» (см.: [Федоров 1995–1999, II, 334]). Это целостное естествознание, избавляющее саму науку «от бесчестия,

стыда и позора» [Там же] своего служения торгово-мещанским и культурно-потребительским интересам цивилизации. Все частные естественнонаучные дисциплины «должны объединиться в форме астрономии для того, чтобы их общее исследование стало раскрытием способа и плана мировой регуляции» [Там же, 377]. В проективном целеполагании практическая астрономия как синтетическое естествознание служит познавательной-деятельным началом мирового коперниканского зодчества.

Великий синтез небесного естествознания, всехудожественного искусства и живой религии. Предприятие мировой регуляции предполагает *Великий синтез* — слияние универсальной науки, объединяющий все области знания в *коперниканской астрономии*, со всехудожественным искусством, соединяющим все виды искусств в *коперниканской архитектуре*, в *религиозном богодействии* человечества, осуществляющем онтологическое преображение мира. В проективном религиозном синтезе научных знаний и технологий природной регуляции с художественной архитектурой мироздания вселенски-внехрамовая литургия должна стать всеобщей службой патрофикации и космологическим зодчеством. В деятельном исповедании задачей «всеобъемной» религии является действительное умиротворение мира посредством целесообразного управления природными процессами и таким образом — «содействовать спасению» [Федоров 1995–1999, II, 131]. В интегральном качестве наука станет «орудием воскрешения», она, по образной аналогии Федорова, «будет крестом», если исследование причин страдания и смерти поставит своей задачей, предметом знания и дела» [Федоров 1995–1999, III, 386].

Служба природной регуляции как внехрамовая литургия. Всеобъемлющее решение вопроса о неродственном, немирном состоянии мира и восстановлении всеобщего родства требует не мистического, а совместного и реального действия всего человеческого рода, постепенно восстанавливаемого во всей его гео-исторической полноте. В философии космизма полное и действительное умиротворение, всеобщая патрофикация достигаются внехрамовой литургией — всемирной службой природной регуляции, т.е. осуществляемой в мировом масштабе *гносеолитургией*.

Коперниканское зодчество. Творческое овладение космическими процессами и явлениями утверждает должное состояние мира и оз-

начает окончание эсхатологических «времен отчаяния». Совершеннолетнее общество, вооруженное «наукой мироздания», осуществляет архитектурный «проект мироздания» — космогоническое возведение единого здания Мира, обретающего образ вселенского храма всеобщего отечества. В перспективной проектке «вся вселенная будет объединением бесчисленных миров необъятного небесного пространства тьмами тел воскрешенных поколений, в бесчисленные века землю поглощенных» [Федоров 1995–1999, II, 260]. Это «коперниканское зодчество», в космологическом раскрытии которого космос преобразится хороводами звездных миров, населенных и одухотворенных поколениями воскрешенных отцов-предков — миров, совокупно содействующих богу «в теснейшем братском соединении» [Там же, 243]; «это будет всецельность» [Федоров 1995–1999, IV, 94].

Онтологическая автономия. Исполняя долг воскрешения, сыны человеческие осуществляют управление законами природы и обращают ее умерщвляющую силу в живоносную, тем самым заменяя стихийные, чуждые нравственной сущности человека «объективные» законы онтологическими принципами супраморализма, нравственной логикой патрофикации. Таким образом, Федоров супраморалистически переопределяет содержание кантовского понятия автономии в смысловом пространстве этики общего дела. Выход человечества из подчинения законам стихийной природы означает полную суверенность бытия человечества, культурно-эволюционное самообладание и космическое самодержавие разумной жизни. Установление истиносущной автономии открывает возможность благого исхода из апокалиптически ориентированной «всемирно-мещанской» [Федоров 1995–1999, II, 97] истории человечества, преодоления неродственного состояния мира и трагической розни между человеком, миром и Богом.

Литература

Федоров 1995–1999 — Федоров Н.Ф. Собрание сочинений. В 4 т. Т. I–IV. М.: Прогресс, 1995.

Павлюченков Н.Н.

ПСТГУ

КОСМИЗМ И ВСЕЕДИНСТВО В ТРУДАХ Е.Н. ТРУБЕЦКОГО И П.А. ФЛОРЕНСКОГО

Выявляя у В.С. Соловьева «усвоение глубочайших мыслей немецкой мистики и Шеллинга» и заслугу продолжения их дела в России, Е.Н. Трубецкой, прежде всего, как положительный момент такого усвоения отметил в его наследии «духовный материализм» [Трубецкой 1913, 47]. Как и Соловьев, Е. Трубецкой полагал, что соединение Бога с «самим существом нашей природы», т.е. — с человеческим «естеством», уже означает соединение Бога также и «со стихиями внешнего мира», т.е. с видимым, материальным «естеством» всей твари. Для Соловьева это означало «признать природу способную к такому воплощению в нее Божества», т.е. «поверить в искупление и обожение материи» [Соловьев 1988, 313]. То же самое убеждение для Е. Трубецкого становится еще и поводом подчеркнуть, что во Христе «мы находим явление искомой нами жизненной полноты и правду всеединства» [Трубецкой 2011, 89].

Соединиться с Богом и стать Его «храмом», по Трубецкому, должна *вся тварь*, и под эту идею он подводит практически все свои созерцания и размышления на тему архитектуры древнерусских храмов и древнерусской иконописи. Центральная идея всей русской иконописи воспринимается им не только как идея *собрания* всей твари в «живое целое» храма, но и как идея *соединения* Бога со всей тварью: «Тварь, — пишет он, — становится здесь *сама* храмом Божиим, потому что она собирается вокруг Христа и Богородицы, становясь тем самым жилищем Св. Духа» [Трубецкой 1965, 43].

Очень характерно, что свой доклад о «Столпе и утверждении Истины» Флоренского Е. Трубецкой начинал с преамбулы, в которой аксиоматически утверждалась мысль о распространении дела Христа *на весь материальный мир* [Трубецкой 2001, 283]. «Собор всей твари, — писал Е. Трубецкой, — собирается во имя Христа» и представляет собой «царство Христово», собранное «в одно живым общением тела и крови» [Там же, 285]. Е. Трубецкой полагает, что *именно поэтому*, т.е. в качестве средоточия единения *всей твари* в царстве

Христовом, «*изображение евхаристии* так часто занимает центральное место в алтарях древних храмов» [Там же, 285]. Логическим завершением всех этих размышлений должен быть вывод о том, что совершаемая в христианских храмах Евхаристия таинственно вводит в «живое общение» с Христом всю тварь. Евхаристия, таким образом, оказывается совершаемой не только для *верных*, принявших таинство Крещения и *сознательно* участвующих в принесении «бескровной Жертвы». Она приобретает вселенское, «космическое» значение и становится как бы неким непреодолимым, мистическим фактором, возводящим раздробленный мир к всеединству.

У П.А. Флоренского в этом контексте можно обратить особое внимание на его размышление о «рассеянии» Св. Даров: «Из св[ятой] чаши с освященными Св[ятыми] Дарами — от прилития теплоты — подымается легкое облачко паров. Пары эти частью... испаряются, попадают в небесные облака, плывущие над нами, ниспадают в дождях, падающих на нас, текут в реках, плещутся в морях, усваются растениями и животными, одним словом, из чаши распространяются по всей земле и даже улетают за пределы земной атмосферы, поступая в круговорот всей вселенной...» [Флоренский 2004, 340]. Таким образом, по мысли Е. Трубецкого, вся тварь не только собирается вокруг совершаемой в храме Евхаристии, но и сама становится причастницей «общения тела и крови» Христа, а у Флоренского представлены основания для этой мысли: вся тварь в эмпирии совершенно естественным образом, через «круговорот» вещества в природе, обретает в храме (вернее, *из храма*) источник своего обожения.

Литература

- Соловьев 1988 — Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.
- Трубецкой 1913 — Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913.
- Трубецкой 2001 — Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума // П.А. Флоренский: Pro et contra. Изд. 2-е. СПб.: РХГА, 2001.
- Трубецкой 2011 — Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011.
- Трубецкой 1965 — Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. Умозрение в краках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. Париж: УМКА-Press, 1965.
- Флоренский 2004 — Флоренский П., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004.

Пигалев А.И.

ВолГУ

«ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» Н.Ф. ФЕДОРОВА КАК ПРОЕКТ ВСЕЕДИНСТВА

За последние десятилетия различные аспекты русской философии XX века были рассмотрены отечественными исследователями достаточно подробно. Введение в научный оборот не опубликованных в свое время текстов, а также появление новых интерпретаций подходов и идей отечественных философов конца XIX — первой половины XX века позволили поставить вопрос о непрерывности развития отечественной философии и о ее вкладе в мировую интеллектуальную традицию. При этом, как представляется, стратегия, которой могут следовать поиски ответа на этот вопрос, имеет два аспекта.

Во-первых, это может быть попытка выявить и проследить параллелизм между проблематикой, подходами и результатами отечественной философии и задачами, которые решались в философии в более широких контекстах. При таком подходе большое значение имеет не только доказательство близости или даже тождественности проблематики, подходов и результатов русской и мировой философии. Важна также возможность обнаружения концепций, которые в отечественной философии могли быть выдвинуты впервые, а их эвристика позволяла бы поставить определенные задачи в рамках мировой интеллектуальной традиции и указать на пути их решения.

Во-вторых, это может быть попытка выявить специфику русской философии в качестве результата ее взаимодействия с западной философией в качестве смыслового ядра мировой интеллектуальной традицией. Более того, возникновение национальных школ философии лишь с началом Нового времени (в Средневековье их не могло быть из-за отсутствия национальных государств) обуславливалось необходимостью решения задач, возникающих вследствие соприкосновения соответствующих культур с культурами уже состоявшегося модерна. Поэтому в национальных школах философии идеи модерна сочетаются и образуют сложные формы единства с принципами традиции в качестве основы модернизируемых обществ.

Сочетание элементов модерна с элементами традиции требует особого способа их объединения в качестве таких противоположностей, которые не были бы взаимоисключающими или, иными словами, бинарными. Между тем, западная философия опирается на идейное наследие древнегреческой философии и, соответственно, аристотелевскую логику с ее законами тождества, (не)противоречия и исключенного третьего. Они требуют именно взаимоисключения противоположностей и принудительно объединяют их по принципу либо/либо в качестве «отвлеченных начал», допуская, однако, структуры опосредования. Это объясняет, почему в национальных школах философии всех культур, изменяемых в процессе соприкосновения с модерном, налицо некоторая альтернативная тенденция. Это принимающее разные формы стремление некоторым образом смягчить противоречия между модерном и традицией, чтобы сделать возможным одновременное существование и того, и другого в соответствии с принципом и/и.

Возможность смягчения противоречий обеспечивается отказом от принципа тождества и допущением, что тождество не является строгим и представляет собой одновременно некоторое различие (хотя и по-разному понимаемое). Такая точка зрения характерна для диалектики, известной в различных формах уже с греческой античности. Затем она долго связывалась преимущественно с искусством красноречия и лишь впоследствии стала обозначать особый способ разрешения противоречий с помощью построения особых структур опосредования. Это объясняет возрождение в философии европейских традиционных обществ устойчивого интереса к диалектике именно с начала их последовательной модернизации.

Неизбежное обращение модернизируемых обществ к переосмысленной диалектике произошло в процессе их соприкосновения с культурой уже состоявшегося английского и, особенно, французского модерна. Это имело место, в частности, в немецкой классической философии (см. о влиянии модерна на становление немецкой классической философии, в частности, в [Bow1 2010]). В других культурных контекстах «размывание» принципа тождества происходило в форме отхода от аристотелевской формальной логики и разработки альтернативных логик. В них общее понятие не должно подчинять себе единичные объекты, и противоположности примиряются иным

способом в качестве своего рода «третьего пути». Это могли быть, в частности, особые логики на фоне буддийской религиозно-философской традиции, в которых тенденция объединения тождества с различием отчетливо проявилась в модернизируемой Японии (в философии Киотской школы) [Heisig 2001].

В отечественной философии XX века, опиравшейся на христианскую религиозно-философскую традицию, альтернативой взаимному исключению противоположностей, характерному для бинаризма, стала идея всеединства. Она близка также идеям соборности и софийности как особым форм органической целостности, в которых раздельность ее единичных частей означает также их прочную взаимозависимость. При этом концепция всеединства является более общей, чем концепция Софии с ее связью с гностицизмом и неоплатонизмом, поскольку следование концепции всеединства не означает приверженности софиологии, тогда как софиология предполагает идею всеединства.

При этом у Федорова, как и у ряда других русских мыслителей (особенно у Вл.С. Соловьева) концепция всеединства первоначально реализует себя именно через критику розни и разобщенности [Федоров 1995]. Однако Федоров усматривает «небратское», «неродственное» состояние не только в отношениях между людьми в обществе, но и в отношении живых к умершим и в отношениях между людьми и природой. Это происходит потому, считает Федоров, что каждый человек замыкается сам в себе, и все другое для такого индивида либо просто не существует, либо считается враждебным.

Тем самым Федоров указывает на один из главных аспектов критики новоевропейской культуры — абсолютизацию человека в качестве субъекта, однако отвергает возможные альтернативы, допускаемые бинарной логикой — эгоизм и альтруизм. По его убеждению, «нужно жить *не для себя и не для других, а со всеми и для всех*» [Там же, 279], что, однако, отнюдь не означает его согласия с современными ему учениями об общечеловеческом единстве. Как замечал Федоров, «только любовь <...> приводит к братству; свобода же исполнять свои прихоти и завистливое равенство к братству не приведут» [Там же, 187].

Таким образом, в «философии общего дела» Федорова, которая силу своей самобытности может казаться очень далекой от главных

идей отечественной философии, обнаруживаются характерные черты концепции всеединства. На это — при всей спорности прочих оценок — обращалось внимание уже давно [Голованенко 1914, 570]. В других контекстах об этом же говорят современные исследователи [Титаренко 2008, 865]. Между тем, именно концепция всеединства является тем общим принципом, в свете которого в отечественной философии было выражено осмысление процессов модернизации и сформулировано отношение к ним. В свете такого понимания концепция всеединства обнаруживает черты, общие для философии культур, проходящих модернизацию, но получающие свое в каждой из них теоретическое выражение и, соответственно, свое в каждой из них терминологическое оформление.

Литература

Голованенко 1914 — Голованенко С.А. Имманентизм и христианская философия (о реал-философских предпосылках Н.Ф. Федорова) // Богословский вестник. 1914. № 7–8. С. 569–592.

Титаренко 2008 — Титаренко Е.М. Религиозная эстетика Н.Ф. Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2 / Сост. А.Г. Гачевой, С.Г. Семенов; коммент. А.Г. Гачевой при участии Е.В. Бронниковой и др. СПб.: РХГА, 2008. С. 863–885.

Федоров 1995 — Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1995. С. 35–308.

Bowi 2010 — Bowi A. German Philosophy: A Very Short Introduction. Oxford, UK: Oxford University Press, 2010.

Heisig 2001 — Heisig J.W. Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Ростова Н.Н.

МГУ им. М.В. Ломоносова

РУССКИЙ КОСМИЗМ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

В докладе будет исследовано место русского космизма в современной философии, которая раздваивается на две фундаментальные стратегии. Первая основывается на идее инклюзивности, вторая — на идее философии неравенства. В связи с этим в литературе распространена точка зрения на русский космизм как на одну из колыбелей трансгуманизма и постгуманизма. В докладе будет исследована эта точка зрения, показаны формальные и содержательные основания для подобных сближений и, наоборот, — их невозможности. Для выполнения этой цели в докладе будет исследовано само понятие русского космизма и выявлены два базовых подхода к его пониманию; выявлена специфика дискурса русского космизма; выявлена специфика дискурсов трансгуманизма, биоэтики, современной философской антропологии и показана корреляция с ними русского космизма; проведены различия между идеями антропоцентризма и антропокосмизма; выявлен ресурс русского космизма для современной философии.

Литература

Гиренок Ф.И. Русский космизм: взаимосвязь философских и естественно-научных проблем // Философские методологические семинары: Проблемы развития / Отв. ред. Ю.А. Овчинников. М.: Наука, 1983. С. 54–60.

Ростова Н.Н. Проблема человека в современной философии. М.: Проспект, 2020.

Святохина Г.Б.

Независимый исследователь

КОСМИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК ОСНОВА ЦЕЛОСТНОЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ

В науке, опирающейся на новоевропейскую традицию отвлеченного мышления, до сих пор не удалось выработать принципы системно-целостной исследовательской методологии, обеспечивающей единый подход в решении естественнонаучных, социально-гуманитарных и иных задач. Об этом затруднении говорят многие исследователи, среди которых [Микешина 2006, 164; Лебедев 2006, 68] и др.

Проблема этой философской традиции мышления, считал С.Н. Булгаков, состоит в том, что она впадает в односторонность «отвлеченных начал», допускает «произвольное избрание чего-то одного, части вместо целого» [Булгаков 1993, 312], что и находит свое продолжение в нарушении структуры истинного суждения. Поэтому сегодня является актуальным осмысление бытия и мышления в контексте целостного подхода. Эта традиция идет из глубины веков и тысячелетий. На ее принципы опирались в своих суждениях Пифагор, Платон, их последователи, в том числе русские философы, сделавшие в контексте концепции всеединства, серьезный вклад в осмысление целостной системы структурной организации бытия и мышления. Среди них В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский и другие.

Кульминацией в разработке традиции целостного подхода в XX веке стало Учение Живой Этики, связанное с именами Е.И. Рерих и Н.К. Рериха. Это мировоззрение, получившее в их работах название «энергетическое», создало предпосылки к осознанию единого алгоритма космического бытия в его системно-целостной структурной организации и динамике, дало представление о базовых принципах и законах космического бытия, условиях и перспективах эволюционного развития мира, места и роли человека в нем и многое другое.

Целостный подход задал и принципы соответствующего ему целостного способа мышления, обеспечивающего синтез научных достижений, религиозно-философских исканий и духовных, нравственно-эстетических ценностей. Видимо, учитывая масштаб, глубину и всеобъемлемость решаемых на его основе исследовательских задач, Рерихи называли этот синтетический тип мышления космическим. Он предполагает задействование в исследовательском процессе не только эмпирико-рационалистических возможностей человека в познании мира, но и духовно-нравственных, в силу их единой, в контексте целостного подхода, энергетической природы. Как показало исследование, именно духовные энергетические качества, по мере накопления их исследователем в своей внутренней организации и открывают в нем новые возможности в постижении бытия. Этот потенциал энергетического мировоззрения создал и необходимые предпосылки для рассмотрения его положений и принципов в качестве основы современной системно-целостной научно-исследовательской методологии. Отметим некоторые важные здесь моменты.

Если исходить, как принято в традиции целостного подхода, из Абсолюта как Основания бытия, то говоря обобщенно, Его сущность, может быть определена, как неразрывное единство Субъекта, Объекта и их Связки. Фактически, речь идет о принципе не единой, а триединой сущности Абсолюта как основания целостного бытия в вечности и беспредельности Его трехаспектных потенций в их всевозможных сочетаниях, периодически выявляемых в циклах проявленного бытия в виде эволюционирующих духовно-материальных Вселенных.

Согласно замечанию Е.И. Рерих, Абсолют вмещает понятия не-проявленного (Единого, Вечного, Беспредельного и т.д.) и проявленного (множественного, временного, условного) бытия (См.: [Рерих 2000, 252]). Здесь Единый или Абсолют, с одной стороны, предстает как Исток, закономерно раскрывающий свои потенции и дающий энергию для развития всему многообразию форм духовно-материального бытия, а с другой — как Исход, задающий цель этого бытия и смысл, заключающийся в духовном преображении всего в конце цикла из проявленного множества в Единство. И так в Беспредельность развития всего в Вечности периодических про-

явлений. Этот принцип спирального движения энергии действует на всех уровнях реальности и является базовым алгоритмом проявленного бытия.

Как следует из Учения Живой Этики, объектный аспект Абсолюта в зависимости от частоты вибрации энергии проявляется в трех базовых уровнях материальности форм бытия. Субъектный аспект Абсолюта или Божественное Я выступает основанием того или иного уровня развития сознания [Рерих 1934, 88] в процессе эволюции форм бытия. Его динамика в цикле проявления может быть символически обозначена как «Я — не-Я — не-не-Я». Это двойное отрицание призвано показать этапы в цикле развития самосознания или самоопределения проявленного потенциала Абсолютного Я. П.А. Флоренский также дает похожие интересные размышления на этот счет [Флоренский 2001, 66]. Здесь Я в начале цикла проявления предстает как не-Я, по причине несовершенства сознания форм бытия на более ранних этапах нисходящей ветви эволюции. Сознание, обозначенное как не-не-Я собой символизирует вступление разумного человеческого существа на первую ступень цепи Разумной Духовной Космической Иерархии, восходящей в циклах проявления Абсолюта в Беспредельность.

Связка субъектного и объектного элементов сущности Абсолюта, по сути, являющаяся в проявленном бытии системой со звеном обратной связи, формирует триединство принципов: целостности этих структурных элементов; циклической их организации; и качества (частоты вибраций) энергии, фактически, соответствующих ипостасям Жизни, Разума и Любви Абсолютного Я в проявлении, а также моментам объективного критерия истины в его трех аспектах: онтологическом, гносеологическом и аксиологическом в триедином процессе бытия, т.е. жизни, познания и совершенствования.

Современная наука, не учитывая в своей логике мышления и в исследовательской методологии трех Миров проявленной реальности или принципиальных энергетических уровней бытия и их функциональных возможностей, по сути, ограничивается привлечением только Плотного и Тонкого Миров. При таком подходе остаются не задействованными в познавательном процессе функциональные возможности Мира Огненного, нарушается структура целостного суждения, утрачивается целостный объективный критерий исти-

ны, исследовательские результаты обретают условный характер. К этому добавим, как видно из выше сказанного, космический уровень мышления предполагает не только накопление истинных знаний о мире, но и духовное преображение самого человека, которое, находя своей энергетикой законное место в научной исследовательской методологии, открывает новые возможности познания и бытия.

Литература

Булгаков 1993 — Булгаков С.Н. Сочинения. В 1 т. Т. 1. Трагедия философии. М.: Наука, 1993.

Лебедев 2006 — Философия социальных и гуманитарных наук / Под общ. ред. проф. С.А. Лебедева. М.: Академический Проект, 2006.

Микешина 2006 — Микешина Л.А. Философия науки. 2-е изд., и перераб. и доп. М.: МУМ, 2006.

Рерих 1934 — Рерих Е.И. Письма. Т. 2. М.: Международный Центр Рерихов, 2000.

Рерих 2000 — Рерих Е. У порога Нового Мира. М.: МЦР, Мастер-Банк. 2000.

Флоренский 2001 — Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Христианство и культура. М.: Издательство АСТ, Харьков «Фолио», 2001.

Фролов В.В.

Технологический университет им. А.А. Леонова

ДУХОВНЫЕ ОТКРОВЕНИЯ П.А. ФЛОРЕНСКОГО О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Автор данного доклада посвящает свое выступление 140-летней годовщине со дня рождения выдающегося философа, ученого и священника Русской православной церкви Павла Александровича Флоренского. Этот мыслитель, благодаря своему светоносному творчеству и подвижнической жизни, навсегда останется в пространстве культуры личностью планетарного масштаба, принесшей человечеству неугасимый свет Божественной любви, неземной красоты и высшего знания. Олицетворением этих вечных ценностей для Флоренского выступает понятие Истины, гранями которой, в его понимании, является живая вера в Божественное

Триединство, вселенская Любовь и на этой основе духовное совершенствование человека. О путях нахождения этих бесценных крупиц Истины, обретение которых, как считал Флоренский, является для человека смыслом его жизни, он делится с читателями своих работ. Таким образом, понятие Истины, с точки зрения П.А. Флоренского, имеет для человека основополагающее значение, ибо придает его жизни высокий смысл. В творчестве мыслителя, источником которого в значительной степени стал его духовный опыт, выражен нравственный идеал совершенствования человека. Неслучайно во многих письмах своим детям П.А. Флоренский дает советы, в которых обращается внимание на необходимость в их жизни высокой нравственности. Так, в одном письме он просит детей не искать власти, богатства и влияния, а в другом советует им не завидовать и предостерегает от осуждения старших.

Творчество П.А. Флоренского многогранно, ибо представляет результат его деятельности как философа, ученого и священника. Эти качества Флоренскому удавалось органично сочетать. Больше того, они обрели в его духовном мире целостное звучание. Это проявилось в том, что ему был присущ *универсальный ум и синтетическое мышление*. Такая особенность его духовного мира позволяла Флоренскому видеть Вселенную и человека как единое целое. Также ему была присуща *способность интуитивного постижения смысла вещей*. Все это проявилось в разработке и применении им нового подхода к познанию Истины, которая, по его мнению, открывается человеку в пространстве живой веры в Бога. Такие качества его личности наложили своеобразный отпечаток на его жизнь и творчество. Флоренский оставил нам уникальные философские труды, плодотворно занимался научными исследованиями и был известен как священник. Главным философским трудом П.А. Флоренского является «*Столы и утверждение Истины*» [Флоренский 1990]. Замысел этой книги состоит в том, чтобы показать человеку путь обретения истины. Для Флоренского истина — это живая вера, Бог. Поэтому путь человека к истине, по его мнению, состоит в обретении веры в Бога. Мир греховен и человек греховен, — считает Флоренский. Нужно искупить грех. Для этого человек должен приложить титанические усилия. Прежде всего *человеку нужен свободный подвиг души*. Когда «*все скользит в мертвенную бездну*» [Там

же, 11], человек чувствует в своей душе потребность опереться на незыблемые духовные основания, опереться на Столп, или Истину. Что такое Истина? Как бы отвечая на этот вопрос он пишет: «... Полнота всего — в Иисусе Христе, и потому ведение можно получить лишь через Него и от Него» [Там же, 13].

Разбирая вопрос о достоверности истины, мыслитель много внимания уделяет способам обоснования ее критерия. Флоренский считает неубедительным рациональное обоснование критерия достоверности истины, которое осуществляется в акте суждения, ибо это обоснование не ведет к желаемой цели, то есть истина не достигается и не находится. Проблема, однако, поставлена и требует решения. «Истины нет у меня, но идея о ней жжет меня», — пишет философ [Там же, 38]. Чтобы отыскать ее, Флоренский входит в пространство веры. Необходимым условием обретения человеком Истин является отрешение его разума от своей ограниченности в пределах рассудка.

У Флоренского можно выделить — условно, конечно, — *три ступени восхождения к вере*. *Первая ступень* — волевая победа над колебаниями, удерживающими от пленения рассудка. *Вторая* характеризуется тем, что человек знает, потому что верит. Иными словами, вера является источником высшего разума, источником Истины. На этой ступени человек стремится найти исходные посылки истины не рационально, а делает это через веру. И наконец, *третья ступень*, на пути, ведущем к вере, состоит в том, что человек не только верит, но и знает. На этом — последнем, высшем — этапе обретения человеком веры граница знания, веры и Истины сливаются. Путь к истине, раскрываемый философом, является описанием его личного духовного опыта. Он показывает, что эта духовная работа требует от человека напряжения всех нравственных сил. После того как человек обретает в своей душе Истину, то есть веру, он как бы переходит перевал от теоретического познания к практическому и встает на путь подвижничества, на путь любви к Истине, любви к людям.

Жизнь П.А. Флоренского сложилась трагически. Он, как и многие его соотечественники в то время, претерпел непомерные физические и нравственные страдания, которые были под стать его гениальности, проявлявшейся в его жизни и творчестве. Но в итоге Флоренский

все вынес, все преодолел и остался верен России и своим взглядам на человека, природу и Космос. Духовные силы для несения своего «креста» он черпал в своем миропонимании, основные идеи которого философ выразил в «Столпе». Начало XX века, когда Флоренский создавал этот труд во время учебы и работы в Московской духовной академии в Сергиевом Посаде, — время глубинного перелома в общественном устройстве и сознании людей. В годину великих испытаний было важно найти какой-то духовный стержень, дающий надежду на то, чтобы остаться человеком. Флоренский этот стержень находит в «Божественной, светло-пресветлой Истине». В этом контексте его «Столп» можно считать своего рода откликом на потребность времени, духовным откровением Флоренского. Автор «Столпа» показывает, что, если Истина и может быть достигнута, то путь к ней усеян не розами, а требует огромного внутреннего напряжения всех духовных сил человека. Здесь нужен подвиг и живая вера в Высшее, Христа, человека — вера, которая знаменует начало новой стадии философствования, где границы знания и веры сливаются. Эту стадию философствования Флоренский видит в пространстве православия.

Мыслитель считает, что познание истины есть реальное вхождение в недра Божественного Троиинства, ибо истина существует как единая сущность, но о трех ипостасях: Бог — Отец, Бог — Сын и Бог — Дух Святой. Поэтому *«в любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины»* [Там же, 74]. Стремление людей к истине, обретение ее через любовь к Богу и друг к другу объединяет людей. Неотторжимыми гранями Истины выступают Добро и Красота. Больше того, Истина проявляет себя через Добро и Красоту и существует как Добро и Красота. Иными словами, эти три грани единосущной и нераздельной Троицы являют собой единый акт духовной жизни человека, входящего в это Троиинство. Войти в это пространство можно только через любовь к Богу и любовь людей друг к другу. В заключение приведем высказывание мыслителя, которое характеризует глубинные основания его жизни и творчества *«Все проходит, но все остается, — пишет Флоренский. — Это мое самое заветное ощущение, что ничего не уходит совсем, ничего не пропадает, а где-то и как-то хранится. Ценность пребывает, хотя мы и перестаем воспринимать ее. И подвиги, хотя бы о них все за-*

были, пребывают как-то и дают свои плоды. <...> Мне кажется, все люди, каких бы они не были убеждений, на самом деле, в глубине души, ощущают так же. Без этого жизнь стала бы бессмысленной и пустой» [Флоренский 1994, 203–204].

Литература

Флоренский 1994 — Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 4 / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева) и др. М.: Мысль, 1994–1999.

Флоренский 1990 — Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. (I) М.: Правда, 1990.

Раздел II.
Философия истории

Арефьев М.А.

СПбГАУ

Давыденкова А.Г.

СПбГАУ

Зыкин А.В.

СПбГАУ

ИСТОРИОСОФИЯ КАК МЕТОД СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Содержательная сторона методологических подходов к историческому исследованию культуры и науки главным образом связана с изменениями общефилософского характера. Вместе с тем нам представляется, что не меньшее значение имеет и появление специальных методик исследования (историко-сравнительный анализ, системно-функциональный подход, теоретико-аксиологический метод и др.). Обращение к историософской проблематике в истории философии всегда было актуальным. Вопрос о значении и роли историософии до сих пор является дискуссионным. Для одних авторов это целокупное постижение сущности истории. Для других — это осмысление истории человечества. Есть мнение, что историософия представляет собой разновидность мифологии, ведущей начало от идеи Золотого века к постепенной деградации человечества как следствия потери единения с божественным миром. В истории отечественной социально-философской и социологической мысли проблему историософского осмысления бытия человека поднимал Н.И. Кареев. В современных условиях его концептуальное выведение принципа культурного универсализма даёт нам ориентиры для понимания парадигмы фундаментальной глобализации.

Развитие истории породило различные её интерпретации. Например, формулу глобальной истории французской школы «анналов» XX века (М. Блок, Ф. Бродель, Л. Февр и др.) мы, по сути находим в русской философии немного раньше, в частности — у Н.И. Кареева при его рассуждениях об общей и специальной истории. При анализе истории как социокультурного процесса различные философские позиции

занимают представители формационного и цивилизационного подходов. В современной историософии осознание феномена цивилизации чаще всего связывается с идеями Н.Я. Данилевского, выдвинутыми в его классическом труде «Россия и Европа» [Гуторов 2019].

Историософия как отрасль социально-философского знания имеет свою многолетнюю традицию. Впервые термин «историософия» был введен в научный оборот Августом Цешковским в его докторской диссертации «Prolegomena zur Historiosophie» (Берлин, 1838). Содержательно это соответствовало гегелевской концепции мировой истории. В дальнейшем эта традиция получила название классической философии истории. Теория «культурно-исторических типов» Данилевского исходила из следующих положений: во-первых, это закон непередаваемости цивилизаций, во-вторых, выделение так называемых «уединенных» и «преемственных» культурно-исторических типов, в-третьих, возможность передачи рациональных результатов культуры каждому культурно-историческому типу в ограниченной сфере жизнедеятельности. А.Я. Кожурин пишет: «Особого разговора заслуживает закон непередаваемости цивилизации. Прибегая к биологическим аналогиям, Данилевский говорит о трёх возможных вариантах влияния культур. Первый — пересадка на другую девственную почву... Вторым видом влияния автор “России и Европы” считает “прививку” ... Наконец, погибшая или погибающая цивилизация может послужить “почвенным удобрением” для молодой нации. В этой связи Данилевский выделяет “уединенные” и “преемственные” культурно-исторические типы» (см.: [Кожурин 2011, 27–28]).

В период создания теории культурно-исторических типов современники Данилевского подвергли критике такой подход к историческому процессу. Одним из таких критиков был Кареев, по оценке которого, актуальной и сегодня, Данилевский отрицал культурное объединение человечества путём исторической преемственности цивилизаций и взаимодействие между народами одной и той же исторической эпохи [Кареев 2000]. Кареева считают основателем универалистской научной школы, получившей название у французских учёных «русская школа». Принцип культурного универсализма или всемирно-исторический подход разделяли многие наши соотечественники — П.Г. Виноградов, Т.Н. Грановский, М.М. Ковалевский, А.С. Лаппо-Данилевский, Л. И. Мечников, С.М. Соловьев,

Б.Н. Чичерин. Всемирно-историческая точка зрения и принцип культурно-исторического универсализма, как справедливо пишет И.Д. Осипов, стал методологической основой школы отечественных историков [Васильев web 2012].

Историю западной Европы, начиная с периода средневековья и с продолжением в Новое время, Кареев рассматривал как историю единого и целостного западноевропейского общества. Осуществлению принципа культурно-исторического универсализма способствовали, по его мнению, единая христианская религия, единый хозяйственно-экономический уклад, однотипные варианты государственного устройства. Всемирно-исторический процесс, по мнению Кареева, всегда развивается в объединительном направлении, что приводит к сближению между отдельными странами и народами. Процесс постепенного объединения человечества, расширение и углубление социокультурных связей ведёт к усилению общей универсальной составляющей культуры человечества. Он пишет: «Постольку, поскольку судьбы отдельных народов переплетались между собой, ... между народами установилась историческая преемственность; ... над суммой частных историй возникла история общая, универсальная, всемирная» [Кареев 2000, 18]. Целостность мира в философии истории Кареева передаётся через осмысление понятия «интернациональные системы». В современной глобалистике это получило название «фундаментальная глобализация». Межнациональная и политическая интеграция в этом случае сопровождается экономической и культурной интеграциями, созданием блоков, союзов, коалиций. Вместе с тем философия геополитики использует понятие «глобализация» под которым понимается процесс единения экономического и социокультурного развития, предполагающий сосуществование разнонаправленных тенденций. Фактически вместо предписываемого глобализационными теориями исчезновения региональных отличий происходит их сохранение и усиление [Абылгазиев, Ильин, Кефели (ред.) 2010].

В первой четверти XX века в рамках русской философии в контексте оригинальных методологически-гносеологических концепций обсуждалась проблема носителя познания (С.Л. Франк, Л.П. Карсавин и др.). Особую актуальность и для сегодняшней философии представляет акцентуация вопроса о целостной личности, познаю-

щей себя и окружающее бытие П.А. Флоренским и А.Ф. Лосевым (см. об этом: [Дудник и др. 2012]). Отечественные философы исходили из того, что пути реализма и рационализма исчерпаны. Поэтому в их методологии постижения социальной реальности основным выступает метод интуиции через опыт. Опыт у Флоренского есть единство, органика чувственного, мистического и религиозного, он включает в себя и знание, и веру. Можно провести параллель между взглядами Флоренского и Ломоносова, у них опыт — не просто набор фактов, а методология исследования, включающая и рациональное, и непознанное, мистическое. Исследователи его творчества пишут: «Категория опыта приобретает у Флоренского особое понимание. Критерии опыта и конкретности не являются у философа только чувственными и прагматическими... Конкретность для него означала не отсутствие духовного предмета, ноумена..., но «именно характер этого духовного предмета» [Там же, 646].

Двадцатый и двадцать первый века, несмотря на бурное развитие техники и технологические прорывы, для науки в методическом плане теоретизирования пока не предложили тех обобщений, которые могли бы с уверенностью определить путь общественного прогресса. Прагматизм, феноменология, философия экзистенциализма, структурализм, постмодернизм, герменевтика, философия психоанализа и психиатрии, робкие попытки новых теологических изысканий — основные срезы современного философствования. Какую методологию в своих направлениях они предлагают? Какое значение это имеет для науки?

Наиболее показательным в этом плане выступает европейский постмодернизм. Для него характерны критика классической философии науки, отказ от ценностей эпохи модерна. Объектом критики является оптимизм классической философии, ее вера в могущество разума и науки. В постмодернизме всё больше оптимистический настрой на возможности научного знания уступает место разочарованию и пессимизму. Критицизм и пессимизм могут являться основой для поиска новых оснований, новых ценностей бытия. Но отношение со стороны естественных наук к таким позициям философов, задача которых видится им в обобщении знания и своевременной выработке новых методологических установок, помогающих конкретным наукам определяться в своём целеполагании, не может быть уже таким положительным. Чрезмерный разброс во мнениях философов,

их толерантность к иррационалистическим сентенциям, может расцениваться, и вполне оправданно, как кризис философии, который ведет к общему научному кризису. Из кризиса научного помогают выйти именно реальные события человеческой жизни, изменения в политической жизни и культуре.

Человечество сегодня оказалось перед вызовами нестабильного мира. Человек испытывает себя наукой, техникой, технологиями, не успев обдумать и обобщить свои достижения и возможности, уяснить до конца свою ответственность за себя, за изменения своей природы и Природы, породившей его. Без философского анализа, как бы к философии сегодня не относились, это невозможно. В этом плане среди исследований последних лет хотелось бы отметить особо монографию Игоря Никифоровича Тяпина «Теоретическое значение отечественной философии». В ней предпринята попытка исследования идейно-концептуальных и методологических достижений отечественной философской мысли в истории, как он отмечает, с учётом эволюции социально-культурного фона [Тяпин 2021]. Но главное, с нашей точки зрения, там даётся сводный анализ современных философских теорий, пунктирно, но намечаются перспективные ориентиры и для философии, и для науки.

Литература

Абызгалиев, Ильин, Кефели (ред.) 2010 — Глобальная геополитика / Под редакцией И.И. Абылгазиева, И.В. Ильина, И.Ф. Кефели. М.: МГУ, 2010.

Васильев 2012 — Васильев Ю.А. Взгляд на эпометаморфоз сквозь призму всемирно-исторической точки зрения // Век глобализации. 2012. Вып. № 1(9) // <https://www.socionauki.ru/jornal/articles/140809/> Дата обращения 18/02/2020

Гуторов 2019 — Гуторов В.А. Наследие Н.Я. Данилевского в свете современных Fascist studies // Вестник РХГА. 2019. Т. 20. № 4. С. 307–312.

Дудник и др. 2012 — Дудник С.И. и др. Познание как бытийность личности в трудах П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева // Вестник МГТУ. 2012. Т. 15. № 3. С. 645–650.

Кареев 2000 — Кареев Н.И. Историология (Теория исторического процесса) // Социология истории Николая Кареева / под ред. А.О. Бороноева, В.В. Козловского, И.Д. Осипова. СПб.: СПбУ, 2000.

Кожурин 2011 — Кожурин А.Я. Русская философия науки (XIX век). Ч. III. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2011.

Осипов web 2011 — Осипов И.Д. История и культура в философии Н.И. Кареева (к 160летию со дня рождения) // Вече. 2011. № 22. С. 174–185 // <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/Veche%20%E2%84%9622-13.pdf>

Тяпин 2021 — Тяпин И.Н. Теоретическое значение отечественной философии. Вологда: ВоГУ, 2021.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ЗАКОНЫ: ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Важной проблемой философии истории является отсутствие единства мнений среди специалистов относительно существования и специфики особых, «исторических» законов, обеспечивающих возможности осуществления важнейших эвристических функций исторического познания и, в значительной степени, сам научный статус исторической науки [Балахонский, Бахтин, Стрельченко 2017, 153]. В ходе длительной дискуссии по данному поводу сформировались две противоположные позиции, которые можно условно обозначить как позиции противников и сторонников существования специфических исторических законов.

Основные аргументы, выдвигаемые учёными, отрицающими существование специфических исторических законов, можно свести к следующим положениям:

1. Не существует особой специфической исторической деятельности людей, а, следовательно, и её законов. Процесс развития общества детерминируется экономическими, политическими, идеологическими, религиозными и т.п. формами деятельности, обладающими собственными законами.
2. Любой процесс человеческой деятельности имеет свою историю, и в силу этого может считаться историческим. Экономические, политические, идеологические законы прошлого все носят исторический характер.
3. Исторический закон служит лишь формой конкретизации социологического закона, как закона представляющего более высокий уровень теоретического обобщения.
4. Методологическое использование категории «исторический закон» затрудняет дифференциацию исторического и логического методов исследования.

Перечисленные аргументы, по нашему мнению, не являются достаточными для обоснования отсутствия в методологическом инструментарии исторической науки собственных законов.

Особой исторической деятельностью как предмета изучения исторической науки, безусловно, не существует. Можно использовать данное понятие в аксиологическом аспекте, для подчёркивания значимости последствий определённых действий. В социально-онтологическом же смысле историческая деятельность интегрирует в себе все возможные формы жизнедеятельности социума.

В обществе не существует в чистом виде никакого отдельного вида деятельности, не связанного с другими видами. Экономические законы испытывают на себе огромное влияние политических установок, политика детерминирована идеологическими ценностями и т.д. В реальном историческом процессе всё это тесно переплетено и взаимодетерминировано, что и находит своё отражение в исторических законах. Исторический закон фиксирует связь многообразных факторов социальной ситуации в их конкретно-неповторимом виде.

Можно согласиться с тем, что исторический закон является конкретизацией социологического закона, при этом следует уточнить, что социологические законы представлены на двух уровнях теоретизации: 1) на уровне общих социологических теорий; 2) на уровне методологии конкретных социологических исследований, представляющих, во многих случаях, определённые эмпирические обобщения. Исторические законы конкретизируют связи между явлениями первого уровня.

В четвёртом аргументе, связанном с проблемой дифференциации исторического и логического методов исследования, явно прослеживается тенденция отождествления исторического метода с самой исторической наукой, что представляется некорректным, поскольку сама историческая наука использует в своём эвристическом инструментарии не только исторический метод, но и логический.

На основании вышеизложенного, представляется возможным выделять в методологии исторического познания особые «исторические» законы, важнейшими особенностями которых является:

1. Пространственно-временная определённость действия исторического закона, конкретизирующего специфику взаимодействия социальных связей в рамках сложившейся ситуации.
2. Отражение взаимосвязи различных факторов исторического события: политических, экономических, идеологических и т.п.

3. Ретроспективность действия исторических законов, состоящая в том, что они телеологически ориентированы, главным образом, на познание прошлого. Нельзя отрицать возможного предсказательного потенциала подобных законов, но данный потенциал может раскрываться на уровне более широких теоретических обобщений, выступающих предметом широкого комплекса социальных наук (философии истории, политологии, социологии и т.д.).
4. Усиление эвристической значимости исторического закона в соответствии со степенью детализации его проявления в рамках конкретной социальной ситуации. В отличие от этого эвристическая ценность социологического закона усиливается по мере его восхождения от локального уровня к всемирно-историческому [Балахонский 2017, 49].

Литература

Балахонский 2017 — Балахонский В.В. Принцип вариативно-моделирующего осмысления истории: гносеологический статус и методологические перспективы // Антология современной русской философии. М.: Энциклопедист-Максимум, 2017. С. 38–66.

Балахонский, Бахтин, Стрельченко 2017 — Балахонский В.В., Бахтин М.В., Стрельченко В.И. Модели и философско-эпистемологические репрезентации истории. М.: Энциклопедист-Максимум, 2017.

Волкова А.В.

СПбГУ

ИЛЛЮЗИЯ БЛАГОПОЛУЧИЯ: А.А. БОГДАНОВ

Трагическая судьба русской интеллигенция уже белее ста лет остается в центре внимания отечественных обществоведов: каждая история жизни, поиска, нелёгкого выбора ценна для понимания развития нашей науки и общественной мысли. Среди тех, кто, казалось бы, органично вписался в изменчивые реалии рубежа веков Александр Александрович Богданов российский учёный-энциклопедист, революционный деятель, врач, мыслитель-утопист, писатель-фантаст. Его политическая и научная деятельность неразделимы, а карьера выглядит динамичной и успешной: с 1896 член

РСДРП, убежденный и крайне жесткий в идейном плане большевик, один из крупнейших идеологов социализма, в полемику с которым по поводу «Махистских ошибок» вступал В.И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм». С 1905 г. член ЦК, группы «Вперёд» и партийных школ РСДРП за рубежом. В 1918–1920 гг. был идеологом Пролеткульта. Обладая энциклопедическим образованием и пробуя себя в экономике, философии, медицине, Богданов выступил также инициатором ряда значимых для развития мировой медицины начинаний, в частности, теоретически обосновал и проводил эксперименты по переливанию крови для омоложения и оздоровления организма, что вполне сочеталось с идеологическими установками молодого советского государства 1920-х и позволило ему, получив поддержку И.В. Сталина, в 1926 г. организовать и возглавить первый в мире Институт переливания крови.

Главный труд А.А. Богданова «Тектология. Всеобщая организационная наука» получил мировое признание и трактуется как основание для развития теории организации и кибернетики. Проявив неординарность мышления и высокий уровень исследовательской культуры, он предложил рассмотрение организационных проблем на стыке общественных, естественных и технических наук. Несмотря на то, что современные и критиковали его за диалектичность и абстрактный схематизм мышления, он, по праву, может быть назван одним из самых сильных и самых оригинальных мыслителей своего времени, который «очаровывал и зачаровывал своей страстью» к теоретическому обобщению знаний о миропорядке. Предлагая обобщать структурные отношения могут быть обобщены до степени формальной чистоты схем, по аналогии с математическими отношениями величин, он предполагал решать организационные задачи способами, аналогичными математическим. Это вполне вписывается в логику таких современных (менеджеральных) установок в сфере публичного управления как проектное управление, бережливое управление, использование алгоритмов в процессе цифровых трансформаций и многое другое. А.А. Богданов настаивал на том, что Тектология не есть философия, но не будучи сама философией, она получает и формирует свои философские основания из реальной практики теоретической деятельности ученых, как кибернетика или теория систем. На наш взгляд, много важнее ее методологическое значение и непосредственное со-

держание: высокая степень абстракции и рассмотрение системных связей между различными элементами (при отвлечении от специфики этих элементов), что дополнялось как конкретными примерами в тексте книги, так и в других работах А.А. Богданова.

Трагическая гибель А.А. Богданова в 1928 г. в результате научно-го эксперимента (неудачного переливания крови самому себе) глубоко символична. История не знает сослагательного наклонения, но представить его дальнейшую судьбу не сложно. Яркий мыслитель, «старый большевик», он имел все основания разделить судьбу многих членов партии чуть позже, когда идея «философского парохода» уступила место курсу на физическое устранение реальных и мнимых идеологических противников.

На современном этапе обращение к наследию российских и советских мыслителей, философов, ученых, придерживавшихся разных (зачастую абсолютно противоположных взглядов) представляется весьма актуальным. И если в 1990-х популяризация и продвижение концепций зарубежных авторов по таким направлениям как менеджмент, теория организации, теория управления и др. были продиктованы, в значительной степени, идейными и ценностными ориентациями российской управленческой элиты, то спустя десятилетия работы отечественных исследователей в области философии, теории управления, политологии представляют значительный интерес для детального изучения и критического осмысления.

Данилов А.Н.

БГУ

МЕТОДОЛОГИЯ ДУХОВНОГО РАЗЛОМА: СТО ЛЕТ СПУСТЯ...

Высылка советским правительством значительной части русской интеллектуальной элиты за границу столетие назад стала символом духовного разлома. Известно, что такой акт насилия со стороны советской власти, на самом деле оказался актом, который спас многих русских интеллектуалов от неминуемой гибели. Также хорошо известно, что культурная деятельность русских эмигрантов

после их прибытия на Запад была разнообразной и интенсивной. Сам факт высылки и его значение для судеб страны и самих эмигрантов долгое время оставался не исследованным. Только в 1990-е гг. ситуация с исследованиями события насильственного изгнания 1922 г. значительной части русской интеллектуальной элиты стала меняться. В настоящее время возрастает интерес к восстановлению культурного наследия эмигрантов и возвращение «забытых» имен, внимательное прочтение их наследия, предполагающее более точную реконструкцию фактов и контекстов, а также более широкий анализ значения событий в истории начала 1920-х годов. Анализ разнообразной культурной деятельности русской интеллигенции за границей позволяет вновь сделать актуальным разговор о русской философии, ее специфике и своеобразии, взаимовлияний русской и европейской философских традиций, о смысле и значении советской философии. Тем более что методология духовного противоборства, выработанная в те далекие годы, жива и поныне. Представляется оправданным вернуться к урокам «философского парохода» и задуматься над тем, чтобы подобная история больше не повторилась.

В своих размышлениях мы будем опираться на работы П.А. Сорокина «Листки из русского дневника» и «Социология революции» [Сорокин 2021]. Питирим Сорокин так рисовал ситуацию столетней давности: «...стали просачиваться слухи об арестованных профессорах и ученых. Говорили, что их не расстреляют, а вышлют. Вскоре в «Правде» появилась статья Троцкого, в которой эти слухи официально подтвердились. «Эти люди, — писал Троцкий в своей статье, — не могут и не будут заключать мир с коммунизмом. В случае новых политических осложнений мы будем вынуждены расстрелять их как злейших врагов. Остальных врагов можно подкупить и сделать безвредными. Таким образом, мы ослабляем силы, действующие против нас, и укрепляем свои собственные позиции» [Там же, 228]. В своем дневнике (этим он завершает свои «Листки...») сразу после отъезда он напишет: «...убежден, что жестокость, ненависть и несправедливость никогда не были и никогда не будут способны построить на земле Царство Божие» [Там же, 234].

Революция 1917 года несла новую цивилизацию и перемены были неизбежны. Как и всякие перемены, разлом начался в душах. Что-то

подобное повторилось в конце этого же столетия в 1990-е годы, когда распался Советский Союз. Тогда Савва Ямщиков, по существу, повторил изгнанных из страны философов, точно заметил: «Наиболее страшным из итогов 25-летнего нашего так называемого «постперестроечного» времени я считаю то, что за это время нас заставили потерять память» [Ямщиков 2009]. Известный литератор Юрий Кублановский, продолжил, что в «последние годы существования Союза... подобного разграбления история не знала со времен Византии, причем тогда хищничали пришельцы, а тут — свои. Но еще страшнее — моральное оскудение» [Кублановский 2016]. В глобальном хаосе духовного разлома, как и семьдесят лет спустя уходил в историю советский Титаник: рождался новый мир с новыми традициями, ценностями, богами.

Как правило, новая цивилизационная целостность возникает не как завершенный проект, она вырастает из глобального динамического хаоса, оставшегося от уходящей цивилизации. В процессе перехода меняются связи и отношения людей, коммуникации, меняются способы видения мира, меняется сознание, культура. Духовная матрица старой цивилизации, в которой мы сейчас живем, сформировалась. И, естественно, установился соответствующий тип развития цивилизации. В нем можно найти большое ценностное разнообразие, которое со временем нарастает.

В своих размышлениях о таких фундаментальных вопросах как духовный разлом, легко выдать желаемое за действительное. Почему же в реальности не происходит, казалось бы, самого разумного и вполне обоснованного? Что стоит на пути к многополюсному миру и принятие мира Другого? Все в самой природе человека и его принадлежности к конкретной духовной целостности, которая изменчива, избирательна, функционирует на орбите вполне конкретной логика собственного смысла. Сознание человека не может преодолеть притяжения, заданного и принятого им культурного кода. Принять диалог с Другим, возможность конвергенции смыслов, образа жизни, культуры возможно, но почему-то духовная целостность не пускают в свой круг иные и сами не стремятся вне. Каждый народ, государство живут или стремятся жить в своей цивилизационной капсуле. «За будущее ведется яростная борьба, поскольку оно теснейшим образом связано с конфликтующими друг

с другим общественными интересами» [Урри 2019, 10]. Так сложилось, что к своему тридцатилетию новые независимые государства вступили в новый век без образцов для подражания, померкли и их кумиры, а новые оказались калифами на час.

Сегодня, когда речь идет о выборе новых стратегий развития возникает ситуация, когда следует, отбросив все предрассудки взглянуть на своё недавнее прошлое и постараться извлечь уроки для определения стратегии дальнейшего развития. Здесь на первый план выходит проблема трансформации базовых ценностей, которая во многом определила духовный разлом и формирует содержание новой целостности. Проблема ценностей — это проблема выработки некоего общего содержания, которое призвано способствовать выходу из глобального кризиса. Если этого не будет, то это не ценности, на которые можно ориентироваться.

Чаще именно процесс всеобщего хаоса, предшествует возникновению новой духовной целостности. В нем уже зарождаются точки роста нового. Но выход к этим точкам роста может быть вовсе не на Западе, а может быть как раз в тех культурах, которые сохранили традиционную почву под воздействием модернизационных процессов. Задача, как раз и состоит в том, чтобы возникновение новой многоцивилизационной целостности и стало проектом реального многополюсного мира. Поэтому, не игнорируя многовековой опыт развития европейской культуры, следует провести «исследование логики незападных культур в данном ключе, — что, по мнению А.В. Смирнова, — составляет первейшую задачу теоретической разработки проекта многоцивилизационного мира» [Смирнов 2021, 357].

К сожалению, концепции всечеловеческого, которая была развита в русской мысли XIX–XX вв. больше века назад до сих пор не воспринимается как будущее многоцивилизационного мира. Сложно принять Другое, оторваться от своей локальной культуры, которая является безальтернативной и навязывается для воплощения в глобальном цивилизационном проекте. Еще раньше В.С. Стёпин подчеркивал: «Важно осмыслить перемены, происходящие в различных сферах современной культуры, и выяснить, не возникают ли здесь новые жизненные смыслы и ценности, которые потом станут зародышевыми формами нового культурно-генетического кода,

обеспечивающего новый тип цивилизационного развития» [Стёпин 2019, 737].

В каждой эпохе есть свои доминанты влияния на духовную позицию граждан. Новые риски и вызовы, с которыми сталкиваются страны, требуют своевременной и адекватной реакции на перемены. В последнее время мир столкнулся с глобальной нестабильностью, адаптация к которой стало мотивом для перехода к новой модели цивилизационного развития. И возвращаясь к началу своего выступления резонно поставить вопрос: «Удалось ли за столетие после «философского парохода» преодолеть духовный разлом, извлечь уроки из этого варварского акта, восторжествовала ли историческая справедливость, преодолено ли моральное оскудение?» И если не кривить душой, мы увидим, как много предстоит нам еще сделать, чтобы наша культура вновь воссияла и была в состоянии вершить таинство сотворения светлого будущего, отделять зерна от плевел, была бы готова принять новый многоцивилизационный мир... Вот и получается, что и спустя сто лет после «философского парохода» преодолеть духовный разлом пока не получается.

Литература

Кублановский 2016 — Кублановский Ю. 90-е принесли настоящую катастрофу // Свой, приложение газеты «Культура». Сентябрь. 2016.

Смирнов 2021 — Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: ЯСК, 2021.

Сорокин 2021 — Сорокин П.А. Листки из русского дневника. Социология революции / Сост., подг. текста, вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. М.: СПб.; Сыктывкар: Центр гуманитарных инициатив, 2021.

Стёпин 2019 — Стёпин В.С. Человек. Деятельность. Культура. СПб.: СПбГУП. 2019.

Урри 2019 — Урри Дж. Как выглядит будущее? М.: Дело, 2019.

Ямщиков 2009 — Ямщиков С.В. Выступление / Материалы конференции «А.С. Пушкин как мировоззренческое явление национальной традиции» [сб. ст.]. Сельцо Михайловское; Псков, 2009.

Даренский В.Ю.

ЛГПУ

ПРОБЛЕМА «БОГА В ИСТОРИИ» В ИСТОРИОСОФИИ Л.П. КАРСАВИНА

Проблема «действия Бога в истории» в современном сознании стала вновь актуальной в силу возвращения чувства катастрофизма исторического процесса, с одной стороны, и его религиозного понимания, с другой. Однако часто она понимается в самой примитивной неоязыческой форме — в форме вопроса о том, «на чьей стороне Бог?», — в результате чего действие Бога истории мыслится как грубая материальная сила и возникают логически абсурдные утверждения, например: «Бог был на стороне большевиков». По той же «логике» можно было бы утверждать, что Бог был «на стороне» не Христа, а тех, кто Его распяли. Если исходить из христианской догматики, то Бог действует в мире только своими энергиями, воздействуя на людей через их свободную волю, но вовсе не «вмешивается» в исторический процесс как некая «высшая» материальная сила. Даже столь очевидное «вхождение Бога в историю», как история народа Ветхого Завета, показывает действие Бога через свободную волю избранных им пророков, но не как «принудительное» воздействие на ход событий. История, как и все тварное бытие, целиком находится в воле Божией, но эта воля состоит именно в том, что это бытие развивается по своим собственным законам. Случаи нарушения этих законов как прямое действие благодати Божией в природе определяется как чудо, а в истории — как свобода человека (тоже «чудо» с «природной» точки зрения).

Книга Л.П. Карсавина «Философия истории», изданная в Берлине в 1923 г. издательством «Обелиск», была в основном написана в Петрограде в годы Гражданской войны и сразу после неё — т.е. в «минуты роковые» нашей истории и под их непосредственным впечатлением. Поэтому естественно, что для Л.П. Карсавина важнейшей была задача «оправдания» истории перед лицом Вечности и Страшного суда над ней — фактически, это разновидность теодицеи. Катастрофические события захвата России антихристианской властью также резко обострили переживание апокалиптического смысла истории,

который на долгое время ушел в забвение даже у христианских мыслителей, увлекшихся идее внешнего материального «прогресса». Эти мотивы стали определяющими в книге Л.П. Карсавина. Выход за рамки идеологии «прогресса» и полагание «вертикальной» онтологической «оси» мировой истории он сформулировал следующим образом: «утверждая качественную равноценность всех моментов истории и, следовательно, всех “исторических построений”, мы попытались подняться над вытекающим из этого релятивизмом... мы выдвигаем центральное значение личности Иисуса Христа и понимаем исторический процесс как развитие Христовой Церкви» [Карсавин 1993, 334]. Тем самым, онтологическим содержанием всемирной истории является воцерковление человечества, поэтому история будет длиться только до тех пор, пока оно происходит. Апокалипсис произойдет тогда, когда процесс обезбоживания человечества дойдет уже до такой степени, когда это станет невозможным. Таково христианское понимание сущности истории. Естественно, такое понимание не означает, что не-христианские народы являются «неисторическими», но означает именно содержательный принцип оценки исторического процесса и значимости в нем каждого конкретного явления. Это означает, что то усилие бытия-в-Истории, которое совершает человек как личность и человечество в целом как «всеединство» есть не что иное, как их мера их причастности кенозису самого Божества и часть мистерии Боговоплощения. Мера личностности бытия человека — это мера его свободы, а мера свободы — это мера его жертвенного подвига.

Л.П. Карсавин разворачивает содержательное понимание истории как процесса обоживания (теозиса) человечества. По его определению, «как процесс Богочеловеческий, историческое развитие отличается свободой и творчеством, “обогащает” Божество причастием к Нему тварного субъекта. Творчество человека заключается в приобщении себя к Божеству. Человек становится причастным Богу, приемлет в себя Бога. Он не созидает ничего, ни одного из своих качествований, кроме себя самого, своей личности. Но это самосозидание человека — столько же его самосозидание, сколько и творение его Богом и слияние его с Богом в совершенное двуединство» [Карсавин 1993, 336]. Тем самым, в истории разворачивается мистерия соединения человека и Бога, которое возможно поскольку человек является образом Божиим, а Сам Бог воплотился в человеке. Онтологически

подвиг человечества, творящего Историю, является причастностью человека к крестным мукам Христа. С догматической точки зрения весьма рискованная и парадоксальная метафора «обогащения» Божества причастием к Нему тварного субъекта, творящего свой жизненный подвиг в Истории, здесь имеет именно такой смысл.

Иногда такое понимание истории очень огрубляется и выражается неадекватно, например, в таком определении: «для Карсавина главную роль в истории играет Бог, который воздействует на историческое развитие через иерархию “симфонических личностей”» [Ермишин 2019, 35]. В таком определении личность оказывается марионеткой, что прямо противоположно самому понятию личности. Точным и адекватным сути дела является определение другого автора: «у Л. Карсавина реальным субъектом истории признается человечество как “всепространственное и всевременное всеединство”. Это “всеединое” человечество “индивидуализируется” в субъектах низших порядков, которые представляют собой такие же всеединства» [Гребешев 2009, 288].

Как пишет сам Л.П. Карсавин, «эмпирическое развитие человечества не растворяется и не теряет смысла своего во всеединстве, моментом которого оно является. Мне кажется, что на почве развитых соображений абсолютная ценность эмпирической истории обоснована несравнимо больше и лучше, чем на почве самых воодушевленных декламаций о свободе и творчестве человека... Вне теории всеединства необходимо считать настоящее раскрытием прошлого... Нет места свободе и там, где процесс рационализируется: где разыскиваются мотивы и свобода определяется, как “свобода выбора”» [Карсавин 1993, 335]. Это три важнейших онтологических тезиса: 1) значимость эмпирического развития человечества определяется только мерой его причастности всеединству; 2) без причастности всеединству человечества будущее каждого субъекта полностью детерминировано его прошлым и исключает акт свободы; 3) если человеку нужно делать «выбор» между разными естественными и рациональными мотивами, то это означает, что он еще несвободен — в состоянии же подлинной свободы выбор делать уже не требуется, поскольку он уже сделан раз и навсегда. Подлинная свобода — это «сораспинание Христу», причастность человека Его крестной жертве.

С другой стороны, История творится только человеком, находящемся в состоянии Первородного греха (в райском бытии Адама и

Евы истории еще не было). Поэтому «такое понимание взаимоотношения человека с Богом требует определенной теодицеи. Оно возможно лишь в том случае, если отрицается всякая бытийность зла. Реальностью является недостаточность человеческого хотения, вина человека, в себе самой содержащая свою кару. В этом смысле “зло” реально. Но оно отнюдь не есть некоторое бытие, противостоящее Богу и вне Его существующее... Но чрез Боговоплощение эта самоограниченность человека в его недостаточности становится и Божественным моментом, а тем самым, переставая быть только “бесповоротной”, неизгладимой и неискупимой, в Богочеловеке еще и восполняется» [Карсавин 1993, 336]. Таков принцип понимания истории как процесса обоживания человечества, что тождественно проявлению его личности как жертвенного подвига «сораспинания Христу». По определению самого Л.П. Карсавина, «ограниченное в себе бытие и, в частности, человеческое знание могут существовать только в том случае, если они в самой ограниченности их обожены... предел их эмпирического усовершенствования предполагает “запредельное”, как реальное и как некоторым образом не только с ним связанное, но и его содержащее и пронизывающее» [Карсавин 1993, 333].

В историческом процессе онтологически первичны внутриличностные процессы свободного выбора и самоосуществления, от которых уже производны социальные процессы. С методологической точки зрения это указывает на необходимость развития исследований исторического процесса как совокупности личностных историй, однако, как отмечал Л.П. Карсавин, «историческая наука об индивидуальной душе является до сих пор еще объектом смутных чаяний; конкретно же она осуществляется главным образом в области художественного творчества» [Карсавин 1993, 82]. Однако уже историография XX века во многом пошла именно по этому пути.

Литература

Гребешев 2009 — Гребешев И.В. Персоналистические мотивы в историософии Л.П. Карсавина // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2009. № 1 (12). С. 286–291.

Ермишин 2019 — Ермишин О.Т. Историософия Л.П. Карсавина: между историей культуры и метафизикой // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 4 (90). С. 29–36.

Карсавин 1993 — Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: Комплект, 1993.

Л.Н. ТОЛСТОЙ И И.А. ИЛЬИН О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ: ДВА АСПЕКТА ОДНОЙ ИСТИНЫ*

Книга И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою» (1925), содержащая резкую критику учения Л.Н. Толстого о «непротавлении злу насилием», очень часто становится объектом рассмотрения в исследовательской литературе. Все пишущие о ней делятся на две непримиримые «партии»: на тех, кто безоговорочно принимает позицию Ильина и признает ложным учение Толстого (одновременно соглашаясь с утверждением Ильина, что оно способствовало победе большевиков в России), и на тех, кто, наоборот, считает учение Толстого абсолютной истиной, полностью отвергая позицию Ильина как ложную, политически мотивированную его принадлежностью к непримиримой белой эмиграции. Ни у кого не возникает мысли о том, что Толстой и Ильин могут быть правы оба, что они выражают разные аспекты решения сложнейшего вопроса о сущности зла и о необходимости сопротивления злу.

Для философа наиболее важным для понимания какой-то сложной концепции является ее метафизические основания, в них сущность концепции проступает гораздо яснее, чем в ее этических, политических или религиозных следствиях. Толстой и Ильин в равной степени были философами классической «закалки», поэтому они ясно понимали необходимость метафизического обоснования своих позиций, именно рассмотрение метафизических основ учения о «непротавлении злу насилием» и концепции «сопротивления злу силою» позволяет правильно увидеть их глубокий смысл и предположить возможность их совмещения в рамках какой-то одной, более сложной философской теории.

Метафизически основанием религиозно-философского учения позднего Толстого является представление о том, что дух каждого человека является как бы «частью» единого божественного духа,

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21-18-00153, Санкт-Петербургский государственный университет).

причем указанное единство не утрачивается в земном бытии людей, а только «заслоняется» конечными формами эмпирического существования. Хотя каждый человек причастен прежде всего низшей, земной жизни, в которой он видит себя только небольшой частью бытия и боится времени и смерти, он может возвыситься до высшей, духовной, религиозной жизни, в которой осознает свое единство-тождество с другими людьми и с Богом, осознает свою причастность вечности и перестает бояться смерти. Именно для человека религиозной, высшей жизни открывается абсолютная истина принципа непротivления злу насилieм. Толстой никогда не говорил, что он отрицает необходимость борьбы со злом. Признавая эту необходимость, но одновременно, зная о принципиальном духовном единстве людей в божественном духе, он делал вывод о том, что духовные методы борьбы со злом всегда более эффективны, чем материальные; последние помогают в ближайшей перспективе времени, но разрушительны для духа, когда мы возвышаемся над временем к вечности.

Ильин также ясно описывает тот исходный метафизический принцип, который лежит в основе его позиции, изложенной в книге «О сопротивлении злу силою». Он утверждает, подобно Толстому, что каждый человеческий дух есть «часть» или модификация единого божественного духа, но, в отличие от Толстого, он утверждает, что телесное начало личности настолько радикально воздействует на божественный дух, что способно существенно обособить его от других духов и от Бога. Это ведет Ильина к уподоблению личного духа человека «узнику», находящемуся в одиночном заключении (тело выступает как бы тюрьмой для этого личного духа). Это означает, что Ильин мыслит обособление личного духа от других личных духов и от божественного духа гораздо более сильным и значимым, чем единство с ними. Поэтому воздействие одного духа на другой чисто духовными средствами Ильин признает гораздо менее эффективным, чем физическое воздействие на тело, которое передает личному духу негативное «послание» о том, что его поступки являются недолжными и он обязан изменить свое отношение к миру и к другим людям. Такая метафизическая позиция является радикально дуалистической, поскольку признает телесное начало способным подчинить себе божественный дух и разделить его. В религиозном смысле эта позиция ближе к махихейству, чем к ортодоксальному христианскому учению.

Жукова О.А.

НИУ ВШЭ

РЕЛИГИОЗНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА: Л.П. КАРСАВИН КАК МЕТАФИЗИК

Путь Л.П. Карсавина к построению оригинальной метафизики в интеллектуальной истории Серебряного века, при внешней схожести траекторий с другими представителями религиозно-философского ренессанса, выглядит несколько «на особицу». В контексте проблемы роли русской философской мысли и религиозной метафизики как самостоятельной и значимой интеллектуальной традиции в ряду других философских школ обращение к наследию Карсавина ставит перед современным исследователем несколько задач: с одной стороны, ревизии корпуса карсавинских исследований, с другой, пополнения теоретического запаса философии российской истории и культуры, метафизики и философской антропологии — тех областей философского знания, в рамках которых преимущественно формировались оригинальные концепции Карсавина — персонологическая, онто-гносеологическая и культурно-историческая.

Сочинения Карсавина разных периодов творчества обладают внутренней смысловой связностью, демонстрируют логику зарождения и развития центральных идей его метафизической системы. Интеллектуально-творческая эволюция Карсавина связана с переориентацией его профессиональных интересов историка-медиевиста в область философии. Первоначальный предмет его интереса — философия истории, в рамках которой получают метафизическую разработку и затем становятся все более самостоятельными проблемы личности, культуры, государства, церкви, Бога. Эти концепты объединяются у Карсавина в своеобразный метанарратив Всеединства, восходящий к двум философским системам, наиболее аутентичным для мировосприятия Карсавина — концепции Абсолюта как Всеединства (единства или совпадения противоположностей) Николая Кузанского (см.: об этом: [Лосский 2011, 396]) и концепции Всеедин-

ства Вл. Соловьева, в которой, в интерпретации Карсавина, «Бог есть Всеединство, а тварь — ничто» [Там же, 400].

Возможную развилку — остаться историком — Карсавин проходит и устремляется к иным творческим горизонтам. Это происходит и в силу его недюжинной гуманитарной эрудиции, и в силу склонности к художественно-образному — поэтическому — восприятию реальности, и в силу все более очевидно проявляющейся мистической склонности. Опыт личной самоуглубленности, замешанной на мистических и даже гностических практиках, становится конституирующим для него.

Судьбоносный перелом для Карсавина, как и для многих представителей русского образованного класса — тех, кто мог к началу 1920-х годов восприниматься большевиками как носители старого, а потому враждебного новому порядку мировоззрения, происходит в конце лета 1922 года. Вторым «философским пароходом» Карсавин, арестованный в середине августа властями и вышедший из-под ареста 24 октября, вместе с семьей был отправлен в Германию. Такое развитие событий было крайне тяжелым для него, но в логике ужесточения политической борьбы большевиков предсказуемым.

К моменту вынужденной эмиграции, которую Карсавин воспринял трагически, его способ понимания истории как процесса, куда необходимым образом были включены уже и события русской революции, сформировался. С собой в Германию Карсавин увозил почти завершённые «Философию истории», где понятие метафизики становится онтологически и гносеологически значимым, книгу «Джордано Бруно» и незаконченную «Метафизику истории». Показательно, что в знаковом сборнике «Проблемы русского религиозного сознания», вышедшем в 1924 г. в Берлине, в котором видна попытка русских эмигрантов продолжить «веховскую» традицию сборников на актуальные темы, составляющие главную моральную и интеллектуальную повестку отечественной интеллигенции, Карсавину принадлежит статья «О сущности Православия». Справедливо утверждать, что ранее появившаяся «Восток, Запад и русская идея» вместе с «Философией истории» и настоящим текстом составляет историко-философский микроцикл, в котором национальный религиозный опыт рассматривается не только исторически, но и метаисторически. Эти тексты предъявляют читателю основную, все более четко артикулируемую Карсавиным идею провиденциализма в истории.

История в его трактовке получает метафизическую перспективу. Ее динамическую сущность, или способ развертывания и самоосуществления, в работах конца 1920-х гг. Карсавин начинает толковать с помощью авторского понятия «симфоническая личность», превращая историософскую метафору в ключевое метафизическое понятие [Мелих 2003; Повилайтис 1998]. Философским основанием для него выступает концепт всеединства Вл. Соловьева, который позволяет представить сложную взаимосвязь реальности культуры с историей и Духовным Абсолютом, Богом. Тем самым, Карсавин преемственным образом устанавливает свое философское родство с традицией русской религиозной метафизики.

Литература

Лосский 2011 — Лосский Н.О. История русской философии. М.: Академический проект, 2011.

Мелих 2003 — Мелих Ю.Б. «Симфоническая», совершенная личность // Мелих Ю.Б. Персонализм Л.П. Карсавина и европейская философия. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 189–255.

Повилайтис 1998 — Повилайтис В.И. Учение Л.П. Карсавина о «симфонической личности» как субъекта исторического процесса. Диссертация на соиск. ст. кандидата философских наук. М., 1998.

Кузин И.В.

СПбГУ

ПРОСТРАНСТВО ИСТОРИИ

Очевидно, что история прежде всего соотнесена с категорией времени. Тем не менее вполне привычным выглядит и симбиоз пространства и времени. Обоснованные примеры допустимости такого сочетания мы находим не только в научных и философских исследованиях, но и в художественной литературе.

В русской литературе XX в. было создано немало образов оригинального и нередко парадоксального понимания сущности времени. Достаточно вспомнить А. Платонова, творчество которого полно неожиданных размышлений о времени, обретающих философско-историческое звучание. Не менее глубокими являются абсурдистские

иллюстрации времени у Д. Хармса, благодаря которым может сформироваться понимание оксюморона «пространство истории».

А.К. Секацкий в своем анализе [Секацкий 2017, 335–356] двух рассказов Д. Хармса — «Сказка» и «Одна муха ударила в лоб...» отмечает, что в них содержатся описания различных аспектов феномена хроноизоляции.

В «Сказке» этот феномен предстает в виде, как его называет А.К. Секацкий, эффекта Шустерлинга. Заключенная в эффекте философская идея состоит в том, что действие самопричиняемости существует нерушимо. Сталкиваясь с эффектом Шустерлинга, временное протекание деятельности не фиксируется, не оставляет никакого хроноследа — молоток срывается с рукоятки, в пути совершает много бедствий и бумерангом возвращается назад на место. И вместе с тем сама причина всех случившихся событий остается никем не замеченной.

В рассказе «Одна муха ударила в лоб...» все же обнаруживается возможность нарушения хроноизоляции. Факт такого нарушения получает наименование «эффект Чжуан-цзы-Дернятина». В одной из притч Чжуан-цзы рассказывается история (см.: [Мудрецы 1994, 75]), которая в смысловом отношении пересекается со случаем, произошедшим с героем Хармса Дернятиным, который почувствовал легкое щекотание в голове после того, как ее насквозь пробила летящая навстречу муха.

Произошедший в описанном случае эффект показывает, что все же существует некоторая сингулярная точка (муха), которая может проделать брешь в самопричиняемости. Вместе с тем сама сингулярная точка не предьявляется в качестве причины дальнейших следствий. Эффект выявляет не инопричинение (наличие сингулярной точки), а истинный источник причинения, находящийся в том, кто сумел уловить ситуацию разрушения бытия-самопричинения: сингулярная точка как бы пробудила в испытуемом причину, но сама от этого причиной не стала. Поэтому с такого рода сингулярностью необходимым образом никак не связаны последствия, якобы вытекающие из ее действия. Она лишь пробивает то, что лежит на ее пути, и следует дальше, однако попутно запускает механизм причинности, пребывающий в том, с кем она сталкивается.

Таким образом, причина выискивается «после», оказываясь вполне произвольной, но при этом представляясь определяющим моментом вытекающих как бы из нее следствий. «Как бы» такой причин-

ности обусловлено наличием имеющейся данности-как-следствия, которая прилагивается в качестве подходящей под нечто случившееся, объявляемое причиной. При существующем наборе следствий проще подыскивать им причины, чтобы через них получить хоть какое-то объяснение случившемуся. Почти что в юмовском духе причинно-следственная связь предстает не столько закономерностью существования природы, сколько чистой произвольностью.

Экзистенциально значимый вывод, который можно сделать из приведенного анализа состоит в том, что ничем не затрагиваемая онтологическая полнота бытия («минимальная темпоральность» [Секацкий 2017, 337], хроноизоляция самопричинение, субстанция как *causa sui*) все же может оказаться в очевидной временной размерности. Однако и в таком измерении последовательность событий будет определяться посредством самопричинения, а не вследствие доминантного воздействия внешнего агента.

Подобные художественные образы дают основание для заключения о том, что время как поток изменений актуализируется саморефлексией «я» и выбором в ней (в саморефлексии) модальности своего отношения к происходящему. История продуцируется личным определением значимого, которое извне может быть воспринято как чистая случайность. Но в такой единичной саморефлексии «я» задается непрерывность временного существования, наполняемого точками дискретности, требующих от субъекта усилий к самоопределению.

Представляется, что в «Мраморе» И. Бродского эта же идея воспроизведена в сетованиях Туллия о пространстве как узилнице человеческого существования и следующих из них суждений о необходимости сужения пространства или полного его стирания ради погружения в экзистенцию Времени: «Дело в пространстве, которое тебя пожирает. В образе весты или в образе тебе подобного... И побежать некуда, от этого спасенья нет, кроме, как только во Время. ... И отсюда — Башня (тюрьма — И.К.). Ибо она не что иное как форма борьбы с пространством. Не только с горизонталью, но с самой идеей. Она помещение до минимума сводит. То есть как бы физически тебя во Время выталкивает. ...Ибо отсутствие пространства есть присутствие Времени» [Бродский 2001, 253]. В отказе от экстенсивности пространства в пользу интенсивного проживания времени содержится переход к пониманию пустоты, лишенной пространственного значения, но обладающей временным характером.

Казалось бы, представленный Ж. Делезом и Ф. Гваттари в «Что такое философия?» проект отказа от времени в пользу пространства является противоположным тем образам времени, о которых говорилось выше. («Становление — вот настоящий концепт. Оно рождается в Истории и вновь впадает в нее, но при этом ей не принадлежит. ... Оно не столько исторично, сколько географично» [Делез, Гваттари, 1998].) Однако в пространственном рассеивании вызревают условия для сборки субъекта (собираение через рассеивание). В результате этого мы получаем интенсивно проживаемое одиночество, пропускающее сквозь себя диалектические потоки жизни. Субъект сам для себя становится «молотком», слетевшим с рукояти и, распространившись по жизни, возвращающимся к себе, чтобы предстать перед собой как самопричиненность. В динамическом продвижении по феноменально очерченному полю (пространству) субъект, как сингулярная точка, обретает смыслы. И тем самым в самораспространении — стягивается в себя, в саморастворении — выходит к себе, в опустошении себя — наполняется.

Здесь может сработать еще одна ассоциация. Универсальную метафору глаза Ж. Батая, представленную связкой солнце — глаз — яйцо, можно соотнести с метафорой исторического человека, содержащей в себе связку пространство — зеркало — время. Связка пространство — зеркало (саморефлексия «я») — время вытекает из наблюдения, свидетельствующего о том, что в пространстве зеркала время замыкается. Это означает, что взгляд человека, несущий в себе временную сущность интенциональности сознания, встречается с чистой зеркальностью и застывает в ней, т.е. как бы гипнотически обездвиживается выходящим из нее точно таким же интенциональным взглядом. Застывшее столкновение времен (взглядов) актуализирует поверхность, наделяя зеркальность пространственным измерением. Пространство образуется встречей времен, их замыканием на себе. И таким образом создаваемое пространство являет собой историю.

Литература

Бродский 2001 — Бродский И. Мрамор // Бродский И. Сочинения. В 7 т. Т. VII. СПб.: Пушкинский фонд, 2001.

Делез, Гваттари 1998 — Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.

Мудрецы 1994 — Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. СПб.: Петербург-XXI век, Лань, 1994.

Секацкий 2017 — Секацкий А.К. Философия возможных миров: Очерки. СПб.: Лимбус Пресс, Издательство К. Тублина, 2017.

Кузнецов Н.В.

СПбГУ

Соколов А.М.

СПбГУ

СУВЕРЕННАЯ БУРЖУАЗИЯ, КОНЕЦ ИСТОРИИ И СУДЬБА РОССИИ

Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности.

В.С. Соловьев

Суверенность и суверенитет — проблема буржуазии. Даже, когда Макиавелли сделал сущность политического управления предметом теоретического анализа, он предвосхитил интеллектуальные настроения наступающей буржуазной эпохи. И это закономерно. Ведь именно в Италии, а точнее в северо-итальянских городах-республиках, начиналась история буржуазии. Купцы и банкиры Венеции, Милана, Флоренции, Генуи заложили фундамент того, что к девятнадцатому столетию начало приобретать черты мировой капиталистической системы. Конечно, их влияние даже в Средние Века распространялась далеко за пределы экономической сферы. Достаточно вспомнить торговую экспансию венецианцев и генуэзцев, приобретавшую военно-политический масштаб. Тем не менее, экономический интерес в ней оставался определяющим, что, по-видимому, и привело к утрате политической самостоятельности этих городов, правители которых не сумели разрешить частные противоречия интересов своих граждан, так и оставшихся только банкирами, купцами, ремесленниками...

Только после пирровой победы католическо-монархической аристократии торгово-ростовщические накопления получили новый, неэкономический импульс развития. Их держатели были вынуждены перебраться из благодатных земель Италии и Испании в гораздо менее привлекательные для торговли и земледелия скалистые горы Альп и почти не пригодные для жизни болота фландрийского Ниже-

земья. Казалось бы, невероятно, но именно здесь в течение шестнадцатого и семнадцатого столетий конституируется новый тип общества, представители которого содержанию своей частной экономической предприимчивости смогли придать не только политическое выражение, но — и наполнить ее такой степенью интенсивности, что она обрела масштаб цивилизационной стратегии. Именно в Швейцарии и Нидерландах конституируется не просто новый класс, а класс вообще как новая форма социальной организации людей, создавших небывалый способ *деятельности*, переформатирующей прежний обветшавший жизненный уклад в буржуазную *действительность* капиталистического мира. И потребовалось почти три столетия, чтобы наряду с фактическим становлением исторического гегемона осуществилось его концептуальное завершение. М. Лютер, Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.Ж Руссо, А. Смит — всего лишь небольшая часть мыслителей, кто способствовал тому, чтобы буржуазия утвердила собственный суверенитет в противостоянии с духовенством и аристократией.

Еще в накануне французской революции 1789 года буржуазия мыслила себя в терминологии традиционного общества. Но в знаменитом манифесте аббата де Сийеса уже улавливается основной мотив наступающей Новой истории — самодостаточность, самостоятельность, самодеятельность. И все это определило и определяет характер не сословия, не касты, но — класса. Буржуазия — это первый, а, может быть, и единственный в истории подлинный класс.

Одно из сущностных его отличий состоит в том, буржуазия в целом и каждый ее представитель полагает себя как абсолютно свободное существо, само себя создавшее, независимо ни от кого действующее, само себя обеспечивающее, достигающее им самим поставленных целей. В порядке классовой самореализации буржуазия утвердила особые формы и нормы экономической деятельности, морали, права, обеспечивших ей цивилизационное доминирование. Тем не менее, буржуазный дискурс утаивает или стремится утаивать одну важную деталь, без которой ни одно из исторических достижений этого класса было бы невозможно. Эта деталь была обнаружена еще в самом начале буржуазной гегемонии. Ж.Ж. Руссо в известных вступительных словах ко второй части «О происхождении неравенства...», пожалуй, впервые повел речь об отчуждении как принципе,

благодаря которому утверждается вид деятельности господствующий в мире до сих пор: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: «Это мое!» и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества» [Руссо 1969, 72].

Чуть позже Гегель более определенно и позитивно выразил сущность этой деятельности: «Лицо имеет право вкладывать свою волю в каждую вещь, которая, благодаря этому, есть моя, получает мою волю как свою субстанциальную цель, — ведь в себе самой она не имеет такой цели, — как свое определение и свою душу; это — абсолютное право человека на присвоение всех вещей» [Гегель 1990, 103]. Наконец, Маркс довел до полной ясности то, что его предшественники понимали как «присвоение». Для Маркса — «присвоение» это, прежде всего, «отчуждение», «эксплуатация», за которыми стоит безусловный частный произвол индивида-предпринимателя, что прекрасно вычитывается в гегелевском утверждении.

«Отчуждение-эксплуатация» — стержень капиталистической деятельности предпринимателя-буржуа. В нем — исток его суверенности и начала буржуазного мироустройства — его истории. Строго говоря, буржуазный мир впервые заявляет себя как история в том смысле, что он создается «на страх» и «риск» суверенного предпринимателя. Человек оказывается в истории, когда заявляет себя как энтузиастом, героем, которому не нужен ни Царь, ни Бог. Другими словами, самодеятельность индивида (не человека, который либо, по образу и подобию, либо в согласии с космическим Логосом) превращает мир в историю.

Творя мир техники, мегаполисов, национальных, а сегодня — транснациональных — корпораций, буржуазия в истории утверждает свой цивилизационный суверенитет. Культивируя исповедуемые и транслируемые ею либеральные ценности частной инициативы, конкуренции, гражданских и политических свобод, буржуазия переводит внутреннюю суверенность во внешний суверенитет. И манифест, провозглашенный Ф. Фукуямой о победе либерализма и конце истории очень символичен.

Либерализм как идеология буржуазии победил в том смысле, что он финишировал первым в истории, которую он олицетворял, с которой он появился в мире. Либерализм финишировал в истории пер-

вым, но, может быть, его спринтерская дистанция не единственная в истории? Риторичность это вопроса со всей очевидностью начала проявляться уже сто лет назад. Ведь мировая война — свидетельство деструктивной тенденции глобальной экспансии капиталистического производства. И то, что Россия оказалась в эпицентре мировых катаклизмов закономерно и замечательно.

Сам факт, что участие в Первой мировой войне было связано скорее ни какой-то внутренней необходимостью, а договорными обязательствами перед союзниками в их интересах, говорит о том, что это была не наша война, и не наша история. Россия была втянута в чужую историю. Революция и гражданская война стали платой за цивилизационную опрометчивость. Но и во вторую мировую войну Россия была втянута. Ибо ее причиной были все те же противоречия, сопровождавшие буржуазно-капиталистическое переформатирование мира.

Каждый раз Россия оказывается у истории (буржуазной) на пути. Ее не возможно «ни объехать, не обойти» ...и ни захватить, т.е. ни присвоить, так как буржуазная суверенность оказывается бессильна перед избыточной исполненностью евразийского пространства. Что в общем-то показала, показывает и, вероятно, будет показывать «другая история», которую осторожно окрестили Судьбой России.

Литература

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.

Руссо Ж.Ж. О происхождении неравенства среди людей // Руссо Ж.Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.

Кулакова Т.А.

СПбГУ

ЖЕРНОВА ИСТОРИИ КРУТЯТСЯ МЕДЛЕННО

Русская интеллигенция всегда была настроена критично, и во многом — справедливо, по отношению к власти. Не избежала этой участи и большевистская власть. Всеволод Иванович Ясинский (1884–1933) инженер-технолог, конструктор паровых турбин, профессор ИМПУ, был выслан из Советской России в числе оппозиционных интеллигентов, вошедших в московский список, 29 сентября 1922 г. на судне “Oberbürgermeister Haken” первым классом.

До 1914 года преподавал в Императорском Московском техническом училище (ныне — МВТУ им. Н.Баумана). В 1914–1915 гг. был интернирован немцами и удерживался в статусе «гражданского пленного» как обладающий ценными компетенциями. С 1916 г. — профессор ИМТУ. Один из создателей школы обучения инженеров по «русскому методу», который был высоко оценен Президентом Массачусетского технологического института Дж. Рункля в письме ректору ИМТУ В.К. Делла-Боссу. Благодаря высокому авторитету в академической среде привлекался к сотрудничеству Временным правительством.

В.И. Ясинский был назначен новой властью председателем управления Дома ученых в Москве, стал членом Совета редакции журнала «Вестник инженеров». В период голода 1921–1922 годов по приглашению А.М. Горького был привлечен к работе Всероссийского комитета помощи голодающим (Помгол). Члены Помгола были арестованы в августе 1921 г., поскольку основную цель своей деятельности видели в установлении связей с заграницей для проведения переговоров о поставках продуктов, а не помощь голодающим на местах. Распустить Помгол немедленно требовал В.И. Ленин, считая, что его члены не желают работать, ведут антиправительственные речи на своих собраниях, возбуждая недовольство в академических кругах. Начались массовые аресты. В августе 1921 г. Ясинский был арестован ВЧК, содержался под следствием. Решением Президиума ВЧК освобожден под подписку о невыезде до конца следствия.

Озабоченность советского руководства ростом недовольства профессуры и студенчества в 1921–1922 гг. вылилась в попытку назначить

«своего» ректора для установления жесткого контроля за учебным процессом. Действия властей всколыхнули студенчество Московского технического училища, забастовки и стачки прошли по всей стране. Профессорские забастовки и стачки, Всероссийский съезд ученых, Всероссийский агрономический съезд, Всероссийский съезд врачей, Первый Всероссийский геологический съезд, Всероссийский съезд сельскохозяйственных кооператоров выступали с критикой социально-экономической политики властей, против «пролетаризации» образования и наступления властей на свободы академического сообщества, интеллигенции и представителей свободных профессий. В.И. Ясинский руководит забастовкой профессоров. Перед властями стояла задача обуздания оппозиционно настроенной интеллигенции. Известно о записке В.И. Ленина Л.Б. Каменеву и И.В. Сталину «уволить 20–40 профессоров обязательно. Они нас дурачат. Обдумать, подготовить и ударить сильно». Идея Л.Д. Троцкого о высылке антисоветски настроенной творческой интеллигенции не была оригинальной: 21 декабря 1919 года из США были высланы уроженцы Российской Империи — 249 человек радикалов, боровшихся с царским режимом. Это событие в американской прессе получило название «красный ковчег». После амнистии политэмигрантов Временным правительством в 1917 г. в Россию из Америки вернулся и сам Л.Д. Троцкий.

«Список активной антисоветской интеллигенции г. Москвы» составлен 31 июля 1922 г., где В.И. Ясинский числится под 4 номером из 61. По докладу И.С. Уншлихта было принято решение о высылке за границу контрреволюционных элементов студенчества 10 августа 1922 г. Прошли обыски среди антисоветски настроенного студенчества, было арестовано 15 человек из 33 включенных в список (31 августа — 1 сентября 1922 г.).

В августе Главное политическое управление при НКВД РСФСР подготовил 3 списка рекомендованных к депортации. На основании Декрета «Об административной высылке» и изменений в УК РСФСР с 1 июня в отношении лиц, ведущих «пропаганду и агитацию в направлении помощи международной буржуазии» российские интеллектуалы были высланы за пределы Советской России. Любые социальные катаклизмы провоцируют недовольство тех, кто теряет в результате перемен, но интеллигент, в отличие от интеллектуала, видит глубже и дальше.

ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ КАРСАВИН О ХАРАКТЕРЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

В докладе осуществляется попытка дополнить схему исторической субъективности, используемую Л. П. Карсавиным в сочинениях начала 1920-х годов [Карсавин 1923; 1993], теми характеристиками, с помощью которых автор описывает отношение личности к Богу в «Поэме о смерти» (1931) [Карсавин 1992]. Схема исторической субъективности рассматривается в докладе, главным образом в аспекте теории взаимодействия исторических личностей [Карсавин 1993]. Докладчик предполагает, что это — в известной степени насильственное — соединение двух теоретических линий может, тем не менее, оказаться полезным для понимания характера исторической личности.

Анализ методолого-исторических взглядов Л.П. Карсавина, особенно в той части, где речь идёт о взаимодействии народов и культур позволяет выделить ряд аксиом, используемых философом для анализа исторических явлений.

Во-первых, взаимодействие культурно-исторических общностей рассматривается в терминах индивидуальности (т.е. неповторимости, особенности, самобытности) и личности (т.е. полноты, воли, самосознания). Очевидно, что явление, сущность которого невозможно описать в терминах индивидуально-личных, не является, по Карсавину, ни историческим, ни культурным.

Во-вторых, индивидуально-личностная природа культуры имеет и иерархическую, и диалектическую организацию: высшие индивидуальности (культуры) реализуются в низших (в народах) во всей своей хотя бы потенциальной полноте. При этом высшая личность — пустая абстракция без своей реализации в низшей. Более того, характер взаимодействия высших и низших личностей напоминает подвижность видо-родового отношения понятий в формальной логике. Так, народ является низшей личностью по отношению к культуре, но высшей личностью по отношению к конкретной чело-

веческой личности представителя данного народа, носителя данной культуры. Стало быть, абстрактный по отношению к конкретному человеку «народ» оказывается вполне конкретной личностью по отношению к «культуре».

В-третьих, взаимодействие культур — не представляет собой механического взаимодействия личностей одного уровня. Взаимодействие происходит внутри иерархии и внутри личности: каждая конкретная личность (во всяком случае на уровне индивидуального человека и на уровне народа) является реализацией двух и более высших личностей (культур), поэтому высшие личности взаимодействуют «внутри» каждой конкретной личности (например, русский народ реализует в себе как русскую, так и европейскую культуры [Карсавин 1923, 312]). А низшие личности взаимодействуют друг с другом через ту высшую личность, которую они реализуют [Карсавин 1993, 317].

В-четвёртых, гибель культуры невозможна, пока существуют конкретные личности, реализующие её. А при условии, что культуры взаимодействуют на уровне личности, трудно предположить, что возможна полная гибель значительных высших личностей при сохранении конкретных низших личностей.

В-пятых, взаимодействие культур, осуществляемое на уровне низших личностей, является безусловным историческим преимуществом высшей личности, отказ от которого был бы безрассудством.

Применение данной аксиоматики оказывается продуктивным для историко-медологических изысканий и аналитики взаимодействия культур. В частности, «многообразно-качественную индивидуальность» [Карсавин 1923, 311] культуры Карсавин называет «идеей культуры» (ср.: [Карсавин 1993, 161]), которая, в сущности, сводится к неповторимой совокупности качеств данной личности: неповторимому сочетанию специфических религиозности, философии, государственного уклада и прочих составляющих идеи культуры.

Возможно, инструмент для описания не «идеи», а именно характера исторических личностей может быть найден не в философско-исторических произведениях Л.П. Карсавина, а в его художественно-философской «Поэме о смерти». В основании этого предположения — метафизическая схема «Поэмы о смерти», как раз таки и

описывающая характер отношения личности к Богу. И хотя речь в Поэме идёт о человеческой личности, а не об исторической, однако раскрываемый здесь характер этой человеческой личности позволяет надеяться, что при пусть и насильственном переносе этого характера на личность историческую, мы сможем сделать хотя бы первые шаги в описании интересующих нас исторических личностей именно с точки зрения их «качествования» в собственном лице, а не только в порядке их реализаций на уровне «низших личностей». Другой причиной, позволяющей нам объединять историко-методологическую диалектику высших и низших личностей с художественно-философским описанием отношения к Богу, является содержащаяся в Поэме проблематика единого и многого, или части и целого, в поле которой Карсавин описывает одно из ключевых напряжений в отношении человека к Богу. Дело в том, что отказ от признания Бога во всей Его полноте лирическим героем Поэмы описывает в то же время и сложную структуру исторической «низшей личности», реализующей всю полноту содержания высшей.

В качестве искомых характеристик личности в отношении к Богу из Поэмы могут быть заимствованы для дальнейшего применения к материалу исторических личностей следующие: любовь и обида; бунт и богоборчество; шутовство, или юродство в качестве апофатического богословствования; жертва и дар; риск и пари; зов и признание. Можно предположить, что всегда новое сочетание этих характеристик и составляет неповторимый облик каждой исторической личности. Невозможно не отдавать себе отчёт в том, что перевод перечисленных характеристик на язык методологии истории является нетривиальной задачей. Вместе с тем, трудно пренебречь и теми перспективами, которые могли бы открыться при решении этой задачи, в частности, для понимания специфики евразийского мировоззрения, причастным которому оказался и Л.П. Карсавин.

Литература

Карсавин 1923 — Карсавин Л.П. Европа и Евразия // Современные записки. Т. XV. 1923. С. 297–314.

Карсавин 1992 — Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1 / Сост. и вступ. ст. С.С. Хоружего. М.: Ренессанс, 1992.

Карсавин 1993 — Карсавин Л.П. Философия истории / Текст рукописи подготовлен С.С. Хоружим. СПб.: АО Комплект, 1993.

Малинов А.В.

СПбГУ

МИФОЛОГИЯ «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА»*

В современной историографии русской философии высылка интеллигенции из Советской России в 1922 г. получила название «философского парохода». Это трагическое событие легло в основу современной мифологии историко-философского процесса в России, разделив русскую философию на два направления: философию в Советской России и философию русского зарубежья. Высылка интеллигенции стала ключевым моментом в драматизации истории русской философии и выстраивании историко-философского нарратива. Теперь история русской философии воспринимается как постепенное вхождение в интеллектуальное поле европейской мысли, освоение идейного богатства мировой философии, робкие попытки критики заимствований (споры западников и славянофилов) и первые опыты самобытного русского любомудрия, нарастающая профессионализация философии, становление понятийного мышления, определение своеобразных черт русской философии и, наконец, расцвет русской философии, пришедшийся на рубеж XIX — начало XX в., поименованный русским религиозно-философским ренессансом. Эпоха Серебряного века или русского религиозно-философского ренессанса как период расцвета русской философии стала точкой сборки всей русской философии. В это время в полной мере проявили себя особенности русской философии (от антропологизма, историософичности и этики до онтологизма и литературоцентризма), русское общество демонстрировало явный интерес к философии, что сказывалось как деятельности различных философских и около философских обществ, так и в востребованности философской литературы (переводов, оригинальных монографий, периодических изданий). В это время русская философия достигла своего апогея, который был насильственно прерван начавшимися репрессиями, в том числе и высылкой. Серебряный век хорошо показывает, на-

* Исследование подготовлено в рамках проекта РФФИ (№ 20-011-00071).

сколько русская философия вписана в культуру и менее зависит от академической строгости профессиональной философии, чем ее германские кумиры. Духовные лидеры этой эпохи, например, Д.С. Мережковский или В.В. Розанов стояли вне университетов, но именно они ярче всего выражали интеллектуальные тенденции времени [Пчелина 2021; Ноговицин 2019]. В то же время идеология и культура Серебряного века дают пример ощущения пограничности эпохи и исчерпанности происходящих процессов; «это крах эпохи иллюзий и оболщений самодовлеющего новоевропейского разума, это начинающееся сомнение в возможностях улучшить окружающий мир, повлиять на него силой лишь одного просвещения» [Трофимова 2012, 88]. Русская эмиграция спасла наследие русской философии для всего мира и для русской культуры, в том числе в СССР, которая смогла воспользоваться ей в постсоветский период. Однако жизнь на чужбине неизбежно приводила к угрозе ассимиляции, ставила под сомнение основы самой национальной идентичности. Не случайно, рассуждения о «русскости», русской культуре и философии оказались столь важны для эмиграции [Хаяси 2017]. С начала 1990-х гг. начинается возрождение самого русского философского ренессанса.

Сто лет назад никто, конечно, не называл высылку интеллигенции «философским пароходом». Это выражение появилось на исходе 1980-х гг. благодаря С.С. Хоружему, но оно прижилось, емко вобрав в себя возможные исторические и культурные ассоциации. Сама высылка не была одномоментной. Многие деятели науки и культуры покидали революционную Россию самостоятельно и до 1922 г., и позже. Всего в 1922 г. разными способами, а не только двумя пароходами из Петрограда в сентябре и ноябре 1922 г. было выслано от 160 до 190 человек. На двух германских пароходах оказалось всего семь философов. Пассажирами первого парохода, увозившего москвичей, стали И.А. Ильин, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и Б.П. Вышеславцев; на втором, петроградском, пароходе отправились в вынужденную эмиграцию Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский и И.И. Лапшин. Среди высланных философы были в явном меньшинстве. Если судить по профессиональной принадлежности, то среди высылаемых преобладали юристы.

Эмигрантская и советская историография обладали явными диспропорциями в изучении русской философии. Если советская историко-философская наука сосредоточилась на исследовании двух традиций: материалистической и радикалистско-революционной, то эмигрантская мысль отдавала предпочтение как раз Серебряному веку. После ослабления идеологического диктата марксистской философии в России была воспринята эмигрантская версия истории русской философии. С тех пор количество исследований по истории русского религиозно-философского ренессанса многократно возросло, что создало историографическую иллюзию о «расцвете» русской философии. Количество исследований русской философии рубежа XIX–XX вв. значительно превосходят те только количественно, но и качественно работы по изучению других периодов в истории русской мысли.

Высылка ученых и деятелей культуры в 1922 г. оказалась очень удачной символической границей, завершающей культуру Серебряного века, которая таким образом как раз укладывалась в период смены поколений (тридцать лет). Иными словами, 1922 г. в качестве границы историко-культурной эпохи выглядел естественно. На завершение эпохи указывают и те факты, что философы-эмигранты не создали ничего значительного по сравнению с тем, о чем они писали еще на родине. Как правило, они лишь повторяли ранее высказанные идеи. Единственным оригинальным философским направлением, которое породила русская эмиграция, было евразийство. Однако его неметафизичность свидетельствует о некоторой философской неполноценности евразийства. В эмиграции были написаны одни из лучших обобщающих трудов по истории русской философии (Б.В. Яковенко, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского), подробно останавливающиеся на философии религиозно-философского ренессанса, что свидетельствует о том, что эта философская эпоха окончательно завершилась. Эмигрантские историки русской философии, безусловно ощущая с ней тесную связь, тем не менее сознавали ее завершенность и могли от нее дистанцироваться.

Необходимо отметить, что зацикленность историографии на эпохе Серебряного века и «философском пароходе», как событии, обозначающем ее границу, задает пессимистический взгляд на русскую философию, «расцвет» которой в прошлом. Многие предста-

вители этой культурной эпохи были людьми разносторонне одаренными. Нередко философ был в то же время и литератором, и историком, и богословом, и поэтом, и публицистом. Здесь можно указать на В.С. Соловьева или Л.П. Карсавина [Мелих 2019] и многих других. Русский религиозно-философский ренессанс воспринимается в качестве своеобразного центра русской философии и культуры, что в целом соответствует идеологическому подходу в истории философии [Рыбас 2014]. Плодотворная, яркая и противоречивая эпоха конца XIX — начала XX в., тем не менее, не может служить образцом всей русской философии. Сосредоточенность на ней оставляет в тени другие периоды и направления русской мысли, приводит к неизбежным повторам в исследованиях и к забвению того простого факта, что философия — это самостоятельное мышление, обращенное к будущему, формирующее проекты этого будущего, поэтому в истории оно ищет только то, что имеет смысл для этого будущего.

Литература

Мелих 2019 — Мелих Ю.Б. Философские персонажи Л.П. Карсавина // Философский полилог. 2019. № 1. С. 7–19.

Ноговицин 2019 — Ноговицин О.Н. Марксистский революционный мессианизм и антимессианизм консервативный в социально-политической мысли России начала XX века: богостроители и В.В. Розанов // Философский полилог. 2019. № 2. С. 11–26.

Пчелина 2021 — Пчелина О.В. Полилог религии, культуры и философии: интерпретация Д.С. Мережковского // Философский полилог. 2021. № 2. С. 63–73.

Рыбас 2014 — Рыбас А.Е. Основные подходы к изучению истории русской философии // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. 2014. № 1. С. 42–63.

Трофимова 2012 — Трофимова Е.А. Космизм Серебряного века: проект Модерна // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2012. Т. 12. С. 88–103.

Хаяси 2017 — Хаяси Ю. «Отечество и служение»: эволюция общественно-научной мысли русского зарубежья // Философский полилог. 2017. № 1. С. 63–76.

Нагайчук А.Ф.

СПбГУ

ЗАКОНОМЕРНОСТИ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА В АСПЕКТЕ ТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ УСЛОВИЙ РЕГУЛЯЦИИ КОНФЛИКТА

Проступая к разработке и анализу такого актуального для современного общества явления как конфликт, стоит разобраться в вопросах, связанных с закономерностями его появления и развития, что позволит найти логичные и эффективные условия и способы его регуляции. При этом важным представляется учет особенностей информационно-технологической эпохи в истории развития человечества. Данные аспекты вполне конкретно рассмотрены в концепциях Питирима Сорокина, включая прогнозные характеристики развития мировой системы.

П. Сорокин в своей работе посвященной социокультурной динамике [Сорокин 2017], рассуждая о новой парадигме конфликта, выделяет ряд закономерностей. Он отмечает, что социальный конфликт имеет системную природу. Значит он является продуктом деятельности всей системы, представляя собой своеобразный интегральный показатель социальных отношений во всем их многообразии. В связи с этим современная практика дезинтеграции, изоляционизма, разобщения, санкционного давления не может быть вполне эффективной в направлении регуляции конфликтов. Кроме того, деятельность по исключению отдельных внешних факторов, связанных с конфликтом, игнорируя системную природу этого явления, в итоге приводит лишь к более разрушительным формам конфликта в дальнейшем. Итак, если конфликт признается системным явлением, то объяснение его сущности возможно лишь путем анализа внутренних причин становления и развития всей системы. Каждая система представляет собой целостность элементов, которые саморегулируются, непрерывно изменяясь, самостоятельно определяя логику и причины трансформации. Данные изменения П. Сорокин основывает на двух базовых принципах: принципе имманентного изменения и принципе имманентной самодетерминации.

Суть принципа имманентного изменения состоит в том, что любая социокультурная система изменяется, не взирая на внешние обстоятельства. Она «постоянно порождает следствия, которые во многом результат не внешних условий, а существования и активности самой системы» [Сорокин 2017, 591]. Так и любой социальный конфликт имеет внутреннюю логику своего развития. Процессы деятельности, связанные с урегулированием конфликта, должны учитывать его способность к саморегуляции, а также особенность опосредованного воздействия на внутреннюю структуру конфликта.

Принцип самодетерминации характеризуется тем, что социокультурная система сама во многом определяет свои цели, формы и способы изменений, т.е. она достаточно самоуправяема. Внешние условия могут так или иначе влиять на скорость развития процессов, степень ее развития, но не способны принципиально изменить ее основополагающее качество. Под воздействием внешних факторов управления (в рамках менеджериального подхода в политике и конфликтменеджмента, например) система может меняться, даже полностью уничтожаться, но коренные преобразования невозможны. По отношению к конфликтному взаимодействию об этом свидетельствует и Р. Дарендорф, призывающий отказаться от всеобъемлющих усилий конфликто разрешения, сосредоточившись на ограниченных, но реальных возможностях урегулирования конфликта: «...Урегулирование социальных конфликтов является решающим условием уменьшения насильственности, они при это не исчезают, а становятся контролируемыми, их творческая сила ставится на службу постепенному развитию... Для этого нужно, чтобы конфликты признавались всеми участниками как неизбежные, оправданные и целесообразные... Любое вмешательство в конфликты должно ограничиваться регулированием их проявлений, нужно отказаться от бесполезных попыток устранения их причин...» [Дарендорф 1994, 143–144].

П. Сорокин, рассуждая о взаимосвязи внешних и внутренних факторов воздействия на любую систему, заявляет, что принцип самодетерминации не отменяет роль внешних факторов. Они так или иначе конкретизируют действие, также и внешнюю форму выражения внутренних причин. Однако эти внешние факторы не способны заменить внутренние причины и обстоятельства, поскольку цели су-

существования любой системы и способы ее реализации определяются именно внутренней природой и логикой существования и развития системы. Таким образом, перспективы разрешения социального конфликта напрямую связаны с уровнем интеграции структурных элементов внутренней системы самого конфликта. В этом аспекте российско-американский ученый выявляет закон «пределов» в изменении системы и эмпирический индикатор это процесса — ритм изменений. Ритмичность изменений свидетельствует о саморегуляции системы, достигая предела в «точке насыщения», она возвращается к первоначальной «отправной точке» и такое изменение свойственно системе вплоть до полного исчерпания ее потенциала. Так, любой конфликт, продолжает развиваться по той или иной модели до полного исчерпания потенциала возможностей системы. Об этих закономерностях по отношению к самому опасному проявлению социального конфликта — войне — рассуждает и М.М. Лебедева [Лебедева 1999]. По мнению ученой, конфликт, особенно вооруженный, практически невозможно урегулировать сразу же, он будет какое-то время продолжаться, начавшись, пока не изменится его внутренняя логика. И чем больше проявляется вооруженное насилие, тем дольше и сложнее урегулирование конфликта. При этом чем сложнее структура системы (больше участников, больше актуализированных проблем, больше разногласия по вопросам), тем сложнее от вооруженных способов взаимодействия и разрешения проблем и накопившегося напряжения в отношениях перейти к мирным.

Наиболее опасную форму вооруженного конфликта П. Сорокин связывает с ценностными причинами. Определенная ценность может стать причиной конфликта лишь при условии ее конфликтного взаимодействия с иными ценностями, в условиях неравноценного обмена, например, а также по причине внутреннего нарушения системы, ослабления значимости ценности данной системы, либо при условии разрушения всего комплекса значимых ценностей конкретной системы. В зависимости от степени изолированности этого процесса ученый предлагает различать масштаб конфликтов (социальным, по мнению П. Сорокина, конфликт становится только на уровне межгрупповых отношений как минимум) от межгрупповых до международных [Кротов, Долгов 2011, 42–43]. Столкновение цен-

ностных систем различных групп само по себе не является причиной возникновения конфликтов поскольку различные системы могут гармонично сосуществовать, но только в условиях, если ценности совпадают, являются совместимыми и обладают общей иерархичностью [Сорокин 1993].

Поскольку социальные конфликты как особая форма взаимодействия проявляются в противоборстве социальных групп, то они, по мнению П. Сорокина, становятся вполне естественным феноменом развития общества. В ситуации отсутствия внешних факторов, которые усугубляют форму их протекание, конфликты способны выполнять вполне созидательную роль в обществе, направленную на трансформацию в эволюционном направлении. Кроме того, они являются индикаторами критических порогов развития системы тем самым помогая избежать серьезных проблем в жизни общества и предотвратить разрушение системы. Так же конфликты являют собой закономерное следствие естественной трансформации общественной системы. Ученый утверждает, что «...Принятие принципа имманентного изменения социокультурных систем означает множество практических шагов и исследований, которые по своей методике и технике глубоко отличаются от тех, что основаны на принципе экстернальной теории изменения» [Сорокин 2017, 735]. Таким образом, можно сделать вывод о том, что полное урегулирование (конфликто разрешение) и искоренение конфликтов невозможно, поскольку конфликт есть естественное состояние в развитии общества. Война, равно как и мир, тоже вполне закономерны и неизбежны. Кроме того, зачастую именно война становится единственным способом преодоления накопившихся противоречий. В связи с чем современный подход к конфликто разрешению и управлению конфликтами должен провести некую ревизию и переоценку целесообразности затрат усилий по регуляции конфликтных систем. В этом смысле подтверждающим становится постулат Й. Галтунга о том, что управление конфликтом есть активность, направленная на то, чтобы взять ситуацию под контроль. А М. Дойч заявлял о необходимости направлять энергию конфликта в конструктивное русло. Так, вполне логичным представляется восприятие хода исторического развития таким образом, чтобы конфликты подчинялись определенной логике, не становились деструктивными. Реализация

этого тезиса возможна только при условии трансформации всей общественной системы.

Таким образом, рассматривая вопрос о способах и технологиях регуляции конфликтных систем вполне логичным представляется вывод о необходимости технологизации самой системы взаимодействия, особенно в конфликтной форме, для дальнейшего применения регулирующей конфликт технологии. Структурирование и технологизация процесса взаимодействия в социальном пространстве образуется на основе стремления увидеть столкнувшиеся потребности, интересы, мотивы, цели, ценности и удовлетворить их, согласовав. Социальные интересы и ценности, группируясь, переплетаясь, образуют особые конфигуративные модели. Часто многообразные интересы и ценности таким образом конфигурируются, что эта конфигурация приводит к конфликтным способам взаимодействия социальных субъектов — носителей интересов, ценностей и норм. Конфигурация выражается стратифицированным пространством интересообразования и «точками» пересечения интересов и ценностей субъектов взаимодействия в рамках этого пространства.

Причинами возникновения таких конфликтных конфигураций могут стать как плотность потребностей и интересов социальных субъектов взаимодействия, так и антагонизм ценностей, позиций по восприятию ситуации, а также дефицит всевозможных актуализированных ресурсов (включая не только материальные и властные, но и ценности, эмоции и т.д.) и неделимость объекта конфликтного столкновения. Эти причины образуют основания для различных форм социального взаимодействия, в том числе — конфликтных.

Процесс технологизации взаимодействия может пониматься в широком и узком значениях. В широком значении — «это целостная система концептуально и практически значимых идей, принципов, методов, средств социализации человека, группы, общности, гарантирующих надежный и диагностируемый результат в текущий период и при последующем воспроизводстве. В узком значении — научно обоснованный выбор способов воздействия социальных субъектов (институты гражданского общества, социальные группы, организации) на объект (социальные, политические, экономические институты и общности) с целью формирования благоприятных условий жизнедеятельности и мирного сосуществования, взаимодействия»

[Иванов, Патрушев 2001, 48]. Сущностными признаками технологизации социального взаимодействия выступают разграничение, разделение данного процесса, самой деятельности на внутренне взаимосвязанные этапы, фазы и операции; поэтапность действий, направленных на достижение искомого результата; однозначность выполнения включенных в нее процедур и операций.

Технологизация становится возможной только в ситуации налаженной системы взаимодействия субъектов, выступающих носителями ценностей, интересов — заинтересованных групп. Посредством нее достигается рационализация деятельности, а также оптимизация взаимодействия. Таким образом, предмет технологизации — процесс социального взаимодействия в аспекте поиска регулирующих конфликт механизмов с опорой на технологические знания, имеющие структурную, динамическую, факторную, типологическую и технологическую составляющие, а также непосредственно и сам механизм технологизации — комплекс взаимодействий элементов системы, вызывающих и обеспечивающих ее движение. Процесс технологизации бывает направлен на формирование и развитие общностей, усиление или ослабление связей в них (процессы интеграции и дезинтеграции); изменение в характере отношений между общностями; изменения в условиях жизнедеятельности индивидов, групп, общностей; изменение статуса субъектов; изменение в общественном мнении, отношении, восприятии; изменение/исчезновение/зарождение норм и институтов. Стоит также выделить и ряд этапов технологизации процесса регулирования конфликтов: концептуальный, методический и процедурный.

Литература

Дарендорф Р. Элементы теории социального конфликта // Социологические исследования. 1994. № 5. С. 142–147.

Иванов В.Н., Патрушев В.И. Инновационные социальные технологии государственного и муниципального управления. М.: Экономика, 2001.

Кротов П.П. Долгов А.Ю. От войны к миру: у истоков теории созидательного альтруизма Питирима Сорокина. Сыктывкар, Вологда: Древности Севера, 2011.

Лебедева М.М. Политическое урегулирование конфликтов. Подходы, решения, технологии. М.: Аспект-Пресс, 1999.

Сорокин П.А. Причины войны и условия мира // Социологические исследования. 1993. № 12. С. 140–148.

Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Академический проект, 2017.

Наумова Е.И.

СПбГУ

РУССКАЯ ИСТОРИЯ ПОНЯТИЯ «КАПИТАЛИЗМ»

История понятия капитализм является малоизученной областью исследования в рамках гуманитарных наук. Общепринято считать, что понятие капитализм ввел в оборот Маркс. Однако, данное суждение является ошибочным и опровергается в рамках методологии истории понятий [Коска 2010]. В западной традиции история понятия «капитализм» рассматривается сквозь призму французской, английской и немецкой культуры, а приоритет в популяризации понятия традиционно отводится В. Зомбарту и М. Веберу. Наше исследование восполняет значительный пробел в истории становления «капитализма» и открывает новую страницу в данной области — русскую историю понятия «капитализм».

Наше исследование раскрывает значение русской истории и культуры в формировании понятия «капитализм», более того, демонстрирует ее определяющую роль в зарождении «капитализма» как дискурсивной единицы. В гуманитарную традицию в области исследования истории понятия «капитализм» вводятся новые русские имена (С.Н. Русанов, Н.Ф. Даниельсон, Г.А. Лопатин) и сюжеты (перевод «Капитала» Маркса на русский язык, письмо К. Маркса), на основе чего формулируется заключение о том, что марксистское и либеральное понимание капитализма является по сути русским, и получает хождение в западный мир, уже будучи прошито русскими смыслами.

Исследование базируется на методологии, которая носит название история понятий. Развитие в качестве метода история понятий получает в 60–70-е гг. XX века и в первую очередь связывается с именами Райнхарта Козеллека (ученика Г.-Г. Гадамера), Отто Брюнера и Вернера Конце. Используя данный подход для анализа интересующего нас вопроса, мы отодвигаем в сторону привычную всем историю идей и историю духа (тотальной истории), и изучаем капитализм в качестве понятия как дискурсивную единицу. Методология история понятий нацелена на то, чтобы реконструировать возникновение понятия, выявить предпосылки его формирования, вхождения в

культурный контекст, в научный обиход и в повседневные практики. В связи с этим в рамках нашего исследования понятие капитализм рассматривается не просто через описание его идейного содержания и внутренней логики развития, а как некое событие, раскрывающее пространство перманентной современности, в рамках которой происходит актуализация культурных, политических, географических, экономических моментов прошлого. Примечательно, что для реконструкции политической и социальной истории понятия капитализм в рамках русской культуры фактическим материалом для исследования стали неофициальные и малоизученные источники до и постреволюционного периода: философская и историческая переписка (Переписка К. Маркса с русскими революционерами), предреволюционные периодические издания (журналы «Русское Богатство», «Юридический Вестник»), словарные статьи (период с 1900–1930 гг.), также в исследовании раскрывается содержание ключевых источников по истории понятия «капитализм», ранее не переведенных на русский язык.

Согласно западным исследователям в рамках методологии истории понятий, первое распространение понятие «капитализм» получило в печатной среде Германии, Франции и Англии в качестве политического лозунга и антонима в отношении к понятию «социализм», что обусловило его нагруженность негативным смыслом. Далее в 1870 г. А. Шеффле разработал концепцию капитализма, которая представила нейтральное толкование понятия «капитализм», и уже в 1902 году понятие «капитализм» было введено в научный оборот В. Зомбартом, а последующее свое развитие понятие получило в трудах М. Вебера [Соколов, Наумова, 2018]. Как отмечалось ранее, западные исследователи не учитывают значение русской истории и культуры для формирования понятия «капитализм», это тот пробел, который призвано восполнить наше исследование.

Капитализм, применительно к российским реалиям, принято осмыслять в рамках двух подходов: историко-цивилизационного и мир-системного [Очкина, 2009]. Наше исследование базируется на методологии истории понятий, и именно в рамках этого подхода появляется возможность показать, что капитализм в качестве понятия является русским проектом. Наше исследование показывает, что капитализм как дискурсивная единица ранее, чем на Западе по-

явился в России в результате активных переводов текстов Маркса, дискуссий и споров марксистов и народников вокруг проблемы капитализма, активной переписки Маркса и Энгельса с виднейшими русскими политическими деятелями, широкой публицистической деятельности по популяризации марксизма в России. Наш тезис заключается в том, что русские политические деятели, философы и писатели заложили основы марксистской методологии понимания капитализма на русском языке. Именно они «выковали» из «Капитала» Маркса понятие «капитализм», прописали его смысл и содержание в марксистских терминах, и потому марксистское понимание капитализма является, по сути, русским. Марксистское определение капитализма, с которым мы имеем дело и по сей день — это продукт развития русской предреволюционной культуры. Именно на русском языке впервые складывались первые марксистские определения капитализма, которые сначала находили себе место на страницах многочисленных политических журналов, а впоследствии впервые были зафиксированы в русских словарях, из которых далее путем перевода на иностранные языки марксистское понимание капитализма русскими «умами» перекочевало на Запад. То есть то, как мы понимаем и мыслим капитализм сейчас, и в России, и в Европе, это результат герменевтической работы русских политических деятелей и мыслителей по формированию капитализма в качестве понятия. Более того, либеральное понимание капитализма также имеет свои истоки в русской культурной традиции [Наумова 2015, 8–59].

Литература

Наумова 2015 — Наумова Е.И. Капитализм и культура. Философский взгляд. СПб: Фонд развития конфликтологии, 2015.

Очкина 2009 — Очкина А.В. Два «капитализма в России»: по материалам научной конференции // Мир России. 2009. № 1. С. 164–179.

Соколов, Наумова 2018 — Соколов Е.Г., Наумова Е.И. Conceptual history of capitalism // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. № 4. С. 597–610.

Kocka 2010 — Kocka J. Writing the history of Capitalism. The first Gerald D. Feldman memorial lecture. Washington DC, USA. 2010. P. 7–24.

Пеиштерова И.Ю.
СИЗУ РАНХиГС

УРОКИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ*

Становление профессиональной философии в России прошло несколько этапов. Первый этап можно назвать ученическим или подражательным, когда начиная с XVIII в. (Академический и Московский университеты) русская философия перенимала европейскую систему образования. Философские курсы читались на латинском языке, но даже после перехода в преподавании на русский язык лекции продолжали читать по европейским учебникам, причем даже в первой половине XIX в. это были учебники Вольфа и Баумейстера. Говорить о самостоятельности такой философии, конечно же, не приходится. Тем не менее, благодаря заимствованной системе образования, предусматривавшей обязательное изучение философии и даже, следуя средневековому идеалу, по инерции признававшей философию высшей из наук, в России появились профессиональные философы. Университетская или профессиональная философия мало влияла на русское общество, поскольку была чужеродна русской культуре и даже противоречила духу практицизма, господствовавшему в XVIII в. в России. Запрет на преподавание философии в 1850 г. положил конец этому периоду. Надо заметить, что и в это время были попытки отойти от одобренной начальством и подкрепляемой просроченным авторитетом Х. Вольфа системы преподавания философии. Например, в Санкт-Петербургской духовной академии с 1827 по 1832 г. курс философии читал Ф.Ф. Сидонский, опубликовавший его в 1833 г. по заглавию «Введение в науку философии». Это был первый самостоятельный лекционный курс по философии. Символично, что за это же Ф.Ф. Сидонский был отстранен от преподавания философии, а вскоре и вовсе уволен из Духовной академии. Профессиональная философия демонстрирует восприятие философии в качестве науки, понимаемой и принимаемой по мерке своего времени. Однако университетская философия была лишена главного условия философского творчества — свободы

* Исследование подготовлено в рамках проекта РФФИ (№ 20-011-00071).

мышления [Малинов 2007, 326–333] и в полной мере продемонстрировала недостатки такого профессионализма: философскую бездарность университетских профессоров и неоригинальность их учения [Малинов 2020, 345]. По контрасту с университетской философией хорошо видно, как развивалась русская философия в то время. Это была эпоха философских салонов и кружков, самыми известными из которых были кружки славянофилов и западников. Примером салонной философии может служить учение П.Я. Чаадаева, эпистолярная форма которого как раз соответствовала принятому в салонах литературному жанру. Особенность кружковой и салонной философии состояла в том, что это была преимущественно устная философия. Все самое значительное и важное было сказано, а не записано и практически бесследно отзвучало во время салонных споров и дружеских застолий.

После восстановления преподавания философии по университетскому уставу 1863 г. начался новый этап в истории профессиональной философии. Важную роль в возобновлении традиции сыграла духовно-академическая философия, поскольку первоначально на кафедры философии в университеты стали переводить преподавателей духовных академий, в частности, экстраординарный профессор Киевской духовной академии П.Д. Юркевич занял кафедру в Московском университете, в Петербургский университет был приглашен протоиерей Казанского собора Ф.Ф. Сидонский. Молодое поколение преподавателей философии, как правило, тоже вышло из духовных академий. Так, например, выпускниками духовных академий были М.М. Троицкий и М.И. Владиславлев, преподававшие, соответственно, в Московском и Петербургском университетах. Для полноценного восстановления университетской философии потребовалось около тридцати лет, т.е. должно было смениться целое поколение, чтобы профессиональная философия вновь смогла заявить о себе. В конце XIX в и первые два десятилетия XX в. в университетах трудились такие заметные философские фигуры, как А.И. Введенский, И.И. Лапшин, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, Н.Я. Грот, Л.М. Лопатин, П.Е. Астафьев и др. Даже В.С. Соловьев не долгое время отдал долг университетскому преподаванию. Эмиграция интеллигенции и советизация высшей школы положили предел этому периоду в

истории университетской философии. Философия все больше превращалась в служанку идеологии. К профессиональной философии эта характеристика применима в полной мере. Ситуация не сильно изменилась и в постсоветскую эпоху. Профессиональная философия удерживается, преимущественно, только как часть системы образования. Однако давние претензии власти к философии все еще остаются актуальны и признание императорского министра о том, что польза от философии не доказана, а вред возможен могут повторить и его нынешние наследники.

В последние годы исследования профессиональной философии в России заметно продвинулись [Бажанов 1995; Пустарнаков 2003; Аляев 2021]. Впрочем, университетская философия остается едва ли не наиболее неравномерно изученной среди других философских направлений [Пружинин, Дудник и др. 2017, 124]. Причина этого состоит помимо прочего в том, что ее меньше всего затронул бум переизданий философской литературы в начале 1990-х гг. Философские курсы, как правило, издавались литографированным способом, а значит менее доступны, чем традиционные книги. Основной массив сведений по университетской философии осел в архивах и требует предварительной археографической разработки, к которой способны далеко не все современные историки философии.

Литература

Аляев Г.Е. С.Л. Франк и А.И. Введенский: страницы философского общения (предисловие к некрологу) // Философский полилог. 2021. № 1. С. 99–118. <https://doi.org/10.31119/phlog.2021.1.135>

Бажанов В.А. Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. М., 1995.

Малинов А.В. Историко-философские этюды. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2007.

Малинов А.В. Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020.

Пружинин, Дудник и др. 2017 — Пружинин Б.И., Дудник С.И., Грякалов А.А., Ермичев А.А., Исупов К.Г., Камнев В.М., Кузнецов Н.В., Малинов А.В., Осипов И.Д., Савчук В.В., Соколов Е.Г., Щедрина Т.Г. Русская философия в современном мире: контексты актуальности. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 116–138.

Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб.: РХГА, 2003.

МАКСИМ ГОРЬКИЙ И ТЮРЬМА: ИСТОРИСОФСКИЙ АСПЕКТ

Российская пенитенциарная система конца XIX — начала XX веков подверглась существенному влиянию идеалистических религиозных идей филантропов, хотя и имела свои характерные особенности формирования. Отечественные мыслители рассматривали идею исправления не только юридически, но как целостный процесс врачевания социальной и духовной болезни, которой подвержен преступник, нуждающийся в последовательном исправлении, нравственном исцелении и полноценном возврате в социум. Понимание процесса исправления как ограничения свободы и врачевания характерно для русской научной мысли конца XIX века. В.А. Соллогуб предложил концептуально разделить труды и достижения филантропов и тюрьмоведов-пенологов. Первые — заботились о душе человека, пытались вернуть её к Богу, вторые — занимались реформированием системы, влияли на её сущность.

Милостыня в пенитенциарной системе, в том числе и благотворительность книгами, против которой выступает Соллогуб остаётся здесь основным инструментом устаревшей деятельности филантропического типа. Позднее такой институт раскритикует и М. Горький, который скептически смотрел на всю традиционную благотворительность, считал, что при русских монастырях, которые нередко также служили и тюрьмами, образовались группы тех, которые «боясь Бога, они не жалели людей и очень выгодно для обители меняли свой кусок хлеба на труд бездомных бродяг» [Горький 1949–1955, XVII, 46].

Схожие научные интуиции повлияли на понимание концепции наказания и исправления в Советской России начала XX века. Так о философии ранней советской пенитенциарной системы Горький, сам прошедший царские тюрьмы, пишет весьма радикально: «признано, что “преступника” создаёт классовое общество, что “преступность” — социальная болезнь, возникшая на гнилой почве частной собственности» [Там же, 53].

Максим Горький почти с восторгом говорит о сильных идейных сторонах западного христианства: «удивительно бездарно было наше монашество, тогда как римско-католическое, не говоря о талантливости его миссионеров, о дьявольски ловко и широко поставленной во всём мире пропаганде, дало человечеству ряд крупных писателей, учёных, философов: Томаса Мора, Кампанеллу, Рабле, Менделя, Пристлея, выдвинуло таких организаторов, как Игнатий Лойола, Доминик, Савонарола, Франциск Ассизский. Ничего подобного не создала наша чёрная армия «захребетников» крестьянства» [Там же].

Великий пролетарский писатель считал, что корень проблемы находится внутри классового буржуазного общества, а русский народ в лице рабочих и крестьян имеет потенциал для решения как проблемы бедности, так и преступности. Соллогуб проблему видел значительно шире — в отсталой дремучести российской пенитенциарной системы, не воплотившей в себе идеи русских мыслителей и пенологов и не учитывающей национальную ментальность, коллективизм и взаимопомощь, а потенциал для решения проблемы мыслил — в самом русском народе, его мысли и характере.

Августин Гиппонийский имел схожую точку зрения на подаяние, которое лишь отчасти может противостоять социальному злу, но «не всегда лучший способ помочь бедному, иногда лучше помочь ему, дав займы, так как это не задевает его личного достоинства». Задача государства — заниматься нравственным обновлением богатых и бедных, так, чтобы первые выполняли свой долг по отношению к неимущим: «Богатые будут осуждены не за свои богатства, а за то, что с пренебрежением относились к бедным и не приходили им на помощь, не видели в них ближних» (Цит по: [Майка 1994, 114]).

Исследователь тюрьмы М.Н. Гернет говорит об особом свойстве русских описывать собственный опыт воздействия пенитенциарной системы, приводя цитату очерка А.М. Горького о В.И. Ленине: «Каждый русский, посидев «за политику» месяц в тюрьме или год в ссылке, считает священной обязанностью своей подарить России книгу воспоминаний о том, как он страдал» [Гернет 1932]. Сам А.М. Горький во время месячного пребывания в тюрьме Петропавловской крепости (январь-февраль 1905) не был лишён возможности переписываться и заниматься творчеством, писал заметки, пьесу и делал рисунки [Гернет 1954].

В рассказе «Тюрьма», опубликованном в 1904 году, вероятно, под впечатлением пребывания автора в нижегородской тюрьме, писатель упоминает о наблюдении за арестантами через глазок, полагая, что это истязание, которое постоянно сопровождает заключённого. Писатель ужасается постоянному наблюдению, которое сопутствует исправлению, получаемому в царской пенитенциарной системе [Горький 1949–1955, XVII, 53]. Горький считал, что проблема преступности находится внутри классового буржуазного общества, а «воров — как известно — воспитывает в грабителей буржуазная система наказания — тюрьма» [Там же]. Он верит в советское исправление преступников из рабоче-крестьянского класса, поскольку только в западных странах «отношение к преступнику как неисправимому, органическому врагу общества остаётся непоколебимым, и тюрьмы европейских государств продолжают служить школами и вузами, где воспитываются профессиональные правонарушители» [Там же].

О философии советской пенитенциарной системы Горький пишет весьма радикально: «В Союзе Социалистических Советов признано, что “преступника” создаёт классовое общество, что “преступность” — социальная болезнь, возникшая на гнилой почве частной собственности, и что она легко будет уничтожена, если уничтожить условия возникновения болезни — древнюю, прогнившую, экономическую основу классового общества — частную собственность. Совнарком РСФСР постановил уничтожить тюрьмы для уголовных в течение ближайших пяти лет и применять к “правонарушителям” только метод воспитания трудом в условиях возможно широкой свободы».

Горький отмечает, что рабочее пенитенциарное воспитание избирательно, поскольку — не для всех социальных классов: «Рабочий не может относиться к “правонарушителям” так сурово и беспощадно, как он вынужден отнестись к своим классовым, инстинктивным врагам, которых — он знает — не перевоспитаешь. И враги очень усердно убеждают его в этом. “Правонарушителей”, если они — люди его класса — рабочие, крестьяне, — он перевоспитывает легко» [Горький 1949–1955, XVII, 54]. Вышеприведённый фрагмент объясняет суть процесса исправления в советской пенитенциарной системе. Как мы видим, Горький считал, что такая система способна легко и эффективно перевоспитать личность. Он резюмирует: «Мне кажется — вывод ясен: необходимы такие лагеря, как Соловки, и такие трудкомму-

ны, как Болшево. Именно этим путём государство быстро достигнет одной из своих целей: уничтожить тюрьмы» [Там же]. Именно эта цель так и не была достигнута.

Литературные упоминания Горьким личного опыта пребывания в тюрьме, этапов, способов и методов исправления имеет большое значение, поскольку поясняет не только суть советской пенитенциарной системы, но и иллюстрирует воздействие на неё благотворительности.

Литература

Гернет 1932 — Гернет М.Н. Тюрьма для революционеров. М.: Б.и., 1932.

Гернет 1954 — Гернет М.Н. История царской тюрьмы. Т. 4. М.: Юридическая литература, 1954.

Горький 1949–1955 — Горький М. Рассказы, очерки, воспоминания 1924–1936 // Горький М. Собрание сочинений. В 30 т. М.: ГИХЛ, 1949–1955. Т. XVII.

Майка 1994 — Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Опыт исторического анализа. Рим, Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994.

Рубанов А.В.

БГУ

СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ: ОПЫТ ОБЪЯСНЕНИЙ

Вопрос о механизмах и тенденциях социально-исторического развития традиционно считается одним из самых важных, интересных, но одновременно и наиболее сложных. Рубеж XX–XXI вв. характеризуется очевидным доминированием несколько тесно взаимосвязанных между собой теоретико-методологических подходов к его изучению. Во-первых, перенос акцента с запрограммированного тем или иным образом хода социального развития на открытые исторические сценарии, действия в рамках которых осуществляются на основе решений, выбора самих людей. Во-вторых, особое выделение роли социальных групп и движений, отдельных личностей и их смыслопорождающей деятельности. В-третьих, подчеркивание множественности возможных вариантов и своеобразия реализуемых путей развития различных человеческих сообществ.

При такой интерпретации механизма социально-исторических изменений вполне естественными являются следующие вопросы: «из чего исходят те или иные сценарии исторического развития?», «что лежит в основе принимаемых решений и сделанного выбора?», «кто является автором исторического выбора?», «когда решения и выбор эффективны и в чем состоит сам критерий эффективности?», «какое направление дальнейшего развития общества можно считать наиболее оптимальным?» и т. д.

Может показаться несколько неожиданно, хотя и вполне объяснимо, что подобный подход к пониманию механизма социально-исторического развития сформировался в более строгой в формулировании своих выводов исторической науке, а не в большей степени раскованных в построении своих объяснительных схем философии и социологии. Основательное знание конкретного исторического материала оказалось в данной исследовательской ситуации более продуктивным для обобщающих выводов.

Так, у Р. Дж. Коллингвуда мы находим объяснение истории общества как итога сознательных усилий человека, который действует в соответствии с запросами своей жизненной практики. Отмечая данную особенность механизма исторического развития, он писал, что деятельность, в процессе которой человек создает свой постоянно изменяющийся мир, свободна. Кроме самой этой деятельности, нет иных сил, которые управляли бы ею, заставляя принять определенное направление развития. Но это не означает, что человек может делать все по своему желанию. Он вынужден смотреть в лицо фактам в той ситуации, в которой оказался. Окажутся ли его действия успешными, зависит от правильного понимания той ситуации, в которой он находится [Коллингвуд 1980, 301–303].

Но что означает «правильное понимание ситуации»? Первое разъяснение этого феномена мы находим у А. Дж. Тойнби. Само возникновение цивилизации и ее дальнейшее развитие определяются, по мысли Тойнби, способностью людей дать адекватный ответ на вызов исторической ситуации. Он пишет: «Общество в своем жизненном процессе сталкивается с рядом проблем и каждая из них есть вызов» [Тойнби 1991, 108]. «Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения услож-

нения структуры состояние. Отсутствие вызовов означает отсутствие стимулов к росту и развитию» [Там же, 119–120]. Выработка адекватной реакции на вызов исторической ситуации принадлежит «творческому меньшинству», которое выдвигает новые идеи и самоотверженно проводит их в жизнь, увлекая за собой остальных. Реализация предлагаемого ответа осуществляется благодаря мимесису (подражанию). Если нужный ответ не найден или не принят большинством, в обществе возникают аномалии, которые, накапливаясь, приводят его к упадку.

Близкий подход заложен в марксистской преобразовательной модели исторического процесса, суть которой состоит в том, что люди в процессе своей деятельности воспроизводят общественные структуры и одновременно преобразуют их. Широко известен тезис, согласно которому на известной ступени своего развития производительные силы приходят в противоречие с существующими производственными отношениями. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в оковы. Разрешение этого противоречия осуществляется посредством классовой борьбы и социальной революции.

Резкие отличия характера структурных проблем, с которыми сталкиваются общества разного типа и которые требуют своего решения подчеркивал Д. Белл. Он отмечал, что в индустриальном обществе главной экономической проблемой была проблема капитала: как институционализировать процесс накопления достаточных сбережений и превратить их в инвестиции. Ее решили с помощью фондового рынка, инвестиционных банков, самофинансирования и государственного налогообложения. Ячейкой социальных отношений являлись предприятие или фирма. Основной социальной проблемой был конфликт между работодателем и рабочим. В постиндустриальном обществе главная проблема состоит в организации науки, а важнейшим социальным институтом являются университет или научно-исследовательская лаборатория [Белл 1999, 157–159].

В наше время в науке и управленческой деятельности становятся ключевыми понятийная связка «вызовы и ответы» и родственные ей по смысловому содержанию пары понятий «риски и возможности», «угрозы и шансы». Выделяют, во-первых, планетарные (глобальные), во-вторых, частные вызовы, которые касаются отдельных стран, регионов, групп населения.

К планетарным (глобальным) вызовам чаще всего относят следующие: экологические (например, риски антропогенных катастроф, экстремальные погодные явления, масштабные стихийные бедствия), несущие прямую угрозу здоровью больших групп людей (пандемии, рост особо тяжелых видов заболеваний, наркоманию и алкоголизм), социальные (резкая дифференциация уровня жизни между странами, регионами и группами населения, вопросы национальной идентичности и культуры, межрелигиозные и межэтнические конфликты) и др.

В связи с необходимостью формирования ответов на глобальные вызовы современности весьма актуальными являются идеи П. Сорокина о спасении человечества на базе альтруистической любви и поведения. О них он упоминал, в частности, в письме А. Швейцеру в 1960 году, в котором говорил о деятельности Гарвардского исследовательского центра созидательного альтруизма, что «мы всем сердцем разделяем Ваш тезис о том, что этический ренессанс является чрезвычайно важным для возрождения созидательности активности человечества на этой планете» [Сорокин 2009, 142].

В целом многостороннее изучение ценностных ориентиров и практики ответов на общие и частные вызовы, технологий осознанных, преднамеренных действий людей, причины и последствия успешных и безуспешных ответов — все это, безусловно, является важнейшим условием объективного научного познания как исторических событий, так и современных социальных реалий, прогнозирования дальнейшего общественного развития.

Литература

Белл 1999 – Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 1999.

Коллингвуд 1980 – Коллингвуд Р.Дж. Идея истории: автобиография. М.: Наука, 1980.

Сорокин 2009 – Питирим Сорокин: избранная переписка. Вологда: Древности Севера, 2009.

Тойнби 1991 – Тойнби А.Дж. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991.

Раздел III.

**Философия права
в России**

Антонов М.В.

НИУ ВШЭ — Санкт-Петербург

УЧЕНИЕ О ЮРИДИЧЕСКОМ ОПЫТЕ Г.Д. ГУРВИЧА В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ СОЦИОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ПРАВА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.

Георгий Гурвич (1894–1965) является одним из наиболее известных на Западе ученых из числа русских эмигрантов, покинувших Советскую Россию после Революции 1917 г. После отъезда из страны в 1920 г., мыслитель несколько оставался в Берлине и Праге, пытаясь продолжить научную деятельность в кругах русской эмиграции. С середины 1920-х гг. он продолжает научную карьеру во Франции, где ему удалось достичь очень высоких результатов — он стал не только профессором престижного Сорбонского университета, но и одним из лидеров французской социологической науки.

Соединяя в своих исследованиях философскую, правовую, социологическую мысль, Гурвич пытался продолжить традиции методологического плюрализма, к которым он приобщился еще в России, в годы обучения в Петроградском университете под руководством Л.И. Петражицкого, кружок которого он активно посещал.

Учение Г.Д. Гурвича о юридическом опыте является квинтэссенцией воззрений ученого на феномен права в целом. Именно в этом аспекте Гурвичу удалось сформулировать значимые для западной науки того времени идеи, вступить в дискуссию с ведущими мыслителями и обосновать свой оригинальный вклад в учение о методах исследования права, тем самым «сделав себе имя» в европейской науке.

Как полагал Гурвич, ключом к познанию правовой действительности является юридический опыт, о котором он говорил как о «насуточно необходимой и незаменимой основе всякого теоретического знания о праве». Гурвич говорил о «многоплановости» опыта, о том, что в разных областях социальной жизни опыт будет восприниматься по-разному, поэтому его нельзя контролировать, им нельзя управлять и до конца постичь его. Гурвич сравнивал опыт с героем древнегреческих мифов — чудовищем Протеем, исчезающим при попытке

его схватить. При этом опыт «может создать устойчивую связь всех уровней социальной действительности», то есть являться связующим элементом для различных сфер социального.

В этом отношении Гурвич развивает и существенно дополняет идеи ряда европейских мыслителей. Среди них Франсуа Жени, который в свое время стремился опровергнуть понимание права как статичного и ограниченного формализмом и в своих исследованиях пришел к разделению «юридической техники» и «свободного научного исследования» в праве.

Согласно концепции Ф. Жени, в случае пробела в позитивном праве, судья обращается к правовой «данности», условно разделенной на реальную, историческую, рациональную и идеальную. Эти аспекты указывают направление, которому судья должен следовать для справедливого восполнения пробела в праве. Затем итог этой интеллектуальной деятельности конструируется в соответствии с правилами существующего правопорядка, то есть применяется уже «юридическая техника».

По мнению Гурвича, Ф. Жени «лишь только указал тот путь, которому должно следовать, но не преуспел в разработке последовательной теории юридического опыта», поскольку был склонен обращаться не к опыту, а к интуиции, неизменной и стабильной, что отдаляло его от познания самой правовой действительности. Схожие критические аргументы были выдвинуты Гурвичем и против других представителей школы свободного права (Канторович, Эрлих и др.).

Другим направлением, идеи которого творчески переработал и развил Гурвич, была дюркгеймовская школа в социологии и социальной философии. Ее типичным представителем был Эммануэль Леви. Согласно его концепции, право имеет коллективный характер, является выражением коллективного сознания. В своих исследованиях он также приходил к тому, что социальный опыт человека изменчив, для его исследования необходимо обращение не только к чувственному, но и к духовному.

Гурвич соглашается с Леви в том, что «в недрах юридического опыта существует двойственная, непосредственно переживаемая драма — антиномия веры и мышления и антиномия духовного и чувственного опыта», но при этом возражает против отождествления у Леви «интеллектуализированного духовного опыта», являю-

щегося выражением юридического опыта» с простым мистическим опытом.

Помимо этих мыслителей, Гурвич опирается на идеи представителей феноменологической философии в Германии и Франции, равно как работы ученых иных методологических направлений. Методологию своего исследования он формулирует в двух исследованиях об идее социального права, которые послужили основой докторской и диссертационной работ, защищенных им в 1931–1932 гг. во Франции и опубликованных вскоре после защиты. В 1935 г. он формулирует основные тезисы самого учения об юридическом опыте в книге, вышедшей под одноименным заголовком.

Мыслитель выделяет два уровня опыта: поверхностный и глубинный. Поверхностный характеризуется осмысленным и сознательным созданием понятий и выводов на основе полученного опыта, а глубинный является спонтанным и неконтролируемым, находится вне сознания человека и тесно связан с интуицией. Особенностью юридического опыта является то, что он заключается в «специфических актах интуитивного признания». Специфика юридического опыта заключается в том, что эмоциональные реакции, присущие юридическому опыту, не являются его основными элементами. Главную роль здесь играют так называемые «акты признания», которые вызывают интуиции, не обладающие эмоциональным характером. Эти интуиции позволяют человеку оценить юридическую ценность, справедливость того или иного действия, а затем уже в качестве производного эффекта вызвать определенную эмоцию.

Интересным, хоть и небесспорным является утверждение Гурвича о том, что юридический опыт может иметь исключительно коллективный характер. Акты такого опыта будут восприниматься как имеющие силу только в случае наличия в них некоего схождения, выражающегося если в не слияния, то хотя бы во взаимосвязи правосознаний и, как следствие, признании акта авторитетным для всех или для большинства лиц, принадлежащих к юридическому сообществу: «для того, чтобы правосознания могли сходиться в трансцендентных по отношению друг к другу актах признания, необходимо, чтобы они раскрылись как участвующие и частично сливающиеся в одних и тех же актах признания». Не связанное с коллективным индивидуальное признание не будет образовывать правовую эмоцию,

имеющую конститутивный характер в смысле распознавания правовой ценности, что налагает на самого актора и на окружающих его лиц юридические обязанности.

Само по себе понятие юридического опыта является крайне сложным и включает в себя множество аспектов. Это связано с плюралистичностью как самой правовой действительности, так и плюрализмом методов ее изучения. Юридический опыт в интерпретации Гурвича стал связующим звеном между правовой действительностью и имманентными ей ценностями, что позволяет связать это учение с непрекращающимися дебатами в мировой правовой науке о роли социальной действительности и этических ценностей для определения права и источников его действия.

Учение о юридическом опыте стало последним значимым вкладом мыслителя в философию права. Дальнейшие идеи Гурвич формулирует преимущественно в области теоретической социологии, в качестве одного из направлений которой он рассматривает и социологию права, посвящая ей несколько исследований в 1940-х гг. В последующие годы он занимается в основном методологией социологических исследований и сравнительно редко обращается к проблемам, обсуждаемым в рамках наук о праве.

Значимым это учение представляется, по мнению настоящего автора, в том числе и как попытка связать российский научный дискурс первых декад XX в. (учение Л.И. Петражицкого и представителей его школы, концепции философов идеалистической (или, как ее называл сам Гурвич, «идеал-реалистической») школы В.С. Соловьева, разработки Н.И. Кареева и иных социологов субъективистской школы и др.) с развитием социальной философии и философии права в Европе.

Асадов А.Г.

СПбГУ

КОНЦЕПЦИЯ ПРАВОСОЗНАНИЯ П.И. НОВГОРОДЦЕВА

Павел Иванович Новгородцев — видный теоретик школы «возрожденного естественного права», которая объединила таких мыслителей, как В.М. Гессен, К.А. Кузнецов, И.В. Михайловский, А.С. Яценко. Новгородцев был подлинным выразителем естественно-правовых идей, считал высокий уровень развития правосознания необходимым условием формирования правового государства. В этой связи представляется актуальным рассмотреть концепцию правосознания взглядов П.И. Новгородцева, так как в ней отразились некоторые характерные для отечественной философии права начала XX века особенности.

Научные взгляды ученого сложились под влиянием философии личности Б.Н. Чичерина и В.С. Соловьева, где правосознание предстает источником и основой государственной жизни. Мыслитель полагал, что признание государством прав личности во многом вызывается идеями естественного права, содержащими нравственные представления о государстве, существующем правопорядке и моральном сознании личности. По его мнению, естественно-правовое направление развития научной мысли было несправедливо оттеснено на второй план историзмом, получившим широкое распространение в XIX веке. «Личность все более исчезала, стушевывалась перед средой, и настоящим объектом исторического изучения все более становилась жизнь масс. С исторической точки зрения, самые возвышенные проявления личности, как и самые элементарные ее потребности, должны одинаково объясняться общими условиями окружающей среды. Героические подвиги и гениальные мысли, не менее чем среднее дело среднего человека, должны приводиться в связи с незримой, но плодотворной работой масс, подготовляющей в недрах своих эффективное появление гениев и героев» [Новгородцев 2009, 220] — отмечал Новгородцев. Возрождение естественного права было вызвано актуальными жизненными потребностями общества, обратившего свои

мысли к новым перспективам, поднимающим значимость свободной личности в противовес господствующему мировоззрению эпохи историзма. В обоснование идеи нового возрожденного права было положено стремление к правовому идеалу, возвышающему нравственное начало в нормативном регулировании.

Основная проблема, которую поставили представители естественно-правовой школы, заключалась в том, что построение будущего ими представлялось возможным с позиции нравственного должествования, поэтому центральное место в философии права Новгородцева занимало понятие личности. Отсюда выведена его формула естественного права, как некоторая актуальная форма протеста личного нравственного сознания против существующего порядка. Вывод философа о противоречии позитивного и естественного права ставил своей целью разрешить противоречие историзма и рационализма; при этом проявление воли и морального сознания личности были необходимы для постановки новых задач, которые решались в соответствующих исторических условиях.

Свои философские взгляды Новгородцев аргументировал на основе кантовского трансцендентализма, гегелевской диалектики, в сферу его научных интересов входили проблемы взаимоотношения права и морали, которые формулировались в полемике с представителями немецкого и русского неокантианства. Собственное видение проблемы соотношения позитивного закона и нравственности, привело Новгородцева к переосмыслению доктрины естественного права и правосознания. Его концепция правосознания исходила из признания свободной самоопределяющейся личности, способной стать субъектом политической деятельности в условиях наличия внешней свободы, обеспеченной правовым государством.

Литература

Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права // Манифесты русского идеализма / Составление и комментарии В. В. Сапова. М.: Астрель, 2009.

Борщ И.В.

ПСТГУ

ФИЛОСОФИЯ МЕЖДУНАРОДНОГО ПРАВА В ТРУДАХ УЧЕНЫХ «РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ»

Философия международного права — это область исследований, которая в последние десятилетия все больше выделяется из политической философии и философии права. При этом, о международных идеях философов и правоведов «Русского зарубежья» существует не так уж и много специальных работ.

В нашем докладе мы сосредоточимся на философии международного права в трудах трех выдающихся русских правоведов, специалистов по государственному праву, оказавшихся в эмиграции после революции: Михаила Александровича Таубе (1869–1961), Михаила Валерьяновича Зызыкина (1880–1960) и Николая Николаевича Алексеева (1879–1964).

Михаила Таубе, государственного деятеля Российской империи, как правило не относят к философам, только к юристам и историкам, однако в его работах есть и темы философии права. Таубе был известным деятелем антивоенного движения (и в этом его активно поддерживал Лев Толстой), входил в правление Петербургского общества мира. В работах «Христианство и вечный мир», «Вечный мир или вечная война; мысли о Лиге Наций» Таубе рассматривал проблему достижения мира в традиции той философской дискуссии, которая началась от Канта. Таубе положительно оценивал создание в 1919 г. Лиги Наций с точки зрения поддержания международной стабильности и взаимовыгодных отношений между народами и государствами. Общность и солидарность народов для него имела смысл в первую очередь ввиду «культурной связанности» и единства всего человечества: «При теперешнем состоянии культурной общности народов моральное или экономическое заболевание одного из них означает собой, в конце концов, и заболевание его соседей. Ибо все суть члены одного великого тела» [Таубе 1922, 15]. В этом проявлялись его католические убеждения и связь с социальной философией католичества. Таубе также разрабатывал концепцию особой роли

славянского мира в развитии европейского международного права, в этом он занимал особую позицию в философии русской истории.

Михаил Зызыкин, основываясь на работах Таубе, предлагает свои оригинальные идеи о том, что Византия была самодостаточным центром организации международного общения юго-восточных народов Европы и Ближнего Востока на восточно-христианских началах; и что Россия унаследовала традиции международного права вместе с византийским мирозерцанием, совмещая их с европейским международным правом в имперский период. Об этом он говорил в докладе в Оксфорде на Конференции практического христианства «Церковь, общество, государства», которую организовало экуменическое движение христианских церквей с целью дать ответ на мировые социально-политические процессы 1930-х гг. Конференция проходила в Оксфорде 12–23 июня 1937 г., была необыкновенно представительной, включала в себя участников почти всех стран мира. При этом знаменательным было отсутствие представителей Католической церкви, Германской Евангелической церкви и представителей церквей из Советской России. В этой ситуации философы, правоведы и богословы «Русского зарубежья» чувствовали свою особую ответственность.

В своем докладе Зызыкин предпринимает уникальную попытку — определяя правовую традицию философии международного права разных конфессиональных традиций — описать православную традицию и православный вклад в мировую международно-правовую мысль. Он критикует Лигу Наций с позиций консервативной мысли (его критика удивительным образом пересекается с некоторыми положениями критики Карла Шмитта) и особенно то обстоятельство, что Лига приняла в свой состав Советскую Россию (соответственно, представителей правительства большевиков).

Николай Алексеев также участвовал в работе Оксфордской конференции, также в отделе международного порядка, но в особой подсекции, посвященной войне. В своей отчетной статье Алексеев пишет, что именно по просьбе русских делегатов в итоговом документе специальной секции о войне были усилены определения, подчеркивающие трагический характер войны. Правовед полагал, тем не менее, что о трагизме необходимо говорить «диалектически», он критиковал идеи непротивления и индивидуального пацифизма. «Тому и другому взгляду нам пришлось противопоставить ту точку зрения, которую мы считали православной, и которую можно назвать тео-

рией деятельного, активного трагизма в отношении человека к проблеме войны» [Алексеев 1938, 161]. При этом, он полагал, что «права войны» как института международного права быть не может, т.к. война находится за границами права. Завершая тему войны, Алексеев с сочувствием цитирует Обращение участников конференции в той части, которой занималась секция об экономическом порядке, где идет речь об утопических социальных движениях (чье появление и интернациональный характер стали вызовом для международного порядка) и о том, что «сами христиане вследствие свойственной им слепоты к вопиющему злу в экономических отношениях людей, несут на себе долю ответственности за антирелигиозный характер названных движений» [Алексеев 1938, 163].

Литература

Алексеев Н. Н. Всемирный съезд практического христианства в Оксфорде // Новый град, 1938 № 13. С. 152–163.

Таубе М.А. Вечный мир или вечная война? (Мысли о Лиге Наций). Берлин: Демин, 1922.

Варламова Н.В.

ИГП РАН

ФОРМАЛИЗАЦИЯ ИДЕИ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ЛИБЕРТАРНОЙ КОНЦЕПЦИИ ПРАВА В.С. НЕРСЕЯНЦА

Справедливость представляет собой основную проблему всех непозитивистских интерпретаций права, и в том смысле, что именно ей, как категории, выражающей требования к содержанию правовых норм, они уделяют особое внимание, и в том, что именно с невозможностью ее концептуализации связаны основные претензии к данному типу правопонимания.

Отождествление справедливости с какими-либо партикулярными морально-нравственными ценностями не позволяют обосновать ее всеобщность, а отсюда и притязания на функционирование в качестве критерия действительности позитивного права. Поэтому наибольшее

распространение в философии права получили формальные концепции справедливости, предполагающие выявление характеристик правопорядка, обеспечивающих его общеприемлемость, равную для всех «выгодность», а потому и легитимирующих его общеобязательность и принудительность. Все они восходят к аристотелевским представлениям о справедливости и категорическому императиву И. Канта.

Однако Г. Кельзен, проведя своеобразную теоретическую ревизию различных представлений о справедливости, убедительно показал их неоперациональность. При попытке их практического применения, т.е. перевода в юридико-догматические категории и формулирования исходя из их постулатов правил поведения в конкретных ситуациях, неизбежно обнаруживается либо невозможность конституирования единого правопорядка, поскольку решающим для оправдания тех или иных норм оказывается субъективный критерий, либо необходимость признания действительности некоего (фактически любого) позитивного порядка, в рамках которого надлежащая инстанция уполномочена решать, что, согласно предложенного понимания справедливости, будет справедливым для каждого конкретного случая [Кельзен 2015, 84–92, 431–484].

Стремление избежать данных упреков смещает акценты с содержательных требований к правопорядку на обоснование справедливых условий его конституирования и поддержания. К таким концепциям можно отнести, в частности, умозрительную конструкцию «завесы неведения» Дж. Ролза [Ролз 1995, 26–29, 267–268] и «процедурное естественное право» Л. Фуллера [Фуллер 2007, 47–119, 127].

Однако корреляция между принципами, в соответствии с которыми должен устанавливаться справедливый порядок, и принципами, определяющими его содержание, далеко не очевидна.

Представляется, что синтез формальных и содержательных требований к справедливости правопорядка достигается в рамках либертарной концепции права В.С. Нерсесянца, где справедливость понимается как принцип формального равенства — равенство в свободе [Нерсесянц 1996; Нерсесянц 2006]. Базовой телеологической ценностью, обеспечиваемой правовым регулированием, здесь выступает свобода как неотъемлемо и естественно присущее человеку качество, идентифицирующее его и определяющее его подлинно человеческое, т.е. преимущественно социально, а не биологически обусловленное бытие.

Социальная организация всегда предполагает ограничение свободы человека. Это может происходить произвольно (в нейтральном значении данного термина), когда мера свободы определяется усмотрением некоторой властной инстанции. Принцип формального равенства предоставляет для ограничения свободы объективный критерий: свобода одного человека ограничивается свободой другого в той мере, в какой это необходимо для равного обеспечения и защиты свободы всех членов сообщества, а властная инстанция выступает как гарант такого ограничения, а потому и защиты, свободы. Именно такой порядок и является справедливым как равным образом относящийся к каждому.

Свобода в правовом смысле предполагает лишь формальную, абстрактную возможность действовать по своей воле, без внешнего принуждения, выбирая варианты поведения из фактически доступных альтернатив, без каких-либо гарантий достижения намеченных целей и предоставления для этого необходимых ресурсов [Бауман 2006, 14, 58]. Но именно такая формальность свободы и гарантирует ее реальность. Любые попытки обеспечения фактической свободы (или фактического равенства) означают внешнее (властно-обязательное) распределение ресурсов, а значит и доступных для тех или иных людей вариантов поведения, т.е. на самом деле — фактическую несвободу. При этом фактические различия между людьми никуда не исчезают, они лишь искусственно консервируются в рамках официально поддерживаемой социальной стратификации.

Формальное равенство воплощает в себе требования как к содержанию позитивного права, так и к формам и способам его установления и защиты, т.е. является принципом социального взаимодействия между членами общества, организации политической власти, правотворчества и правоприменения. Принцип формального равенства операционален, т.е. применительно к той или иной ситуации (отношению) он может быть конкретизирован и «развернут» в непротиворечивую систему формально определенных правил поведения — правовых норм. Таким образом, посредством принципа формального равенства в рамках либертарной концепции совмещается философское и юридико-догматическое истолкование права.

Наконец, формальное равенство — это не чисто умозрительная, логическая конструкция, а абстракция реальных социальных порядков, где признается ценность индивидуальной свободы. В рамках

каждого из них в той или иной мере реализуются принципы, которые доктринально восходят к принципу формального равенства и конкретизируют его.

В частности, из принципа формального равенства следуют такие принципы, как: верховенство права, предполагающий правовой характер официально-властной регуляции, обеспечиваемый верховенством и непосредственным действием прав и свобод человека; принцип «все, что не запрещено, разрешено» применительно к частным лицам и «все, что не разрешено, запрещено» применительно к лицам, наделенным публично-властными полномочиями; принцип гуманизма, понимаемый как запрет бесчеловечного и унижающего достоинства обращения и наказания; презумпция добросовестности участников гражданского оборота и налогоплательщиков; презумпция невиновности в уголовном процессе и при привлечении к административной ответственности; принцип равноправия (недискриминации); принцип соразмерности (пропорциональности), понимаемый как эквивалентность социального обмена (субъективному праву всегда соответствует юридическая обязанность, всякое правонарушение предполагает юридическую ответственность), а также соразмерность ограничения прав и свобод преследуемой правомерной цели и соразмерность правонарушения и наказания; принципы надлежащей правовой процедуры (никто не может быть судьей в своем деле, состязательность процесса и равноправие сторон); принцип правовой определенности и вытекающие из него требования к позитивному праву, презумпция конституционности закона, законности подзаконного акта и правомерности судебного решения, принципы *res judicata* и уважения законных ожиданий. Эти принципы определяют содержание позитивного права и могут непосредственно действовать, даже вопреки предписаниям неправового закона.

Литература

- Бауман З. Свобода. М.: Новое издательство, 2006.
- Кельзен Г. Чистое учение о праве / Пер. с нем. М.В. Антонова, С.В. Лезова. 2-е изд. СПб.: ООО Издательский Дом «Алеф-Пресс», 2015.
- Нерсесянц В.С. Право — математика свободы. Опыт прошлого и перспективы. М.: Юрист, 1996.
- Нерсесянц В.С. Философия права. 2-е изд. М.: Норма, 2006.
- Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995.
- Фуллер Л.А. Мораль права / пер. с англ. Т. Даниловой под ред. А. Куряева. М.: ИРИСЭН, 2007.

Гаикова Е.М.

СПбГУ

ИДЕИ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА Г.С. ПЕТРОВА-РУССКОГО

Эмиграция интеллектуальной элиты России началась еще до «философского парохода». Так, с остатками денкинской армии в конце 1920 года через Крым «бежал гол и бос», без средств существования, Григорий Спиридонович Петров-Русский (1866–1925) — бывший священник, бывший депутат Государственной Думы, бывший профессор богословия Петербургского политехнического института, пропагандист и публицист, общественный деятель и писатель. Далее, его путь лежал до Константинополя, затем в лагерь для беженцев в Галлиполи, потом в Триест, а оттуда уже в январе 1921 года в Белград, где и началась другая жизнь, новый «путь наверх», к сожалению, очень краткий. Немногие из представителей русской эмиграции оказали столь существенное влияние на становление конкретных исторических процессов и формирование идейных основ общественных трансформаций в ряде стран. Так, в Сербии Г.С. Петровым была написана и издана в 1923 году книга «В стране белых лилий» (параллельно переводилась и издавалась в Болгарии), которую можно было бы назвать своеобразным политико-футуристским завещанием (в 1925 году Петров скончался в Париже после операции), идеалистическим вариантом решения проблем общества. Книга переиздавалась 14 раз в Болгарии, в Турции (перевод с болгарского 1928 г.) — 16 раз, а также была переведена (кроме упомянутых) на курдский, арабский и финский языки. Кемаль Ататюрк, прочитав книгу, пришел в восторг и позднее, когда стал вести модернизацию страны, «отец турок» включил ее в программу учебных заведений, в том числе и армейских училищ.

Если знать белогвардейское прошлое и учитывать идеи «обновленчества», активно отстаиваемые Петровым до эмиграции, а также лишение сана, то становится понятно, что в большевистской России и в официальной Русской православной церкви, маргинальной личности и наследию Петрова не было места, его игнорировали и преда-

ли забвению все его труды. Лишь в 2004 году Санкт-Петербургским институтом истории РАН и Институтом России и Восточной Европы (Финляндия, Хельсинки) было осуществлено издание книги «Финляндия, страна белых лилий», переведенной с болгарского издания («Созидатели жизни»), частично с сербского издания и частично восстановленной по сохранившимся рукописным фрагментам.

Какие же идеи «старой книги забытого автора» так будоражили современников? Оказывается, что это вечный вопрос, не перестающий быть актуальным, «как нам обустроить...», а название страны в этом вопросе можно подставить из списка: Финляндию, Россию, Болгарию, Сербию, Турцию и пр. На примере мифологизированной Финляндии Григорий Петров дает социальные рецепты для преобразований. Выстраданной была тема пробуждения народа, и его просвещения, значения «поводырей и пастырей», обязанных вдохновлять и мобилизовать силы к «новой работе».

Основные принципы естественного права заключаются в признании наличия неотчуждаемых прав и свобод человека/гражданина по его природе, что и образует его общественную и политическую сущность. Вытекающие из естественного права формы властвования и объединения регулируются на основании принципов разума, «разумной этики», а вся система позитивного права выводится из правоспособности индивида, который в этой морально-правовой области имеет полную суверенность, что не всегда реализуется уже в социальном взаимодействии. Радикальнее всего теория была сформулирована Ж.-Ж. Руссо, который утверждал полную подконтрольность политической системы коллективной воле народа, что привело к оправданию активного сопротивления и свержения власти в Великую французскую революцию. И. Кант, помещая этику и право в сферы действия «практического разума», придает априорным этическим нормам общеобязательный характер. Гегель трансформирует идеи естественного права и соединяет его с правом позитивным в форме государственного права и законоустановления, синтез которых возможен лишь в сообществе правового характера.

Угнетаемая Финляндия с нерешенным «финляндским вопросом» не один раз становилась причиной раздора и противоречий в среде русской интеллигенции. Г.С. Петров не просто симпатизировал, но и знал изнутри эту страну, поскольку во время запрета прожи-

вания в столице, он выбрал местом жительства Выборг (до 1914 г.), находящийся на территории Финской автономии. Конституционное устройство Финляндии вызывало его искреннее восхищение, как, впрочем, и природа, и культура, и черты национального характера финского народа. Почти через десять лет после своего пребывания в Финляндии, пережив много бед и страданий, революцию, гражданскую войну и эмиграцию, Петров создает в своей книге идеализированный, несколько размытый временем, образ этой страны, страны почти утопически организованной, с самоотверженным народом, стремящимся к процветанию. Тем не менее образ этот получился правдивым, несмотря на синтезированный мифологический характер описания, отформатированный под собственные задачи. В книге среди персонажей выведены и реальные исторические фигуры финской истории (Ю.В. Снельман, Э. Ленрод, Ю.Л. Рунеберг и др.), и придуманные герои (пастор Макдональд, Карокеп, Ярвинен и др.). Автор явно опирался на идеи просветителей, рационализм Декарта, обращается к «робинзонаде» Свифта. Идея «правильно организованного государства» с хорошей конституцией и «правильными», законопослушными, трудолюбивыми гражданами с морально-религиозными устоями развивается в парадигме естественного права.

Как у Достоевского в «Легенде о Великом Инквизиторе», так и в изложенной, якобы написанной пастором Макдональдом книге, идет диалогический спор между Светлым духом и Темным духом. В этом споре приводятся аргументы «за и против» как философских и религиозных идей, так и разных моральных сентенций о личном участии в общественном строительстве нового национального, развитого, культурного и модернизированного государства. Художественная форма и пафос обращений делают этот текст лично ориентированным, требующим от читателя внутренней работы и активного делания вовне, гражданской ответственности в деле формирования новой страны и ее будущего. Безусловно, что часть идей устарела, наивность некоторых утверждений автора умиляет, но искренность и убежденность делает эту книгу востребованной и в наше фейковое время.

Литература

Петров Г. Финляндия, страна белых лилий / Пер. М. Витухновской. СПб.: Европейский дом, 2004.

Дорская А.А.
СЗФ РГУП

СИМВОЛЫ ЗЛА В РОССИЙСКОЙ ПРАВОВОЙ ТРАДИЦИИ

Достижения гуманитарных, общественных и естественных наук на современном этапе могут способствовать развитию новых направлений и подходов в различных отраслях знания. В частности, исследования в области юриспруденции могут быть значительно обогащены за счет результатов философии, социологии, политологии и других гуманитарных, общественных и даже естественных наук.

Среди естественнонаучных методов, воспринятых юриспруденцией, особо следует выделить культуральный метод, понимаемый как совокупность методик искусственного культивирования микроорганизмов на питательных средах в целях их идентификации. Задачами данного метода являются: 1) получение чистой культуры какого-либо вида из микробной ассоциации; 2) идентификация выделенной чистой культуры; 3) определение дополнительных свойств, например, чувствительности к препаратам.

Использование данного метода как совокупности методик искусственного культивирования определенных характеристик в целях идентификации явления вполне применимо к правовой сфере. Как отмечает один из ярких представителей культуральной социологии Дж. Александер, социальные реалии обретают ценностное содержание только в результате процесса означения, кодирования. Одним из способов такого кодирования являются определенные символы зла, нашедшие отражение в нормативно-правовых актах. Их выявление связано либо с непосредственным использованием понятия «зло» или какого-то другого однокоренного слова (например, «злоупотребление»), либо с приданием определенному событию, действию (бездействию) или явлению характера ужасающего, травмирующего все общество.

«Символы зла» — это междисциплинарное понятие, представляющее собой индикатор того, к чему нельзя не только прикасаться, но и приближаться, что является не только нарушением закона, но и наносит удар по общественной морали, представлениям о добре,

оставляет серьезную социальную травму, которая затем с трудом преодолевается в течение длительного времени, в том числе, с использованием юридических средств.

Категория «зло» изначально стала формироваться в российской правовой традиции в двух аспектах — каноническом и светском. Это было связано с тем, что после крещения Руси параллельно стали развиваться две правовые системы. Одна была заимствована из Византийской империи и содержала, как собственно церковные каноны, так и византийское законодательство. Светское право начало развиваться с княжения Ярослава Мудрого и во многом отражало специфику общественных отношений, сложившихся в древнерусском обществе. Однако сразу возникла ситуация отсутствия четкого разделения между церковным и светским, что выражалось, в частности, в издании великими князьями церковных уставов. Данная тенденция ощущалась в развитии российского права вплоть до 1917 г.

В каноническом праве под «злом» понималось все, что является противоположностью, альтернативой образу Бога-творца, который символизирует добро: «разрушение всего» (хаос), ересь, любые действия, которые могли привести к разрушению семьи как особого «мира», раскол.

В светском праве изначально символы зла кодировались в двух формах. В княжеских уставах это то, за что придется отвечать на Страшном суде. В Русской Правде зло связано с понятием преступления (обиды), за которое согласно принципу талиона можно совершить такое же зло. В светском праве зло ассоциировалось с проведением границ, злоупотреблением властью, грехом. Интересно, что законодательные практики установления «символов зла» не всегда приводили к положительным результатам. В частности, взяточничество, несмотря на все усилия власти, не воспринималось как зло, а скорее — как обычай делового оборота.

В советском праве термин «зло» фактически перестал применяться в законодательстве, видимо, из-за восприятия его в совокупности с грехом в дореволюционный период. К главным «символам зла» советской эпохи можно отнести: любой возврат к прошлому, обращение к дореволюционному опыту, частную собственность, религию и религиозные организации, капиталистические страны и их правовые системы, тунеядство.

В связи с разоблачением культа личности и признанием массовых репрессий в сталинскую эпоху постепенно в советском законодательстве «символом зла» стала репрессивная политика. С конца 80-х гг. XX века в СССР во многом политика строилась на выпячивании отрицательных моментов советской истории и идеализации дореволюционного периода. На возникшей вследствие отрицания советского периода российской истории социальной травме во многом строился процесс легитимации проводимой политики. В конце 1980-х гг. в рамках политики гласности многочисленные публикации о массовых репрессиях, внутрипартийной борьбе, коллективизации были не менее разрушительными для Советского государства, чем экономические проблемы. Основными «символами зла» конца 80 — 90-х гг. XX века в российской правовой традиции стали политические репрессии советского периода, отрицание религиозного начала, убийство царской семьи. Это соответствовало общей тенденции, развивающейся во всем мире, — развитию коллективной памяти, «соединению» истории и памяти, которая получила возможность своей трансляции благодаря новым техническим возможностям, которые открыл Интернет.

В 2000-е гг. был взят другой политический курс, нежели в предшествующее десятилетие. Символическим выражением зла стали: распад государства, отделение субъектов федерации, терроризм, революционный путь развития, пересмотр результатов Второй мировой войны, разрушение традиционных семейных ценностей и т.д.

Таким образом, определенные символы зла существовали в российской правовой традиции на протяжении истории. Однако символическое кодирование существенно различалось как по цели, так и по содержанию. Если в дореволюционный период символы зла в нормативно-правовых документах так или иначе были связаны с понятием греха, т.е. посягательством на нравственные начала, и поэтому присутствовали как в канонических, так и светских документах, то в советский период они определялись идеологией, что вызывало жесткое деление на своих и чужих, друзей и врагов и т.д. Однако к завершению советской эпохи многие символы зла были преодолены в законодательстве, которое приобрело более выверенные формулировки и трактовки. Большое значение в осмыслении «символов зла» на современном этапе имеют теории социальной травмы и коллективной памяти.

Коленько С.Г.

СПбГУ

В.В. РОЗАНОВ О ГОСУДАРСТВЕННЫХ ПРАВОВЫХ УСТАНОВЛЕНИЯХ В СИСТЕМЕ РУССКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Государство как правовой институт неоднократно выступает в качестве объекта философских размышлений Василия Васильевича Розанова. Этот объемный феномен как бы поворачивается разными гранями в зависимости от темы исследования («Уединенное», «Когда начальство ушло», «Мимолетное», «В нашей смуте», «Русская государственность и общество» и др.). В сборнике статей «Сумерки просвещения», вышедшем в 1899 году, В. В. Розанов обращается к теме государства и права как фундаментальной части современной автору системы образования. Тот факт, что государство и его правовые установления (законы, уставы и т.д.) представляют собой не просто основу системы образования, но претендуют на роль собственно инструментария образования, стремясь охватить рамками многочисленных инструкций и регламентаций саму его содержательную часть — вызывает критическое отношение автора. Надо оговориться, что Розанов ни в коей мере не был антигосударственником. Напротив, он позиционировал себя как консерватор, как сторонник сильной государственной власти («В нашей смуте», «Уединенное»). Однако доминирующая роль государства в сфере образования вызывает его протест. Этот протест основан на убеждении, что образование есть прежде всего воспитание: воспитание души, мыслей и чувств подрастающей личности, а это никак не является функцией государства. Образование же без воспитания есть, по мнению Розанова, нонсенс, пустышка, дискредитирующее само понятие «образование».

В вопросе формирования личности — одухотворенной, творческой, — государство, по мнению Василия Васильевича Розанова, противостоит семье. Он разводит семью и государство — как факторы, влияющие на развитие ребенка, — в противоположные стороны: «По самой своей сущности, как сохранитель внешних и строгих прав,

государство противоположно семье, где все отношения суть внутренние, эластично изменчивы и мягки, не строго принудительны и потому неправильны. Их отношение, их особенные качества можно понять, сравнив первое со строгой и ясной, но бедной содержанием, геометрической фигурой, а вторую приравняв к форме цветка, растения, какого-либо реального предмета, гораздо более содержательной, но менее правильной» [Розанов 2009, 634]. Государство «не видит лиц, не знает их имени, их прошедшего, их надежд на будущее» [Розанов 2009, 635]. Сущность семьи — «именно вникание в лицо, надежды, лелеемые о его будущем, горькое или сладкое воспоминание о его прошлом» [Розанов 2009, 635]. Вместе с семьей Розанов противопоставляет государству христианскую церковь: «обращаясь лишь к совести человека, она и вполне индивидуальна – различает лица, имена, прошедшее и будущее индивидуума, к чему всему государство слепо» [Розанов 2009, 636].

Весь инструментарий государства в роли воспитателя сводится, по сути, к измерительной линейке: количеству часов занятий, количеству изложенных тем, выученных наизусть стихотворений и т.д. Учебники, построенные по этому «измерительному» принципу, сообщают о множестве исторических фактов, передают главные идеи художественных произведений, пересказывают сюжеты. Но все эти «знания», ни на чем не останавливаясь подробно, не давая ни одному впечатлению укорениться в юной душе, совершенно не задевают глубинной сущности ученика; при самых лучших успехах этой системы они разве что расширяют память, наполняя ее поверхностной информацией. Однако автор «Сумерек просвещения» понимает, что было бы нелепо требовать от государства того живого, творческого подхода, которое ему чуждо по природе, и вообще, в принципе, не входит в его функции: «Границы закона – узки. Мы должны, наконец, сознать, что государство имеет свою определенную природу и, сколько бы ни усиливалось, не может переступить естественных ее пределов, как и человек никогда не может перепрыгнуть через свою тень. Государство есть только форма; оболочка, но не живой дух. В нем нет вообще ничего субъективного; и как творческим может быть только живой субъект — в государстве нет и не может вовсе быть ничего творческого. Это — бедный часовой, который стоит на страже всех нас, – блюдет, чтобы мы не передрались, чтобы не раз-

бежались, не начали похищать друг у друга имущества, наконец — и это уже самая тонкая его работа — чтобы мы не мешали друг другу. И только: роль чисто охранительная, строго консервативная. Сделать нас художниками... что тут может бедный часовой? Поэтами, мыслителями... он не понимает вовсе этого» [Розанов 2009, 802–803].

Почему же так сложилась эта система и кто в этом виноват? В.В. Розанов имеет мужество правдиво ответить на этот вопрос: мы, и только мы. Мы виноваты в том, что «пытаемся на себя взять обязанности государства, а свои обязанности пытаемся возложить на государство» [Розанов 2009, 803]. Мы сами выбрали этот путь — нам легче осознавать, что *не мы* ответственны за человека, которого растим, а государство. На него все можно свалить — нашу инертность, лень, невежество. Нам выгодно, когда ответственен за это кто-то другой. А неодушевленный устав или закон как нельзя лучше подходят для этого. Мы не хотим, по выражению Розанова, «раскрыть глаза на человека и смежить их на закон» [Розанов 2009, 806]. В.В. Розанов говорит о новом времени, подразумевая эпоху христианства, где в центре внимания — человек и то, что происходит в его сердце, в отличие от древнего — дохристианского — времени, где в центре внимания был закон.

Хуже всего, когда нам удастся убедить в нашей иллюзии само государство, «и отсюда – конвульсивные его усилия что-то сделать из того, что мы ложно требуем» [Розанов 2009, 806]; в результате реформы сменяются новыми реформами, одни нормы заменяются другими, растут бумажные вороха новой отчетности.

Этот замкнутый порочный круг, обрисованный русским мыслителем в начале XX века, очень хорошо знаком нам — участникам образовательного процесса начала XXI века. Это говорит об актуальности творчества Василия Васильевича Розанова, о необходимости его внимательного изучения и ...исправления ситуации.

Литература

Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 28: Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения. М.: Республика, СПб.: Росток, 2009.

Кондуров В.Е.

СПбГУ

SOUS L'ŒIL DES RUSSES: РУССКИЙ СЛЕД В УЧЕНИИ КАРЛА ШМИТТА

Проблема влияния может осмысляться не только сквозь призму заимствования и творческой переработки, но и в ракурсе полемики. По этой причине мы полагаем далее возможным говорить не только о прямой трансляции идей, но и о тех элементах учения Шмитта, которые возникали и развивались в процессе дискуссии. Кроме того, далее речь пойдет о достаточно очевидных фактах влияния, без погружения в те глубины, которые могли бы обнажить влияния неочевидные. Отсюда и весьма скромная цель, которую мы ставим перед собой — наметить ориентиры, которые могут быть в дальнейшем использованы для раскрытия темы куда более подробным образом.

Если анализировать частоту и контекст, которые сопровождают отсылки Шмитта к русскому юридическому наследию, то исследователь окажется перед весьма бедным списком. Так, ссылаясь на фундаментальный труд Е.А. Коровина «Международное право переходного времени», Шмитт лишь пытается показать, что СССР стремился отделить себя от общего европейского межгосударственного порядка, т.е. установить формат отношений, сходный с тем, что существовал между христианскими и мусульманскими «мирами» в прошлом: перемирие всегда временно, а война — нормальна. Сходным образом в «Учении о Конституции» Шмитт ссылается на Н.Н. Алексеева и Н.С. Тимашева — отчасти полемизируя с советским юридическим проектом, отчасти — пытаюсь понять его. Однако на фоне всего обширного труда столь фрагментарное обращение к советскому наследию вряд ли может серьезным образом повлиять на общую оценку интереса Шмитта к русской правовой мысли как весьма скромного. Равно и в «Политической теологии» имя Б.А. Кистяковского возникает лишь походя, в общем с Еллинеком рядом и в контексте проблемы противопоставления бытия и долженствования, социологии и юриспруденции. Ни о каком обширном анализе речь здесь, конечно

же, не идет. Вместе с тем, вряд ли знакомство Шмитта с русской философской и правовой мыслью было столь поверхностным. Так, в его библиотеке можно найти книги Розанова, Бердяева, Спекторского и Пашуканиса. Однако ссылки на них обнаружить весьма проблематично.

Куда больший интерес Шмитт демонстрирует по отношению к русской литературе. В дневниках немецкого юриста можно встретить упоминания Лермонтова, Сологуба, Белого, а в библиотеке можно найти даже «Капитанскую дочку» Пушкина. С теоретической же перспективы особенную роль играет, конечно, Достоевский и его роман «Братья Карамазовы», в котором Шмитт обнаруживает истинно величественное «отвращение к Риму», то есть к Римской церкви. Речь, конечно, о «Легенде о Великом инквизиторе», в которой Шмитт усматривает чисто анархический заряд и даже «потенциальный атеизм» русского писателя. В случае русского анархизма, который также занимает весьма значительное место в мышлении Шмитта, мы сталкиваемся как со случаями заимствования (например, термин «политическая теология» он заимствует у М. Бакунина), так и с полемикой. Например, в четвертой главе «Политической теологии» Шмитт синтезирует идеи реакционных авторов (Д. Кортес, Ж. де Местр и др.), фактически противопоставляя их леворадикальному анархизму и атеизму.

Еще одним небезынтересным объектом полемики служит атеистическое гегельянство А. Кожева. Надо сказать, отношения К. Шмитта и А. Кожева в целом можно назвать парадоксально дружескими. Их переписка выдержана в вежливых тонах и складывается впечатление, что авторы по крайней мере испытывают друг к другу глубокое уважение. Кожев отмечает, что безмерно рад той глубине понимания его философии, которое демонстрирует Шмитт. Последний, впрочем, тоже не остается в долгу и даже организует лекцию Кожева в Дюссельдорфе. В литературе отмечается, что Кожев находился под влиянием Шмитта и его интерпретации политического как степени напряжения между «другом» и «врагом». Вместе с тем, обратное влияние прослеживается куда реже и кажется не столь значительным. Здесь мы, как было указано, тоже встречаемся в первую очередь с полемикой. Так, Шмитт и в письмах, и в статьях дискутирует с идеей Кожева о «дающем капитализме», как о таком порядке, когда яко-

бы просвещенный капитализм обеспечивает развитие промышленно-отсталых районов — «только Бог, создающий мир из “ничто” может давать, ничего не присваивая, да и то только в пределах мира, который он из этого “ничто” создал».

В первом приближении все вышеописанное свидетельствует о том, что для Шмитта русская мысль представлялась явлением в целом анархическим, не связанным с ценностью институтов, свободным от верховенства всякой формы. Симптоматично, что из всех «плюралистических» философов в своем критически-полюемическом эссе Шмитт выбирает в качестве примера русского философа Бориса Яковенко. Однако анархия — это в первую очередь то, что лишено начала, как всякое радикальное основание, как Бог: «Я знаю, что в русской ненависти ... может быть заключено более христианства, нежели в либерализме и немецком марксизме, ... и что, наконец, может быть, именно в бесформенности могла бы быть заключена сила для [создания] новой формы...».

Литература

Шмитт К. Государственная этика и плюралистическое государство // Государство и политическая форма / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. М.: Издательский дом ВШЭ, 2010. С. 237–258.

Шмитт К. Духовно-историческое состояние парламентаризма / пер. с нем. Ю.Ю. Коринца // Шмитт К. Понятие политического / под. ред. А.Ф. Филиппова. СПб.: Наука, 2016. С. 93–170.

Шмитт К. Политическая теология / пер. с нем. Ю.Ю. Коринца // Шмитт К. Понятие политического / под ред. А. Ф. Филиппова. СПб.: Наука, 2016. С. 5–59.

Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма / пер. с нем. Ю.Ю. Коринца // Шмитт К. Понятие политического / под. ред. А.Ф. Филиппова. СПб.: Наука, 2016. С. 60–92.

Краевский А.А.

СПбГУ

ОРГАНИЗУЮЩАЯ РОЛЬ ПРАВА В СОЦИОЛОГО-ПРАВОВОЙ КОНЦЕПЦИИ

П.А. СОРОКИНА

Правовая концепция П.А. Сорокина менее известна, чем концепции других социологов — учеников Петражицкого, Н.С. Тимашева и Г.Д. Гурвича, по причине того, что она, наверное, никогда не составляла основного научного интереса русско-американского ученого — нам больше знакомы его идеи социальной и культурной динамики, социальной стратификации и мобильности и т.д. Вместе с тем, социология права развивалась Сорокиным на протяжении многих десятилетий научного творчества и, на наш взгляд, заслуживает внимания благодаря своей оригинальности и относительной теоретической завершенности.

В правовом учении Сорокина можно выделить два основных этапа развития. Первый этап — ранние работы ученого, написанные еще в России, в период его учебы в Университете и в начале 1920-х годов, до его высылки из страны в составе символического «Философского парохода». Здесь нужно отметить в первую очередь такие работы как «Элементарный учебник общей теории права в связи с учением о государстве» 1919 года, а также «Систему социологии» и «Общедоступный учебник социологии» 1920 года. Ко второму этапу следует отнести поздние работы, написанные в США, в первую очередь статью «Организованные группы и правовые нормы» и книгу «Общество, культура и личность: их структура и динамика. Система общей социологии», вышедшие в 1947 году.

Центральное понятие правовой концепции Сорокина — организованные социальные группы, возникновению и развитию которых коррелирует возникновение и развитие права. Группу можно назвать организованной, «когда все действия и реакции ее членов в их взаимоотношениях, равно как и со внешними субъектами и миром в целом ясно определены нормами права и производятся в соответствии с ними» [Сорокин 2018, 600].

Возникновение социальных групп связано с различными космическими, биологическими и социально-психологическими факторами, которые побуждают людей взаимодействовать между собой. В дальнейшем такие группы могут распаться, либо, под влиянием других факторов различной природы, сохранится в течение длительного времени. О появлении права можно говорить тогда, когда продолжительно существующая социальная группа становится организованной. Как отмечает Сорокин, главная причина перехода групп к стадии организации заключается в том, что без «кристаллизации функций и ролей, прав и обязанностей взаимодействующих индивидов» контакты между ними неизбежно приведут к постоянным конфликтам, «войне всех против всех» по выражению Т. Гоббса». [Sorokin 1962, 371] Исследователь полагает, что именно организация группы является условием ее сохранения в течение длительного времени [Sorokin 1962, 371].

Организация группы предполагает, что правовые нормы определяют 1) права и обязанности отдельных членов группы; 2) «что, при каких условиях, в отношении кого и сколь много каждый из членов управомочен и обязан делать или не делать, терпеть или не терпеть»; 3) функции или роли членов группы; 4) статус членов группы «в системе взаимодействий, как они определены совокупностью его прав-обязанностей, функций и ролей» [Сорокин 2018, 600]. Во-вторых, определяя это, правовые нормы ясно указывают: какие отношения или формы взаимодействия между сторонами являются: (а) обязательными; (б) запрещенными; (в) рекомендуемыми, хотя и не требуемыми, и при каких условиях, когда и в отношении кого. В результате действия указанных норм группа взаимодействующих индивидов становится четко дифференцированным и стратифицированным сообществом, «в котором каждый член исполняет специальное задание в общих функциях группы и в котором каждый занимает определенную позицию в иерархии властей» [Сорокин 2018, 600].

Право организованной группы делится на официальное и неофициальное, при этом под первым понимается «совокупность правовых норм, обязательных для всех членов группы, защищаемых и принудительно исполняемых официальной властью правительства группы или группы как таковой» [Sorokin 1962, 611–612]. Неофициальное

право может дополнять и корректировать официальное право или даже противоречить ему [Sorokin 1962, 612]. Причина существования неофициального права заключается в статичности официального права, скорость изменения которого не соответствует динамике изменения социокультурных условий [Sorokin 1962, 612]. Таким образом, второе выступает фактором социальной стабильности, а первое — фактором социальных изменений.

Литература

Sorokin 1962 — Sorokin P.A. Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology. New York, 1962.

Сорокин 2018 — Сорокин П.А. Организованная группа (институт) и правовые нормы // Петербургская школа философии права. К 150-летию со дня рождения Льва Петражицкого. СПб., 2018. С. 600–627.

Кузнецов Н.А.

СПбГУ

ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЮРИСПРУДЕНЦИИ В.Д. КАТКОВА

«Философский пароход» можно рассматривать не только как конкретное историческое событие, но и как более широкий феномен изгнания русской дореволюционной философии из отечественного философского и научного дискурса. Постсоветская наука и философия активно восстанавливают многие забытые или односторонне понятые имена и концепции. Но и до сих пор эта задача еще не решена до конца. Парадоксально, но окончательному ее решению в некоторых случаях препятствует реакция постсоветской мысли на науку и философию советского времени, опосредующая восприятие даже некоторых дореволюционных концепций, вытеснявшихся из советского дискурса как «буржуазные» или «реакционные», но по каким-либо причинам напоминающих современным ученым советский интеллектуальный опыт. В этом смысле «Философский пароход» как широко понятый феномен остается действующим и в настоящее время.

Применительно к правоведению главным явлением советского наследия, вызывающим описанную реакцию, можно назвать этатизм — разновидность позитивистского правопонимания, сводящая природу права к воле суверена (а конкретнее — государства). Несмотря на то, что этатизм (часто подсознательно) и сейчас остается фактором, складывающим представления ученых о праве, что особенно сильно затрагивает отраслевые юридические науки, его ущербность уже подверглась справедливой критике с самых разных точек зрения. Однако эксцессом этой критики стало то обстоятельство, что этатизм не только начал тесно связываться с теорией и практикой советской юриспруденции, но и послужил своего рода черной меткой, призванной отделить «неинтересных», «устаревших», «ограниченных» правоведов от тех, кто, с точки зрения современной науки, заслуживает внимания. Одним из дореволюционных юристов, подпавших под действие ярлыка «этатист» и до сих пор находящихся на борту «Философского парохода», стал Василий Данилович Катков (1867–1919).

Период творчества В.Д. Каткова пришелся на эпоху, ознаменовавшуюся началом лингвистического поворота, включая рождение аналитической философии в Англии. В.Д. Катков, пожалуй, единственный из современных ему правоведов оценил перспективы лингвистики с точки зрения эпистемологии права. Впервые свои идеи о необходимости учета правоведением достижений лингвистики он выразил в брошюре «Наука и философия права?» в 1901 г., а итоги его размышлений в 1913 г. были изложены в монографии «*Jurisprudentiae novum organon* (Реформированная общим языкознанием логика и юриспруденция)».

Своеобразие взгляда В.Д. Каткова на научное познание права заключается в том, что он пытался совместить требования научной строгости в сфере познания права и использования юридических понятий с преимуществами обращения к обыденному языку.

Относительно научной строгости В.Д. Катков отталкивался от тезиса, что познание существует только тогда, когда есть способность находить сходства и различия между предметами. Он утверждал, что существует знание, приобретаемое практическим путем, но без рефлексии, и таким знанием обладают даже животные. С этой точки зрения даже дикари, не имеющие разработанный понятийно-катего-

риальный аппарат юриспруденции, знают свои права и обязанности, право своего государства (Катков расширил это понятие, включив в него даже семью). Но для познания рассматриваемый правовед считал существенным способность сознательно воспринять и истолковать в форме суждения явление, с которым человек сталкивается на опыте. И к операциям с понятиями В.Д. Катков предъявлял даже чрезмерно строгие требования, впрочем, вполне соответствующие его этатистскому монизму: у каждого понятия должно находить лишь одно значение и один предмет может обозначаться лишь одним понятием. Он критиковал немецкую науку за то, что она приписывает понятию «право» множество значений, а регулятор общественных отношений, основанный на установлении правомочий и обязанностей, называет то законом, то правом; и выражал позицию, что именно английская юриспруденция служит образцом следования критерию научной (логической) строгости. Впрочем, ученый указывал, что недостатки и достоинства немецкой и английской философии права обусловлены языком.

Относительно необходимости правоведам обратить внимание на обыденный язык ученый видел следующие предпосылки: 1) юриспруденция является не наукой, а скорее, искусством или практической наукой, т.е. познавательной деятельностью, добывающей непосредственно прикладные и нормативные знания (знания о правилах), а не знания отвлеченно-спекулятивные, т.е. знания о сущем; 2) юрист всегда имеет дело со словом. В.Д. Катков считал язык несовершенным орудием познания и, вместе с тем, отмечал, что никакого иного орудия познания правоведы не имеют. Причем юрист должен знать и изучать именно обыденный язык, искусственные же языки не применимы не только в правоведении, но и в других науках, за исключением математики. В.Д. Катков достоинством современной ему лингвистики видел в том, что она обратила внимание на речь и «дикие» языки, отказавшись от идеи исключительности литературного языка.

В.Д. Катков отмечал, что любой естественный язык включает как прямые значения, так и метафоры, что ни одно слово не может быть понято вне контекста речи и конкретной культуры в целом, что ни одно определение не может окончательно объяснить понятие, поскольку все слова определений нуждаются в контекстуальном уточнении. Несмотря на то, что он настаивал на принципе логической

строгости в науке, правовед утверждал, что этих особенностей не может избежать даже язык науки, в свете чего задача правоведения ограничивается стремлением не подменять прямое значение метафорами и избегать неуместного опредмечивания. Контекстуальность слов привела В.Д. Каткова к мысли о культурной обусловленности всех юридических понятий: понятия эволюционируют, но эволюция происходит не вообще, как в мире животных, а в рамках отдельных культур, так как в мире людей закономерности заменяются подражанием и творчеством. Так, российский юрист должен начинать изучение права с понятий, свойственных русской культуре и культуре народов, населяющих Россию, а иностранные теории, включая римское право, он должен критически переосмысливать строго в рамках понятий русского языка, за которыми стоят особенности русского уклада: иное приведет одновременно и к неизбежному искажению иноземных понятий, так как все юристы вольно или невольно нагружают понятия контекстом своей культуры и времени, не зная чужих культур на своем опыте, и к бесполезному привнесению в родную культуру чужеродных элементов. Одним из призваний лингвистики ученый видел возвращение русской юриспруденции к условиям жизни России.

С.В. Никоненко охарактеризовал теорию сторонника лингвистической философии Дж.Л. Остина как синтез логического и лингвистического анализа. Так же можно обобщить и теорию В.Д. Каткова, За полвека до работ позднего Л. Витгенштейна обратившего внимание на обыденный язык с эпистемологической точки зрения в релятивистском ключе, не впадая в крайности ни логических аналитиков, ни некоторых лингвистических философов. Свою методологию он применил и для обоснования этатистской точки зрения, проанализировав употребление понятий «право» как правомочие или этическую категорию и «закон», включающий устные формы, бытующие в любых государствах в широком смысле.

Литература

Зархина С.Э. У истоков национальной юрлингвистики — первая работа В.Д. Каткова // Юрлингвистика. 2012. № 1(12). С. 6–12.

Катков В.Д. *Jurisprudentiae novum organum* (Реформированная общим языковедением логика и юриспруденция). Т. 1. Цивилистика. Одесса: Техник, 1913.

Катков В.Д. Наука и философия права? Берлин: Кн. Маг. Штура, 1901.

Никоненко С.В. Аналитическая философия: основные концепции. СПб.: СПбГУ, 2007.

Львов А.А.

СПбГУ

СТАТУС СМЕРТНОЙ КАЗНИ КАК «ВЕЧНОЙ ПРОБЛЕМЫ» В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Вопрос о сущности смертной казни и случаях ее применимости — хрестоматийный пример «вечного вопроса» в социальной философии, философии права, этики [Панищев 2007, 13]. Он сводится, во-первых, к обоснованию смертной казни как именно меры наказания, а не санкционированного обществом акта умерщвления преступника. Следовательно, закономерен вопрос о соответствии ее четырем основным функциям наказания как они понимаются в уголовном праве: возмездию, предупреждению подобного преступления, исправления и восстановления социальной справедливости. Во-вторых, существенным аспектом является прикладной смысл смертной казни как реализации исключительного права государства на насилие. В этом отношении проблема применения ее зачастую оборачивается обсуждением статуса человеческой жизни, ее ценности и источника. Наконец, в-третьих, смертная казнь — это именно институт в рамках правового пространства, а следовательно, он должен подчиняться более высокому уровню понимания и обоснования правоприменения, коренящемуся в изучении сущности справедливости.

При этом существует еще одно существенное обстоятельство, усугубляющее дискуссионный характер вопроса о смертной казни, а именно, то, что ответ на него возможно дать только изнутри системы права, т.е. следуя системному взгляду на саму сущность права, правоприменения и статуса высшей меры в этой системе. В русской философии весьма показательным обсуждался сущностный смысл этого аспекта смертной казни. Большое внимание было уделено последней составляющей проблемы из вышеназванных трех. Исходя из основных положений разработанных ими этических и философско-правовых систем, русские мыслители по-разному понимали нравственную и правовую сущность высшей меры наказания. Весь спектр рассмо-

тения этого вопроса можно свести к трем основным направлениям. В соответствии с первым из них (представителем которого можно считать В.С. Соловьева) смертная казнь должна быть запрещена, поскольку противоречит абсолютному этическому принципу (у Соловьева — добра) [Павлов 2007, 83]. Представители другого направления (ярким примером тому является философская установка на сопротивление злу силой И.А. Ильина) допускают применение смертной казни — либо в принципе как высшей меры наказания, либо в исключительных случаях, поскольку она является «духовно-здоровой и жизненно-целесообразной реакцией на злодейские проявления и поступки» [Ильин 1996, 150]. Наконец, существуют авторы (наиболее показательными здесь являются А.Ф. Кистяковский и С.И. Гессен), для которых вопрос о применении смертной казни имеет исторический характер — и в этом смысле, норма приведения смертного приговора в исполнение рассматривается в качестве приметы нравственного развития общества и уровня одобрения им насилия, которые с течением времени изменяются [Головина 2020; Солоницын 2021].

Необходимо заметить, что анализ сущности смертной казни в работах указанных выше авторов раскрывает два принципиальных аспекта в восприятии самого этого явления. С одной стороны, каждый из них исходит из теоретических постулатов, лежащих в основании их собственной философской позиции или же обоснованные другими (в том числе зарубежными) мыслителями. Однако, с другой стороны, их рассуждения проникнуты духом злободневности, характерным для самой темы, а потому выводы каждого из упомянутых философов можно рассматривать как ответы на актуальные вызовы их времени. В связи с этим историко-философская перспектива восприятия и осмысления смертной казни сама становится одним из решающих теоретических факторов в обсуждении интересующего нас явления. Это видно как в работах Соловьева, Кистяковского, Ильина и проч., так и в трудах современных исследователей (например, В.Д. Зорькина [Зорькин 2021, 77–81]), которые при рассмотрении сущности и юридической целесообразности применения смертной казни активно обращаются к историко-философскому материалу.

Таким образом, «вечность» этой темы связана не столько с невозможностью принципиального решения этой проблемы — такие решения как раз возможны в определенных системах права, о чем

свидетельствуют работы рассмотренных нами авторов. В гораздо большей степени это связано с тем, что эта тема в историко-философской перспективе становится мета-проблемой, всякий раз требуя от исследователя системной разработки фундаментальных понятий *право, справедливость, вина* и проч. Следовательно, вопрос о смертной казни всякий раз выходит за довольно узкие рамки только проблемы отправления наказания.

Литература

Головина 2020 — Головина Ю.А. А.Ф. Кистяковский о смертной казни и нравственных основаниях государства // Вестник ТГУ. Философия. Социология. Политология. 2020. № 55. С. 97–108.

Зорькин 2021 — Зорькин В.Д. Конституционное правосудие: процедура и смысл. СПб.: Конституционный суд Российской Федерации, 2021.

Ильин 1996 — Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. С. 31–220.

Панищев 2007 — Панищев А.Л. Смертная казнь в зеркале русской культуры и философии // Успехи современного естествознания. 2007. № 5. С. 13–19.

Павлов 2007 — Павлов В.И. Абсолютное добро, личная свобода и смертная казнь: историко-философский анализ // Сацьяльна-эканамічныя і прававыя даследаванні. 2007. № 3. С. 81–93.

Солоницын 2021 — Солоницын П.С. Философский смысл наказания в работе С.И. Гессена // Вестник Самарского юридического института. 2021. № 4(45). С. 53–57.

Машикова Е.Ю.

ВКА им. А.Ф. Можайского

НРАВСТВЕННОСТЬ ВЫШЕ ПРАВА: ВЕРСИЯ А. ГЕРЦЕНА

Отношение к закону и беззаконию, творимому в российской империи у подданого этой империи Александра Герцена было глубоко личностным — дважды он высылался в ссылки и даже отсидел 9 месяцев в Крутицких казармах в одиночной камере за действия, которые можно было назвать незаконными только в субъективном мнении императора.

Попад в русскую провинцию, сын одного из самых знатных дворян империи столкнулся с таким масштабом беззакония, взяточни-

чества и казнокрадства, что до конца жизни, описывая николаевскую Россию, находил метафоры и эпитеты, позволившие его зачислить не только в революционеры, но и в русофобы.

По мнению исследователей, Герцен дал самое мрачное описание бездушной николаевской эпохи. Надо признать, что особенно ему это удалось в работе, предназначенной для западного читателя, речь идет о статье «О развитии революционных идей в России».

Герцен персоналист по преимуществу, и бесправное положение личности, лишенной чувства собственного достоинства, видится им как главное отличие России от Западной Европы. Как тут не вспомнить блестящий афоризм М. Малиа о том, что «Идея социализма зародилась не столько по причине физического угнетения рабочих, сколько по причине нравственного угнетения интеллектуалов» [Малиа 2010, 39].

Размышления о личности для Герцена всегда были вызваны болью за те колоссальные уродства, которым подвергалась человеческая личность в России, в стране, где не только большая часть населения находилась на положении рабов, но и любой человек был бесправным перед всемогущим бюрократическим государством.

В полемике со славянофилами, Герцен утверждал, что одной из наиболее важных причин рабства, в котором обреталась Россия, был недостаток личной независимости, отсюда полное отсутствие уважения к человеку со стороны правительства и отсутствие оппозиции со стороны отдельных лиц; отсюда цинизм власти и долготерпение народа [Герцен 1954–1965, VII, 240]. Говоря о нравственном подвиге Чаадаева, Герцен пишет, что автор требует отчета от России «во всех страданиях, причиняемых ею человеку, который осмеливается выйти из скотского состояния» [Герцен 1954–1965, VII, 222]. «Государь за мнения посылает в Сибирь, за стихи морит в казематах», власть имущие в России «готовы скорее простить воровство и взятки, убийство и разбой, чем наглость человеческого достоинства и дерзость независимой речи» [Желвакова 2010, 67].

В это время Европа представлялась Герцену поистине «страной чудес», главным образом потому что там были развитые политические институты, парламент, конституция, свобода слова и отсутствие цензуры, а главное — уважение к личности: «В самые худшие времена европейской истории мы встречаем некоторое уважение к лично-

сти, некоторое признание независимости — некоторые права, уступаемые таланту, гению. Несмотря на всю гнусность тогдашних немецких правительств, Спинозу не послали на поселение, Лессинга не секли или не отдали в солдаты. В этом уважении не к одной материальной, но и к нравственной силе, в этом невольном признании личности — один из великих человеческих принципов европейской жизни».

В 1847 году Герцен покидает Россию, он едет в Европу. Разочарование наступит очень быстро, в том же году он вынесет приговор: «Запад весь прошел мещанством». Мещанство для Герцена, с одной стороны, синоним нравственного оскудения личности, а с другой формально-рациональной организации жизни, нивелирующей личность и создающей препятствие для развития культуры. На Западе личность внешним образом кажется свободной, по крайней мере, в Европе есть свобода слова, отсутствие цензуры и другие внешние политические свободы. Но при ближайшем знакомстве с Западной Европой выясняется, что внешней культурой не исчерпывается содержание ее жизни. По Герцену, западная цивилизация богата внешними формами, но бедна человеческим содержанием. Вот почему нивелирующее влияние европейской цивилизации опасно для всех народов. Культурное упрощение Европы, жизнь, заполненная не творческими стремлениями, а пустыми интересами приводит к «новой китайщине». Мещанская цивилизация может привести к полному стиранию человеческого лица, к всеобщей нивелировке.

Анджей Валицкий с удивлением восклицает, что Герцен не разглядел никакой связи между индивидуальной свободой и ее политическими и правовыми гарантиями, несмотря на то, что он пользовался в Европе всяческими правовыми свободами, и, в особенности свободой слова и свободой печати. Парадоксальным образом, его инстинктивное признание прав человека, его уважение человеческого достоинства, сочетается с преуменьшением важности политических и правовых условий индивидуальной свободы, «с безразличием к положительному вкладу современного буржуазного прогресса» [Валицкий 2013]. Объясняется это следующим обстоятельством: опыт Западной Европы научил Герцена, что самые развитые, самые демократичные государственные политические формы, при отсутствии развитости масс приводят к порочным результатам: «Мы знаем, что значит ошибиться в возрасте и степени понимания. Всеобщая подача голосов,

навязанная извне неприготовленному народу, послужила для него бритвой, которой он чуть не зарезался» [Герцен 1954–1965, XX, 584]. Герцен был убежден, что внешние формы свободы, не подкрепленные внутренним изменением личности, приводят к диктату общества.

Мало того, что «золотая посредственность мещанского мира» все более оттесняет на периферию жизни высшие проявления человеческого духа, — в массе своей люди и здесь остаются скованными нравственно и подвластны новому деспоту — имя которому — общественное мнение; оно при всех «внешних» гражданских, политических свободах, нивелирует поведение, делает сознание людей стереотипным и тем самым — жизнь не свободной: «Общество, большинство захватило диктаторскую и полицейскую власть; сам народ исполняет должность Николая Павловича, третьего отделения и палача» [Герцен 1954–1965, XI, 227].

«Чем страна свободнее от правительственного вмешательства, — отмечает Герцен, — чем больше признаны ее права на слово, тем нетерпимее делается толпа, общественное мнение становится застенком; ... Неужели только народ, неспособный, к внутренней свободе, может достигнуть свободных учреждений?» [Герцен 1954–1965, X, 228]. Герцен подметил характерную особенность социалистических движений, которые, провозглашая борьбу за освобождение человека от рабства, на деле осуществляли диктат коллектива, общества над личностью. По Герцену, общественное устройство, основанное на демократии, равенстве и «отрицании иерархии» (т.е. выстроенной системе духовных ценностей) является далеко не идеальной целью, достойной человеческих стремлений.

Герцен критикует демократию, основанную на «арифметическом пантеизме всеобщей подачи голосов» и на «суеверии в республику или парламентские реформы». Политические революции ничего не меняют в существующем европейском мире, где частная собственность является священной и неприкосновенной. Опыт всех политических республик показал, что они никогда не воплощали суверенитета народа поэтому, социальное общежитие или социальная республика, по Герцену, должны нуждаться лишь в наличии нравственной связи между людьми. Таким образом, отсутствие права позволяет сохранить нечто лучшее, чем закон — нравственность, которая совершенно естественно вытекает из общинной жизни. Эта мысль ляжет в основание «русского социализма».

Литература

- Валицкий 2013 — Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма. М., 2013.
- Герцен 1954–1965 — Герцен А.И. Собрание сочинений. В 30 т. М., 1954–1965.
- Желвакова 2010 — Желвакова И.А. Герцен. М., 2010.
- Малиа 2010 — Малиа М. Александр Герцен и рождение русского социализма. 1812–1855. М., 2010.

Овчинникова Е.А.

СПбГУ

ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

В XXI веке прикладная этика является устоявшимся термином, имеющим свое дисциплинарное пространство и исследовательские традиции. В отечественной этической мысли существуют различные трактовки предметного содержания прикладной этики, ее назначения и инструментария. Прикладную этику определяют и как разновидность социо-гуманитарных технологий и как современный этап в развитии этики и т.д. Однако, задачей данного доклада видится нам не стремление дать очередное определение прикладной этики и включиться в теоретическую полемику, а выявить интеллектуальную и идеологическую преемственность современных этических исканий в области прикладной этики с ценностным наследием русской школы философии права. Очевидным основанием для прямого сопоставления прикладной этики и философии права может служить работа Вл. Соловьева «Право и нравственность. Очерки из прикладной этики» 1897 года. Речь в данном контексте идет не только о терминологическом сходстве понятий, за этим появлением понятия в русском философском сознании стоят, на наш взгляд, существенные характеристики прикладной этики и ценностная направленность философии права в отечественной мысли и культуре.

Если обратиться к истории становления философской рефлексии права в России — веку Просвещения, то мы обнаружим во взглядах русских мыслителей этой эпохи стремление рассматривать во взаимодействии право и нравственность. Русская философско-правовая

мысль возникает, с одной стороны, в неразрывной связи с европейской философской мыслью, с другой — представляет стремление осмыслить социальные и политические задачи русского общества, откликаясь на общественные запросы, формируя общественное самосознание, общественную мораль. Мыслители русского Просвещения были ориентированы на рефлексию насущных социально-политических задач, обращаясь к морали и праву как основным механизмам формирования общества и государства. В традициях просветительского рационализма русские просветители разграничивали философию на теоретическую, т.е. «философию в теснейшем смысле», и нравоучительную, или практическую. Философия теоретическая («умозрительная») включала в себя логику и метафизику, философия нравоучительная — юриспруденцию (или философию права), и политику. Таким образом, в духе просветительских идей философия права была уже связана с «наукой нравоучения». Бесспорной заслугой русских просветителей стала разработка и обоснование ими этико-правового сознания, которое, оказало непосредственное влияние на формирование правовых концепций и этических теорий последующих поколений русских мыслителей.

К концу XIX века философия права в России представляла уже сложившуюся самостоятельную и оригинальную школу, которая, основываясь на европейской традиции, стремилась к выработке собственного мировоззренческого основания и ценностных задач. П.И. Новгородцев так сформулировал задачи русской мысли: «настоящий клич нашего времени должен быть не назад к Канту или к Фихте или к Гегелю, а вперед от них ... мы не можем уже остановиться ни на Канте, ни на Марксе, ни на Гегеле, но должны искать новых философских формул и начал» [Новгородцев 1913, 717]. При всей полемичности (к примеру, известная полемика Б.Н. Чичерина и Вл. Соловьева) и подчас несхожести теоретических позиций, осмысление права русскими философами происходило в поисках нравственных начал общественной жизни. Моральное и правовое сознание русского общества выстраивается вокруг таких проблем, как добро и зло, справедливость, свобода и солидарность, общественный идеал, правосознание и др.

Именно в этот исторический период формируется самобытная школа философии права с ее глубоким моральным запросом и ви-

дением нравственно-правового построения общества. Нам представляется особенно ценным в контексте современных запросов прикладных этических исследований обращение к наследию русских философов права по ряду оснований — это возможность обнаружить теоретические истоки и основания современного направления прикладной этики — «этики права», представить позиции русских философов по таким проблемам, как смертная казнь, правовой и нравственный аспекты наказания и ряду других позиций, обратиться к осмыслению ценностных оснований общества, смысловой наполненности этических понятий. Например, в современных прикладных этических исследованиях весьма дискуссионным является концепт общественной морали — понятие, которое было значимым и в теориях русских философов. В текстах русских философов этот концепт звучал иначе — «нравственная жизнь общества», «общественная нравственность», «нравственный быт» и др. Более всего русских мыслителей интересовали ценностные интегрирующие начала нравственной жизни общества. Так, в работе П.И. Новгородцева «Об общественном идеале» задается теоретически значимый вектор в понимании общественной морали, ее концептуального единства с позиций ценностных объединяющих начал, а не инструментов и механизмов. Возможным ответом на вопрос об основаниях общества прочитывается и стремление И. Ильина через концепт «правосознание» осмыслить не только «внешний порядок жизни», но и «внутреннюю упорядоченность души», «волю к безусловному благу». Исследованию духовных основ общества посвятил свой труд С.Л. Франк.

Наследие русской школы философии права с необходимостью требует своего осмысления в контексте современных общественных задач, наполняя отечественную прикладную этику ценностным содержанием, универсальностью категориального строя мысли и открытостью в поисках ответов на нравственные запросы российского общества.

Литература

Новгородцев 1913 — Новгородцев П.И. Науки общественные и естественные. (Несколько замечаний по поводу книги Н.Н. Алексева) // Вопросы философии и психологии. Кн. 120(5). М., 1913.

Осипов И.Д.

СПбГУ

КОНЦЕПТ ПРАВСТВЕННО-ПРАВОВОГО РАЗУМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Проблема взаимоотношения России и Западной Европы наряду с социокультурными и религиозно-духовными аспектами затрагивает и проблематику философии права. В западноевропейской культуре процесс рационализации и секуляризации привел к выраженному разграничению области нравственности и права, прав личности и интересов государства. Иной подход к решению проблемы взаимоотношения права и нравственности лег в основу русской философии права, который исходил единства нравственности и права. Этот подход был теоретически реализован как на религиозной, так и на рациональной почве и во многом отражал социокультурный универсализм отечественной духовной культуры. Особенно это заметно в философии соборности славянофильства, в рамках которой А.С. Хомяков отмечает, что наука права получает «некоторое разумное значение только в смысле науки о самопризнанных пределах силы человеческой, то есть о нравственных обязанностях». Мыслитель указал на символический характер нравственной нормы, отличающей ее от нормы права, во многом являющегося результатом формальной деятельности законодателя. В рамках нравственно-правового сознания решается и вопрос о сущности человеческой свободы. Закон и духовная свобода, согласно славянофильству, существуют в разных сферах жизни: юридический закон отражает внешнюю, материальную жизнь человека, а свобода реализуется по преимуществу во внутренней, духовной жизни индивида. Идея соборности предполагала гармоничное единство свободных и верующих индивидуумов, согласие человека и мира. При этом особая роль верующего разума виделась в нравственно-правовой легитимации верховной власти. Поэтому, согласно Хомякову, идея права не может «разумно» соединиться с идеей европейского общества, основанного на личной пользе, огражденной договором, а требует отношений, основанных на нравственных принципах.

* Тезисы написаны при поддержке Гранта РФФИ (Проект № 20-011-00144) «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века».

Идея нравственно-правового разума получила свою концептуальную форму также и в философии всеединства В.С. Соловьева и содержательно аргументирована, в частности, в работе «Оправдание добра». Христианская этика, по его мнению, «пронизывает» всю общественную жизнь, являясь главным условием и «оправданием» экономических, политических и правовых отношений. Так из стремления к формальным благам возникает государство; из влечения к абсолютному существованию-духовное общество, а из стремления к справедливости-право. Указанные виды блага не равноценны, и высшим из них оказывается благо вечной жизни. В свободной теократии абсолютное благо различно для каждого и учитывает индивидуальные качества субъекта. Принципиальная позиция мыслителя заключена в отрицании безусловной противоположности права и нравственности. Действительное противоречие существует, по его мнению, не между ними, а между различными состояниями правового и нравственного сознания. Оно считал, что это подтверждается и «неуклонным тяготением» правовых норм к требованиям совместимым с нравственными нормами, что получило отчетливое выражение в языке, где принцип должностования совпадает с сознанием обязанности.

Концепт нравственно-правового разума присутствует и в онтологии права С.Л. Франка. Он критикует идею формальных прав человека, трактуя их как функциональные, и противопоставляет им идею служения личности абсолютному добру. Поиски неразложимой основы права оборачиваются, по его мнению, наделением права чертами святости и истины и абсолютной правды. Концепция единства правомочия и правообязанности выражена и в работах евразийцев, в частности, в философии права Н.Н. Алексева. В этом контексте следует указать и концепцию нормального правосознания И.А. Ильина, которое исходит из стремления человека к совершенству, справедливости и праву. Отсюда следует и необходимость для человека знать и бороться за право, как цель и как ценность. Человеку присуще тяготение к жизненной самостоятельности и самодеятельности, к тому, чтобы найти некое безусловное по своей сущности жизненное содержание.

Таким образом, можно сделать вывод о существовании важной аксиологической и теоретической традиции русской философии права. П.А. Новгородцев писал, что «новая непосредственная связанность права и нравственности и подчинение их более высокому религиозному закону образует норму социальной жизни».

Павлов В.И.

Академия МВД Республики Беларусь

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА: БАЗОВЫЕ СМЫСЛЫ И ВЗГЛЯД В БУДУЩЕЕ

Русская философия права, как и вся традиция русской мысли, имманентно связанная с Православием, ориентирована не на институты, а на человека. Понимание человека, существующего в мире права, составляет ее истину и суть. Это понимание было задано встречей с Византией, имевшей к концу X в. в своем культурно-историческом багаже тысячу лет эллино-языческого, и тысячу лет восточно-христианского опыта цивилизационного строительства. Исторический разрыв порядка двух тысяч лет. Первый русский политико-правовой трактат митрополита Илариона «Слово о законе и благодати» как будто предопределил идеальный антропологический образ всей будущей русской правовой культуры — он ориентирован не на юридическую форму, а на внутреннее содержание правового существования. Но возможно ли второе при отсутствии первого? Это основная дилемма русского философско-правового мышления вплоть до наших дней. Петровская эпоха положила начало пути на Запад, прежде всего, посредством прагматизации политико-правовой жизни. Ф.И. Гиренок связывает этот путь с попыткой получить социальное добро без добрых людей. Иначе — примат правильных институтов над внутренним преобразованием человека и их воспитательно-рационализирующую роль относительно последнего. Субъект права в строгом смысле западного понимания также есть своего рода институт, ведь он создается средствами юридического концептуализма и является производной правопорядка. Однако, как отмечено выше, главный вопрос русской философии права — это не институты, а человек. Может быть получится совместить совершенство институтов с человеком, имеющим высокое чувство правового сознания, как это предполагал И.А. Ильин? Но в том то и дело, что первое со вторым несовместимо именно на уровне глубинного кода и наследственной русской философско-правовой памяти, постоянно отсылающей к реальности по ту сторону жизни. Подлинный духовный рост человека, приводящий в том числе и к высокому уровню

правового сознания, обесмысливает для личности борьбу за институты, в том числе и за закон, ибо «праведнику закон не лежит». Праведность здесь не состояние, а задание, не всегда артикулируемая особая направленность личности на предметность мира. Полагаю, что эта глубинная антрополого-правовая характеристика будет давать о себе знать сколько бы ее не вытесняло русское правовое сознание и не пыталось переделать себя на другой манер.

Русская философия права XX столетия как составная часть мирового философского процесса развивалась по нескольким ключевым линиям: а) философия права Серебряного века в досоветский период, в эпоху русской эмиграции и в постсоветской России в связи с попыткой реактуализации дореволюционной мысли; б) марксистско-ленинская и позитивистская философия права советского и постсоветского периодов; в) новоевропейская, либерально ориентированная философия права постсоветского периода во всех ее разновидностях; г) пост(не)классическая философско-правовая линия. Сразу после распада СССР русская философско-правовая мысль окунулась в западную новоевропейскую философию права, что отчасти согласовывалось и с возрождением дореволюционной традиции русской правовой мысли, находящейся под влиянием европейских идей. Даже в философско-правовой линии В.С. Соловьева, принципиально отличавшейся от господствующих в XIX в. гегельянства и кантианства своей связью с идеями восточного христианства, тем не менее чувствовалась зависимость от идеи права в ее западноевропейском изводе. Это направление русской мысли в поколении эмиграции дало наиболее яркие плоды философии, богословия и права (наиболее выдающийся из них — софиология отца Сергия Булгакова), и в то же время она была, как отмечал отец Георгий Флоровский, следствием отклонения от «пути Отцов». Отклонение заключалось в смешении двух разнородных дискурсов и попытке совместить новоевропейские философско-правовые идеи с органом восточно-христианской традиции, т.е. снова же в попытке совместить совершенство институтов с преображением человека. В 2000-е гг., после десятилетия «правового романтизма» (1990-е гг.), началось постепенное охлаждение и к западной либерально ориентированной философии права. Одновременно стало понятно, что напрямую рецепировать русскую дореволюционную философию права невоз-

можно. Делать это сегодня, т.е. продолжать некритически смешивать два вышеуказанных дискурса и констатировать этим обнаружение особого русского «третьего пути», полагаю проблематичным. Это один из самых соблазнительных и тонких моментов для современной русской философии права, в связи с чем нельзя не вспомнить мысли П.И. Новгородцева о русском православном сознании, которые он формулировал в Праге в начале 1920-х гг., сокрушаясь о тщетности даже его осторожной критики в начале XX в. западноевропейской идеи правового государства.

С конца 2000-х гг. со всей остротой заявляет о себе проблема техники, которая обнаруживается уже не только в качестве интеллектуальной рефлексии, но в качестве практики правового регулирования. Сегодня проблема цифровизации — одна из актуальнейших тем философско-правового мышления. И снова главный ее нерв — это проблема человека в его отношении с институтами, которые получили новый способ формализации — формализации в качестве объектов, а нередко и субъектов цифровой, виртуальной реальности. Человек, представленный в виртуальной правовой реальности, конечно есть институт, поскольку сама эта реальность исключает возможность антрополого-правовой работы, работы по преобразению себя.

Каковы задания русской философии права с хронологической точки начала 2020-х гг.? Выделю несколько главных направлений отечественной философии права с учетом сказанного выше. Во-первых, русская философия права, имея в виду сохранение ее самобытности и идейно-смысловой самоидентичности, должна заниматься, прежде всего, проблемой человека в праве и в ее оптике рассматривать все иные проблемы. Это ее генетическая особенность и выражение присущей ей философско-правовой природы. Во-вторых, познание человека необходимо осуществлять на основе соответствующего эпистемологического ядра, которое, к слову, в своих базовых основаниях не должно оставаться новоевропейским, картезианско-кантианским. Игнорирование этого условия приведет к повторению ошибок русской дореволюционной философии права. Исходная методологическая установка относительно образа человека, если иметь в виду изначальную связанность русской мысли восточнохристианским дискурсом, должна основываться на сердцевине органаона восточнохристианской традиции. Георгий Флоровский связывал этот

органон с идеей неопатристического синтеза, а точнее — с моделью человека, функционирующей не в дискурсе сущности и субстанции, а в дискурсе энергии, бытия-действия. С.С. Хоружий связывал такой дискурс с особым пониманием права, этики и политики, изрядно отличающимся от классической западной метафизической традиции. В-третьих, на основе этого дискурса следует переосмыслить фундаментальные проблемы правоведения, которые ставились и разрабатывались в контексте западной традиции права и основывались на различении, а нередко и противопоставлении права и нравственности, права и государства, права и веры.

Литература

- Гиренок Ф.И. Удовольствие мыслить иначе. Москва: Академический проект, 2008.
Павлов В.И. Антропология права в контексте юридической, философской и религиозной традиций: история формирования. М.: Юрлитинформ, 2021.
Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005.

Соколов Е.Г.

СПбГУ

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА БЕЗ ФИЛОСОФИИ И БЕЗ ПРАВА

Отечественная история философия права — немногочисленна, не-долга по времени, достаточно хорошо изучена и, думаю, не погрешу против истины, если скажу, что притягательна лишь для избранных гурманов. Так было до недавнего времени. Социальные метаморфозы, произошедшие в последние 30 лет, наряду с множеством изменений в стилистике и формах жизнеустройства, в том числе определили и тенденцию тотальной юриспрудизации реальности. Поэтому возникший интерес к российской традиции метафизического осмысления права — вполне закономерен. Оставляю без комментариев многочисленные версии ретроактивной перекодировки различных, от «сотворения человеческого мира» идущих, рефлексивных умозрительных конструкций, цель которых — оты-

сказать «глубинный исток» и продемонстрировать «извечность» философско-правовых штудий, тем самым придав вес и значимость всей дисциплинарии. Спекулятивные рассуждения (вообще) о человеке, обществе, государстве, законах, правилах общежития, нормативах поведения, моральных априори и пр., разбросанные по эпохам и регионам — это все суть очень отдаленные (и логически, и исторически) подступы к философии права. О последней же мы можем с полным основанием говорить лишь тогда, когда есть: — теоретически-автономная номинация самого права — а это лишь со времен Просвещения, много мыслью «поубивавшегося», но так до конца и не достигнувшего консенсуса (теоретического, с практическим все обстояло намного проще, ибо, как «пустое понятие», оно было отдано во власть политической конъюнктуры и прекрасно здесь функционировало), тем самым открыв горизонт последующим, в том числе, и философским спекуляциям; -связная система (хотя бы одна), а не просто набор отдельных, в тех или иных тематически-стилистических обстоятельствах случайно оброненных слов или мнений — а это уже со времен Г.В.Ф. Гегеля («Философия права»), доказавшего эвристическую целесообразность автономизации сего тематического пространства в рамках философского дискурса. Следует признать, что в отличие от других «авторских философских новшеств» нового времени (например, гегелевская же история философии, кантовская философия религии или гердеровское философия истории), философия права не получила широкий отклик. И, думается, прежде всего потому, что как само право (через юриспруденцию), так и философия еще с античности существовали как автономны, нечасто пересекающиеся друг с другом, социокультурные практики.

В России же с ней, с философией права, дела обстояли еще сложнее. Кроме уже упомянутого затруднения, на которое сразу же было обращено внимание — и это не изжито до сего дня — как только философия права объявилась («На философию права оказало влияние одно важное обстоятельство: это — историческое разобщение между философией права и юридическими науками. В то время как юристы занимались исключительно толкованием и систематизирование норм положительного права, философия права разрабатывалась по преимуществу лицами, весьма мало или даже вовсе не причастными к правоведению... Философы не желают сходить с неба на землю,

а юристы не хотят поднять своих глаз от земли повыше» [Альбов, Масленников и др. (сост.) 1997, 168]), существует и другое. А именно: дисциплинарный статус самой русской философской традиции, которая, если отталкиваться от парадигмально-магистрального историко-философского канона, — маргинальна. Не настолько, как, допустим, (древне)китайская или (древне)индийская, но — все же. Это отчетливо видно в работах В.С. Соловьева, в которых так или иначе затрагиваются философско-правовые вопросы («Значение государства», «Право и нравственность», «Оправдание добра»). Используя уже имеющее широкое распространение понятие «естественного права», Соловьев В.С., тем не менее, не его ставит в основание правовых дискурсивно-процессуальных спекуляций; «под естественным, или рациональным, правом мы понимаем только общий разум или смысл (рацио, логос) всякого права как такового» [Соловьев 1990, 98]. Но «во-первых, — силу, ибо правом и его воплощением — государством обеспечивается действительная организация нравственной жизни человечества, которая предусматривает использование силы. Во-вторых, разум — основание естественного права... третьим основанием права становится свобода» [Осипов 2003, 47]. В операционный горизонт дисциплины вводятся такие понятия как «общее предание», «общий идеал», «нравственность», «церковь», «личность», а основная концептуальная интрига разворачивается при соотнесении двух пар бинарных оппозиций: государство-церковь, личная свобода — общественное благо. Излишне говорить, что общая конструкция (система) с трудом поддается строго логической и сугубо умозрительно-теоретической формализации, не замыкается на себе, но отсылает к реальности действия, которое всегда остается, в том числе и дисциплинарно, двусмысленной и не может быть однозначно верифицировано/идентифицировано ни в рамках философии, ни в рамках правоведения.

Самым же наглядным — и радикальным по стилистике выражения — вариантом русской версии философии права может служить работы В.В. Розанова. Недоуменные вопросы возникают сразу же при упоминании этого имени: философ? Однако, ни один, даже самый краткий очерк по истории русской философии не обходится без упоминания о нем. Особенно в последние 30 лет, когда прочерченная в классическую эпоху парадигмальность (в любой области) уже не

исчерпывает исторический горизонт того или иного исследования, в том числе и философской, но остается лишь «отдельным опытом», сосуществующем наряду с другими, где используются самые разные стратегии монтировки дисциплинарной наличности. Как таковые правовые (правоведческие) проблемы (впрочем, так же как и собственно философские, за исключением его первой работы «О понимании», не вызвавшей, судя по всему, энтузиазма и у самого автора, ибо не получила никакого развития в последующем) его не слишком интересовали, тем более — в их умозрительно-спекулятивных версиях (в форме абстрактных конструкций). Но знакомясь с его многочисленными репликами-статьями, разбросанными по различным изданиям, невозможно не обратить внимание, с какой навязчивостью он вновь и вновь возвращается к вопросам «устроения жизни», размышляя над теми или иными аспектами ее «налаживания и функционирования», с каким возбуждением и азартом погружается в (метафизические) «истоки и начала», которые и объясняют, и предопределяют то, что происходит. Это стало отчетливо видно сегодня, когда отдельные фрагменты были собраны в тематических выпусках собрания сочинений В.В. Розанова — «Когда начальство ушло» (т. 8) и «Русская государственность и общество» (т. 23). Сквозные темы: Россия, Церковь (духовность, священство, монашество, Пасха, Рождество), общество, «старина», «нужды народные», «художество», «критика и беллетристика», здоровье и пороки, труд, образование (школы, гимназии, университеты, женские курсы) и воспитание, война и мир, свои и инородцы, интеллигенция, политические партии, власть (государственная Дума, парламентаризм, политическая борьба, анархия), национальность, правда и Преображение, идеи — духовность — свет. И в самом наборе тем, и в их изложении нет системы, регулярности, тематической или смысловой иерархии, логической или процессуальной приоритетности, субъектно-объектной ocasionальной зависимости, тем более субстанционально-акцидентальной обусловленности. Однако, это и не сумбур или хаос, никак не организованный. Но — отважусь предположить — некоторые «реперные точки», которые запускают те или иные сериальные потоки жизни/деятельности, что и составляют собственно говоря сущность человеческой жизни, всегда «здесь», всегда конкретной и всегда — лишь через отклонения и деформации. Последние же не подчиняются будь то философской, будь то правоведческой логике,

но, напротив, предопределяют все конфигурации последних. А потому и нуждаются в проработке. Не механической, но... поэтической: «Государство — это механика, общество — это поэзия. Первое можно сравнить с фабрикою, громадною, , страшною, нужною, но... не уютною... Общество, поэзия, неуловимые, волнующиеся, капризные, суть также, в сущности, главное и первенствующее сравнительно с государством... государство — это громадная и гордая машина, кой в чем должна и сообразоваться с его поэтическими вдохновениями» [Розанов 1997, 38]. Таким образом, смысл любой правовой системы — создание уютной жизни, ну а философской рефлексии — продемонстрировать, объяснить и доказать почему это — правильно.

Литература

Альбов, Масленников и др. (сост.) 1997 — Русская философия права: философия веры и нравственности / Сост. А.П. Альбов, Д.В. Масленников, А.И. Числов, С.В. Филиппов. СПб.: Алетейя, 1997.

Осипов 2003 — Осипов И.Д. По ту сторону либерализма и консерватизма: социальные искания С. Соловьева // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. VI. № 2. С. 40–54.

Розанов — Розанов В.В. Собр. соч. Т. 8: Когда начальство ушло. М.: Республика, 1997.

Соловьев 1990 — Соловьев В.С. Право и нравственность // Власть и право. Из истории русской правовой мысли. Л.: Лениздат, 1990.

Сунами А.Н.
СПбГУ

ПРОБЛЕМА РИСКА В ФИЛОСОФИИ ПРАВА*

Риск исследования, особенно после публикации в 1986 году книги Ульриха Бека «Общество риска», стали одним из наиболее заметных трендов в гуманитарных науках. Проблематика риска такова, что в ней мы способны выдать практически безграничное количество словосочетаний вроде «эпистемология риска», «этика риска», «антропология риска» и так далее. В том числе, кажется небезынтересным посмотреть на риск сквозь призму философии права,

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00115, <https://rscf.ru/project/19-18-00115/>.

тем более, что в последние годы, по крайней мере, в западной академической литературе вышло немало трудов, затрагивающих фундаментальные вопросы соотношения риска и права. Нашей исходной посылкой является тезис, что практический аспект столкновения рискогенного действия с негативными политико-правовыми и социальными последствиями для различных риск-акторов отражается, в том числе, в превращении угроз и опасностей в выгодный политический товар.

Как соприкасаются риск и право? Очевидно, что право выступает одним из механизмов пресечения, предупреждения или воздаяния за некоторые рискованные деяния. Как писал еще Борис Чичерин в своей «Философии права»: «С первого взгляда очевидно, что наказание необходимо для охранения общества; без него общежитие немислимо.<...>Поэтому защита общества признается достаточным юридическим основанием для наложения наказаний. Но какого рода эта защита? Она имеет в виду не пресечение совершающегося зла, что составляет задачу полиции, и не вознаграждение потерпевшего, что составляет предмет гражданского иска, а предупреждение будущего зла. <...> Отсюда теория устрашения, которая долгое время господствовала в правоведении» [Чичерин 1900, 151–152]. И там же указывал, что «если эта теория совершенно верна в отношении к требованиям общества, то она вовсе не принимает во внимание прав преступника. Защита, очевидно, тем действительнее, чем больше внушаемый страх, а потому эта точка зрения последовательно ведет к безмерным наказаниям. Она породила пытку и бесчеловечные казни».

Спустя 120 лет после написанного, эта коллизия, несмотря на некоторую избитость, остается столь же актуальной. В отношении непосредственно риска ее разбор мы обнаруживаем, например, в «Праве, незащищенности и контроле над рисками» — недавней книге Джона Пратта, в которых социально-теоретическая перспектива применяется к рассмотрению широкой социальной динамики и ее связи с уголовно-правовой политикой. В этом труде, как и в некоторых других своих работах Джон Пратт рассматривает «популистское восстание» против неолиберального порядка. Он утверждает, что с 1980-х годов уголовное право претерпело кардинальные изменения, взяв на себя роль предотвращения рисков. В то же время риск становится

все более важным в практике и политике уголовного правосудия в более широком смысле. Он утверждает, что наблюдаемый в западном мире процесс не является неумолимым ростом государственной власти, как может показаться. Скорее он представляет собой сдвиг в сторону уголовно-правовых мер, призванных предложить «форму ограниченной защиты со стороны государства от рисков, от которых люди не могут застраховаться и которые в противном случае вызвали бы непоправимый вред» [Pratt 2020a, 7]. «Что происходит, когда сталкиваются риск и популизм? Гегемонистская эпоха неолиберализма государственное управление, охватившее многие западные общества с начала 1980-х гг., похоже, подходит к концу. Он находится в столкновении с восходящим популизмом, который обещает обратить вспять его основные характеристики. В то время как неолиберализм призывал индивидуальных предпринимателей идти на риск и формируют будущее, популизм обещает воссоздать мифическое безмятежное прошлое — Трамп Лозунг американских выборов 2016 года «Сделаем Америку снова великой» стал одним из яркие символы этого» [Pratt 2020b, 276].

Таким образом, вопрос правового регулирования риска посредством влияния на него реальной политической повестки продолжает оставаться открытым.

Литература

Чичерин 1900 – Чичерин Б.Г. Философия права. М.: Тип.-лит. Тов. И.Н. Кушнерев, 1900.

Pratt 2020a – Pratt J. Law, Insecurity and Risk Control: Neo-Liberal Governance and the Populist Revolt. London: Palgrave Macmillan, 2020.

Pratt 2020b – Pratt J. When Risk and Populism Collide // Pratt J., Anderson J. (eds.) Criminal Justice, Risk and the Revolt against Uncertainty. London: Palgrave Macmillan, 2020. P. 275–300.

Тимошина Е.В.

СПбГУ

Л.И. ПЕТРАЖИЦКИЙ И ЛЬВОВСКО-ВАРШАВСКАЯ ШКОЛА

Среди работ участников Львовско-Варшавской школы есть исследования, специально посвященные логико-методологическим, науковедческим, этическим идеям Л.И. Петражицкого, или содержащие упоминание о них в рамках более общих работ. Как известно, Петражицкий читал в Варшавском университете пользовавшийся популярностью курс лекций по методологии науки, следы которого, как полагал историк школы Я. Воленьский, видны в творчестве Т. Котарбиньского и М. и Ст. Оссовских. Кроме того, он также отмечает факт влияния его методологических исследований на Ст. Лесьневского. Впервые обозначив проблему возможного влияния Петражицкого на творчество некоторых участников школы, Я. Воленьский, однако, не конкретизировал, в чем именно оно нашло свое выражение. Попробуем реконструировать основные аспекты данного влияния.

Задача облегчается тем, что два представителя Львовско-Варшавской школы — Котарбиньский и Лесьневский — прямо признавали влияние на свои теоретические системы разработанного Петражицким принципа адекватности теории — важнейшего логико-методологического требования, предъявляемого ученым к теоретическому знанию. Для понимания того, что представляет собой принцип адекватности, необходимо принять во внимание, что Петражицкий, вероятно, испытал влияние «Логических исследований» Э. Гуссерля, исходил из идеи логического единства научного знания и существования логически необходимого порядка наук. Для ученого инструментом достижения логического единства и полноты наук является выстраивание каждой из наук в отношении адекватного класса объектов, т.е. в соответствии с принципом адекватности. Именно поэтому главная проблема научного исследования заключается в нахождении этого надлежащего класса объектов, в отношении которого может быть выстроена адекватная научная теория, и тем самым были бы достигнуты логическое единство, полнота, иерархичность и адекватная

дисциплинарная организация всей системы наук, — это был бы «мир идеально-завершенной науки» (Э. Гуссерль). Можно сказать, что генеральный замысел Петражицкого, очевидно, состоял в том, чтобы соединенными усилиями ученых постепенно осуществить «адекватизацию» и на этой основе систематизацию всей системы научного знания.

Котарбинский признается, что для него наиболее притягательной и интересной идеей Петражицкого был именно принцип адекватности, анализу которого и возможностям его применения в различных областях научного знания польский логик посвятил значительное число специальных исследований. Котарбинский вообще высоко оценивал логико-методологические исследования Петражицкого и поставил его в один ряд с такими учеными, разрабатывавшими общую и частную методологию наук, как Ч. Пирс, В. Дильтей, Г. Риккерт, В. Виндельбанд, Ф. Brentano, М. Шлик и др. Принцип адекватности теории был использован Котарбинским при построении им праксеологии как теории положительных и отрицательных рекомендаций, относящихся к эффективному действию, — теории, которая была бы применима ко всем видам человеческой деятельности. Главная проблема, от решения которой зависит теоретическая состоятельность праксеологии, состоит, по его мнению, в том, чтобы выделить адекватные праксеологические утверждения, которые охватывали бы все виды организованной деятельности. Вместе с тем идея праксеологии как общей теории эффективной деятельности, вероятно, также могла иметь своим источником нереализованный замысел Петражицкого о том, чтобы для всех сфер человеческой деятельности были выработаны опирающиеся на научно-теоретический базис правила разумного поведения. Ученого всегда интересовало прикладное значение теорий, а сформулированное им требование логической полноты научного знания распространялось и на практические, или прикладные, науки.

Принцип адекватности теории также оказал влияние на логические исследования Лесьневского. Итальянские логики Р. Поли и М. Либарди на основе скрупулезного сравнительного анализа сделали вывод о многоаспектном влиянии логических идей Петражицкого на концепции науки, логики и онтологии Лесьневского. В своем замысле универсальной классификации наук Петражицкий исходил из того, что можно классифицировать всю область реального — «класс

реального вообще», и это представление получило наиболее отчетливое выражение в концепции формальной онтологии Лесьневского, которая представляла собой, по характеристике ее автора, систему истинных высказываний, касающихся всех объектов вообще. При этом и Лесьневский широко использовал сформулированный ученым принцип адекватности теории. Как полагал Лесьневский, теоретически оправдана только та классификация, в которой членами деления являются адекватные классы, как их понимал Петражицкий. Вместе с тем Лесьневский, с точки зрения разделяемой им номиналистической позиции, не принял логической концепции классов и классовых понятий Петражицкого как имеющей с его точки зрения столь же реалистический характер, как и концепция общих объектов и соответствующих им общих понятий Гуссерля.

Концепция научного знания Петражицкого оказала существенное влияние на Ст. и М. Оссовских, прежде всего на их замысел «науки о науке» как единой научной дисциплины, которая должна была включать в себя пять тематических групп: 1) понятие науки, критерии научности, классификация наук и т. п.; 2) психологические аспекты научной деятельности; 3) наука как элемент культуры; 4) проблемы практико-организационные, например, государственная научная политика; 5) история науки, охватывающая также историю науки о науке». Как отмечается исследователями творчества Оссовской, данные идеи для своего времени носили пионерский характер. Вместе с тем подобный комплексный подход к исследованию феномена научного знания можно обнаружить уже в работах Петражицкого, который полагал необходимым разработать «науку о науке», или общую «теорию науки», с основными положениями которой М. Оссовская имела возможность познакомиться в качестве слушательницы его лекций по методологии науки.

Литература

Воленский Я. Львовско-варшавская философская школа. М., 2004.

Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. 1. Прологомены к чистой логике / разрешенный перевод с нем. Э.А. Бернштейн / под ред. и с предисл. С.Л. Франка. СПб., 1909.

Домбровский Б.Т. Львовско-варшавская философская школа (1895–1939): принт / АН УССР, Ин-т прикладной механики и математики. Львов, 1989.

Котарбинский Т. Вопросы рациональной организации деятельности // Котарбинский Т. Избранные произведения / пер. с польского; общ. ред., вступ. ст., коммент. И.С. Нарского. М., 1963.

Котарбинский Т. Концепция адекватной теории // Российский ежегодник теории права. 2010. № 3. СПб., 2011.

Котарбинский Т. Курс логики // Котарбинский Т. Избранные произведения / пер. с польского; общ. ред., вступ. ст., коммент. И.С. Нарского. М., 1963.

Котарбинский Т. Элементы теории познания, формальной логики и методологии наук // Котарбинский Т. Избранные произведения / пер. с польского; общ. ред., вступ. ст., коммент. И.С. Нарского. М., 1963.

Лесьневский С. Логические рассуждения. СПб., 1913.

Оссовска М. Рыцарь и буржуа: Исследование по истории морали / пер. с польск. / общ. ред. А.А. Гусейнова; вступ. ст. А.А. Гусейнова и К.А. Шварцман. М., 1987.

Петражицкий Л. И. Новые основания логики и классификация наук // Петражицкий Л.И. Теория и политика права. Избранные труды / науч. ред. Е.В. Тимошина. СПб., 2010.

Poli R., Libardi M. Leśniewski Conception of Logic // The Lvov-Warsaw School and Contemporary Philosophy / К. Kijania-Placek, J. Woleński (eds.). Dordrecht, 1998.

Честнов И.Л.

Санкт-Петербургский Юридический институт (филиал)

Университета прокуратуры Российской Федерации

ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Постклассическая (или постнеклассическая) философия права (далее — ПКФП) как научно-исследовательская программа возникает в начале 2000-х гг. Этому предшествовало формирование постклассической (или неклассической, постнеклассической) философии и соответствующей рациональности, картины мира, значительно отличающихся от классической их версии. Классическая рациональность ориентирована на объективность как безличность (или бессубъектность, когда субъективное объявляется ненаучным, а значит нерациональным), разумность, целесообразность и универсальность. Ее, как полагает В.Н. Порус, можно назвать «абсолютистской». Она предполагает наличие «единой и единственной системы критериев рациональности, применение которых не ограничено никакими конкретными условиями» [Порус 2009, 13]. Неклассическая физика — квантовая механика — оперирует сложными объектами, в описание которых с необходимостью вторгается позиция наблюдателя, включающая способы их изме-

рения. Такого рода объекты характеризуются неопределенностью (по В. Гейзенбергу) и принципом дополнительности Н. Бора. В конце XX в. философия науки обнаружила «сверхсложность» при описании некоторых объектов («сложностные объекты», по Э. Морену), их принципиальную стохастичность и непредсказуемость. Это так называемые синергетические объекты, для описания которых необходимо включение процесса познания в социокультурный контекст. При этом важно подчеркнуть, что В.С. Степин не утверждает стадиальность и смену типов научной рациональности. По его мнению, и сегодня все три вида объектов и способы их измерения сосуществуют. Некоторые задачи, по его мнению, вполне успешно решаются на основе положений классической рациональности, тогда как для других требуется неклассический или постнеклассический подход. Последний необходим для описания и объяснения человекоразмерных систем, «наделенных синергетическими характеристиками» и основанных на «кооперативных эффектах» [Степин 2012, 18, 19]. Полагаю, не так принципиально различие терминов «неклассическая» и «постклассическая» или «постнеклассическая» философия (хотя это отдельный вопрос, нуждающийся в специальном изучении), но отрицать существенные измерения, которые произошли в философии XX в., особенно в конце XX — начале XXI в. невозможно.

А.В. Поляков первым стал использовать идею периодизации философии В.С. Степина, как и термин ПКФП, и заложил концептуальные основания этого полипарадигмального направления в философии права и юридической науки. Сегодня, благодаря усилиям В.В. Лазарева, Г.А. Гаджиева, И.Л. Честнова, Е.В. Тимошиной, Н.В. Разуваева, И.Б. Ломакиной, Е.Н. Тонкова, Ю.А. Веденева и некоторых других теоретиков права, Д.А. Пашенцева и отдельных историков права, А.С. Александрова и его последователей — теоретиков уголовного процесса, сторонников постмодернистской, критической криминологии и др., это направление стало достаточно популярным и влиятельным в отечественном (включая ближнее зарубежье и таких авторов, как, прежде всего, С.И. Максимов, А.В. Стомба, Н.Ф. Ковкель, В.И. Павлова) юридическом дискурсе.

Достаточно активное распространение ПКФП не осталось незамеченным в отечественном научном юридическом сообществе и вызвало критику со стороны оппонентов. Со стороны адептов иных

подходов, преимущественно, «консервативного» толка, например, О.В. Мартышина, В.М. Сырых, И.Ю. Козлихина раздаются достаточно резкие критические выпады, заключающиеся, в основном, в том, что, дескать, никакой научной новизны в ПКФП нет, а все это либо некритическое использование «модной» философской или социологической терминологии, подрывающей (и искажающей) автономию права, либо это банальные и давно известные истины. Интересно, что все они признают необходимость перемен в юридической науке, но все, что предлагается ПКФП — отменяется. Сами же критики ничего позитивного не предлагают: невозможно в качестве новой программы считать отказ от теории права в пользу энциклопедии права (И.Ю. Козлихин) или возврат к «всепобеждающему, потому что верному», учению марксизма-ленинизма (В.М. Сырых). Полагаю, что подсознательная мотивация критиков обусловлена страхом, что развитие ПКФП приведет к тому, что всех их «сбросят с корабля истории».

Полагаю, что совсем не обязательна «война на уничтожение» с критиками ПКФП, вполне возможна и оправдана «примирительная» позиция, использующая идею В.С. Степина, что три типа рациональности сосуществуют в современной философии и науке: простые объекты можно и нужно продолжать изучать классическими методами (например, собирая эмпирический материал, не особо утруждая себе рефлексией по поводу оснований или парадигмы, в рамках которой такое исследование проводится); сложные объекты исследуются неклассическими методами, например, включенным наблюдением; сверхсложные — постнеклассическими, например, синергетикой и вписанием изучаемого в социокультурный, ценностный контекст. Поэтому появление классической и затем постклассической юриспруденции — это не смена парадигм в духе Т. Куна, когда *все* научное сообщество переходит в «другую веру», но сосуществование и даже дополнительность классики, неклассики и постнеклассики. Неоправданно отказываться от общих мест (топосов) традиционной (классической) теории права, например, от юридической догматики, но ее необходимо включать в социокультурный и исторический контекст, показывать ее многогранность и эксплицитировать механизм ее воспроизводства в практиках.

Позитивная программа ПКФП, с моей точки зрения, состоит в демонстрации механизма конструируемости и воспроизводимости правовой реальности практиками людей в контексте внешних факторов,

интериоризируемых правовой культурой. Поэтому постклассическая программа предполагает антропологизм, конструктивизм, релятивизм и контекстуализм, практическое, знаково-символическое изменение многогранной, потенциально неисчерпаемой в своих внешних проявлениях правовой реальности. Важным в методологическом плане, с моей точки зрения, является отказ от бинарности юридического мышления в пользу диалога как взаимодополнительности противоположных моментов в бытии-мышлении. Именно такая программа адекватна социокультурному контексту постсовременного мира.

Литература

Порус 2009 — Порус В.Н. Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: И.Т. Касавин, В.Н. Порус. М.: ИФРАН, 2009. С. 11–25.

Степин 2012 — Степин В.С. Научим рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Рациональность и ее границы: Материалы международной научной конференции / Отв. ред. А.А. Гусейнов, В.А. Лекторский. М.: ИФРАН, 2012. С. 7–20.

Чумакова Т.В.

СПбГУ

В.Е. ВАЛЬДЕНБЕРГ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ ПРАВА*

Имя Владимира Евграфовича (Эдуардовича) Вальденберга (1871–1940) было хорошо известно как среди византинистов, так и исследователей русской культуры. Но его исследования по истории философии права не слишком интересовали исследователей в XX в., что было связано в том числе и с тем, что его ключевые работы по этой проблематике до недавнего времени не были опубликованы, и хранились в его личном фонде Санкт-Петербургского филиала Архива РАН. В архив рукописи после смерти ученого успела передать его супруга и помощница Надежда Константиновна Вальденберг (1875–1942), переводчица, автор моно-

* Подготовлено при поддержке гранта РНФ № 22-28-00862 «Инфосфера духовных учебных заведения Российской империи XIX — нач. XX вв.»

графии «Державин: 1816–1916: Опыт характеристики его мирозерцания» (1916). Она, как и Вальденберг, была членом Философского общества при Санкт-Петербургском университете.

Своей основной специальностью он считал «историю философии права», основная задача которой в том, чтобы «выяснить развитие философского мышления в сфере права и определить ценность отдельных систем с точки зрения гносеологической...», что отличает ее от собственно философии права, которая «занимается правом не как явлением, а как понятием и предметом науки» [Вальденберг 1897, 924].

Вальденберг начал заниматься философией права еще в годы учебы юридическом факультете С.-Петербургского университета (1890–1894). Он перевел несколько разделов из «Истории новой философии» Рихарда Фалькенберга (1851–1920): «Политика и философия права», «Фихте» и «Гегель». Данное издание работы Фалькенберга вышло под редакцией А. И. Введенского в 1894 г., и на него опирались все последующие переводчики этого популярного учебника, рекомендованного для университетов Российской империи. В архиве сохранилась его студенческая работа «Политическая свобода в учении Монтескье». А магистерская диссертация, посвященная философии права Гоббса, была несколько доработана и опубликована в 1900 г. под названием «Закон и право в философии Гоббеса».

Среди философов права на Вальденберга наибольшее влияние оказал Лоренц фон Штейн (Lorenz von Stein, 1815–1890), который изучал различные аспекты государственной и общественной жизни через призму философии права. Работы Штейна были хорошо известны в России, они оказали значительное влияние на российских правоведов и исследователей философии права конца XIX — начала XX вв. (И.Т. Тарасова, Н.Е. Чижова, А.Л. Блока и др.). Штейн в своих трудах касался и проблем социальной истории России, в Рукописном отделе РГБ хранится его письмо 1887 г. Д.А. Толстому (1823–1889), из которого следует, что правовед не только находился в переписке с российскими учеными и государственными деятелями, но и изучал их труды, в частности труды Д.А. Толстого по истории российского образования при работе над своим исследованием по истории европейского образования.

После изучения западной философии права Вальденберг обратился к исследованию византийской и русской философии права. Его привлекали компаративные исследования. Очевидно, по этой причине он начал свои «славистские штудии» с изучения такой пограничной фигуры, как

Юрий Крижанич. В 1916 вышла его знаменитая работа «Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в.». После 1917 г. Вальденберг подготовил несколько работ по истории византийской философии права: «Политическая философия Диона Хризостома» (1927), «История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства» (рукопись была опубликована в 2008). Также им был подготовлен цикл работ по истории русской философии права, от Петра Первого до Екатерины II, и от Чаадаева до ранних славянофилов («Чаадаев и славянофилы» и «Славянофильство, Гегель и Кант»). Но больше всего в 30-е его увлекли правовые воззрения А.С. Пушкина. В первых статьях «пушкинского цикла» он провел компаративное изучение философско-правовых воззрений Пушкина и его старших современников: Радищева и Куницына, а затем перешел к комплексному изучению взглядов Пушкина на право в контексте философии права. В 1938 г. им была подготовлена рукопись расширенного историко-культурного комментария к оде А.С. Пушкина «Вольность»: «Ода Вольность Пушкина. Опыт комментария В. Вальденберга». Рукопись была опубликована в 2017 г. под названием «Сень надежная закона: Политическое мировоззрение Пушкина».

В.Е. Вальденберг фактически создал большую энциклопедию русской истории философии права, что стало возможным благодаря его фундаментальным знаниям в области западной и византийской философии права.

Литература

Вальденберг 1897 — Вальденберг В.Э. О задачах философии права // Вопросы философии и психологии. М., 1897. Кн. 5(40). С. 916–930.

Вальденберг 1912 — Вальденберг В.Е. Государственные идеи Крижанича. СПб.: тип. А. Бенке, 1912.

Вальденберг 1916 — Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца 17 в. Пг.: тип. А. Бенке, 1916.

Вальденберг 2017 — Вальденберг В.Е. Сень надежная закона: Политическое мировоззрение Пушкина. СПб.: Дмитрий Буланин, 2017.

Раздел IV.

**Философия образования
и педагогическое
наследие русской
эмиграции**

Аванесов С.С.

НовГУ им. Ярослава Мудрого

ФИЛОСОФИЯ КАК АВТОБИОГРАФИЯ: Н.А. БЕРДЯЕВ ВО ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ

Философская автобиография — такой феномен культуры, который заставляет нас говорить о взаимном соотношении субъективного и объективного в границах философского дискурса в целом, а также о том, каким образом можно устанавливать корреляцию между текстом философа о мире и текстом философа о себе самом, пишущем тексты о мире. Очевиднее всего такая корреляция проступает в экзистенциализме и персонализме, прямое отношение к которым имеет Николай Бердяев. Надо признать, что Бердяев (да и не он один) не только в автобиографии говорит о своей философии, но и в любой своей философской книге рассказывает о себе. Поэтому «Самопознание» — самая аутентичная книга Бердяева: именно здесь он прямо говорит о себе и излагает свою философию через себя, то есть философствует напрямую, наиболее для него естественно, без необходимости формально придерживаться стиля «объективного» философского рассуждения, соответствовать рамкам академического философского дискурса. Когда Бердяев говорит о себе, именно тогда он говорит как философ.

Чтобы текстуально выразить себя в своей подлинной сути, философу требуется особый язык. Философская автобиография не может быть написана в стиле простой констатации фактов объективной жизни. Поэтому и для Бердяева «разгадать тайну мышления» оказалось единственно возможным благодаря созданию нового философского языка [Климова 2017, 134], по возможности максимально приближенного к ритму внутренней жизни человека. «Я более человек драматический, чем лирический, и это должно отпечатлеться на моей автобиографии» [Бердяев 2005, 262–263], — признается философ. Поэтому-то Бердяев пишет, используя фрагментарность и афористичность: он пишет так, как мыслит, а мыслит так, как живет. В таком контексте философская автобиография предстает не как более или менее строгий литературный жанр, а как текстуальная форма личной жизни.

Однако личная жизнь в свете философского персонализма характеризуется всегдашней незавершенностью, перспективностью, перерастанием самой себя, постоянным метафизическим самопреодолением, выходом за собственные границы. Личность — это всегда проект. Автобиография в таком контексте прочитывается как инструмент самообнаружения и самосозидания. «Моя личность не есть готовая реальность, — утверждает Бердяев, — я созидаю свою личность, созидаю ее и тогда, когда познаю себя» [Бердяев 2005, 585]. Самопознание оказывается одновременно и актом творения, а написание автобиографии — практическим действием самосозидания. Однако в случае Бердяева мы должны сделать одну существенную поправку: автобиография не столько создает философа, сколько обнаруживает его. «Я всю жизнь искал правды, которую я изначально нашел, она была как бы a priori моего духовного пути» [Бердяев 2005, 604]. Именно автобиографическая рефлексия открывает автору себя самого, и только благодаря этому, вследствие этого он и становится самим собой — человеком, открытым себе самому в своей сути. Человек, который себя не знает, еще не стал собой, он еще отсутствует. Таким образом, автобиография есть онтологический акт, приводящий вспоминающего в состояние бытия.

Самопознание вскрывает ряд парадоксов, связанных с переживанием времени и пространства. Тот, кто вспоминает, оказывается не столько субъектом этого мнемонического процесса, сколько его продуктом. В памяти о себе смешиваются времена: собственное прошлое, в которое предстоит отправиться автобиографу, предстоит ему как его собственное будущее, в котором он еще только должен стать автором собственной биографии. Временное фиксируется в тексте лишь для того, чтобы стать преодоленным в переживании открывающейся вечности. Перемещение в пространстве оказывается для философа бесконечным подтверждением его сингулярности, предполагающей только внутренний путь самопознания. Заключительный парадокс состоит в том, что такое погружение в себя является единственным способом прикосновения к миру в целом, исключительной формой бытия личности-в-мире.

Имея в своем распоряжении биографию, автором которой является сам ее «герой», мы получаем возможность ответить на вопрос о том, кто такой этот человек с его собственной точки зрения. На

большее автобиография претендовать не может. Вопрос о человеке есть вопрос о том, каким он сохранился в культурной памяти человечества. Следовательно, это вопрос о том, кто он такой в биографиях всех людей. Есть ли он вообще там, в этих иных биографиях, в жизненном опыте людей, живших одновременно с ним, знавших его или знавших о нем? Из всех форм присутствия во всех биографиях (незаписанных и записанных) и должен складываться многообразный культурный портрет исторической личности. Но возможен ли в таком случае хоть сколько-нибудь единый образ человека? Ведь одни из свидетелей жили рядом с великим мыслителем и гениальным провидцем, другие — рядом с пустословом и фантазером, третьи — рядом с самовлюбленным скандалистом и графоманом, четвертые — рядом с махровым мистиком и политическим предателем. Найдется ли в их биографиях тот Бердяев, которого мы обнаруживаем в «Самопознании»? Эта проблема отсылает нас к вопросу о тонком рисунке культуры, побуждая признавать, что биография отдельной личности отпечатана в этом общем рисунке весьма разными линиями. И автобиографическая линия — лишь одна из многих линий в подвижной картине общечеловеческой культуры.

Литература

Бердяев 2005 — Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2005.

Климова 2017 — Климова С.М. Николай Бердяев и Василий Розанов: два опыта философской автобиографии // Человек. 2017. № 1.

Ашихмин А.В.

РГИА

ЖЕНСКИЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ В БИОГРАФИЯХ Н.О. ЛОССКОГО И И.И. ЛАПШИНА

Женский педагогический институт (1903–1918) — уникальное образовательное учреждение как с точки зрения имперских педагогических институций подобного типа, так и с точки зрения научного потенциала представителей местного преподавательского корпуса. В Институте за короткое время его существования преподавали и выступали в качестве лекторов выдающиеся представители гуманитарного знания конца XIX — начала XX вв. — историки С.Ф. Платонов, С.В. Рождественский, А.Е. Пресняков и М.А. Полиевктов, литературоведы и филологи Ф.А. Витберг и А.И. Малеин, представители русского философского ренессанса А.И. Введенский, Э.Л. Радлов, И.И. Лапшин и Н.О. Лосский. В докладе будут рассмотрены преподавательские биографии последних.

Помещение фигур русских философов, покинувших Россию в 1922 г. на «философском пароходе», в нестандартный педагогический ракурс позволяет по-новому взглянуть на сам феномен русского философского и религиозного ренессанса в институциональном ключе, что, как правило, игнорируется философами и культурологами.

Вольский А.Л.

РГПУ им. А.И. Герцена

Жеребин А.И.

РГПУ им. А.И. Герцена

ФРАНК VS ФРЕЙД

(эпизод из истории русской рецепции психоанализа)

Тема доклада — один знаменательный эпизод из истории русской полемики с фрейдизмом, свидетельствующий о принципиальном единстве русской пореволюционной мысли, вне зависимости от идейного раскола в среде ее представителей.

В первые десятилетия XX века психоанализ, зародившийся как терапевтический метод лечения неврозов, постепенно приобретает статус метанарратива, захватывающего все новые области социальной жизни и культурного творчества. Среди философов русского религиозного возрождения, хранивших и развивавших традиции символизма в годы эмиграции, первым на идеологическую экспансию психоанализа откликнулся С.Л. Франк. В 1930 году он опубликовал в парижском журнале русской эмиграции «Путь» статью под названием «Психоанализ как мировоззрение», которая предшествовала «Этике преображенного эроса» (1931) Вышеславцева и явилась своего рода религиозно-философским аналогом вышедшей в 1927 году в СССР работы В.Н. Волошинова «Фрейдизм. Критический очерк».

Подобно тому, как Волошинов, подчеркивая несовместимость учения Фрейда с марксизмом, подводил итог несостоятельным, по его мнению, попыткам создания фрейдомарксистского синтеза, Франк констатировал со всей определенностью, что у религиозного символизма и фрейдизма расхождения намного перевешивают сходство. Как и Волошинов, Франк писал о Фрейде не просто как об идейном противнике, но как о таком идейном противнике, который мог бы стать и не стал союзником. Так скептическая философия человека, развернутая в психоаналитическом дискурсе, подвергается радикальной переоценке под перекрестным огнем русской философской критики, выступающей в двух противоположных, но и коррелирующих вариантах гуманистической утопии — марксистском и религиозно-философском.

Голик Н.В.

Социологический институт РАН

ИВАН ИЛЬИН: «ЗОЛОТОЙ ЗАПАС» ПЕДАГОГИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ РОССИИ

Современная ориентация образования, направленная на «практичность» или даже «прагматизм», озабочена лишь процессом формирования профессионала, личностные качества которого считаются второстепенными для его профессиональной деятельности. Прагматическая интенция, оправдываемая необходимостью повышения эффективности образования, по существу продолжает процесс формирования технократического сознания и приводит к укоренению в обществе профессионально компетентных, но бездуховных индивидов. Одним из его модусов в рамках новейшей технологической революции стал так называемый Digital Man — человек, образ жизни которого, его нормы и ценности зависят от современных «божественных» цифровых устройств.

Однако мировая философская мысль конца XX века осознает острую необходимость формирования «чувствующего интеллекта» (Х. Субири), приходит к признанию важной роли социокультурного контекста, идейной атмосферы эпохи в целом для развития различных видов практической деятельности, значимости в науке личностного «неявного знания» (М. Полани), связанного с ценностными установками ученого, с его опытом эмоциональных переживаний, его страстной заинтересованностью и верой в силу науки.

Анализ болезненных проблем современной системы образования и подготовки педагогических кадров в эпоху цифровой цивилизации невозможен без обращения к русской философской мысли и, в частности, к идеям И.А. Ильина. В своих многочисленных произведениях, обсуждая проблемы воспитания, образования, духовности, творчества, свободы, совести, справедливости И.А. Ильин разрабатывает аксиологию фундаментальных ценностей, без которой осмысленное и реальное существование современной педагогики становится проблематичным.

Донских О.А.
НГУЭУ

НИНА КРИСТЕСЕН — ОРГАНИЗАТОР УНИВЕРСИТЕТСКОГО ПРЕПОДАВАНИЯ РУССКОГО ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ В АВСТРАЛИИ

Нина Михайловна Кристесен (1911–2001) — замечательная русская женщина, пионер обучения русскому языку и литературе в Австралии, создала в 1946 году отделение русского языка и литературы в Мельбурнском университете, международный журнал *Melbourne Slavonic Studies* (сейчас *Australian Slavonic and East European Studies*), серию публикаций «Русские в Австралии» (более 30 томов), конкурс поэзии им. А. С. Пушкина, и многое другое. Она была знакома и дружна со множеством замечательных людей, включая Анну Павлову, акад. Виноградова, Корнея и Лидию Чуковских, Виктора Некрасова, Алана Маршалла, и т.д.

Главным делом ее жизни стало Русское отделение в Мельбурнском университете. Нина Михайловна вложила в него всю свою душу. Она не жалела ни средств, ни сил. Когда она начинала, не было ни книг, ни даже машинки с русским шрифтом, а когда она уходила в отставку через тридцать лет, была библиотека в три десятка тысяч томов, издавался международный журнал по славистике, и пр. Но главной ее заботой были студенты, их состояние и — что кажется сейчас странным и старомодным — их моральные установки (она иногда говорила о человеке, поступки которого представлялись ей неправильными: «Этот человек учился у меня, читал русские книги, и я не понимаю, как он мог поступить таким образом»). Поэтому так важна была для нее русская литература с ее болью за человека, театр, русские праздники, Пасха.

Нина Михайловна также участвовала в создании САЕ (Совета по образованию взрослых — *Council of Adult Education*) — организации, которая занималась популяризацией науки и культуры для всех желающих.

Долгое время Нина Михайловна была членом Эмнести Интернэйшнл (Amnesty International), она следила за публикациями и принимала посильное участие в помощи преследуемым людям, устраивала благотворительные распродажи, писала письма протеста.

Нина Михайловна была замечательным педагогом. Она успешно вела занятия как в средней школе, так и в университете. Она считала, что каждый настоящий преподаватель учит по-своему, вырабатывая и осваивая те принципы, которые позволяют ему вести обучение наиболее эффективно. Пожалуй, основные положения ее подхода таковы:

Во-первых, для нее было совершенно очевидно, что нельзя преподавать язык в отрыве от культуры. И особенно это относится к преподаванию литературы.

Во-вторых, необходимо, чтобы об отделе знали как можно больше людей, более того, создать вокруг Отделения круг любителей русского языка и литературы.

В-третьих, крайне важно, чтобы звучал живой язык.

В-четвертых, необходима соответствующая атмосфера, в которой должен жить студент. Она организовывала обязательные погружения с выездом студентов на дачу своего знакомого, где можно было общаться только по-русски.

В-пятых, нужны хорошие методики преподавания языка и литературы.

Принципы эти сами по себе в отдельности вполне известны, но их реализация в преподавании Нины Михайловны была настолько совершенной, что ее студенты по окончании курса на Отделении русского языка говорили почти без акцента.

Главные уроки, которые преподавала своим ученикам и коллегам Нина Михайловна — это колоссальная требовательность к себе, постоянное самосовершенствование, поиск своего индивидуального подхода к образованию студентов и, конечно, любовь к своему предмету — России и русской культуре. Как было написано на броши аббатисы из «Кентерберийских рассказов» Дж. Чосера *Amor vincit Omnia* («Любовь все превозмогает»).

Егоров П.А.

РГПУ им. А.И. Герцена

РЕФЛЕКСИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОПЫТА В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

Гносеология эстетического опыта как специфическая тема основоположения познания из допонятийного незаинтересованного суждения, на первый взгляд имеет довольно условную связь с отечественной философской традицией.

В то же время, западная философская мысль испытала сильное влияние отечественной мысли, вызванное событиями эмиграции интеллектуалов в годы Гражданской войны в России.

Так, весьма известна активная роль А. Кожева (А.В. Кожевникова) в формировании взглядов Ж. Лакана, Ж. Батая, Р. Арона и др., оказавшая влияние на вектор развития общемировой философской традиции. В то же время, считается, что А. Кожев является одним из наиболее влиятельных интерпретаторов Гегеля. При этом влияние на его философию непосредственно отечественных мыслителей чаще всего остается в тени.

Однако творчество А. Кожева не ограничивается лишь перечитыванием Гегеля. Сила кожевской интерпретации как раз связана с его собственной оригинальностью, не в последнюю очередь, обращенную к анализу русской культуры.

Для гносеологии эстетического опыта кожевская интерпретация Гегеля представляет особую ценность, по причине прояснения категории Субъекта-Ничто, являющегося краеугольной категорией в понятии эстетического опыта. В то же время, непосредственно самих эстетических работ у А. Кожева немного.

В свете тематики гносеологии эстетического опыта интерес представляет статья А. Кожева, посвященная творчеству другого представителя русской эмиграции — В.В. Кандинского. В данной статье А. Кожев напрямую связывает свою философию Субъекта с эстетической проблематикой, предлагая оригинальную идею абстрактной и конкретной красоты. Более того, А. Кожев использует ряд элементов философии В.С. Соловьева.

Данные положения позволяют более целостно взглянуть на принципы эстетической гносеологии, усмотреть генезис и скрытые механизмы, исток которых лежит в философии представителей русской философии.

Игнатъев Д.Ю.

РГПУ им. А.И. Герцена

СИМВОЛИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ УНИВЕРСИТЕТА В РОССИЙСКОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Доклад посвящен теме универсальных оснований университетской институции в русской культуре. Гуманитарная мысль XX и XXI вв. активно обращается к проблеме кризиса университета как своего институционального основания, конституирующего систему интеллектуальных коммуникаций и определяющего ценностные горизонты академической корпорации. Утрата университетом монополии на научное знание и его существование в условиях жесткой конкуренции со стороны альтернативных образовательных практик артикулирует вопрос о концептуальных основаниях университетской идеи, основным формообразующим принципом которой является универсальность.

Синтетический характер русской культуры обнаруживает себя в универсалистской интенциональности, определяющей систему русских философских идей единства и целостности как аксиологических и телеологических установок познания. Российский университет оказался гармонично встроенным в русскую философию универсального как онтологически наполненного и истинного. Философская рефлексия университетской институции в русской культуре была в значительной степени посвящена осмыслению именно универсализма университета, противопоставляемого как ущербной частности отдельных социальных практик, так и узкой специализации западного академического мира.

В дискурсе современной полемики о трансформации университетской институции наследие русской философии образования, реф-

лексирующей символическую природу университета как интенции к универсальному знанию, трансцендентному по отношению к любой эмпирике академической жизни, может быть успешно освоено, в частности, в разработке стратегий развития отечественной высшей школы и в осмыслении принципов развития идеи университета в целом.

Иоффе А.Б.

РГПУ им. А.И. Герцена

«ВОЗДУШНЫЕ ЗАМКИ» В.В. НАБΟКОВА КАК ОБРАЗ СЕМЕЙНОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ

Воздушными замками Владимир Набоков называл мир образов своего детства, который писатель «перевез» в эмиграцию через его русскоязычные романы. Как отмечал сам автор, сочинение текстов на русском языке, включавших воспоминания Набокова, имели для него терапевтический эффект. Семья Набоковых в эмиграции разделилась и проживала в разных странах, однако, читая переписки членов семьи, становится ясно, что родственные узы оставались невероятно крепки. В основе теории привязанности Дж. Боулби лежит идея, что дети привязываются к значимым взрослым, ориентируясь на их поведение и суждения. В XX веке данная теория подвергалась критике, существовали рекомендации разделять детей и родителей. На примере семьи Набоковых, можно увидеть, как сочетание близких доверительных отношений с родителями и опыта самостоятельности (учебы в колледже), позволили воспитать разносторонних, устойчивых и, в целом, здоровых зрелых личностей. Будучи образованным и самодостаточным человеком, В.В. Набоков смог успешно осуществлять преподавательскую деятельность, хотя не обучался этому специально. Таким образом, зрелый взрослый человек способен передавать знания, в том числе, как Набоков, вкладывая значимые идеи в тексты его произведений. Сочетание любви и мотивированного образования, на примере семьи Набоковых, позволяет растить детей в атмосфере благополучия. Именно в этом заключается залог развития целостной личности.

Иоффе Е.В.

Институт психологии РГПУ им. А.И. Герцена;

СЗГМУ им. И. И. Мечникова

ОБРАЗ «СВОБОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ» В ТВОРЧЕСТВЕ АЙН РЭНД И АЛЕКСАНДРЫ КОЛЛОНТАЙ

Технический прогресс и социальные трансформации на рубеже XIX–XX вв. сопровождались перестройкой гендерных, семейных и сексуальных отношений. Новый быт создавал условия для изменения сложившихся веками моделей отношений между мужчинами и женщинами. Обращение к творчеству идеолога «Женского вопроса» и семейной политики Советской России Александры Коллонтай и основательницы философии рационального индивидуализма американской писательницы русского происхождения Айн Рэнд позволяет сопоставить разные подходы к созданию образов парных отношений, свободных от «пережитков» старого мира.

В знаменитом письме к трудящейся молодежи «Дорогу крылатому Эросу!» Александра Михайловна излагает свои взгляды на эволюцию любовно-брачных отношений и формулирует идеал любви рабочего класса — «любви-товарищества». Она подчеркивает, что для классовых задач рабочего класса не важны оформленность и длительность союза, но идеология рабочего класса должна быть строгой и беспощадной к одностороннему удовлетворению плоти с помощью проституции и превращению «полового акта» в самодовлеющую цель из разряда «легких удовольствий». Это связано с понижением трудовой энергии, с препятствием созданию и развитию душевных связей, с укреплением неравенства прав во взаимных отношениях полов и зависимости женщины от мужчины.

Философские взгляды Айн Рэнд выражены через образ человека-творца, живущего за счет своих творческих способностей и таланта. Героини ее произведений олицетворяют новую модель женской субъектности. Отношения главных героев ее произведений описаны как эгалитарные. Не взаимозависимость и взаимодополняемость в брачном хозяйственно-бытовом союзе, а самореализация и равноправие каждого из партнеров — идеал отношений мужчины и женщины для Айн Рэнд.

Возникшие в прошлом веке дискуссии о свободных от брака и консервативных норм отношениях остаются и сегодня актуальными. Для поколений, рожденных после второй мировой войны, переосмысливших систему ценностей и выбравших ориентиры на ценности индивидуализма и гедонизма, развод стал атрибутом брака. Сформировалась новая форма отношений — последовательная полигамия (серийная моногамия), в которой добрачные и внебрачные связи могут представлять собой ступени в ряду «серийного» брака (С. И. Голод, 2005). Однако ключевое слово в названии этой распространенной формы отношений — моногамия.

Обсуждение социокультурных контекстов оформления взглядов на «свободные отношения» может способствовать восполнению пробелов в сексуальной социализации современной молодежи.

Кожурин А.Я.

РГПУ им. А.И. Герцена

ПЕДАГОГИКА И ГЕРМЕНЕВТИКА

(философско-образовательная концепция С.И. Гессена)

Проблемы философии образования находились в сфере теоретических интересов представителей русской эмиграции. Им отдали дань такие авторы, как В.В. Зеньковский, И.А. Ильин, Г.П. Федотов и др. Весьма разработанный вариант философии образования дал Сергей Иосифович Гессен (1887–1950). Данной теме Гессен посвятил фундаментальную работу «Основы педагогики. Введение в прикладную философию» (1923), написанную на основе лекций, читавшихся еще в Томском университете, но вышедшую уже в Берлине. В ней автор писал: «Задача всякого образования — приобщение человека к культурным ценностям науки, искусства, нравственности, права, хозяйства, превращение природного человека в культурного <...> Цели образования — культурные ценности, к которым в процессе образования должен быть приобщен человек» [Гессен 1995, 36].

В качестве методологической основы гуманитарного знания, включая сюда и педагогику, Гессен видел герменевтику. В «Основах педагогики» он писал: «Математика исторической науки, сообщающая точ-

ность ее выводам, есть не что иное, как филология в широком смысле этого слова. Это видел уже Шлейермахер, усматривавший в “герменевтике”, как он называл совокупность филологических наук в их приложении к историческим вопросам, формальное существо исторического метода. <...> Филология и есть наука о толковании смысла вещественных памятников (что и хотел сказать Шлейермахер, называя ее “герменевтикой”))» [Гессен 1995, 264–265]. Необходимо заметить, что, параллельно Гессену, герменевтику, как базу социогуманитарного познания, будет рассматривать Г. Г. Шпет («История как предмет логики», «Герменевтика и ее проблемы»). Если мы также вспомним В.В. Розанова, как автора работ «О понимании» (1886) и «Сумерки просвещения» (1899), то тема взаимодействия педагогики и герменевтики получает весьма основательное развитие на почве русской философии образования.

Литература

Гессен 1995 — Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995.

Корольков А.А.

РГПУ им. А.И. Герцена

НЕРАЗДЕЛИМОСТЬ КУЛЬТУРЫ И ОБРАЗОВАНИЯ В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

В 1925 году по инициативе объединения русских учительских и студенческих организаций за границей был учрежден ежегодный праздник «День русской культуры», приуроченный к дате рождения А.С. Пушкина. При содействии пражского Русского Народного университета праздник стали отмечать в нескольких городах Чехословацкой республики и, конечно, в Прикарпатской Руси. В этом торжестве деятельное участие принимали и ученые, и деятели культуры. Есть основания утверждать, что именно в Праге 20-30-х годов русские изгнанники созидали национально ориентированную философию образования, которая была постулирована как призыв к педагогам еще К.Д. Ушинским. Направленность трудов в этой области была неоднородной, это тоже определило будущее

развитие философии образования: достаточно сопоставить педагогические труды С.И. Гессена и В.В. Зеньковского, чтобы убедиться в том, что философия одного выростала из неокантианства, а второго — из православной традиции. При этом и тот, и другой равно активно и плодотворно сотрудничали с журналом «Русская школа за рубежом», издававшимся с 1923 года. Свой вклад в русскую философию образования внесли не только ныне широко известные философы и педагоги, но и филологи, историки, искусствоведы, например, Альфред (Алексей) Людвигович Бем во многом предвосхитил деятельность педагогическую, развитую во второй половине XX столетия Э.В. Ильенковым, Г.С. Батищевым, В.В. Давыдовым.

Летягин Л.Н.

РГПУ им. А.И. Герцена

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА УНИВЕРСИТЕТСКИХ КУРСОВ Н.О. ЛОССКОГО

Педагогическая идеография русской эмиграции, несомненно, не только факт наследия, но и значимая часть современной университетской и академической науки. История преподавания Н. Лосским цикла мировоззренческих дисциплин в Императорском женском педагогическом институте остается малоисследованной страницей его биографии.

Было бы неверным утверждение, что интерес к собственно эстетической проблематике стал актуален для философа только в эмигрантский период его деятельности, по преимуществу — со второй половины 30-х гг. (на это, в частности, указывает В.В. Зеньковский). Позднее сам Лосский формулировал это так: «мир, глубоко уже прочувствованный поэтами в эстетическом созерцании и очень мало еще опознанный наукою...».

В развитии основных эстетических положений философа показательно значимым представляется опыт его лекционной практики. Речь не о систематическом изложении, а о «направлении мысли» — постановке и разработке концептов, получивших программное воплощение в работе «Мир как осуществление красоты». Основным тезисом здесь

выступает опыт объективации оценок, т.е. «формы восприятия, выходящей за сферу индивидуальных переживаний познающего субъекта». В качестве принципа «сложной напряженности» именно такой подход представлялся моделью, объединяющей «совокупность всех абсолютных ценностей, воплощенных в чувстве».

Обращение к анализу системы «гармонических отношений» и процессов «связывания чувственных данных» выступает мировоззренческим основанием главного труда в жизни философа: «эстетическое рассмотрение мира может привести к интуитивизму...». Разработка этого нового направления в философии выступает методологическим основанием последующей разработки Н. Лосским различных аспектов теории эстетического.

Критически осмысливая ключевые положения наследия Гегеля, Н. Лосский утверждает, что «красота в жизни человека, в историческом процессе и в жизни природы во множестве случаев бесконечно более высока, чем красота в искусстве». Этот тезис наиболее точно характеризует Лосского как эстетика и историка философии. В работе «Современный витализм» (изданной непосредственно перед вынужденной эмиграцией и подводившей итог преподавательской деятельности философа в России) последовательно отвергается мысль о существовании «пропасти между неорганической и органической природою». В этом можно видеть постулирование базовых оснований собственной эстетической концепции Н. Лосского, получившей принципиальное развитие в фундаментальных работах, изданных после 1922 года.

Минак В.С.

РГПУ им. А.И. Герцена

УПАДОК КУЛЬТУРЫ КАК ДВИГАТЕЛЬ ФИЛОСОФИИ

Русская эмиграция — комплексный культурный феномен, одной из важнейших предпосылок которого необходимо считать культуру Серебряного века, главным образом, философию и литературу. Педагогическое наследие представителей русской эмиграции, вероятно, может быть извлечено нами не столько из специальных философских трактатов, посвященных проблемам педагогики как теории образования и воспитания, сколько из уяснения их

мировоззренческих, духовных начал, которые должны быть поняты как особая интеллектуальная атмосфера, воздух эпохи, пронизывающий и наполняющий их творчество в целом. В качестве примеров подобных начал можно привести следующие составляющие: новое религиозное сознание (в частности, апокалиптическое мышление, опирающееся как на православие, так и на мистицизм), продолжение романтической линии: эстетизм, декаданс, символизм.

Все эти и подобные им интеллектуальные направления можно понимать как сложные концепты «хаоса», выражающие новую форму иррационализма, которая приведет впоследствии к новым концептам уже в советское время, в частности, к феноменам диссидентства, контркультуры, андеграунда. История России показывает нам множество смутных периодов, духовных потрясений, различных попыток самоопределения и преодоления всевозможных трагедий и кризисов. Начало XX века представляет собой одну из самых ярких страниц, иллюстрирующих это утверждение.

Современная ситуация, на мой взгляд, не может быть признана принципиально отличной от состояния, в котором пребывали наши соотечественники сто лет назад, а потому исследование их опыта, безусловно, имеет непреходящее актуальное значение.

Мотейюнайте И.В.

ПсковГУ

ОПЫТ «СВОБОДНОГО ВОСПИТАНИЯ» С.Н. ДУРЫЛИНА И ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ Н.А. БЕРДЯЕВА

Творчество С.Н. Дурылина активно изучается, начиная с 1990-х годов, философами, историками, музейными работниками и литературоведами. Автор около 500 работ по истории литературы и театра, этнографии Севера, церковной жизни, Дурылин всю жизнь еще занимался педагогической деятельностью. Получив известность работой «В школьной тюрьме. Исповедь ученика» (1905, переизд. 1907), он в 1907–1912 гг. работал секретарем в редакции журнала «Свободное воспитание», в 1925–1927 гг. был частным учителем [Гладкова 2017], затем с середины 1930-х и в 1940-е выступал с лекциями в разных вузах.

По МРФО памяти Вл. Соловьева, бессменным секретарем которого Дурылин был в 1912–1918 гг., он был близок с С.Н. Булгаковым и Н.А. Бердяевым. В статьях Дурылина в «Свободном воспитании» обнаруживается сходство его педагогической онтологии с основополагающими трудами Н.А. Бердяева «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916). Это дополняет и корректирует выводы исследователей о том, что теория свободного воспитания, развиваемая в публицистике Дурылина, стала продолжением педагогических взглядов Л.Н. Толстого, сформированных руссоистской традицией [Астафьева 2016].

Влияние русской философии на педагогическую практику эпохи подтверждается и опытом совместной работы Дурылина с С.Н. Булгаковым на курсах церковного просвещения (весна-лето 1917 г.), а также близостью их подхода к церковному окормлению (в марте 1920 г. Дурылин был рукоположен), судя по воспоминаниям духовных чад обоих.

Литература

Астафьева 2016 — Астафьева Е.Н. Ребенок и его свобода в педагогике С.Н. Дурылина // Школьные технологии. 2016. №4. С. 136–145

Гладкова 2017 — Гладкова Е.В. Педагогические взгляды и деятельность С.Н. Дурылина // Мир науки, культуры, образования. 2017. № 1 (62). С. 96–97.

Никифорова А.А.

РГПУ им. А.И. Герцена

«ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА» НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА В РАКУРСЕ АКСИОЛОГИИ

Понятие «личность» — одно из самых сложных в современной философии. Множественность авторских и узкодисциплинарных подходов его определения может быть систематизирована в образовательном процессе в ходе преподавания учебного курса «Аксиология личности». Аудиторное обсуждение психологических, психоаналитических, антропологических и других теорий личности раскрывает многовекторность вариантов рассмотрения понятия на основе комплексного подхода.

Концепция Н.А. Бердяева, изложенная в его работе «Проблема человека» (1936), предлагает важный мировоззренческий материал

для осмысления и изучения понятия «личность» как философского концепта. Возможность обращения к различным аксиологическим теориям позволяет дать сравнительную интерпретацию наиболее дискуссионных аспектов теории ценностей. Система христианских универсалий наряду с пониманием роли творчества и со-творчества в становлении личности остаются актуальными в современной практике университетского преподавания.

Проект Ю.Л.

РГПУ им. А.И. Герцена

РАЗВИТИЕ ИДЕЙ Н.А. РУБАКИНА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ ПСИХОЛОГИИ ЧТЕНИЯ

Николай Александрович Рубакин — один из наиболее ярких российских книговедов, считается основателем библиопсихологии, соединившей в себе идеи философии, психологии, социологии, педагогики чтения. Новаторский подход Н.А. Рубакина к пониманию взаимодействия читателя и книги проявился в идее о том, что текст является стимулом для читателя, создающего собственную его проекцию в своем сознании. Такой взгляд на проблему художественного текста предполагает, что эта проекция может быть отличной от авторского представления о смысле текста. Существуют различные представления на этот счет, основными из которых являются положение о подобии интеллектов А. Шаффа и гипотеза Геннекен-Рубакина о наиболее адекватном восприятии текста читателем со сходными с авторскими психологическими особенностями. В современной психологии чтения представления об активной роли читателя в построении смыслов художественного произведения, многогранности форм диалога с автором, сложном нелинейном характере восприятия текста сегодня уже не подвергаются сомнению, а в основе процесса взаимодействия читателя и книги рассматриваются такие психологические процессы, как идентификация, катарсис, перемещение реципиента в нарративный мир.

Романенко И.Б.

РГПУ им. А.И. Герцена

ФИЛОСОФИЯ ВЗРОСЛЕНИЯ В.В. ЗЕНЬКОВСКОГО («ПУТЬ ЧИСТОТЫ»)

Признавая важные достижения школы психопатологии, а также значимость того, как в человеке «сложилась жизнь пола» (ключ к основным и решающим фактам и поворотам человеческой жизни и судьбы), В.В. Зеньковский исследует глубинную и таинственную связанность тела и души в сфере пола, неразделимость телесного и духовного в обретении счастья. «Путь чистоты» мыслится не как метафора, утопия или идеал, но как способ выстраивания внутреннего равновесия, путь устройства «таинственной и творческой силы пола», раскрытия глубины, сложности и крепости внутреннего мира как условия созревания и расцвета личности. Сомнение в реалистичности и возможности осуществления коммунистического идеала «гармоничной и всестороннеразвитой личности» находит выражение в представлении о том, что человек построен не гармонически, а иерархически и аритмически (усиленное развитие одних функций губительно отражается на других). Проблема сохранения духовной жизни и духовно-нравственного воспитания молодого поколения приобретала особую остроту и значимость в условиях вынужденной эмиграции как испытания на выживание (физического, интеллектуального и духовного).

Раздел V.

**Марксизм в России
и его роль
в мировой культуре**

Барашкова О.В.

МГУ им. М.В. Ломоносова

ХАРАКТЕРИСТИКА ОСНОВНЫХ ТЕЧЕНИЙ МАРКСИСТСКОЙ МЫСЛИ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

В рамках марксистского направления на постсоветском пространстве (и главным образом — в России) развиваются различные течения, основные из которых достаточно тесно корреспондируют с соответствующими течениями, развиваемыми в мировой марксистской философской мысли. В настоящем тексте мы приведем характеристику основных из этих течений, при этом основным принципом их выделения будет такой критерий, как отношение к фундаментальным основам марксизма — к диалектическому и историческому материализму.

Ортодоксальная («сталинская») версия марксизма ориентирована главным образом на воспроизведение основных догматических положений в области диалектического и исторического материализма, разработанных в советском марксизме 1930–1950-х годов, с преимущественным акцентом на работах Сталина и его последователей. В большинстве случаев исследователи этого направления воспроизводят основные положения советских стандартов середины прошлого века с добавлением новаций, главным образом касающихся критики современного капиталистического развития России и более или менее сильными сталинистскими тенденциями. Одним из парадоксов современного направления российских марксистских исследований является то, что это течение не представлено достаточно крупными именами, и скорее можно считать, что к этому течению относится целый ряд молодых исследователей, поскольку в стране создан целый ряд марксистских кружков, в которых активно участвуют студенты. Эти кружки создаются, как правило, по инициативе снизу.

Среди исследователей этого ортодоксального направления марксизма в России, следует выделить профессора Д.В. Джохадзе, который на протяжении уже более чем 20 лет руководит марксистским

клубом, который работает на базе Института философии РАН, и М.В. Попова, который является создателем т. наз. «Рабочего университета». Своей задачей эта организация обозначает исследование проблем теории и практики рабочего движения, а также содействие обучению рабочих. В рамках Рабочего университета лекции по марксизму ведутся на протяжении уже более 20 лет.

Данное направление ориентируется на воспроизведение основных идей теоретиков европейской социал-демократии 1950–1960-х годов. В рамках этого направления работают такие ученые, как В. Афанасьев, А. Вебер, А. Галкин, Р. Гринберг, Ю. Красин, В. Медведев, Б. Орлов, Ю. Плетников, В. Толстых и др. Философская составляющая этого направления выражена в наиболее полной и яркой форме в работе Т.И. Ойзермана «Марксизм и утопизм» (М., 2003).

Следует подчеркнуть, что российские сторонники социал-демократической линии в большинстве случаев воспроизводят основные положения, характерные для их коллег из Западной Европы и США, характеризуя марксизм как академически во многом правомерную теорию, требующую, однако, существенного пересмотра в соответствии с принципиальными изменениями, произошедшими в природе капиталистического общественного строя на протяжении второй половины XX века в странах Западной Европы и не только. Они, как правило, в большей степени тяготеют к работам Франкфуртской школы и других авторов, близких к этому направлению.

Главной особенностью этого направления является попытка соединить выводы марксизма с сохранением «традиционных ценностей российской цивилизации». Представители этого направления, в частности, акцентируют внимание на цивилизационном подходе и цивилизационной общности России и стран Востока, в частности, Китая. Здесь следует назвать имена таких ученых, как В.Н. Шевченко, В. Буров и ряд других. В связи с этим течением следует отметить одну из значимых дискуссий, которая ведется достаточно активно в российском марксизме. Это дискуссия о соотношении формационного и цивилизационного подхода. В этой дискуссии достаточно четко выделяются две позиции. Одна из них — это позиция, предполагающая необходимость и возможность творческого соединения цивилизационного и формационного подходов в новом синтезе. Аргументы в пользу этой позиции содержатся в работах В.Г. Букова, В.Н. Шевченко,

Г.Н. Цаголова. Эту позицию во многом разделяет и Р.С. Дзарасов. С другой стороны, такие исследователи, как А.В. Бузгалин и А.И. Колганов подчеркивают в своих работах, что марксистский метод вполне достаточен и для того, чтобы включить анализ социопространственных, культурных и религиозных особенностей различных народов.

Школа сформировалась в результате длительной деятельности российских исследователей, принадлежащих к марксистскому направлению, считающих, что классический марксизм требует не только защиты, но и развития. Это развитие предполагает конструктивную критику классики и положений предшественников. Школа выросла из творческого (неортодоксального) советского марксизма. Представители Постсоветской школы критического марксизма (далее — ПСКМ — Постсоветский критический марксизм) заявляют себя как тех, кто стремится к диалектическому снятию-развитию методологии и теории Карла Маркса. Они критически относятся к социал-демократическому реформизму, но при этом акцентируют внимание не только на реактуализации классических идей Маркса, но и на их позитивном отрицании, критике и диалектическом развитии.

ПСКМ как научное течение представляет собой открытую сеть ученых, которые специализируются в разных областях общественных наук, включая философию, политическую экономию, социологию, политологию и другие направления, представляя разные генерации обществоведов постсоветского пространства. Школа имеет широкие международные связи и ведет диалог с марксистами всего мира. На данный момент ПСКМ является одним из самых устойчивых (продолжает свою деятельность на протяжении трех десятков лет) и крупных течений марксистской мысли на постсоветском пространстве, активно представленным как в академической среде, так и в международных контактах.

К ядру школы можно отнести таких исследователей, как А.В. Бузгалин и А.И. Колганов, Л.А. Булавка-Бузгалина, М.И. Воейков, Б.Ф. Славин и др. Представители молодого поколения школы: Г.А. Маслов, Н.Г. Яковлева, Г.С. Сергеев, Р.Э. Абдулов (автор настоящей статьи также относит себя к представителям молодого поколения ПСКМ). В разной степени применяют разработанную в рамках ПСКМ методологию такие молодые исследователи, как А.З. Арабаджян,

Г.Ш. Аитова, О.Б. Лемешонок и др., участвуют в активном диалоге со школой Д.Б. Джабборов, О.О. Комолов, Т.Д. Степанова и др.

Есть также целый ряд исследователей, которые, хотя не относят себя напрямую к ПСКМ, очень тесно взаимодействуют с ядром школы. Среди них следует выделить Г.Г. Водолазова, Р.С. Дзарасова, М.Ю. Павлова Э.Н. Рудыка, К.А. Хубиева, В.Н. Шевченко, Д.Б. Эпштейна и др. Также в активном диалоге с ПСКМ состояли Г.Н. Цаголов и В.Т. Рязанов. Особо следует отметить диалог с философами, работающими на философском факультете МГУ — К.Х. Момджяном, В.С. Кржевым и др. Подчеркнем, что каждый исследователей, ведущих диалог с ПСКМ — это самостоятельный ученый, и характеристику его как мыслителя, близкого именно к Постсоветской школе критического марксизма, следует понимать с известной долей условности.

В этом разделе мы назовем исследователей, которых трудно отнести однозначно к какому-либо одному из крупных интеллектуальных течений современного марксизма в России, но которые работают в марксистской методологии, уделяя преимущественное внимание каким-либо конкретным вопросам марксизма.

К такому кругу исследователей следует отнести сообщество последователей Э.В. Ильенкова (С.Н. Мареев, Е.В. Мареева, Г.В. Лобастов), а также членов философского общества «Диалектика и культура», организующего ежегодные конференции «Ильенковские чтения») и последователей двух других крупных философов-мыслителей — В.А. Вазюлина (А.П. Сегал) и М.А. Лифшица (В.Г. Арсланов).

Особо следует сказать о школах в области политической экономии, развивающих и продолжающих идеи Н.А. Цаголова (А.А. Пороховский, К.А. Хубиев и др., мир-системного анализа (Г.Д. Гловели) и ряд других. Также следует назвать такой проект, как «Лаборатория новой политической экономии», который представляет собой объединение молодых ученых, использующих марксистскую методологию для исследования актуальных проблем и противоречий современной социально-экономической жизни (инициатор создания этого творческого коллектива — О.О. Комолов; костяк лаборатории составляют как молодые представители постсоветской школы критического марксизма — Г.А. Маслов, Р.Э. Абдулов, так и близкие школе молодые ученые — Т.Д. Степанова и Д.Б. Джабборов).

Среди ученых, которые работают, скорее, в области философии политики, но при этом учитывают и развивают марксистское наследие, следует назвать Б.Ю. Кагарлицкого.

Важным аспектом изучения наследия классического марксизма в современном российском марксизме стало исследование азиатского способа производства, чему посвящены работы известного современного российского философа-марксиста Ю.И. Семенова, предложившего концепцию политарного общества.

Не самой большой по численности, но также известной в России и на международном уровне является Уральская школа марксизма, которая начала складываться вокруг профессора К.Н. Любутина в конце 1980-х — начале 1990-х гг. Представители этой школы — К.Н. Любутин, П.Н. Кондрашов, А.А. Коряковцев и др., как они сами заявляют, ориентируются на социально-антропологическую теорию Маркса, выступают против догматических форм марксизма, а в мировом наследии ориентируются на традиции, которые заложены (кроме самого Маркса) Э. Фроммом, Г. Маркузе, Э. Блохом, Э.В. Ильенковым, М.А. Лифшицем, Д. Лукачем и др.

Бузгалин А.В.

МГУ им. М.В. Ломоносова

МАРКСИЗМ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА

Прошлые два столетия ознаменовались не прекращавшейся с Парижской коммуны серией социалистических революций и глубоких социальных реформ, победой захватившего всю Европу фашизма и его сокрушительного поражения, победой антиколониальной борьбы, гигантскими успехами в прогрессе технологий и одновременно распадом Мировой социалистической системы и ее ядра — СССР, неолиберальным реваншем и т.п. Новый век вместо конца истории принес два мировых финансово-экономических кризиса, пандемию, интенсивные геополитические конфликты, растущие экологические угрозы и массу других глобальных проблем. Синусоида общественного прогресса и регресса в последние годы

по преимуществу имеет негативный уклон: геополитэкономические противоречия углубляются, социальное неравенство растет, потенциал высоких технологий огромен, но его реализация для блага человека минимальна. И все это на фоне незатухающего противоречия между отчуждением и разотчуждением [Булавка-Бузгалина 2018].

Теоретики Давосского форума и ведущие эксперты нашей страны сходятся в том, что существующая модель капитализма устарела. Но поиск решения проблем идет по старой колее «основного течения» общественных наук: философы размышляют о модификациях столкновения цивилизаций, а в России — о поиске великой национальной идеи (последнее становится мощным онтологическим основанием для ностальгии по идейному наследию «Философского парохода»). Экономисты пытаются лечить «инклюзивами» социальности поздний капитализм. Политологи (как, впрочем, и политики) пытаются подменить решение глубочайших эко-социо-гуманитарных проблем исключительно геополитическими играми. При этом и первые, и вторые, и третьи воскресили большой нарратив «империя», придав ему едва ли не однозначно позитивную коннотацию.

Но решения не находятся. Ни в теории, ни на практике. И это не случайно: «основное течение» обществоведов, ориентируясь на власть и капиталы имущих заказчиков «ищут там, где фонарь, а не там, где потеряли». «Фонарь» светит для них там, где они привыкли работать (это поле я обрисовал выше). «Потеряли» же мы все исследование глубинных экономических социально-классовых и политико-идеологических проблем позднего капитализма. А исследование в этом пространстве — предмет марксизма. Но обращение к марксистской методологии и теории находится по сути дела под запретом: ограниченный круг маргинализированных интеллектуалов может работать в этом пространстве, но на глубокой периферии общественной мысли. Исключение составляет Китай, где марксизм преподают как обязательный предмет во всех университетах и, если верить лидерам этой страны, это одна из фундаментальных гносеологических предпосылок ее успехов.

У сложившегося положения дел есть причины. Во-первых, классический марксизм XIX века на основные вызовы нынешнего столетия ответ может дать только на уровне предельных абстракций, а такой ответ явно недостаточен для решения практических проблем. Во-вторых, современные марксистские исследования дают ответ на

вызовы нового столетия, но этот ответ никто не хочет слышать, ибо он не отвечает интересам тех, кто контролирует политическую власть и экономическое богатство (и, как следствие, информационные потоки и культуру) в ключевых пространствах мирового геополитэкономического театра. В-третьих, этот ответ все еще остается аморфным, несогласованным, внутренне противоречивым, и это едва ли не неизбежно будет сохраняться до тех пор, пока марксизм будет оставаться изолированным в гетто, созданном «основным течением» обществоведческой мысли.

Но наличие причин для не-обращения к марксизму не означает, что обуславливающие это положение дел объективные и субъективные основания не могут быть и не будут изменены. Однако прежде чем говорить об этих изменениях, следует подчеркнуть главное: ответ на какие вызовы современности дает современный марксизм. Предельно кратко этот ответ мы и охарактеризуем ниже.

Во-первых, затерянным в темноте, в неосвященном «фонарем» основного течения оказался «золотой ключик», открывающий дорогу к решению названных проблем — диалектико-материалистический метод. Он требует исследовать не факты и уж тем более не «данные», а общественные практики, а последние всегда есть процесс и результат социального творчества общественного человека. Он предполагает обращение к противоречиям, в том числе — противоречиям социально-экономических и политико-идеологических интересов основных социальных сил: финансовой олигархии, сращенной с бюрократическим государством, с одной стороны, социальных творцов, реализующих императивы эко-социо-культурных изменений — с другой. Он всегда конкретно-историчен... — перечень легко продолжить.

Во-вторых, современный марксизм представлен серией работ В. Хауга, И. Мессароша, Д. Котца, Чен Энфу и др. [Бузгалин, Колганов 2019, 656], раскрывающих анатомию позднего капитализма — капитализма эпохи высоких технологий и [де]глобализации. Эти работы (автор и мои российские коллеги так же немало написали об этом) показывают, что тотальный рынок симулякров, интеллектуальная частная собственность и бюрократизированное государство, сращенное с корпоративным капиталом стратегически не могут обеспечить простор для развития креативной зеленой экономики, ориентированной на прогресс человека, а не рост стоимостных результатов (прибыль, ВВП и их про-

изводные). Начало пути, ведущего к выходу из этого противоречия — эко-социо-культурно ориентированные реформы и в первую очередь — декоммерциализация и деbüroкратизация социальной сферы (среда обитания, здравоохранение, образование, искусство, наука).

В-третьих, марксизм ставит проблему движения к будущему как проблему снятия всех форм социального отчуждения, проблему разотчуждения. Последнее суть социальное творчество, процесс практического освобождения человека. Напомним: марксизм определяет свободу не только негативно, как «свободу от»; и не только как познannую необходимость; марксизм определяет свободу как творение истории в соответствии с познанными законами общественного развития. Простейший пример: перед вами стоит проблема отчуждения человека от природы (мусорная свалка рядом с жилым массивом). Вы не только вводите ограничения на загрязнение среды или продаете квоты на загрязнение; не только познаете необходимость решения экологических проблем. Вы создаете общественные движения и организации, подключаете политические силы и начинаете бороться за формирование таких общественных отношений и технологий, которые не создают «свалок» во всей стране, во всем мире. Последнее и есть пример ассоциированного социального творчества или позитивной свободы [Бузгалин, Ожогина ред. 2010].

Наконец, марксизм XXI века открывает пространство для культурного творчества, ибо, как афористически сформулировал эту связь Карл Либкнехт «В будущем не будет иной истории человечества, кроме истории культуры». Поскольку эта тема многогранно раскрыта советским и постсоветским марксизмом [Злобин 2016; Межуев 2009] автор в данном месте ставит многоточие...

Литература

Бузгалин, Колганов 2019 — Бузгалин А.В., Колганов А.И. Глобальный капитал. В 2-х тт. Т.1. Методология: По ту сторону позитивизма, постмодернизма и экономического империализма. Издание 5-е. М.: ЛЕНАНД. 2019.

Бузгалин, Ожогина ред. 2010 — Кто сегодня творит историю: альтерглобализм и Россия / под ред. А. Бузгалина, Л. Ожогойной. М.: Культур. революция, 2010.

Булавка-Бузгалина 2018 — Булавка-Бузгалина Л.А. Маркс-XXI. Социальный прогресс и его цена: Диалектика отчуждения и разотчуждения // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. №. 5. С. 73-84.

Злобин 2016 — Злобин Н.С. Коммунизм как культура // Альтернативы. 2016. №. 2. С. 75-91.

Межуев 2009 — Межуев В.М. Так что же такое коммунизм? // Альтернативы. 2009. № 1. С. 151-159.

Васина Л.Л.

РГАСПИ

Д.Б. РЯЗАНОВ: ВЫДАЮЩИЙСЯ РОССИЙСКИЙ МАРКСИСТ XX ВЕКА

Имя Давида Борисовича Рязанова (Гольдендаха) (1870–1938) — одного из старейших участников российского социал-демократического движения, крупного ученого-марксиста, советского общественного и государственного деятеля, выдающегося организатора науки, создателя и первого директора Института К. Маркса и Ф. Энгельса, сегодня мало известно за пределами узкого круга специалистов в области издания наследия Маркса и Энгельса. Между тем среди советских ученых-обществоведов 1920-х гг. Рязанов являлся чуть ли не единственным ученым с мировым именем. Задолго до революции в России 1917 г. Рязанов признавался в европейской и российской социал-демократии знатоком наследия Маркса и Энгельса, а его исследования по истории марксизма, публикация документов и текстов Маркса и Энгельса получили международное признание. Авторитет Рязанова-ученого был настолько значим, что даже академики «старой» Петербургской Академии Наук были готовы принять его в свои ряды.

Масштаб личности и выдающиеся организаторские способности Рязанова раскрылись в полной мере на посту директора Института К. Маркса и Ф. Энгельса. По инициативе Рязанова на базе организованного им же в рамках Соцакадемии Кабинета теории, истории и практики марксизма был создан Музей К. Маркса и Ф. Энгельса, переименованный 11 января 1921 г. решением Оргбюро ЦК РКП (б) в Институт К. Маркса и Ф. Энгельса (ИМЭ).

Менее чем за десять лет Рязанов создал уникальный научно-исследовательский центр по марксоведению, включавший библиотеку, архив и систему научно-исследовательских кабинетов по широкому кругу социальной проблематики. Знание зарубежных архивов, библиотек и частных собраний по истории рабочего движения, социализма, всеобщей истории, философии и политической экономии, а

также личные связи с социал-демократами Германии, Австрии и др. стран позволили Рязанову лично и с помощью созданной им уникальной сети зарубежных корреспондентов ИМЭ в странах Европы и в США выявить и сконцентрировать в Институте К. Маркса и Ф. Энгельса (прежде всего в архиве) значительную часть всего сохранившегося литературного наследия Маркса и Энгельса (в подлинниках или фотокопиях) и укомплектовать одну из богатейших по собранию книг, газет и других источников специализированных библиотек по социальной истории.

Марксизм понимался Рязановым как системная научная теория, аккумулировавшая лучшие достижения мировой, прежде всего европейской, общественной мысли, опиравшаяся на опыт социальных движений и революций. Рязанов заложил основы нового научного направления — марксведения как самостоятельной, комплексной дисциплины, специальной области гуманитарного знания, предметом изучения которого являлось изучение истории и теории марксизма на широком историческом базисе, а также публикация научного и эпистолярного наследия Маркса и Энгельса не только на русском языке, но и на языке оригинала. Рязанов перевел на русский язык и впервые опубликовал множество работ Маркса и Энгельса, в том числе «Тезисы о Фейербахе» Маркса, рукописи «Диалектика природы» и «Немецкая идеология», десятки их статей и писем. Под руководством Рязанова Институт К. Маркса и Ф. Энгельса в 1927 г. приступил к регулярному выпуску томов первого русского издания Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса. За свою научную деятельность, работы по истории общественной мысли и участие в подготовке издания первых томов сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса Рязанов первым из советских обществоведов был награжден в 1927 г. Ленинской премией, учрежденной в 1926 г.

В сложнейших политических условиях 1920-х гг. Рязанову удалось наладить сотрудничество с учеными самых разных взглядов и убеждений, сконцентрировать в Институте и вокруг него крупные научные силы. Среди них были И.К. Луппол, В.П. Волгин, И.И. Рубин, Ц. Фридлянд, Е.А. Косминский, А.М. Деборин, Ф.В. Потемкин, А.М. Воден, Я.Э. Стэн, Ф.А. Ротштейн, Д.И. Розенберг, Е.А. Преображенский, М.О. Косвен, Ю.М. Стеклов, А.Д. Удальцов, Н.А. Карев и др. Но главным проектом Рязанова в области публи-

кации наследия Маркса и Энгельса было издание академического Полного собрания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса на языках оригинала (Marx-Engels-Gesamtausgabe, или МЕГА) — так называемое издание МЭГА, начатое в 1920-е гг., но оборвавшееся в середине 1930-х годов.

В издававшихся ИМЭ под редакцией и непосредственном участии Рязанова популярных сериях «Библиотека материализма», «Классики политической экономии», «Библиотека марксиста» публиковались на русском языке произведения виднейших мыслителей, философов, историков и экономистов, работы Маркса, Энгельса, Плеханова и др. марксистов. Широкое распространение получили лекции Рязанова по марксизму на Курсах при Соцакадемии, изданные в сборнике «Очерки по истории марксизма», как и его брошюра «Маркс — мыслитель, человек, революционер», переведенная на английский, французский, немецкий, испанский языки и получившая широкое распространение в Европе, США и Латинской Америке.

Арест в ночь 16 февраля 1931 г. прервал плодотворную творческую деятельность Рязанова, не позволил реализоваться многим планам Института. 21 января 1938 г. Рязанов был расстрелян. Его трагическая личная судьба отразила драматизм судьбы поколения создателей и первых руководителей и деятелей советского государства, попавших под жернова репрессий.

Однако имя и дело Рязанова пережили его время. Разработанные им принципы и методика научных публикаций сочинений Маркса и Энгельса были положены в основу всех последующих изданий сочинений Маркса и Энгельса в СССР на русском и многих иностранных языках. Прямым продолжением замысла Рязанова стало новое издание Полного собрания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса на языках оригинала (МЭГА), начатое в конце 1960-х гг. и продолжающееся сегодня в рамках международного издательско-исследовательского проекта МЭГА, работа над которым ведется и в РГАСПИ.

Работа Рязанова по собиранию, изданию и популяризации наследия Маркса и Энгельса, научная разработка им многих страниц истории марксизма, создание востребованной и сегодня бесценной коллекции источников и литературы по социальной истории, безусловно, являются огромным вкладом в отечественную и мировую науку и культуру. В этом — ему нет равных.

Литература

Васина Л.Л. Д.Б. Рязанов — выдающийся марксистский мыслитель XX века // Левая альтернатива в XX веке: драма идей и судьбы людей. К 100-летию Коминтерна / Отв. ред. А.К. Сорокин. М.: Политическая энциклопедия, 2020. С. 44–62.

Васина Л.Л. Издание работ Маркса в России и мире (о Полном собрании сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса на языках оригинала - МЭГА) // Маркс после Маркса. Постсоветская школа критического марксизма. К 200-летию со дня рождения Карла Маркса / Под ред. А.В. Бузгалина и М.И. Воейкова. М.: ЛЕНАНД, 2019. С. 493–535.

Васина Л.Л. Трудная судьба академика Д.Б. Рязанова // Д.Б. Рязанов. Вчитываясь в Маркса... Избранные работы по марксоведению / Сост. Л.Л. Васина, С.А. Гаврильченко, Т.Т. Гюева. М.: РОССПЭН, 2018. С. 11–40.

Рокитянский Я.Г. Гуманист октябрьской эпохи: академик Д.Б. Рязанов – социал-демократ, правозащитник, ученый. М.: Собрание, 2009.

Смирнова В.А. Первый директор Института К. Маркса и Ф. Энгельса Д.Б. Рязанов // Вопросы истории КПСС. 1989. № 9. С. 71–84.

Водолазов Г.Г.

ЛЕНИНСКОЕ НАСЛЕДИЕ: ВОДА ЖИВАЯ И МЕРТВАЯ

Главная проблема для современной социальной теории: как, выводя общество из тупиков олигархического капитализма, не ввергнуть его в другие тупики — тупики тоталитарной системы (сталинского типа)? То есть — как избежать того, что у нас случилось на рубеже 20–30-х годов.

Если тогда — «случилось», значит, не было что-то учтено в социальной (социалистической) теории той поры. Что? Вот почему мы обращаемся к истории. Смысл обращения: выработать современную стратегию социальных преобразований, которая: Восприняла бы не утратившие силу идеи прежней социально-преобразовательной (социалистической) теории (развивавшиеся в 20-е годы, в 1-ю очередь и главным образом, Лениным); Устранила бы ее недостатки, ограниченности, ошибки; Дополнила бы взятое из исторического опыта ценные идеями, отражающими современные реалии.

Иначе говоря: Что берем? Что отбрасываем? Чем дополняем?

Берем: Прежде всего — итоговый ленинский завет 1923 года, в котором — главный итог его размышлений, анализирующих практику Октября и первых лет послеоктябрьского развития: «Мы вынуждены признать коренную перемену всей точки зрения нашей на социализм» [Ленин 1955–1975, XLV, 376].

Это — период, когда Ленин решает проблему, сходную с нашей, нынешней: как преодолеть капитализм и его наследие и не погибнуть от надвигавшейся опасности — Бюрократизма (политического режима, где власть становится неподконтрольной обществу). «Самый худший у нас внутренний враг — бюрократ» [Ленин 1955–1975, XLV, 15]. «Если что нас погубит, то это» [Ленин 1955–1975, XLIV, 180].

Пересмотр: «Прежний социализм» (дооктябрьской эпохи): «... Коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности» [Маркс 1955 IV, 438]. Ленин: «Что касается социализма, то известно, что он состоит в уничтожении товарного хозяйства» [Ленин 1955–1975, XVII, 127]. «Все общество будет одной конторой и одной фабрикой с равенством труда и равенством оплаты» [Ленин 1955–1975, XXXIII, 101], работающей по жесткому централизованному плану. Это — система государственной экономической диктатуры.

Ленин — о движении по прежней схеме: «Мы» готовились к планово-государственному распределению всех продуктов и всех вообще ресурсов — «и выйдет у нас коммунистическое производство и распределение» [Ленин 1955–1975, XLIV, 157]. «К весне 1921 года выяснилось, что мы потерпели поражение в попытке «штурмовым» способом перейти к социалистическим основам производства и распределения» [Ленин 1955–1975, XLIV, 204].

Ленин (новый путь): от экономической диктатуры к экономической демократии (нэпу). Ее суть — сочетание, сопряжение, соревнование, сотрудничество и соперничество: Общественная собственность + частная; Социализм + капитализм (исключая «олигархат»); План + рынок; Национальная экономика + заруб. Концессии; Кооперация = «все необходимое для построения полного социалистического общества» [Ленин 1955–1975, XLV, 370]. Плюс «Культурная революция» — и Базисная, нэповская экономическая концепция нового социализма завершена. Это — «соревнование государственных и капиталистических предприятий», это — «практическое соревнование спо-

собов капиталистических и способов наших (то есть социалистических — Г.В.)» [Ленин 1955–1975, XLV, 78]. Соревнование — с хорошими шансами на победу «наших способов», ибо политическая и экономическая власть — в наших руках.

При возникновении нэп был, можно сказать, «живой водой» для умиравшей экономики страны. Он, действительно, оживил ее. Но в нэповской «реке» текла не только «живая», но и «мертвая» вода, существенно снижавшая качество и живительную силу воды «живой». Ленин не смог (или не успел?) избавить нэповское течение от этой «мертвой воды».

Нэп был плюралистической экономической демократией (пространством соревнования, сотрудничества и соперничества разных укладов и экономических тенденций). Но эта нэповская демократия все время натывалась на недемократические политические стены. Политическая система страны в эпоху нэпа оставалась практически неизменной со времен военного коммунизма: «диктатура пролетариата», однопартийность, приоритет революционной целесообразности по отношению к праву, жесткий централизм. Экономическая демократия не могла нормально функционировать и реализовывать свой социальный потенциал в условиях политической диктатуры.

Следовало бы, по-видимому, «коренным образом» пересмотреть «всю точку зрения» не только на экономическую систему социализма, но и на «диктатуру пролетариата», на всю политическую систему, сложившуюся в период «военного коммунизма». Нужна была, иначе говоря, по аналогии с Новой Экономической Политикой (НЭП) Новая Политическая Политика (НПП)! А не просто «ряд изменений» в политическом строе (как предлагал Ленин). «Новая политическая политика», которая совершенно исключала бы слова: «Диктатура», «революционная целесообразность» и которая была бы теорией Новой Демократии и Правового Государства.

Почему бы, в рамках этой Новой политической политики, не отменить решения X съезда о запрете фракций (по сути, запрета инакомыслия, плюрализма мнений), почему бы не дать, например, возможность вернуться из эмиграции и появиться на политической арене страны деятелям других социалистических партий — меньшевикам и эсерам (тем, кто готов к конструктивному сотрудничеству и демократической конкуренции с большевиками)? Да, и знаменитый «философский пароход», в условиях Новой политической политики,

не имело бы смысл снаряжать. Провозгласили необходимость «культурной революции» — и важную часть русской культуры отправили за рубеж... Но на этом я планирую подробно остановиться в своем выступлении на Конференции.

Сопутствовавшая демократическому нэпу авторитарная политическая система была той мертвой водой, от которой нужно уберечь программу и стратегию современной социально-преобразовательной теории (социализма).

Эта, очищенная от «мертвой воды», стратегия, по-видимому, должна выглядеть так: Общественная собственность + частная (при доминировании первой части этого сочетания — в этой и последующих «парах»); Социализм + капитализм; План + рынок; Национальная экономика + заруб. Концессии; Кооперация; Широкая политическая Демократия (НПП); Принципы Неогуманизма (настоятельное требование современной, ядерной, эпохи).

А ее идеологический, социально-политический эквивалент, сочетающий демократически-социалистические ценности и неогуманизм может быть назван Реальным гуманизмом. «Реальный гуманизм» это и есть современный социализм, устремленный в будущее.

Литература

Ленин 1967–1975 — Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Издание 5-е. М.: Политиздат, 1968.

Маркс 1955 — Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 39 т. Т. 4. Издание второе. М.: Политиздат, 1955.

Воейков М.И.

Институт экономики РАН

МАРКСИЗМ Н.А. БЕРДЯЕВА: МЕЖДУ МАТЕРИАЛИЗМОМ И ИДЕАЛИЗМОМ

Есть группа российских ученых еще в период до 1917 года, которые серьезно и основательно прошли через марксизм, преодолели его, но на основе глубокого изучения и понимания. Впоследствии они не называли себя марксистами, но относились к нему с большим уважением. К такому типу мыслителей принадлежит

Николай Александрович Бердяев, пассажир знаменитого парохода. О марксизме Бердяев писал множество раз, но основное его отношение и понимание марксизма можно почерпнуть из итоговой его мировоззренческой книги «Самопознание».

В молодости, в ранний период творчества, еще до 1917 года, Бердяев нашел очень интересную и глубокую интерпретацию марксизма, которая вполне понятной становится только сегодня. Это связано с идеалистической трактовкой марксизма, с «борьбой за идеализм». Так, можно привести следующие слова Бердяева: «Марксизм есть не только учение исторического или экономического материализма о полной зависимости человека от экономики, марксизм есть также учение об избавлении, о мессианском призвании пролетариата, о грядущем совершенном обществе, в котором человек не будет уже зависеть от экономики, о мощи и победе человека над иррациональными силами природы и общества. Душа марксизма тут, а не в экономическом детерминизме» [Бердяев 1990, 81]. Как видим, Бердяев, глубже и, так сказать, адекватнее понимая марксизм, все-таки упор делает на вторую сторону, что помогает ему в объяснении феномена «русского коммунизма».

В книге «Самопознание» он писал так: «Обоснование социализма у меня было этическое, и это начало я перенес и в мой марксизм». И далее: «В марксизме меня более всего пленил историософический размах, широта мировых перспектив... Марксизм конца 90 годов был несомненно процессом европеизации русской интеллигенции, приобщением ее к западным течениям, выходом на большой простор... Маркса я считал гениальным человеком и считаю и сейчас. Я вполне принимал марксовскую критику капитализма» [Бердяев 1991, 116, 118]. И наконец: «На всю жизнь у меня осталась особенная чувствительность к марксизму. Это осталось и донныне. Я марксизм хорошо знаю, потому что знаю его не только внешне, но и внутренне» [Бердяев 1991, 136].

Или вот такое утверждение Бердяева. В работе «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» в главе о страдании он пишет: «Неверно думать, что марксизм есть социальная утопия. Очень многое, чего хочет марксизм, социально реализуемо и даже должно быть реализовано». И далее Бердяев пишет уже несколько иное: «Но марксизм есть духовная утопия, основанная на непонима-

нии духовных условий человеческого существования. Нельзя социально победить того основного трагического конфликта, что человек есть духовное существо...». И далее Бердяев перечисляет страдания человека от смерти, от любви, от «понижения его положения в обществе» и других причин, которые прямо не вытекают из социального неравенства и «не устранимы никаким новым социальным строем» [Дмитриева, Моисеева 1993, 181]. Уже здесь проявляется своеобразное понимание Бердяевым марксизма.

Но мой взгляд, Бердяев смешивает суть марксизма и букву марксизма. Верно, конечно, что Маркс полагал, что экономическое освобождение человека поведет к его и духовному освобождению. Но нельзя же все это понимать буквально, механистически. Конечно, и после экономического освобождения останется множество духовных и вообще социальных преград, прямо не связанных с экономической детерминантой, останутся конфликты, противоречия, трагедии и страдания. Да и само экономическое освобождение человека есть длительный и сложный процесс, а не разовое, волевое мероприятие. И нигде Маркс не говорил, что будущее общество («коммунизм») будет стерильным. Так думать просто нелепо.

Но также нельзя не замечать, что с преодолением экономического принуждения, экономической несвободы резко меняется и духовные условия человеческого существования. Нельзя же духовность полностью дистанционировать от экономики, что в общем то получается у Бердяева. Покажем это на конкретном примере. Бердяев пишет, что страдание человека «от понижения его положения в обществе» не устранимы «никаким новым социальным строем». Как ни нелепо обвинять Бердяева, но в данном случае приходится его обвинять в неисторичности и в недиалектичности. Конечно, на первый взгляд, преодоление экономических ограничений прямо не связано с уменьшением честолюбивых устремлений человека в обществе. Даже в обществе полного (или почти полного) равенства человек может страдать от не очень высокого своего социального статуса, непризнания его заслуг со стороны товарищей, недостаточного динамизма своей карьеры и т.п. Но ведь нельзя же сегодняшние оценки (или ценности буржуазного общества времен Бердяева) переносить и в будущее общество полного социального равенства. Надо думать, что в том обществе будут господствовать иные ценности, иные престижные

критерии, иные настроения. Нельзя же по-детски считать, что мой мир ребенка самый лучший, и все остальные (прошлые и будущие) лишь его искажения.

Собственно говоря, Бердяев так и понимал марксизм, вытягивая его, если можно так сказать, в сторону идеализма. Еще в самом начале своей философской карьеры, в 26-летнем возрасте он писал к П. Струве: «Самое страстное мое желание, это — поднять марксизм до заоблачных высот, придать ему в конечном счете идеалистический характер» [Лица 1993, 127]. И надо сказать, что всю свою жизнь Бердяев прочно держался именно такой линии и в этом отношении ему многое удалось.

Литература

Бердяев 1990 — Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.

Бердяев 1991 — Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991.

Дмитриева, Моисеева 1993 — Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа. Николай Бердяев: жизнь и творчество. М., 1993.

Лица 1993 — Лица: Биографический альманах. 3. М.-СПб, 1993.

Викулов В.Е.

МГУ им. М.В. Ломоносова

ОТМИРАНИЕ ПРАВА И РЕВОЛЮЦИОННАЯ ЗАКОННОСТЬ

«**В**аши идеи являются продуктом буржуазных производственных отношений и буржуазных отношений собственности» — провозглашается в «Манифесте Коммунистической партии» 1848 года. Так, казалось бы, четко и незамысловато, выражена идея формы движения мысли всех предшествующих поколений. И эта мысль, доходя до нового своего предела, стремится прорвать его для поиска истины. Трагизм такого движения заключается в том, что, наталкиваясь неминуемо на противоречия, мысль, не способная с ними совладать, возвращается на исходные, прежние позиции, только уже в иной, снятой форме. Те пределы, которые не-

обходимо осознавались, отодвигаются. Изменяется форма, образ, видимость, но сущностное содержание пределов остается. *Ensratiōnis* и *ensreāle* как были, так и остаются нетождественными.

Концепция отмирания права при социализме на первых порах советской власти действительно занимала доминирующую позицию в науке права. Она поддерживалась и подкреплялась такими правоведами как Пашуканис Е.Б., Крыленко Н.В., Архипов К.А., Дзенис О.П., Доценко М.Н., Ильинский И.Д., Костельцев А.Т., Магеровский Д.А., Разумовский И.П., Старовойтов Ф.И. [Томсинов 2019]. Все они будут расстреляны в результате «большой чистки» 1936–1938 годов. Удивлению представляется лишь то, как бывшие революционеры, строители «земного рая», коммунизма, который с неизбежностью сметет все старые формы отношений — вдруг оказываются приговорены к высшей мере наказания.

«Правовое государство — пишет Пашуканис [Пашуканис 1927, 93], — это мираж, но мираж, весьма удобный для буржуазии, потому что он заменяет выветрившуюся религиозную идеологию, он заслоняет от масс факт господства буржуазии. Идеология правового государства удобнее религиозной еще потому, что она, не отражая полностью объективной действительности, все же опирается на нее. Власть, как “общая воля”, как “власть права”, постольку реализуется в буржуазном обществе, поскольку последнее представляет собой рынок». Что должно прийти на смену правовому государству? Петр Иванович Стучка дает ответ на этот вопрос: «При переходе к новой политике мы должны были перейти уже к законности, но, конечно, к революционной законности. Что означает это слово? Оно ставится в противоположность к контрреволюционной законности, ожидающей более или менее полного возврата к дооктябрьским законам» [Стучка 1924, 103].

Революционные стремления советских правоведов разбились о грани реальности — принятием Конституции СССР 1936 года, провозглашением общенародного государства и построения социализма. Стало очевидно, что распространение революции в том формате, в том виде, в том истолковании, в каком предлагали это сделать представленные теоретики марксизма представляется не столько невозможным и утопичным, сколько губительным и злым для построенного пролетарского государства, которому требовалось укрепление

и усиление на международной арене. На место буржуазного права должно прийти советское право, социалистическое, в основе которого будут лежать правоотношения между трудящимися. Тем самым произошел фактический откат назад. Не сумев преодолеть существующих противоречий — в науке права произошла контрреволюция. Пределы отодвинуты — до построения коммунизма.

Постановка проблемы, намеченная Пашуканисом, оказалась абсолютно верна: необходимо отмирание денег, права, государства, преодоление товарности. Но вместе с тем, до чего не смог дойти ни один правовед — это снятие, преодоление труда в конечной форме и замена его самопринуждением (т.е. свободой). Не только отчуждение, но внешнее принуждение к труду должно кануть в лету. Человек должен испытывать внутреннюю необходимость к труду, осознавать ее, видя существующие вокруг него объективные условия реальной действительности, в которых он, как творец, как теоретик, как свободная, сформированная личность, как «вселенная» [Бердяев 1989, 94] отражает свою целостную свободу в преобразовательной деятельности.

Построение общественного идеала и его всецелое осуществление возможно лишь за пределами конечных явлений; предвидя их, всякая мысль о завершении человеческих стремлений в условиях относительных явлений, прогресса должна быть отброшена в сторону. Революционная законность именно поэтому-то и терпит крах, что не в состоянии справиться с надвигающейся вслед за ходом противоречий развития общественных отношений. Как точно подмечает Новгородцев: «Мысль о бесконечности прогресса, или же об отсутствии логического конца у временного прогресса относительных форм есть только иное выражение того же взгляда, что абсолютное осуществление идеала в относительных формах невозможно» [Новгородцев 2020, 51]. Обещания «царства свободы» привело к распаду Советского государства. С другой стороны, «гибель — это необходимейший элемент утверждения развития как необходимости. Именно исчезновение является неизбежным условием для сохранения качества движения в виде некоторых типов (форм) движения, которые выступают атрибутами движения, обязательно с необходимостью вновь и вновь возникающими в мировом круговороте. Существование каждого такого типа движения обусловлено “гибелью”, исчезновением форм,

составляющих его содержание. Сама их “гибель” и есть способ существования такого типа» [Босенко 2001, 142].

Право должно быть исследовано в связи с отношением к свободе, не просто как к грубой абстракции, а категории, находящей свое отражение во всех аспектах человеческой жизни и являющейся зеркалом для человечества в ходе исторического развития.

Литература

Бердяев 1989 — Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

Босенко 2001 — Босенко В.А. Всеобщая теория развития. К., 2001.

Новгородцев 2020 — Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 2020.

Пашуканис 1927 — Пашуканис Е.Б. Общая теория права и марксизм. Издание 3-е. М., 1927.

Стучка 1924 — Стучка П.И. Революционная роль права и государства. М., 1924.

Томсинов 2019 — Томсинов В.А. Андрей Януарьевич Вышинский (1883–1954): государственный деятель и правовед. Статья двадцать восьмая // Законодательство. 2019. № 11. С. 86–94.

Казанцев О.А.

ОТ РУССКОГО КОСМИЗМА К СОВЕТСКОМУ МАРКСИЗМУ

Русская философия, как и литература, зародилась достаточно поздно. Но благодаря уже готовым западным формам, она смогла в прошлом веке дать весьма самобытное содержание. Одним из таких феноменов стал русский космизм. Кроме Циолковского и Вернадского, которые больше естественники и в полете фантазии, а не мысли, философы, к космистам причисляют Соловьева и Бердяева.

Николай Бердяев, создатель отечественной ветви экзистенциализма, и Владимир Соловьев, гегельянский мистик и православный экуменист, формируют более религиозный вариант космизма, даже чем в работах Николая Федорова. «Общее дело» будущего человечества по воскрешению людей скорее походит на секуляризованное христианство от Толстого по сравнению с учениями этой пары мыслителей.

«Соловьевский» космизм основывается на специфическом гегельянстве своего автора, которое близко к неоплатонизму [Гутова 2018, 68] и явно отсылает к мистическому решению проблематики, поставленной еще в диалоге «Парменид» [Савченко, Сарумов 2013, 160]. Решение проблемы между Единым и Многим (приравненное к завершению спасения христианского человечества) скрыто во Всеединстве, т. е. в акте взаимной любви (признания) людей друг к другу [Гройс 2021, 140]. Это событие, иначе именуемое свободной теократией, запустит процесс единения духа и тела, материи и идеального, природного и искусственного, Бога и человечества. Такое практическое преобразование себя, общества и мира должно преодолеть отпадение человеческого от божественного [Гройс 2021, 144].

«Бердяевский» космизм имеет несколько отличий от «соловьевского» в онтологии и понимании предназначения человечества, но по сущности схож с ним. Вместо конечного слияния с божественным — соучастие в процессе космического строительства [Ковалева 2009, 131]; вместо конца истории [Гройс 2021, 147] — погружение в бесконечный творческий процесс [Ковалева 2009, 132]; и т. д. Но неоплатонические мотивы, важность иррационального (мистического) опыта, равного или даже большего, чем рациональное познание, сближение с божеством через переделывание себя и окружающего мира — все это составляет костяк русского религиозного космизма. И, казалось бы, данная философская ветвь завершилась вояжем «философского парохода». Или нет?

Мы полагаем, что советский марксизм, исследуя не только историческую, политическую, социальную и экономическую проблематику, смог дать и любопытный ответ на миссию человечества. И этим продолжил как раз традицию русского космизма. Плеяда таких мыслителей, как Выготский, Леонтьев, Канарский, Босенко и другие вообще вывели марксизм за выставляемые ему границы, но именно Ильенков из них первым и серьезно переосмыслил тематику космизма. Разумеется, речь идет о его известном эссе «Космология духа».

Не будем заниматься пересказом этого исследования. Скажем о его связи с космизмом. Здесь мы видим его полностью секулярный, очищенный от всякой мистики вариант. Вместе с тем считать «ильенковский» космизм сциентистским — весьма пошло. Ведь он,

как и Бердяев, признает триаду тождества Красоты, Добра и Истины [Ильенков web]. Здесь есть и преодоление противоречий и оппозиций, данное у Соловьева, только не с помощью любви, а за счет движения к коммунистическому обществу. Ведь только в нем станет возможно обоюдно благое преобразование природы [Финберг web]. Вместе с тем, и у Эвальда Ильенкова чувствуется отпечаток трагизма, а точнее трагичной эпохи. Человечество гибнет, утверждая значение мышления как атрибута материи [Пензин web].

И все же не даром Лопез-Корредойра недавно отмечал долю социологического в космологических изысканиях современников [Лопез-Корредойра web]. Может, Ильенкову в медленно гибнущем первом ростке будущего не доставало если не мистического опыта, то опыта литературной фантазии? И тут, в заключении наших тезисов, можно вспомнить роман «Сами боги» [Азимов 1990] писателя-фантаста Айзека Азимова, американца с еврейскими корнями родом из России. В нем в ходе детективной по духу встречи жителей двух параллельных вселенных выясняется, что все бесконечное множество соседствующих миров появляется разумным способом. Но не божественным. А именно техническое проникновение в поиске энергетических ресурсов из «старой» вселенной в другую, «младенческую», дает толчок к космологическому развитию новым мирам. И этому процессу нет ни начала, ни конца. Вместо трагического круга мы получаем положительную спираль, в которой все множится жизнь и разум, объединяются в единый поток бесконечное число миров. И мышление наконец доказывает самому себе и холодному космосу, что оно — действительный атрибут материи, нестираемая необходимость, а не случайность, ставшая новым богом для позитивистской науки [Сознание и космос web]. И для этого не требуется ничье самоуничтожение.

Таким образом, традиция русского космизма, благодаря сочинениям Ильенкова, продолжилась в советском марксизме. С одной стороны, проделанная им работа в «Космологии духа» может рассматриваться как секуляризация религиозной ветви космизма, а с другой приход к похожим, но более светским, позициям от других (марксистских, неогегельянских, спинозистских) оснований. Но несмотря на качественные изменения в виде преодоления религиозных костылей, «ильенковскому» космизму явно не хватает эстетического

начала. И марксистской же смены круга (а бесконечные смерти разума для нового рождения вселенной — безусловно трагичное кольцо, мертвый цикл, а не живая, ширящаяся спираль) на действительно марксистскую спираль, раскинутую на этот раз уже не на одно человеческое общество, а на единую множественность всех параллельных вселенных.

Подобная обновленная версия космизма способна не только философски потеснить основанные на случайности современные космологические модели, но и дать важный толчок новым социально-экологическим проектам и синтезу экзистенциального, ценностного, эстетического, этического и научного начал духовной жизни человека.

Литература

Азимов 1990 — Азимов А. Конец Вечности; Сами боги. М.: Правда, 1990.

Гройс 2021 — Гройс Б.Е. Введение в антифилософию. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021.

Гутова 2018 — Гутова С.Г. Синкретизм в философии всеединства Владимира Соловьева и Плотина // История философии. 2018. № 23 (1). С. 67–81.

Ильенков web — Ильенков Э.В. Что там, в Зазеркалье? // Читая Ильенкова. URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/iki/metadisk.html> (дата обращения: 15.06.2022).

Ковалева 2009 — Ковалева Г. П. Теоантропокосмизм в философии Н. А. Бердяева // Г. П. Ковалева // Известия Уральского государственного университета. 2009. № 3 (69). С. 125–137.

Лопез-Корредойра web — Лопез-Корредойра М. Социология в современной космологии // Пропаганда-Журнал. URL: <http://propaganda-journal.net/7620.html> (дата обращения: 15.06.2022).

Пензин web — Пензин А. «Космология духа» Эвальда Ильенкова: опыт прочтения в свете современных философских дискуссий // Vox. Философский журнал. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kosmologiya-duha-evalda-ilyenkova-opyt-prochteniya-v-svete-sovremennyh-filosofskih-diskussiy> (дата обращения: 15.06.2022).

Савченко, Сарумов 2013 — Савченко В.Н., Сарумов А.А. О понятиях «Единое-Многое» и «Множество» в ретроспективе философской мысли // Грамота. № 9. Ч. 2. 2013. С. 158–161.

Сознание и космос web — Сознание и космос. Научный семинар Центра исследования сознания (семинар по книге Томаса Нагеля «Сознание и космос») // URL: <https://youtu.be/OPgOYXbLN4Q> (дата обращения: 15.06.2022).

Финберг web — Финберг Э. Средство как смысл: рациональность и действие в критической теории технологии // Epistemology & Philosophy of Science. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sredstvo-kak-smysl-ratsionalnost-i-deystvie-v-kriticheskoy-teorii-tehnologii> (дата обращения: 15.06.2022).

МАРКСИЗМ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПОТРЕБНОСТЬ

Высылка в 1922 году из Советской России ряда философов и других деятелей науки и культуры выступала как продолжение идейно-политического противостояния периода гражданской войны. Она нанесла урон определенному пласту российской культуры, оторвала многих мыслителей от российской почвы. Однако она не прекратила развитие исследовательской мысли в тех направлениях, которые были представлены подвергшимися высылке — это развитие продолжалось как за рубежом, так и в нашей стране, хотя и в значительно стесненных обстоятельствах.

Парадоксальным образом развитие марксистского направления попало в СССР в значительно более суровые условия. Будучи провозглашаемым официальной научной доктриной, марксизм уже в конце 20-х годов попал не только в жесточайшие цензурные тиски. Многие научные школы в рамках марксизма были разгромлены, значительная часть их представителей была физически уничтожена (Н.И. Бухарин, Е.А. Преображенский, И.И. Рубин, Д.Б. Рязанов, Н.А. Карев, Я.Э. Стэн, И.К. Луппол, и многие другие) было прервано взаимодействие с зарубежной марксистской мыслью, исследования по целому ряду направлений фактически прекратились до середины 50-х годов XX века, а преемственность марксистской мысли с классическим марксизмом восстанавливалась с большим трудом. Тем не менее под наслоениями официозной догматики, имевшей лишь внешнее сходство с марксизмом, продолжала теплиться творческая марксистская мысль. Не потому, что марксисты обладают особо выдающейся тягой к свободному научному творчеству, а потому что существовал социальный запрос на марксистские исследования, обусловленный противоречиями развития как нашей страны, так и всего мирового сообщества.

Некоторое ослабление идеологической цензуры, начиная с 50-х годов XX века, создало для советского марксизма возможность для легального развития, хотя и обставленного весьма жесткими ограничениями. В этот же период происходит и некоторое восстановление

взаимодействия с зарубежным марксизмом, пусть и почти только в заочной форме. Развитие марксизма в нашей стране и за рубежом шло различными путями. Нередко все же происходила параллельная разработка той или иной проблематики, но рассинхронизированная. Например, дискуссии о логике «Капитала» К. Маркса, которые велись в СССР в 50–70-е годы XX века, на Западе только начали разворачиваться к концу этого периода. Можно отметить также, что наибольшую известность и влияние на Западе приобрели мыслители, ориентировавшиеся на философскую разработку марксистской проблематики (Д. Лукач, М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Ю. Хабермас, Э. Фромм, Ж.П. Сартр, Г. Маркузе, Л. Альтюссер, Э. Блох и множество других), и нередко стоявшие в той или иной степени в оппозиции к классическому марксизму.

Что касается марксистских политических теоретиков, социологов и экономистов, то, несмотря на широкий пласт исследований по этой проблематике, представители данных специальностей значительно реже получали известность и признание. Обычно такое признание было связано с их вторжением в проблемы, остроактуальные для других течений западной общественной мысли — например, связанные с противоречиями «Север-Юг» (теоретики мир-системного анализа: С. Амин, И. Валлерстайн и другие), или с экономической дискуссией «двух Кембриджей» (экономист П. Сраффа). Либо признание было связано с профессиональными достижениями в областях, непосредственно не связанных с марксизмом (географ и социолог Д. Харви).

Можно видеть, что на передний план в западном марксизме выдвигались те исследования, которые носили наиболее абстрактный и отвлеченный характер, затрагивая в большей мере наиболее общие проблемы человеческого бытия, нежели акцентируя внимания на социальном действии, обусловленном текущими противоречиями современного общества. И это вполне объяснимо как раз с точки зрения общественного запроса. Западное общество, особенно во второй половине XX века, переживало период относительного благополучия, социальной стабилизации и доминировало в мировом сообществе. Тем не менее, ощущаемые, если так можно выразиться, «на краю сознания», тревожные признаки упадка, заставляли задумываться об экзистенциальных проблемах. Одновременно фокусировка внимания именно на них помогала отодвинуть в сторону

раздумья о более конкретных противоречиях другого рода, наличие которых также осознавалось, но актуализация которых считалась идеологически вредной.

Иной социальный запрос советского общества обусловил и иные направления активности творческой марксистской мысли в СССР. Наибольшую активность советские марксисты проявили в области разработки метода исследования (прежде всего, диалектики и материалистического понимания истории), в области экономической теории и в области психологии. При этом вопросы метода ранее всего вышли на первый план, и это не случайно. Без восстановления и развития марксистского инструментария исследования нечего было и рассчитывать на прогресс в других областях марксизма.

Парадоксальным образом наименьшие успехи были достигнуты в экономической теории, хотя именно здесь существовал наиболее сильный социальный запрос, даже и со стороны официальных властей. Но как раз внимание официальных властей поставило изучение экономических проблем в столь жесткие рамки, что они предопределили крайнюю ограниченность полученных результатов. Указать на реальные слабости советской экономической системы открыто было невозможно (хотя разработки «в стол» активно велись), ибо это могло поставить под сомнение ее социалистический характер.

В тоже время в рамках экономической теории было сделано немало интересных разработок, лежащих вне руслу обсуждения актуальных проблем советской экономики. Разработки в области экономической теории марксизма оказались достаточно плодотворными для того, чтобы безошибочно препарировать существо предлагавшихся в конце 80-х годов либеральных реформ, и в полной мере определить их конкретные последствия для экономики и общественной жизни страны — как выяснилось впоследствии, с пугающей точностью.

Постсоветский период ознаменовался, с одной стороны, вытеснением марксизма как прежней официальной идеологии из преподавания и науки, и массовым отходом от марксизма тех, кто декларировал свою формальную приверженность к нему. В результате марксизм в России освободился от тех, кто примыкал к нему из конъюнктурно-карьеристских соображений и резко разделился на два русла — на тех, кто не смог отказаться от приверженности былым официальным догмам, и тех, кто продолжил творческое развитие марксизма.

Представители же былого «конъюнктурного марксизма» превратились в его наиболее ревностных гонителей.

Последние 30 лет ознаменовались процессом постепенного оздоровления и возрождения отечественного марксизма как научной теории, восстановления его связей с международным марксизмом, что позволило вести плодотворный научный поиск по многим направлениям. Марксизм постепенно восстанавливает и свой авторитет, подорванный крахом советской системы и официального «марксизма-ленинизма». Разработки марксистов оказываются востребованы общественным сознанием — в той мере, в какой они этого действительно заслуживают, и уже не благодаря официальному благословению.

А вот остался ли такой след в науке от тех научных направлений, которые были представлены на «философском пароходе»? Спору нет, их исследования получили с начала 90-х годов XX века вторую жизнь на родине и оказали заметное влияние на отечественную общественную мысль (в особенности на философскую). Но вот составили ли они основу для актуального научного направления, способного дать ответ на вызовы современной жизни? Боюсь, что признание и авторитет, которыми они пользуются, и которые превосходят признание и авторитет марксистского направления, так и не позволили им превзойти марксистов в способности показать выход из острейших противоречий нашего бытия.

Конашев М.Б.

СПбФ ИИЕТ РАН

МНОГОЛИКИЙ МАРКСИЗМ И РАЗНОЛИКАЯ РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ

Отношение эмигрантов к советскому «коммунизму» и марксизму является одной из составляющих истории эмиграции из СССР и истории СССР. Одним из неизученных и наиболее показательных является отношение Ф.Г. Добржанского (1900–1975), русско-американского генетика и эволюциониста [Конашев 2008], в 1927 г. уехавшего в США в качестве стипендиата Рокфеллеровского фонда, в 1931 г. принявшего решение остаться в США и, тем самым, ставшего «невозвращенцем» [Конашев 2013]. В дневнике, который

Ф.Г. Добржанский вел на протяжении всей своей жизни [APSL], немало записей об эмигрантах из России и о СССР. Приведем некоторые из наиболее характерных.

7 ноября 1942 г.: «Я пошел на собрание друзей русской культуры, где было целых 6 или 7 речей (от 9 до 12 ночи) по случаю 25-летней годовщины октябрьской революции. Большинство пережевывало старую жвачку, только Биншток и Васильев сказали кое-что новое, но и они не сказали самого главного: как случилось, что прижатый и прибитый русский народ так хорошо дерется?»; 24 марта 1956 г. после вечера с Олегом Музыченко (Габрисевичем) и его дочкой Наташей: «Преимущественно разговаривали о событиях в России, о развенчании Сталина. Музыченко, конечно, ни на грош не верит, что что-либо в России может измениться. Обычная ненависть, уехавшего оттуда. Быть может, он и прав, но хочется надеяться».

Отношение Ф.Г. Добржанского к советской родине было другим и было главной причиной его споров и столкновений с другими эмигрантами. 14 июля 1942 г.: «Новости из России катастрофические. Сегодня (14 июля), читая газету, я почувствовал физическую скверность в сердце. Это, быть может, совпадение. Но война не выходит из головы. ... Если Россия пала, то надежд на победу нет»; 5 января 1943 г.: «Русские события радуют. Быть может из крови, ужаса и смерти рождается нечто действительно духовно прекрасное. Казалось бы, Россия разбита и уничтожена — а ведь, несмотря на это, сейчас бьют немцев!»; 6 февраля 1943 г.: «Вечером отправился на Общество друзей русской культуры, где Александрова говорила о русской литературе, вышедшей во время войны — говорила очень интересно. Да, в России рождается или уже родилось истинное чувство родины и кажется истинная мудрость жизни!»; 18 января 1943 г. «Вечером услышали об освобождении Ленинграда. Страдания этого города почти ни с чем не сравнимы. Только подумать — полтора миллиона жертв! Нет никакого сомнения в том, что русскими людьми движет какая-то нам едва ли ведомая духовная сила. Думая об этом, не мог спать далеко за полночь»; 19 января 1943 г.: «Русские победы великая радость. Весь день как-то непроизвольно думал о них».

Постоянно следя за всем, что происходило в СССР, в первую очередь в генетике, Ф.Г. Добржанский часто давал свою оценку происходящему. 22 октября 1951 г.: «Вечером читал «Природу». Ужас берет, как люди вынуждены систематически лгать. По-видимому, лганье в

России стало чем то таким, что уже само собою разумеется, и над чем люди уже и не задумываются. С другой стороны проекты каналов и орошения на Волге, Дону, и Средней Азии не могут не вызвать воодушевления. Но это покупается такой ценой, что, пожалуй, лучше было бы жить без этих грандиозных проектов»; 16 октября 1964 г. в Японии: «Вечером новость — отставка Хрущева. Хорошо это или плохо трудно сказать. Ушел ли он, или его ушли».

Наверное, наиболее точным и емким выражением отношения Ф.Г. Добржанского к советской действительности и итоговой оценкой ее являются записи от 17 января 1960 г. в Японии и 31 августа 1970 г. в Австрии: «Наконец отправились на с.-х. выставку, где собирались посмотреть американский и русский павильоны. Но именно это собирались делать так много других людей, и поэтому стояли столь длинные очереди, что нам пришлось уйти не солоно хлебавши. Или вернее — видели, что в мире остались только 2 великие державы. Остальное — мелюзга, и в их павильоны можно было идти свободно, но мало кто этим интересовался!»; «Мимо плыли 3 огромные баржи и тянувший их пароход «Курск». Куда едут и что везут, не знаю, но плавали ли по Дунаю русские пароходы при царе-батюшке?».

Некоторые заключения и оценки есть в рецензиях и статьях, в основном с критикой лысенкоизма. Прежде всего, Ф.Г. Добржанский отмечал, что наука в Советском Союзе занимает привилегированное положение: «Жажда знаний среди населения СССР огромна, искренна и трогательна. Конечно, это особенно верно по отношению к молодежи, но большим уважением наука пользуется и среди старших групп. А, кроме того, это уважение никоим образом не ограничивается образованным меньшинством, оно является частью мировоззрения всего сообщества» [Dobzhansky 1952, 40]. В других статьях он подчеркивал поддержку науки государством: «Советское правительство последовательно заявляло, с первых дней своего существования по настоящее время, что науке дано право получать и она в действительности получает самую щедрую поддержку от государства» [Dobzhansky 1955, 329]. В качестве примера такой поддержки Ф.Г. Добржанский упоминает поручение В.И. Ленина Н.И. Вавилову организовать Институт генетики и растениеводства [Dobzhansky 1949a, 145]. Однако у этой золотой медали поддержки науки государством была и обратная сторона. Правительство и коммунистическая партия всегда утверждали, что проводимая ими политика является стро-

го научной. Политические лидеры, в первую очередь, Ленин и Сталин, были возведены в ранг научных гениев [Dobzhansky 1955, 346]. В итоге проблема истины из гносеологической превратилась в политическую, и определение истинности или ложности той или иной научной теории стало прерогативой коммунистической партии, ее Центрального Комитета и товарища Сталина. Таким образом, лысенкоизм, по Ф.Г. Добржанскому, фактически оказался платой за партийно-государственный контроль над наукой. Партийные лидеры, поставив на Т.Д. Лысенко, полностью в соответствии с диалектикой получили обратное тому, что хотели получить [Dobzhansky 1955, 346].

Однако Ф.Г. Добржанский не ставил знак равенства между коммунистическим мировоззрением или марксизмом и официальной идеологией и политикой. Рассматривая выдвинутые на Западе гипотезы, пытающиеся дать рациональное объяснение лысенкоизму, в т.ч. причинам его официальной поддержки, он писал об ошибочности этих гипотез, по которым генетика и современная биология противоречат коммунистической идеологии в целом или какой-либо части этой идеологии. Биологические и генетические теории вовсе не противоречат идее социального или общественного равенства [Dobzhansky 1955, 342], а марксизм вполне согласуется с современной биологией [Dobzhansky 1959, 1479]. Совместимость коммунистических взглядов на мир с генетикой подтверждается в частности тем фактом, что многие известные ученые имеют коммунистические убеждения, нисколько не мешающие их научному творчеству [Dobzhansky 1949b, 78].

Более того, Ф.Г. Добржанский подчеркивал, что ошибочен сам подход, при котором набор некоторых политических верований, марксистских, левых или даже либеральных, рассматривается как не совместимый с современной биологией [Dobzhansky 1959, 1479]. Такой подход является как бы зеркальным отражением методологии лысенкоизма: «Лысенко и его последователи объявили генетику буржуазной, реакционной, идеалистической (и так далее) наукой; является ли в таком случае немарксистская биология биологией тори или биологией старой республиканской гвардии?» [Dobzhansky 1959].

Таким образом, он понимал, что необходимо проводить различие между марксизмом и официальным марксизмом-ленинизмом во всех его видах, сыгравших разные роли в эволюции советской науки и советского социализма.

Литература

Конашев 2008 — Конашев М.Б. Ровесник генетики, ровесник века: Ф.Г. Добржанский (1900–1975 гг.) // Деятели русской науки XIX–XX веков. Выпуск четвертый. СПб.: Нестор-История, 2008. С. 193–228.

Конашев 2013 — Конашев М.Б. Страсти по Феодосию, или как и почему Ф. Г. Добржанский стал «невозвращенцем» // Вестник ВОГиС. 2013. № 1. С. 202–209.

APSL — APSL (American Philosophical Society Library). B:D 65. Th. Dobzhansky Papers. Notebooks.

Dobzhansky 1949a — Dobzhansky Th. The suppression of a science // Bull. Atomic Scientists. Vol. 5. pp. 144–146.

Dobzhansky 1949b — Dobzhansky Th. Marxist biology, French style // J. Hered. Vol. 40. P. 78–79.

Dobzhansky 1952 — Dobzhansky Th. Lysenkoist's "michurinist" genetics // Bull. Atom. Scientists. Vol. 8. pp. 40–44.

Dobzhansky 1955 — Dobzhansky Th. The crisis in Soviet biology // Continuity and Change in Russian and Soviet Thought. Cambridge. pp. 329–346.

Dobzhansky 1959 — Dobzhansky Th. Evolution, Marxian biology, and the social scene // Science, 1959. Vol. 129. pp. 1479–1480.

Лобастов Г.В.

НИУ МАИ

К СЛУЧАЮ «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА»

Наталкиваясь на факт, мы не можем его вырвать из паутины своих собственных представлений. Вывести российскую интеллигенцию из России и из России же вывести капиталы — для пароходства одно и то же. Разбомбить Дрезденскую галерею или бомбардировкой уничтожить склад боеприпасов — там и там есть факт разрушения. Но физическое разрушение в пространстве человеческого бытия различается смыслом (мыслью) самого бытия, бытие оценивает натурально-физическое явление. Извержение Этны и гибель Помпеи. Активность вулкана безразлична обстоятельствам, город, думай не думай, в полной зависимости от природно-геологических обстоятельств. Этим и измеряется масштаб события. Вряд ли стоит говорить, что само это измерение значения события осуществляется мыслящей способностью человека, замкнутой в свою позицию. Только тогда, когда позиция сопряжена с объективной логикой исторического развития, она может быть принята за точку отсче-

та в оценке факта. Как бы мы к своему мышлению ни относились, всмотреться в него всегда стоит. Ибо бессознательно преследующая нас наша собственная жизненная позиция должна быть раскрытой, чтобы мышление могло от нее освободиться в желании быть объективным.

Решение уверенной в себе интеллигенции не принимать предложение сотрудничества в новых условиях социально-общественного бытия обернулось их насильственным выдворением. Это факт. В нем признание невозможности совместить мысль и действительность. Утверждать действительность на других мыслимых основаниях означало бы преобразование себя. Уверенность в истине своей позиции побуждала искать условия, не определяющие мысль. Работающая мысль должна сохранять свою принципиальную определенность. И интеллигенция согласилась уехать, нежели стать под пулю.

Этот факт может вызывать самое различное отношение к себе, поскольку позиций много, а их много потому, что любое абстрактно-одностороннее определение может быть фиксировано в самосознании как исходное основание для толкования самой истины. А ищущий истину не зависит от внешних условий существования. Кант где родился там и был. И где бы он ни был, он был бы Кантом. В мир человеческого бытия вглядывался умом. Человеческий ум идет к нему — во все последующие времена и со всех пространств.

Там, в Германии, возникла глубокая философия, проникла в бытие как нигде. И Россия, совсем не обязательно, чтобы куда-то ехать, услышала запах этого ума и погрузилась в размышления. Но ум понял ум только как зависящий от условий сложившейся истории, и умонастроение распалось надвое. Появилась философия со страстью выразить отечественную российскую самобытность — была она чем-то мотивирована так понимать душу российскую. Здесь много слез, нежностей, милосердия, гуманизма, религиозности, соборной погруженности, чувственности и т.д. Погрузилась в созерцание Бога и человека. С умом или нет, разговор особый. Да и ненужный. Поймете ум как содержащий в себе не зависимую от обстоятельств силу, тогда и будет очевидно, с умом были или нет.

Рубят головы, обрубая ум, ум сжигают в книгах. Забывая, что идеи не горят и с отрубленной головой в корзину не падают. В луч-

ших условиях, чем у себя на родине, умные умнее не будут. В сегодняшней действительности, там, где предполагают наличие ума, головы уже не рубят и на пароходах не отравляют в неведомые пространства. Есть другие способы оглупления человека. И люди этому удивляются не меньше и не больше, чем потерять русскую философию. Мысль отделяется от головы, живет в текстах, в предметной культуре, в способах деятельности, в человеческих отношениях. Думать, что на пароходе уплыла мысль, наивно. Если есть, то и останется. «Железный занавес», запреты на имена и на книги, вызывают ощущение несправедливости, обиду, слезы и прочее, но есть бессмертные имена, книги на кострах не горят. Чувствуете пустующий мир, отвернитесь от блестящей пустоты, созидайте эту самую истину. Раз показала она утраченной. Пусть если даже ваш пароход пошел не в Германию. Всмотритесь в способности человеческого ума, и увидите, где надо искать потенции философского мышления.

Но не только чего-то из ума не хватало, было опасение, что мысль, не постигшая происходящее, в живом ее воплощении выстроит умонастроение необразованного человека в свое подобие, — в тот образ, который определялся для понятливости непонятливым как «враг народа». Поди почувствуй в интеллигентно-тонком профессоре своего врага! Если к стенке, кто не заплачет? Для философии на этом уровне анализ ничего не даст. Но экзистенциализм в сознании, отправленный в Европу, ближе чувству, чем марксизм в убогом произношении его пропаганды. Задача формирования нового человека, поставленная советской властью, задача и грубая, и тонкая. Нежностью старые формы не разломаешь, а грубостью не воспитаешь нового человека. Но было то и другое. Думать, что эту задачу разрешат те, которые отправлены, наивность — и по умонастроению, и по политическим мотивам они далеки от этого.

Их уходили. Уходили тех, кто не понял, что тут делается. Их собственная позиция ими мыслилась как истина, не сошлась с позицией тех, кто пришел, — и ушли сами. От пули. Хочешь удержать истину, иди на крест. Воскреснешь, коли в истине. Кант не умирает, Христос, Сократ — тоже. Не умирает и Маркс. Живут в действительном мире, не зависимо от места захоронения. Идея перезахоронений — идолопоклонство, уживающееся в некоем симбиозе с тем, что называют современной философией.

Уходя живыми, уходили от объективных возможностей там, где были. Каждый мог бы поступить по-разному: кто сдался, кто ушел, кто повесился, кто оказался убитым. Но себя после себя оставляют только те, кто держал свое бытие внутренними силами своей личности, и держал себя не во имя себя, своего физического бытия здесь или там, а только во имя поиска истины, только во имя бытия в сопряжении с ней. Именно эта идея многих отправила из России. Но пространство смыслов остается доступным всем, и их мысль открылась здесь, именно в этих смысловых пространствах. Сетовать на особенности распространения (размещения в пространстве) мысли можно, можно и жалеть, с мыслью боролись во все времена, в сознательных формах этого действия был во всех случаях свой смысл, но главный был в управлении силой человеческой субъективности. Сегодня не надо контрабандой провозить тексты, Интернет границы разломал. Но определенность умонастроения до сих пор осуществляется насильем.

Многие с парохода учились у Маркса, но «превозмогли»: кто подался к богу, кто к экзистенции, кто в мистику. Что сделали они, останется навсегда, будет продолжать быть и потом, когда их не будет. Чье-то их дело останется в умах и душах вновь пришедших в жизнь, чье-то просто сгинет — за ненужностью. История, говорят, все расставит по своим местам. Один говорит, что «рукописи не горят». Другой увидел «закон сохранения мысли». А полуслепой неумный глаз загляделся на исторический факт не с той стороны, ужаснулся и ищет причины то ли в большевиках, то ли в евреях. И чувствуя, понимая своим смыслом звериную натуру телесного бытия этот глаз выглядит тех, на кого натравит фашистскую свору. А третьи, будто бы от философии, утверждают, останься эта высланная интеллигенция здесь, и не было бы всего того, что было. Думают, будто бы думают.

Маслов Г.А.

Институт экономики РАН

ЭГАЛИТАРНАЯ МОДЕЛЬ РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА — ВОСТРЕБОВАННАЯ ПРАКТИКА СССР

В свете современных фундаментальных трансформаций экономического порядка, когда происходят события без преувеличения всемирно-исторического масштаба, особо важно обращаться к опыту прошлого. Это способствует пониманию места и роли происходящих событий в истории, поиску решений новых (возможно, хорошо забытых старых) проблем. В нынешних условиях заслуживает пристального внимания советский проект, при всех противоречиях представивший миру и ряд беспрецедентных альтернатив развития, давших хорошие, а порой и выдающиеся результаты.

Одной из таких альтернатив стало формирование эгалитарной модели как всего хозяйственного механизма в целом, так и пространства, связанного с развитием образования, науки, культуры, то есть в сферах, где максимально полно реализуется человеческий потенциал. Безусловно, в значительной степени равенство приобретало деформированный характер (привилегии у бюрократии и т.д.), возможности творческой самореализации одновременно сдерживались напором цензуры. Однако были созданы предпосылки реальной социальной мобильности за счет обеспечения населения базовыми благами, развития качественной и доступной инфраструктуры развития человеческого потенциала. Важно подчеркнуть, что дело не ограничилось формальным наличием неких институтов и выделением бюджетов. При всех бюрократических препонах была сформирована заинтересованность государства в настоящем, а не формальном результате, распространялась идеология, вызывавшая (опять же, хотя зачастую и в ограниченных масштабах) реальный общественный энтузиазм, консолидировавший общество. Это можно назвать одним из главных, если не главным достижением советского проекта.

Применительно к сегодняшнему дню вопрос о копировании советского опыта в чистом виде не ставится (в новых условиях это копирование все равно было бы невозможным), но вызовы времени определяют важность воспроизведения отдельных практик СССР. Данные вызовы во многом связаны с новым этапом научно-технической революции*, эпохой четвертой промышленной революции. В этих условиях растет потребность не только в «элитных», высококвалифицированных специалистах, но и повышаются требования к рабочей силе страны в целом. Широкий круг работников должен иметь множество компетенций, регулярно переобучаться, решать больше творческих задач. В результате система развития и реализации человеческого потенциала должна быть не только качественной и гибкой, но и максимально доступной. Это серьезно трансформирует всю социально-экономическую систему, корректируя цели производства. Такая точка зрения становится все более популярной и выходящей за рамки экономической гетеродоксии [Schwab, Mallert 2020]. Следуя этой долгосрочной линии общественного развития, в ведущих капиталистических странах начали распространяться вне-рыночные отношения, в частности, расширяться социальная сфера. В этой связи в определенной степени можно сказать, что СССР предложил подход, опередивший свое время.

Еще одним современным вызовом становятся максимально обострившиеся геополитические угрозы, требующие общенациональной консолидации. При этом необходимо подчеркнуть, что реальная консолидация возможна, если за ней стоит мощная идея, объединяющая крупные слои населения, служащая их интересам. Этой идеей может стать развитие и максимальная реализация национального человеческого потенциала на основе принципов социальной справедливости, низкого неравенства, реальной социальной мобильности. В данном случае, используя диалектический термин, использование советского опыта в снятом виде представляется очень продуктивным.

Однако на этом пути существуют объективные препятствия. Говоря в целом, если общество изначально неоднородно, то соци-

* Кстати говоря, логика развертывания НТР, актуальная и сегодня, была широко представлена в работах советских экономистов. Автор данного текста прежде всего выделил бы следующие работы: [Волков 1976; Зворыкин 1965; Кузин, Шухардин, 1964].

альные лифты для большей части населения оказываются малодоступны, как и условия для развития их человеческого потенциала. У «элитных» групп, представляющих творческие профессии, возникают интересы, направленные на консервацию имеющегося порядка, так как он обеспечивает их привилегированный статус. Помимо поддержания более низкой конкуренции эти интересы формирует и то, что в условиях рынка сам статус безотносительно его реального наполнения становится товаром, повышая доходы его владельцев*. Данные явления изолирует «элиту» от основной массы населения, формируются два отдельных мира. В нынешних условиях это не только подрывает общественную консолидацию, но, кроме того, даже в рамках исключительно рыночной логики вымывает ресурсы общественного развития.

Таким образом, эгалитарная модель становится более релевантной в современных условиях. Исторический опыт СССР в областях, основанных на высоком развитии человеческого потенциала, заслуживает стать объектом пристального изучения с выходом на практическое использование.

Литература

Волков 1976 — Волков Г.Н. Истоки и горизонты прогресса. Социологические проблемы развития науки и техники. М.: Политиздат, 1976.

Зворыкин 1965 — Зворыкин А.А. Наука, производство, труд. М.: Наука, 1965.

Кузин, Шухардин 1964 — Кузин А.А., Шухардин С.В. Современная научно-техническая революция // Коммунист. 1964. № 16. С. 49–58.

Schwab, Mallert 2020 — Schwab K., Mallert T. COVID-19: The Great Reset. World Economic Forum Publishing. 2020.

Sheth, Sheth, Gross 1991 — Sheth J. N., Sheth B. I., Gross B. L. Why we buy what we buy: A theory of consumption values. Journal of Business Research. 1991. № 22 (2). Pp. 159–170.

* Не только в критикующих рыночную систему концепциях, но и в маркетинге прямо говорится о том, что с покупкой товара потребитель приобретает не только функциональную пользу от него, но и социальную ценность, улучшение общественного восприятия потребителя вследствие того, что он пользуется данным товаром [Sheth, Sheth, Gross 1991]. В творческих «индустриях» доля этой социальной ценности выше. В результате «элите» выгодно противопоставлять себя основной части населения, так как это порождает данную социальную ценность.

Михайлов А.И.

НОЦ МИАН им. Стеклова

ФИЛОСОФИЯ ПРАКТИКИ: ОТ СОЦИАЛЬНОЙ КРИТИКИ ДО ОРГАНИЗАЦИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Марксизм сформировался как особый тип социологического знания, ориентированного на политическую практику радикального преобразования действительности с целью уничтожения отчуждения и освобождения труда. В своем основном труде «Капитале» [Маркс 1960–1961] Маркс обосновывал историческую ограниченность имманентных закономерностей накопления капитала. В ходе решения этой исследовательской задачи был развит один из первых собственных методов социологической науки: конфликт социальных групп в объективном поле интересов, обусловленных отношениями материального производства, определял динамику общества и ход истории. «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [Маркс 1955, 4]. Практикоориентированная установка Маркса нашла свое наиболее зримое воплощение на русской почве. Исследованная Лениным пространственная неоднородность накопления капитала [Ленин 1969] сделала Россию слабым звеном в цепи империализма. Обусловленный второй промышленной революцией переход капитализма к монополистической стадии развития подорвал механизмы рыночной конкуренции, вызвав кризис перенакопления капитала в центре мир-системы, и заблокировав возможности индустриализации периферии. Обоснование альтернативного капитализму способа индустриализации на основе макроэкономического планирование в интересах трудящегося большинства стада основным теоретически и практическим достижением русского марксизма.

Возникновение новой формы общественной организации с убывающим отчуждением труда означало исчерпание ранее развитой методологии социальной критики. Если западный марксизм сохранил свою основную проблематику критику противоречий классового общества, то советский марксизм после Ленина, добившись исклю-

чительного для социальных концепций триумфа, именно вследствие своих практических успехов утратил собственный предмет исследований. Структура сменила функцию так можно охарактеризовать последовавший эволюционный переход. Советский марксизм, институционально подчинив себе другие направления философии, вынужден был взять на себя их функции, распространив свои методы на предметные области, бывшие центром интересов иных философских школ.

Первым результатом систематического применения диалектического метода восхождения от абстрактного конкретному за пределами собственно социологии стала культурно-историческая психология Л.С. Выготского [Выготский 1982-1984]. Избегая бихевиористского редукционизма, элиминирующего психическое, и субъективизма интроспекции, было предъявлено эмпирически подтверждаемое объяснение развития высших психических функций индивида интериоризацией объективных структур деятельности. В дальнейшем теория деятельности станет одной из основных концепций в отечественных науках о человеке.

В середине XX века в пионерских работах Э.В. Ильенкова [Ильенков 1960] и А.А. Зиновьева [Зиновьев 2002] интерес исследователей сосредоточился на методологии восхождения от абстрактного к конкретному как таковой. Позже в наибольшей полноте метод Маркса был реконструирован В.А. Вазюлиным [Вазюлин 2002]. Различия реконструкций были обусловлены предметными областями. Э.В. Ильенков исследовал логику познавательной деятельности под нужды психологии как теоретической педагогике [Ильенков 2002]. В.А. Вазюлин исследовал логику исторического процесса [Вазюлин 1988]. Наконец в московском методологическом кружке под руководством Г.П. Щедровицкого [Щедровицкий 1995] исследовательская программа содержательно-генетической логики трансформировалась в системо-мыследеятельностную методологию и технику организационно-деятельностных игр [Щедровицкий 2005] с приложениями в сфере инженерии и менеджмента [Щедровицкий 2000]. Проблематику организации деятельности можно рассматривать как собственную предметную область советского марксизма, правда, не вполне состоявшуюся в силу демонтажа советского проекта, при том, что именно правильная методология могла бы позволить избежать управленческих ошибок. Так замкнулся цикл эволюции марксизма в России от социальной критики к социальной инженерии.

Литература

- Вазюлин 1988 — Вазюлин В.А. Логика истории. Вопросы теории и методологии. М.: МГУ, 1988.
- Вазюлин 2002 — Вазюлин В.А. Логика «Капитала» Карла Маркса. М.: Современный гуманитарный университет, 2002.
- Выготский 1982–1984 — Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. М.: Педагогика, 1982–1984.
- Зиновьев 2002 — Зиновьев А.А. Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале «Капитала» К. Маркса). М.: ИФ РАН, 2002.
- Ильенков 1960 — Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. М.: АН СССР, 1960.
- Ильенков 2002 — Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. М.: МПСИ; Воронеж: МОДЭК, 2002.
- Ленин 1969 — Ленин В.И. Империализм как высшая стадия капитализма // Ленин В.И. Собр. соч. 5-е изд. Т. 27. С. 299–426.
- Маркс 1955 — Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Изд. 2-е. В 39 т. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 1–4.
- Маркс 1960–1961 — Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Изд. 2-е. В 39 т. Т. 23–25. М.: Политиздат, 1960–1961.
- Щедровицкий 1995 — Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М.: Школа Культурной Политики, 1995.
- Щедровицкий 2000 — Щедровицкий Г.П. Оргуправленческое мышление: идеология, методология, технология // Из архива Г.П. Щедровицкого. В 10 т. Т. 4. М.: Наследие ММК, 2000.
- Щедровицкий 2005 — Щедровицкий Г.П. Организационно-деятельностная игра // Из архива Г.П. Щедровицкого. В 10 т. Т. 9. М.: Наследие ММК, 2005.

Момджян К.Х.

МГУ им. М.В. Ломоносова

«ИНТЕГРАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ» П.А. СОРОКИНА И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ К. МАРКСА: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ

Питирим Александрович Сорокин — известный российский социолог, один из лидеров партии правых эсеров был выслан из Советской России в 1922 году, переехал в США, где создал и возглавил факультет социологии Гарвардского университета. В 1965 году в ознаменование своих заслуг Сорокин был избран президентом Американской социологической ассоциации.

Несмотря на неоспоримый научный авторитет Сорокина, он не оставил после себя целостной научной школы. Западные социологи активно использовали и используют отдельные научные концепты Сорокина, прежде всего созданные им теории социальной стратификации, социальной мобильности, социологический анализ города и деревни, теорию социальной революции и др. Вместе с тем наиболее интересная, на мой взгляд, часть «интегральной социологии» Сорокина — взгляд на историю как на циклическую смену социокультурных суперсистем — не получила должного признания в западном общественном сознании, оказавшись излишне «теоретичной» для доминирующего в нем прагматического менталитета. Как активный участник революционного движения в России, Сорокин был знаком с философско-социологической доктриной К. Маркса, относился к ней уважительно и одновременно подвергал ее острой критике.

Начну с того, что П. Сорокин подобно К. Марксу был склонен к масштабному теоретизированию, с презрением относясь к радикальному эмпиризму в социальной науке, к адептам «слепого фактоискательства»*. Общим для Маркса и Сорокина можно считать понимание предметных задач социальной науки, призванной изучать общественную жизнь людей в ее интегративной целостности и субстанциальной всеобщности. Именуя эту науку социологией, Сорокин в разное время по-разному понимал ее соотношение с философским анализом общества и истории. В ранний период своего творчества он противопоставлял социологию философии, критически относясь к «философским интервенциям» в сферу научного общественнознания**. В зрелых работах Сорокина мы имеем несомненный синтез социологического и социально-философского мышления, в котором взгляды на общество как форму коллективного существования людей неотделимы от философских представлений о «надорганической» реальности как подсистеме единого целостного мира (который Сорокин понимал в духе учения Николая Кузанского о божественном абсолюте).

* Характеризуя стиль своего мышления, Сорокин писал: «Есть люди, которые не испытывают нужды привести мешанину в своей голове в некое подобие упорядоченной системы... В противоположность людям этого типа есть и такие, у кого сильно стремление к упорядочению и согласованию своих идей, ценностей и устремлений. Такие личности не могут не объединять их в более или менее согласованную систему. Я, похоже, принадлежу к этому целостному типу» [Сорокин 1992].

** «Поскольку социология хочет быть опытной и точной наукой, — писал Сорокин в ранней работе «Система социологии» — она должна перестать философствовать», отказаться от «философско-умозрительных трактовок» [Сорокин 1993, I, 20].

Вместе с тем, социально-философские воззрения Сорокина радикально отличаются от социально-философских взглядов Маркса. Сорокин решительно критиковал основные посыпки материалистического понимания истории [Момджян 2018] и, прежде всего, предложенное Марксом решение фундаментальной проблемы бытия и сознания. Сорокин критикует Маркса за ошибочное, по его убеждению, понимание соотношения и связи материального и идеального в обществе, рассматривая сознание как системообразующую основу социальной реальности, первоисточник и причину ее изменения и развития*. Далеко не во всем эта критика является убедительной, поскольку Сорокин отождествляет «материальное» и «вещественное» в обществе, что было чуждо Марксу**, который не смешивал «материальное» и «реальное» в общественной жизни, понимая под реальным социокультурную предметность, генетически и функционально зависящую от человеческого сознания.

Не менее резкой критике Сорокин подвергал и другие идеи материалистического понимания истории — в частности, идею примата практики над духовной деятельностью людей. Сорокин упрекает Маркса за нарушение принципов диалектического мышления, полагая, что немецкий мыслитель лишает политику, науку, религию и прочие компоненты общества способности к саморазвитию, рассматривая их как дериваты материального производства, у которых отсутствуют собственные механизмы функционирования и развития***.

* «Фабрики и заводы, — утверждает Сорокин, — паровые и электрические двигатели, та или иная форма жилища, характер или состав пищи, форма одежды и вообще весь материальный быт, в конце концов, являются застывшей мыслью современной или предыдущих эпох» [Сорокин 1993, II, 144].

** К примеру, материальным фактором деятельности Маркс считал общественные отношения несмотря на то, что «в прямую противоположность чувственно грубой предметности» в них «не входит ни одного грамма вещества» [Маркс 1957, 56].

*** Справедливости ради замечу, что ранние работы Маркса и Энгельса действительно дают основания для подобных упреков. Достаточно вспомнить следующий пассаж из «Немецкой идеологии»: «даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей деятельностью также свое мышление и продукты своего мышления» [Маркс, Энгельс 1957, 25]. Однако поздние работы Маркса (к примеру, «18 брюмера Луи Наполеона») дают все основания утверждать, что принцип функционального первенства практики отнюдь не является покушением на самостоятельность человеческого духа. Важно лишь понимать, что этот принцип предполагает детерминацию «смещающего», а не «толкающего» типа.

Сорокин категорически отвергал сформулированную Марксом идею примата материального производства над прочими формами социальной практики. При этом критику этой идеи не следует трактовать как отрицание Сорокиным фундаментального принципа социологического монизма, согласно которому в обществе обнаруживается некоторая «главная» подсистема, оказывающая субординационное воздействие на прочие сферы общественной жизни.

Такая позиция характерна лишь для «раннего» Сорокина, который был уверен в том, что «разрыв с философствованием означает и разрыв с несчастной идеей «монизма», незаконным детищем незаконного брака социологии с философией» [Сорокин 1993, I, 21]. Но было бы ошибкой утверждать, что отрицание концепции «однофакторного развития», присущее раннему Сорокину, получило «всестороннее обоснование и развитие» в его зрелых трудах, прежде всего в «Социальной и культурной динамике»^{*}.

На самом деле, для позднего Сорокина системообразующим основанием любого общества является культура, понятая как совокупность связанных между собой духовных значений (идей, образов, ценностей, норм), которые объективируются в знаково-символических предметах и социализируются, обретая своих субъектных носителей. Невозможно считать плюралистической доктрину, автор которой полагает, что исходя из доминант культуры «мы можем сконструировать широкую сеть ее связей со многими другими переменными, предсказать характер каждой из этих переменных» [Сорокин 2020, 50]. В социальной теории Сорокина все формы практической деятельности людей — включая сюда деятельность хозяйственную — производны от типа мировоззрения, доминирующего в культуре. Мы имеем дело с абсолютно монистической доктриной, которая отличается от монизма Маркса лишь одним — пониманием вектора субординационной связи между практической и духовной деятельностью людей.

Отрицая определяющую роль материального производства в общественной жизни общества, Сорокин столь же решительно отвергает идею доминантной роли производственно-экономических отно-

* Такой точки зрения придерживается, в частности, В.В. Сапов, считающий, что в поздних работах Сорокина «постановка вопроса о первичных и вторичных факторах становится бессмысленной, как бессмыслен вопрос о том, что является главной причиной взросления организма: достижение половой зрелости или появление бороды» [Сапов 2020; Сорокин 2020, 13].

шений (экономического базиса) в отношении социального, политического и духовного укладов общественной жизни. Соответственно отрицается формационная типология Маркса, который полагал, что наиболее существенные сходства и различия в образе жизни людей определяются их ролью в процессе общественного производства и местом в системе распределения создаваемых им продуктов.

Собственная типология Сорокина представляет собой попытку рассмотреть историческое развитие человечества как результат последовательной смены двух основных типов культуры — идеационального и сенсатного, в основе каждого из которых лежит доминирующее представление о природе окружающей людей реальности. «Все особенности первой культуры логически следуют из предпосылки, что реальность сверхчувственна; все особенности второй — из убеждения в том, что реальность сенсорна» [Сорокин 2020, 50]. Соответственно, в обществе, основанном на посылах идеационализма, доминирует этика абсолютных принципов, исходящая из примата высших трансцендентных ценностей, главенствующую роль играет религия. Экономика, напротив, не является общественным приоритетом, минимален интерес к естественным наукам и изобретательству, формой правления является чистая или смешанная теократия и т.п. В сенсатном обществе, где господствуют материалистические установки, доминирует этика гедонизма и утилитаризма, ведущая к атомизированной социальности, наличествует примат экономики, гипертрофирована роль технологий, задача подчинения природы считается более приоритетной, чем самопознание и контроль человека над самим собой.

Критикуя марксову идею общественного прогресса, Сорокин рассматривает историю человечества как постоянную циклическую смену идеационального и сенсатного типов общественной организации (которые он именуется «социокультурными суперсистемами»). Их доминация сменяется краткосрочным господством третьего идеалистического типа культуры, пытающегося сочетать установки и ценности идеационализма и сенсатности.

Причиной циклической смены социокультурных суперсистем Сорокин считает закон неспособность человеческого разума охватить синтетический характер окружающей нас реальности. Разные типы культуры делают акцент на разных сторонах этой реальности, гипертрофируя их, что приводит к социокультурным дисфункциям, ведущим к утверждению и господству альтернативного миропонимания.

Не буду скрывать, в полемике Сорокина и Маркса мои симпатии большей частью находятся на стороне Маркса. Но это не значит, что я отрицаю эвристическую значимость многих сорокинских идей и считаю невозможным неэклетический синтез положений «интегральной социологии» и материалистического понимания истории, взаимодополняющих, а не исключających друг друга.

Литература

Маркс, Энгельс 1957 — Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Госполитиздат, 1957.

Маркс 1957 — Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. М.: Госполитиздат, 1957.

Момджян 2018 — Момджян К.Х. О фундаментальных понятиях социальной теории К. Маркса // Вопросы философии. 2018. №12.

Сапов 2020 — Сапов В.В. «Магический кристалл» социологии // Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М., 2020.

Сорокин 1992 — Сорокин П.А. Дальняя дорога. М., 1992.

Сорокин 1993 — Сорокин П.А. Система социологии: в 2 т. М., 1993.

Сорокин 2020 — Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М., 2020.

Морозов М.Ю.

ГСИ

ОБ ОПАСНОСТИ ОДНОСТОРОННЕГО ПОДХОДА В МАРКСИСТСКОЙ КРИТИКЕ

Сто лет назад произошло трагическое событие, давшее повод обсудить перипетии судеб русской интеллигенции на настоящей конференции: с петроградской набережной Лейтенанта Шмидта были отправлены в изгнание лучшие умы России, представители «рыцарского начала», которого, по словам Н.А. Бердяева, так не хватало русскому народу.

Примерно так это событие интерпретируется обывательским массовым сознанием, начиная с 1990 года, когда в «Литературной газете» были опубликованы две статьи С.С. Хоружего о «философском пароходе». Публикации о пассажирах этого парохода, их судьбе и страшном, катастрофическом ущербе для России, связанным с их отплытием, быстро тогда заполнили страницы журналов и книг, и

с тех пор ситуация не изменилась коренным образом. Как это, впрочем, часто бывает, редко кто из исследователей пробует сделать то, чего очень хотелось бы многим отплывшим пассажирам: подняться от чувств к мышлению и попробовать «не плакать, не смеяться, а понимать» (Спиноза).

Мышление таких исследователей, конечно, не «откладывает себя в сторону», как требует поступать И.А. Ильин при чтении Гегеля: здесь мы не увидим попыток войти в логику самого мыслимого предмета. Вместо этого анализа событий, связанных с «пароходом», изобилуют эмоциями, вырастающими на основании заранее принятых тезисов, которым лишь ищут подтверждения. В чем же состоит тогда, собственно, исследование? — спросит читатель, и будет прав; правда и то, что вопрос этот — риторический. Вернее было бы следовать методу Гегеля, который так ясно изложен Э.В. Ильенковым: «Действительное, содержательное мышление по самой своей природе, по цели и задаче конкретно. Путь, на котором возможно достижение такого конкретного понимания, может состоять в рассмотрении истории, процесса возникновения и развития созерцаемого явления, в раскрытии тех многообразных условий его существования, которые в своей совокупности определили его настоящее состояние» [Ильенков 1956, 138].

Подчеркнуть, однако, хотелось бы иное: что подобное абстрактное отношение к «пароходу», только с обратным знаком, существует и среди тех, кто сознательно старается наследовать методу мышления Гегеля и Маркса. О творчестве и значении И.А. Ильина, С.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и др. в т.н. «левой» среде становится принятым судить сквозь призму распространенных суждений, что они идентифицировали себя как религиозные философы, а некоторые из их идей были весьма созвучны итальянским и немецким националистическим идеологиям. Не умаляя ни на йоту истинности, представленной в этих суждениях, требуется отметить, что представлена она здесь только относительно. Ведь если мыслить их наследие «лишь отрицательно», то становится прямо-таки шокирующим тот факт, что книгу Ильина о Гегеле увлеченно штудировал Ленин [Ермичев web], а для Ильенкова эта же книга стала своеобразным «трамплином» к его собственным исследованиям абстрактного и конкретного [Майданский 2013]; далеко не случайно книгу Ильина

Ильенков даже включил в свой знаменитый список для самообразовательных занятий по философии [Ильенков 1997]. Дело, конечно, в схематизации способа ленинского мышления, представленного в его работах, сегодняшними сторонниками ленинской гносеологической линии: они цепляются за внешнюю форму ленинской воинственности и бескомпромиссности. В этом просматривается невнимание к требованиям исторического времени, которое в разные эпохи требует разного подхода для успешности практического действия, и сегодня — если уж брать пример с Ленина — время скорее «философского запоя», во время которого автор «Философских тетрадок» тщательно изучал эмпириокритиков и махистов. Необходимо не зряшное отрицание, и даже не только противопоставление «пароходцев» и марксизма, а вдумчивый диалог, который ни в коем случае нельзя понимать в духе «и вашим, и нашим». Ведь между спорящими, как известно, находится не истина, а проблема. Достижение же истины возможно только там и тогда, где и когда она становится руководящим принципом движения мысли — тождеством бытия и мышления. Это требует обращения к основаниям противоположных позиций, к высвечиванию этих оснований и их логических пределов^{*}; чаще же дело сводится к тому, чтобы «нападать на противника и одерживать над ним верх там, где его нет» (Гегель). Диалог этот необходим не столько с последователями, скажем, Ильина или Бердяева, которые развивают экзистенциально-идеалистические стороны их учений^{**}, а с самими Ильиным и Бердяевым: в этом случае обнаруживается немало того, что не стоит спешить отдавать целиком экзистенциалистской трактовке^{***}.

* Примером такого вдумчивого диалога, не ориентированного на обывательски понятное «примирение», может служить статья Г.В. Лобастова об Ильине [Лобастов 2009] и Флоренском [Лобастов 2017].

** То же самое происходит с наследием Э. Блоха и Э. Фромма, у которых очень сильные материалистические мотивы.

*** Бердяев, конечно, религиозный философ; но это и мыслитель, заявивший: «Рассказывать о Святом Духе голодному — значит оскорблять Духа Святого», и вывесивший красный флаг в Париже во время освобождения его от фашистов. Бердяев очень талантливо выражает напряженные противоречия творчества (категории, которой почти не видит Ильин в гегелевской «Логике»), ставит вопрос об истинной коллективности, говорит о свободе как стоящей выше Бога: эти и многие другие вопросы имеют очень тесную связь с проблематикой марксизма, и прочитанные сквозь оптику Ильенкова и Маркса, не могут не обогатить позицию практического материалиста. Отдельного упоминания стоят столь ценные Бердяевым Meister Eckhart и Jakob Böhme: ради одной только возможности знакомства с этими невероятно важными для понимания метода Маркса мыслителями стоит открыть работы Бердяева.

Что же касается «ответа пароходу», то ответ этот уже дан: и не только в сфере мысли (на одном только философском «ринге» не имеют достойных своей весовой категории противников такие «супертяжеловесы» как Ильенков и Лифшиц, Канарский и Босенко, Асмус и Лосев; если вспомнить еще хотя бы несколько фамилий из других «предметных областей» — Макаренко, Выготский, Глушков — перевес и вовсе становится слишком уж неприличным), но прежде всего в сфере живого дела. Важно не потерять эти результаты в потоке абстрактного мышления (того же Ильенкова нередко пытаются представить то русским космистом, то религиозным философом), осмысление которых становится особенно продуктивным в точках их пересечения с оппонентами. Например, рассуждение Ильина о предмете философии в предисловии к его книге о Гегеле поразительно близко по духу к знаменитым тезисам Ильенкова, который понимал важность и необходимость умного диалога: нужно непременно «тянуть марксизм в душную область мышления», чтобы не дать позитивистскому пониманию научности восторжествовать, а также высветить меру истинности в позициях оппонентов и не остаться беззащитным в тех вопросах, которые марксизм, будто бы, решить не в состоянии. Именно к методу классической философии нужно обращаться и «всякому мышлению, которое сегодня ссылается на Маркса и желает так или иначе сослаться на него», как справедливо замечал польский коллега Ильенкова, философ Марек Щемек, разделяя озабоченность элиминацией теоретико-познавательной проблематики из марксизма [Щемек web]. Досконально разобраться в работах оппонентов, чтобы снять их тезисы в собственной логике — цель и подлинная необходимость для всякого марксистского теоретика. И вовсе не стоит бояться утонуть в сложных гносеологических вопросах: «Этот свободный подход к самому предмету при надлежащем углублении неизбежно приведет рано или поздно к постановке последних проблем, определяющих то, что называется философским мировоззрением» [Ильин 1993, 52]. Так говорил Ильин.

«К постановке последних проблем, определяющих всеобщие способы практически-преобразующей деятельности общественного человека». Так поправил бы его Ильенков.

Литература

Ермичев web — Ермичев А.А. И.А. Ильин и В.И. Ленин. Об одном факте двух биографий. [Электронный ресурс]. URL: <https://leninism.su/lie/4292-i-a-ilin-i-v-i-lenin-ob-odnom-fakte-dvukh-biografij.html> (дата обращения 15.06.2022)

Ильенков 1956 — Ильенков Э.В. Предисловие к переводу «Кто мыслит абстрактно?» Г.В.Ф. Гегеля // Вопросы философии. 1956. № 6. С. 138-140.

Ильенков 1997 — Ильенков Э.В. Список литературы для философского самообразования, продиктованный студенту философского ф-та МГУ Шулевскому Н.Б. / Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М.: ИФРАН, 1997.

Ильин 1993 — Ильин И.А. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Московский философский фонд, издательство «Медиум», 1993.

Лобастов 2009 — Лобастов Г.В. Философия Гегеля в интерпретации Ильина // Свободная мысль. 2009. № 4 (1599). С. 169-182.

Лобастов 2017 — Лобастов Г.В. Вокруг Павла Флоренского // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2017. № 4 (16). С. 50-62.

Майданский 2013 — Майданский А.Д. Мыслить конкретно: дело «советского европейца» Эвальда Ильенкова // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2013. № 16 (159). С. 29-35.

Щемек web — Щемек М.Я. Познание как практика (Пролегомены к будущей эпистемологии) // URL: <http://propaganda-journal.net/10618.html> (дата обращения 15.06.2022).

Назаренко А.Е.

СИСТЕМА ВСЕОБЩИХ КАТЕГОРИЙ, НЕРЕШЕННЫЙ ВОПРОС МАРКСИЗМА

Система всеобщих категорий (СВК) является дальнейшим развитием марксизма. Одно из основных направлений развития человека — это стремление познать окружающий Мир как целое. На этом пути человек достиг значительного прогресса. Разработав научный метод познания, названный материалистической диалектикой, человек получил в свое распоряжение мировоззрение как результат применения этого метода к окружающему миру. Данное мировоззрение стремится максимально точно отразить в сознании человека принципы устройства окружающего мира. Это мировоззрение получило название диалектический материализм. Оставалось дело за малым, создать систему упорядочивания знаний (получаемых в результате применения научного метода к окружаю-

щему миру), получив тем самым научную дисциплину, которая описывала бы Мир как целое, давая людям целостное понимание мира без необходимости освоения всей человеческой мысли, описанной в бесчисленном количестве книг. Такой дисциплиной должна была стать система всеобщих категорий, но, к сожалению, с ее разработкой возникли существенные трудности.

В начале ответа на вопрос всегда идет постановка самого вопроса. И с этим моментом трудностей не возникло так как на протяжении всей истории этот вопрос в явном или не явном виде возникал в философии. Но именно во времена развития марксистских идей этот вопрос был формализован и в современной литературе он ставиться следующим образом: «Как построить систему всеобщих категорий?». Пытаясь ответить на этот вопрос, исследователи поделились на 3 группы: первые утверждают, что построить СВК невозможно построить, вторые утверждают, что СВК можно построить путем декларирования всех известных категорий и их последующей систематизации, последние утверждают, что категории нужно не декларировать, а вывести, а для этого необходимо ответить на вопрос: «какой объект отражает СВК?». Как показала практика, не одна группа на текущий момент не может дать однозначного ответа на поставленный вопрос.

Если не принимать в расчет позицию о невозможности построения СВК, то не зависимо от того считаете ли вы что эту систему можно построить путем декларации категорий или путем их вывода, при попытке начать разработку возникнут два основных вопроса: «с чего начать построение СВК?» и «какой метод построения использовать?». На эти вопросы каждый исследователь отвечал по-разному, но не один из предложенных вариантов построения, на текущий момент, не может претендовать на роль СВК.

По мимо вопросов, связанных с началом построения, также возникают ряд других сложностей. Например, ряд исследователей полагают что необходимо строить систему философских категорий, другие же считают, что необходимо строить систему всеобщих категорий. Также возникает проблема, связанная со всеобщностью. Являясь системой, включающей все знания человечества она должна быть с одной стороны статичной (иметь не изменяемые правила построения), а с другой стороны динамичной (добавлять в собственную структуру новые знания по мере развития человечества) и все это должно быть одновременно.

Пантин В.И.

ИМЭМО им. Е.М. Примакова РАН

МАРКСИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ ПРАКТИКИ И РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Говоря о 100-летию «Философского парохода», необходимо проанализировать причины острой идейно-политической борьбы в России после революции 1917 г. и выявить реальные ответы советского марксизма на проблемы, стоявшие перед Россией, СССР и всем миром в XX веке. Сразу же следует подчеркнуть, что многие из этих ответов советского марксизма не потеряли своей актуальности и в настоящее время, в XXI веке. Разумеется, речь идет о теории и практике творческого, живого, а не догматизированного советского марксизма, о марксизме как «философии практики» [Грамши 1959, 20–34, 58–60].

Не умаляя значения творчества и наследия таких крупных русских философов, как Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, С.Л. Франк и др., которые вынуждены были на «Философском пароходе» покинуть Советскую Россию в 1922 г., нужно все же заметить, что многие из них ориентировались на достижения и традиции прежней эпохи XIX–начала XX вв., не вполне понимая всей глубины и остроты проблем, стоявших перед Россией и миром после Первой мировой войны. Так, «государственник» и патриот России И.А. Ильин не разглядел глубочайшего кризиса прежнего сословно-монархического государства в России, не увидел, что только радикальное преобразование общества и государства на антибуржуазных, социалистических началах может возродить Россию, придать новый импульс развитию человека и общества. Любопытно, что В.И. Ленин, который, как и И.А. Ильин, высоко ценил философское наследие Гегеля, воспринял гегелевскую диалектику гораздо сильнее и глубже, чем Ильин. В отличие от Ильина, развивавшего прежде всего консервативную часть философии государства и права Гегеля [Ильин 1994], Ленин вслед за К. Марксом разглядел и использовал революционную сторону гегелевской диалектики [Ленин 1962; Ленин 1963] для решения са-

мых насущных проблем выживания и развития не только российского общества и государства, но и всего человечества на началах социальной справедливости, интернационализма, борьбы с колониальным и полуколониальным угнетением. Между тем многие выдающиеся русские религиозные философы, ставшие предтечей экзистенциализма, сосредоточили свое внимание главным образом на кризисе человека и общества при буржуазном строе, но не на путях выхода из этого кризиса. В частности, в отличие от марксистов, русские религиозные философы не обратили внимания на то важнейшее обстоятельство, что глубинные причины общемирового кризиса, включая возникновение фашизма и нацизма, во многом связаны с глобальным капитализмом, с социальным неравенством, с существованием колониальных систем, со стремлением финансового и промышленного капитала, связанного с военно-промышленным комплексом, развязывать ради извлечения прибыли региональные и мировые войны.

Несмотря на все противоречия, неудачи и провалы, неизбежные при утверждении нового общественного строя, именно российский и советский марксизм дал огромный толчок развитию науки, образования, культуры, экономики, социальной политики не только в СССР, но и во всем мире, включая развитые страны Запада. Последние под угрозой потери правящими буржуазными кругами своей экономической и политической власти были вынуждены пойти на беспрецедентные социальные и экономические реформы, включая «Новый курс» Ф.Д. Рузвельта в США, реформы в странах Западной Европы после Второй мировой войны, а затем и на ликвидацию колониальных систем. Только Советский Союз с его идеологией интернационализма и социальной справедливости оказался в состоянии разгромить фашизм, поработивший почти всю Европу и угрожавший человечеству истреблением многих народов, тотальным концлагерем и полной духовной деградацией. Между тем все буржуазные страны, включая Великобританию и США, до 1941 г. либо способствовали усилению диктатуры Гитлера, либо шли по пути подчинения Третьему рейху, казавшемуся многим «непобедимым». После Второй мировой войны СССР, руководствовавшийся марксистско-ленинской идеологией, непосредственно способствовал крушению всех без исключения колониальных систем, ставших

тормозом развития человека и общества. Утверждение «современных гигантов Азии», играющих возрастающую роль в мировой экономике и политике, — Китайской Народной Республики и независимой Индии, было бы невозможно без прямой и многосторонней поддержки со стороны СССР, руководствовавшегося марксистской философией и социалистической идеологией.

В Советском Союзе философия и идеология марксизма, ориентированная на развитие человека и общества, сыграла исключительно важную роль в пробуждении инициативы, тяги к знаниям и талантов у многих и многих людей из разных слоев общества, в подъеме экономики, образования, науки, культуры, в гармонизации межнациональных отношений. Достаточно привести примеры таких деятелей образования, науки и культуры, как Н.К. Крупская, А.С. Макаренко, С.М. Эйзенштейн, К.Э. Циолковский, С.П. Королев, П.Л. Капица, М.В. Келдыш, И.В. Курчатов, В.Ф. Асмус, Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили и др. Советская система среднего и высшего образования до сих пор не превзойдена, она способствовала выдвиганию многих талантливых людей из народа, открытию многочисленных социальных лифтов, преодолению сословно-классовой системы, дающей качественное образование «только для избранных». Выдающимся достижением советской системы образования было то, что, в отличие от современной буржуазной системы, она была нацелена на формирование не «квалифицированного потребителя», пользующегося результатами деятельности других, а человека-творца, на всестороннее развитие личности. Коммерциализация системы образования, науки и культуры в постсоветской России, напротив, ведет к разрушению личности, к нравственной и интеллектуальной деградации общества, которое все измеряет краткосрочной выгодой, деньгами и криминально-мафиозными связями.

Подводя итоги, можно констатировать, что русский и советский марксизм, ставший, по выражению А. Грамши, «философией практики», внес огромный вклад в преобразование мира и человека, в их развитие по пути социальной справедливости, ликвидации колониального гнета, подъема образования, науки и культуры, интернационализма и уважения ко всем народам. При этом марксизм в его лучших и высших проявлениях вовсе не отбрасывал другие

течения в философии, политической экономии, истории, а творчески перерабатывал их достижения и открытия [Ильенков 1968]. Многие кризисные явления и проблемы в современной России и в других странах прямо связаны с отказом от философии, идеологии и практики марксизма, с попытками «вписаться» в рамки глобального капитализма с его жесткой иерархией подчиненотказом от многих гуманистических, культурных и социальных норм, с его стремлением навязать всем народам единую либерально-капиталистическую модель, ведущую на деле не к развитию, а к культурной и физической деградации человека и общества. В этом плане возвращение к творческому, ориентированному на развитие человека марксизму на новом, современном уровне будет способствовать возрождению философии, культуры, образования и науки.

Литература

Грамши 1959 — Грамши А. Избранные произведения в трех томах. М.: Издательство иностранной литературы. 1959. Т. 3.

Ильенков 1968 — Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М.: Политиздат, 1968.

Ильин 1994 — Ильин И.А. Собрание сочинений в десяти томах. М.: Русская книга, 1994.

Ленин 1962 — Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1962. Т. 27. С. 299–426.

Ленин 1963 — Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1963. Т. 29. С. 316–322.

Павлов М.Ю.

МГУ им. М.В. Ломоносова

РОССИЙСКИЙ-СОВЕТСКИЙ МАРКСИЗМ VERSUS ФИЛОСОФИЯ «УПЛЫВШИХ»: ОЦЕНКА ВЛИЯНИЯ НА РАЗВИТИЕ РОССИИ И МИРА

В практике должен доказать человек истинность, то есть действительность и мощь, посюсторонность своего мышления.

К. Маркс Тезисы о Фейербахе

По плодам их узнаете их. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые.

Мф. 7: 16, 18

Внесенные в эпиграф широко известные цитаты — основа сравнения различных философских учений, направлений мысли, концепций, теорий — не столь важно, как их назвать, сколь оценить их результативность.

При сравнении русской религиозной философии с марксизмом не стоит забывать о том, что в основном население России не имело возможность читать сочинения русских философов в силу массовой неграмотности. И что именно благодаря марксизму был проведен массовый ликбез (т.е. ликвидация безграмотности), позволившая широким слоям населения получить доступ ко многим (пусть и не ко всем — нельзя отрицать существование цензуры, но доступ к спецхранам можно было также получить при большом желании, не говоря уже о негласном обороте подобной литературы в религиозной среде) философским произведениям — как российским, так и иностранным.

Поскольку русская религиозная философия была вынуждена считаться с принижением человека — «раб Божий», она, несмотря на все духовные скрепы, в части гуманизма заметно уступала марксизму. Мой отец — д.ф.н., проф., зав. кафедрой на философском факультете

МГУ имени М.В. Ломоносова рассказывал мне о том, что брат моего дедушки — М.Е. Павлова был шофером у великого князя, и каждый раз, когда автомобиль потряхивало на ухабе, великий князь бил брата дедушки по голове огромным кулаком. О нравах крепостничества, самодержавия, о бесправии простых людей написано очень много текстов. И только марксистам удалось изменить положение дел.

Марксизм ошибочно считать только лишь философским учением. Многие марксисты активнейшим образом (на основе материализма) интересовались устройством окружающего мира, а значит — естественными науками. Напомню слова выдающегося марксиста В.И. Ленина: «Электрон так же неисчерпаем, как и атом, природа бесконечна, но она бесконечно существует, и вот это-то единственно категорическое, единственно безусловное признание ее существования вне сознания и ощущения человека и отличает диалектический материализм от релятивистского агностицизма и идеализма». По сути, именно В.И. Ленин одним из первых совершил прорыв в теоретической физике, смело заявив планетарную модель атома, давшее необходимое обоснование для широкого использования атомной энергии. Марксист Ленин в естественных науках оказался намного дальновиднее даже чем А. Эйнштейн, заявивший, что человечество сможет освоить энергию атом лишь когда-то в будущем, а не при его (Эйнштейна) жизни.

Сегодня нередко утверждается, что 30 лет — слишком небольшой срок для менеджмента на уровне фирм, для государственного управления и т.п. Однако напомню, что СССР сумел организовать современную промышленность менее чем за 30 лет (из них — несколько лет уже в условиях войны), позволившую создавать технику на уровне лучших мировых образцов и одержать победу во II Мировой войне, которую называют «Войной моторов», построив десятки тысяч современных заводов, многие из которых были индустриальными гигантами, среди которых немало было крупнейших в мире, а всего за 15 лет после войны, превратившей половину страны в груды щебня, сумевшей успешно отправить человека в космос — впервые в мире.

Именно в стране, принявшей философию марксизма в качестве определяющей, впервые в мире был осуществлен прорыв во многих новейших технологиях — даже в нанотехнологиях, которые тогда назывались «ультрадисперсные материалы».

На основе марксизма была преобразована огромная страна. Был осуществлен грандиозный план ГОЭЛРО, преобразованы города и деревни, а многие крупные города (не считая огромного множества населенных пунктов поменьше) созданы «с чистого листа». И облик такого гиганта как Магнитогорск (как и многих других населенных пунктов) определила дискуссия урбанистов-дезурбанистов, в которой, в частности, молодой социолог М.А. Охитович именно на базе изучения работ марксистов предложил прогрессивную концепцию «нового расселения».

Что же касается морали и нравственности, трудно сказать, чтобы российская религиозная философия оказала хоть какое-либо влияние на государственном уровне. В качестве яркого примера аморальности можно вспомнить о том, что как раз марксисты начинали строить «новый мир» на основе таких важнейших моральных ценностей как доверие. И когда большевики поймали офицеров из числа верхушки бывшей российской армии, этим офицерам предложили выбор: или их судят по всей строгости как пытавшихся свергнуть государственную власть или их, как честных офицеров, отпускают под честное слово — слово офицера — обещание больше никогда не выступать против советского государства. Офицеры дали честное слово, но затем его нарушили. Нарушители общеизвестны — это такие лидеры белогвардейцев как Краснов. Увы, эти совершенно бесчестные люди создали дореволюционному российскому офицерству славу как одному из самых бесчестных в мире.

Влияние таких эмигрантов, как изобретателей, занимавшихся естественными науками, в мире широко известно. К примеру, изобретатель телевидения Зворыкин создал 20 ВВП. И. Сикорский (вертолеты Sikorsky) и А. Ситроен (автомобили Citroen) дали миру множество машин, заметно преобразив его. Марксизм не только прямо преобразил 1/3 мира, сделав ее социалистической, но и по мнению многих исследователей, создал средний класс и огромное множество суперкачественных потребительских благ (в том числе видеоманитофонов), производство которых искусственно стимулировалось богатейшими бизнесменами и правительствами с целью выиграть соревнование капиталистической системы с социалистической на уровне менталитета обывателя. Это доказывает стремительное сокращение среднего класса в целом в капиталистическом мире после развала СССР.

Садиков А.А.

Российское философское общество «Диалектика и культура»

СВОБОДА: МЕЖДУ РАЦИОНАЛЬНОСТЬЮ И ЭТИКОЙ

Смомента секуляризации западной мысли перед ней встала проблема нового обоснования этики. Однако в рамках механистического материализма такое полноценное обоснование из-за абстрактного детерминизма оказалось невозможно, и в итоге вопросы этики (в том числе центральный для нее вопрос свободы) разрабатывались преимущественно идеалистическим направлением мысли.

Философский идеализм принято противопоставлять механистическому материализму, но на деле это две части целого, и одна с необходимостью порождает другую. В этом находит объяснение тот факт, что с расцветом в XIX–XX вв. науки идеализм не умер, а научился существовать «параллельно», на деле необходимо дополняя ее.

Но какова идеалистическая свобода? Она абстрактна, негативна. Идеалисты согласны с механистическими материалистами в том, что материя насквозь детерминирована, но ведь и свобода тоже существует! И решение этой проблемы они видят ясное: значит, свобода нематериальна! Она никак не выводится из материи, а существует вопреки ей — такое вот картезианство, до сих пор не преодоленное даже современным научным мейнстримом. Тут ярким примером служит Н.А. Бердяев, для которого свобода — бегство от любого ограничения, и который видит реализацию этого отрицания ограничений в творчестве, будто ничем не ограниченное творчество может иметь какой-то смысл.

Как такое понимание свободы применить на практике, какое общество можно построить на его основе? Такая механистически-идеалистическая концепция неизбежно оказывается в положении Бога и Великого Инквизитора Достоевского, когда благое не сообразуется с рациональным и высмеивается им. Принципы такой свободы применяются тогда и настолько, когда и насколько это кому-то выгодно, подвергаясь изменениям или замене согласно конъюнктуре, ведь они не утверждают ничего конкретного, не определены положительно. Как раз диалектический (монистический) подход дает методологический выход из этого тупика, разрешая, снимая характерное для абстракт-

ного рационализма противоречие между этичностью и рациональностью. Это происходит за счет переосмысления понятия свободы как существующей не только в противопоставлении необходимости, но через нее. Через такую логическую форму оказывается возможным фундаментализировать субъективную свободу материальными [Абдильдин 1987, 104] закономерностями. Таким образом свобода определяется положительно.

Здесь стоит отметить теоретическую линию, намеченную Н.А. Бернштейном в физиологии в Л.С. Выготским в психологии. Эта линия не редуцирует свободу действий к нейронным или другим закономерностям, но и не оставляет ее напрочь оторванной от этих закономерностей, а исследует происхождение свободы из хаоса — преодоление избыточных степеней свободы у Бернштейна и возникновение свободной личности вследствие усвоения человеческой культуры ребенком. Органы действия (тело, мозг), здесь подчинены функции, филогенетически формируются ею такими, чтобы обладать потенциалом к универсальности, а вследствие этого изначально оказываются практически неспособны ни к чему, и только в онтогенезе, упорядоченно формируясь в лоне культуры, эту универсальность могут обрести.

Это — «свобода для», как способность действовать свободно, а не только избегать ограничений. Ограничения включены в нее, учтены и подчинены ей. Кроме адекватного теоретического образа деятельности, такой подход при последовательном проведении дает реальную основу гуманизму по сравнению с абстрактным идеалистическим гуманизмом, не находящим должного обоснования в механистическом направлении наук о человеке. Из-за этого разрыва с реальностью абстрактный гуманизм оказывается крайне расплывчатым понятием, и либо остается «благим пожеланием», либо применяется волюнтаристски, непременно, как всякая абстракция, доходя до своей противоположности.

Материалистическое понимание свободы совершенно необходимо для решения гуманитарных задач этого века: построения свободного общества, сознательного воспитания свободной личности, для выработки реальной гуманности, то есть человеческого отношения к человеку и всему миру — а эти отношения необходимо совпадают.

Литература

Абдильдин 1987 — Абдильдин Ж.М. (ред.). Диалектическая логика. В 4 т. Т. 2. Алма-Ата: Наука, 1987.

Сегал А.П.

МГУ имени М.В. Ломоносова

ФИЛОСОФСКИЙ ПАРОХОД — ВЗГЛЯД С БЕРЕГА

Когда философский пароход отчаливал, — кто остался на берегу? Неужели только марксисты? Последнее время все чаще можно слышать, что на этом «пароходе» уехали все русские философы. А поскольку пассажиры были в абсолютном своем большинстве философами религиозными, то заодно делается вывод, что вся русская философия по определению — религиозная.

Казалось бы, все логично: все русские философы уехали, все, кто уехал — были религиозные, ergo все русские философы — религиозные, ergo вся русская философия — религиозная. А нерелигиозная философия не может быть русской, так что на берегу остались только чуждые русской философии марксисты ...

Но, как известно, из лжи (в смысле, не-истины) может следовать что угодно, в том числе и ложь. А неистинным оказывается именно исходное суждение. В реальности «на берегу» оставалось множество представителей самых разнообразных философских течений, в том числе и немарксистских, воспринявших произошедшее не без доли злорадства. В самом деле: произошло радикальное отрицание господствовавшей официальной философской парадигмы, засилие которой в дореволюционном интеллектуальном поле вряд ли возможно отрицать.

Ситуация, надо сказать, очень напоминает 1990-е, когда преобладавшее в официальной идеологии течение догматического марксизма подверглось остракизму и было изгнано с кафедр и из умов (ну или по крайней мере сильно «подвинуто») — заодно с остальными направлениями марксистской мысли. Если в наше время это было воспринято интеллигенцией не без злорадства и рассматривалось как воздаяние за притеснение инакомыслящих, то почему события столетней давности нельзя рассматривать аналогичным образом? Кстати, напрашивается еще одна «обратная» аналогия. Если в 80-х и ранее кафедра истории философии народов СССР определяла в качестве своего основного предмета исследования развитие материализма в России и республиках Союза, то ныне акцент радикально

поменялся, и предметом стала в основном русская религиозная философия.

Кроме того, само марксистское крыло отечественной философии было сто лет назад внутри себя совершенно неоднородным: от А.А. Богданова и И.И. Скворцова-Степанова, издавших в 1907–1909 г.г. классический ныне перевод «Капитала», от Д.Б. Рязанова, собравшего, переведшего и издавшего целый ряд работ К. Маркса, вошедших в первый выпуск МЕГА, от В.В. Адоратского, — до А.М. Деборина, и молодого тогда еще М.Б. Митина.

Как заметил много позже, в 1975 году, В.А. Вазюлин, всякий исследователь и всякая научная школа проходят в своем развитии достаточно типичные этапы — от первоначального возникновения и отрицания предыдущих форм до снятия унаследованной основы, зрелости и перехода в иное качество (второе отрицание).

К сожалению, второе отрицание оказалось «зряшным», дурным: марксизм, не преобразовав и не сняв унаследованные формы, сам тоже был не снят, но отринут ими. Однако перед нами исторический процесс, во-первых, требующий как минимум, изучения, во-вторых, подтверждающий тезис о ранних формах марксизма и общества, им спрогнозированного, и в-третьих, говорящий о неизбежности диалектического снятия ранних форм марксизма.

Славин Б.Ф.

МПГУ

О МАРКСИЗМЕ ПОДЛИННОМ И МНИМОМ

Наиболее распространенным антимарксистским тезисом сегодня является тезис о том, что «Марксизм умер благодаря Марксизму». Именно этот тезис провозгласил в 1992 году Карл Поппер в своем предисловии к книге «Открытое общество». При этом под марксизмом он подразумевал, как правило, сталинскую версию марксизма как в теории, так и на практике. В такой трактовке марксизма из него исключалась его гуманистическая сущность, диалектический материализм подменялся метафизикой, историзм — уступил место «историцизму», свобода — «железной» необходимо-

сти, сущность — долженствованию, социализм — тоталитаризму, наука — религии и вере в идею «земного рая» [Поппер 1992, 102].

Рассмотрим лишь некоторые наиболее типичные доказательства несостоятельности такого понимания марксизма.

Марксизм несостоятелен, т.к. претендует на статус общественной науки, якобы способной предвидеть отдаленное будущее. В то же время история не дает оснований для такого предвидения. Она складывается из сплетения сугубо единичных фактов. Будущее в истории не вытекает из «прошлого»: она всегда заканчивается «сегодня». История есть результат субъективной деятельности людей, а не каких-то объективных законов общественного развития, открытых марксизмом. Таких «железных» законов вообще не существует.

Нетрудно понять, что данные рассуждения построены на противопоставлении субъективной деятельности людей и объективных законов истории. На противопоставлении единичных и общих фактов общественного развития. Тем не менее в единичных фактах и действиях людей нередко проявляются общие интересы и общие законы, превращающие историю в науку. Современные антимарксисты не могут решить старую проблему соотношения субъекта и объекта в истории. Для них остается нерешенной эта проблема. По их мнению, если есть объективные законы истории, говорящие о неизбежности наступления социализма, зачем тогда нужна революционная деятельность, приближающая социализм? «Зачем содействовать лунному затмению: оно и так произойдет?» Здесь налицо непонимание истории как становления человека человеческим трудом, как практики, реализующей цели человека только через человека, а не помимо его. Объективность исторических законов по Марксу не существует без деятельности людей. История есть ее конечный результат. Например, такие известные категории исторического материализма как «производительные силы» и «производственные отношения» — это не «внечеловеческие» силы и отношения, а силы и отношения самого человека, результат и предпосылка его деятельности, его трудовой практики. Без общественного производства нет истории, а, стало быть, нет и основных законов в экономической деятельности. Это же относится и к революционной деятельности, без которой невозможно наступление социализма. Так, железная необходимость» наступления социализма, о которой часто говорят кри-

тики марксизма, нередко ими отождествляется с закономерностью лунного затмения [Штаммлер 1807, 6-8, 92-109], что ложно с самого начала. Наступление социализма как общества будущего в отличие от природных закономерностей (в частности, лунного затмения) реализуется только через деятельность людей, которая не менее объективна, чем различные процессы природы.

По мнению одного из известных русских философа Б. Вышеславцева «нищета марксизма» заключается в том, что в нем неправомерно соединяются диалектика и материализм. Он так обостряет эту проблему. Диалектический материализм — это нонсенс: или диалектика, или материализм, т.е. либо диалектика без материализма, либо материализм без диалектики. Вот как он это обосновывает. Философия есть наука о всеобщем, а всеобщее всегда идеально, нематериально, следовательно, сама постановка вопроса о возможности диамата (диалектического материализма) неправомерна, несет в себе противоречие [Вышеславцев 1957, 45]. Таким образом, по мнению Вышеславцева, рушится вся философия марксизма. Однако суть дела заключается в том, что философия как наука о всеобщем может быть сугубо материалистической, ибо всеобщее носит не только идеальный, но и материальный характер. Оно существует в реальной действительности как единичный или особенный факт, как реальное, родовое явление. Поиск этих явлений и занимается материалистическая философия. Отсюда известное изучение Лениным единичного опыта масс, возведение его в ранг высокой политики.

Аналогична и ситуация с проблемой соотношения идеального и реального, должного и сущностного. Критики марксизма считают, что социализм должен быть либо идеалом, либо наукой. Научный социализм, по их мнению, «деревянное железо». Наука не может быть долженствованием, она не может выставлять идеалы. Наука и нравственность, наука и долженствование — полярные, несовместимые вещи. На самом же деле различие между должным и сущим — не абсолютно. Наука, конечно, прежде всего занимается сущим, истинным, но должное не противоречит сущему и истинному. Мало того, оно является их проявлением. Должное следует из сущего. Должное есть сущее, взятое в перспективе. В этой связи особого разговора требует проблема ценностей.

Современная западная социал-демократическая мысль считает, что современный социализм есть совокупность абстрактных ценно-

стей («свободы», «равенства», «справедливости») жестко не связанных с реальностью. Это напоминает кантовский идеал абсолютно-го должностования. Как здесь не вспомнить известный анекдот о коммунизме: коммунизм — это некий горизонт, приближаясь к которому, ты никогда его не достигнешь. Собственно, в этом и состоит суть кантовского идеала, т.е. он является такой абстракцией, которая настолько формальна и настолько абстрагирована от реальной действительности, что дожидаться ее реализации в действительности невозможно. Думаю, таких идеалов людям не надо.

Возьмем такую ценность как «свобода». Это только ценность или нечто большее? По Спинозе и Гегелю, свобода — есть осознанная необходимость. В сталинской версии это — то же самое. Мы все в школе это заучили твердо. Но раб, осознавший свое рабство, еще не свободен: он продолжает оставаться в цепях. Лишь порвав эти цепи, он становится свободным. Значит, свобода — не просто осознание необходимости, а такое осознание, которое приводит к реальным действиям или дает власть над обстоятельствами и отношениями. Ценность свободы без такого материального наполнения — фантом сознания, не более того. Не случайно Маркс и Энгельс, критикуя младогегельянцев и защищая французских и английских материалистов, говорили, что последние нанесли серьезный удар по метафизике, служившей опорой религиозной веры. Именно они доказали, что «тело», «бытие», «субстанция» — «одна и та же реальная идея», что не может быть «бестелесного тела» и отдельного от материи мышления, что, наконец, «материя является субъектом всех изменений» и что «могущество и свобода — тождественны» [Маркс, Энгельс 1955, 143].

Критики марксизма до сих пор не понимают, что философия истории Маркса базируется на идеи «труда» как самой глубокой основы общества, позволяющей делать научный прогноз его исторического развития. По Марксу именно труд делает историческую науку материалистической, в свою очередь развитие труда приводит в конце концов к утверждению о господстве так называемого «всеобщего труда», т.е. конкретной деятельности ученого, художника, изобретателя и т.д.

Именно в этом плане прогноз Маркса полностью подтверждается сегодня, ибо с конца XX века началось повсеместное становление «всеобщего труда», что можно наглядно проследить на процессах ро-

ста интеллигенции, вытеснения физического труда из сферы производства, автоматизации, компьютеризации и т.д.

В это связи хочется отметить, что у Маркса было и есть несколько взглядов на историю. Один взгляд — формационный (Спор о верности формационной теории еще не окончен; во всяком случае, глубоких аргументов против формационной точки зрения никто не привел. У известного марксиста Ю. Буртина тоже этих аргументов не было). Вместе с тем есть еще несколько взглядов Маркса на историю, не менее значимые, чем формационный. Это известная его «триада», связанная с тремя этапами человеческого развития: от несвободы к свободе человека через его вещную зависимость в частно-собственном, и особенно в капиталистическом обществе. Это сугубо гуманистическое прочтение истории лежало в основе как формационной теории, так и идеи об исторической миссии пролетариата, т.е. о социализме и коммунизме. История на самом деле развивается от несвободы к свободе через преодоление отчуждения человека в классово антагонистическом обществе. Наконец, двоичное понимание всемирной истории, в котором антагонистическое стихийное развитие сменяется развитием сознательным, связанным с возникновением социализма и его высшей коммунистической стадией, т.е. по Марксу и Энгельсу «царством свободы», в котором свободное развитие каждого является условием свободы всех».

Исходя из этих марксистских представлений об истории и понимания современной социальной науки можно предположить, что будущее общество будет своеобразным синтетическим обществом, возвышающемся над единым технологическим базисом, оплодотворенным современной НТР. Говоря обобщенно, если в разных обществах и странах есть такие тождественные явления как автоматизированное производство, компьютеры, интернет, спутники и т.д., то и люди должны иметь похожие отношения. Так, например, всеобщая автоматизация производства рано или поздно создаст социально однородное и универсальное общество свободных людей, которое и будет определять развитие будущего единого мира.

Современная история уже «проиграла» три известные модели социально-экономического развития. «Либеральная» модель, рожденная господством частного капитала и рыночной конкуренцией, «социал-демократическая» модель с ее идеей социального государства, наконец, модель так называемого «государственного социализма»,

отличительной чертой которого было всеобщее планирование и ориентация на равенство трудящихся. Однако, как мы знаем и видим, ни та, ни другая, ни третья модель не смогла преодолеть бюрократизма и отчуждения человека от результатов сего труда.

Такая новейшая модель истории только нарождается. В ней человек будет органически соединен со средствами производства и конечными результатами своего труда. Он перестанет быть наемным тружеником, станет свободной, и творческой личностью. Такое общество, на наш взгляд, будет своеобразным синтезом того, что уже оправдалось историей, т.е. это будет модель, при которой будут реализованы высокая эффективность, широкая демократия и социальная справедливость. Это будет общество, где свобода каждого человека будет дополняться общей солидарностью людей, их фактическим социальным равенством и интернационализмом. Как конкретно его назовут грядущие поколения людей, это их дело.

Литература

Вышеславцев 1957 — Вышеславцев Б.П. Философская нищета марксизма. Франкфурт на Майне. 1957.

Маркс, Энгельс 1955 — Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 30 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955.

Поппер 1992 — Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. М.: Феникс, 1992.

Штаммлер 1807 — Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. С-Петербург, 1807.

Фридман В.С.

МГУ имени М.В. Ломоносова

Суслов В.В.

ИЦиГ СО РАН

МАРКСИЗМ КАК НАИЛУЧШАЯ ФИЛОСОФИЯ БИОЛОГИИ

Сомента, как положительные науки отделились от собственно философии, разные направления («системы» и «школы») последней важны в качестве подосновы естественных наук, задающих большую или меньшую перспективу развития «на длинной

дистанции». В одних и тех же дисциплинах (эволюционная биология, науки о поведении, общая психология и пр.) разная философская подоснова (кантианство, гегельянство, марксизм, прагматизм) заставляют исследователей по-разному ставить проблему, формируют существенно разные объяснения реальности и пр. В докладе показывается, что 1) разная философская подоснова определяет разное «качество» формирующихся научных теорий, задает разные возможности их развития «на длинной дистанции» — у одних больше, чем у других; 2) в противоположность обычному взгляду, негативно рассматривающему «метафизику», здесь важнее онтология, нежели метод.

Обсуждается, как разная философская онтология проявляет себя в 3-х основных типах конфликтах теорий в биологии и «поведенческих» науках о человеке (социология, экономика, психология, политология и пр.): 1) эндогенная детерминация vs социальное влияние как формообразующие факторы для морфологии/поведения; 2) методологический индивидуализм vs системный подход в рассмотрении функционирования и эволюции с точки зрения действующих причин; 3) пандаптационизм vs структурные объяснения в рассмотрении тех же процессов с точки зрения их направленности и цели.

Обсуждается, какие идеи марксизма представляются критически важными для биологов, независимо от их мировоззрения и политических симпатий (в том смысле, что позволяют увидеть в природе «невидимое» или искаженное при другой философской подоснове)? Это

1. Возможность рассматривать на одном основании биологическую эволюцию и человеческую историю, без отсылок где-либо к сверхъестественному — богу, «духу истории», великим людям или особым качествам индивидов, без ухода где-либо в «убежище незнания».
2. Сам процесс эволюции [определяемой как преобразование количественных изменений старой нормы в качественное своеобразие нормы новой, направленно развертывающееся во времени, т.е. историчный и необратимый процесс появления нового], непонятен без диалектики. Лишь она позволяет понять, как противостояние альтернативных стратегий (и/или давлений отбора), обнаруживаемое натуралистами везде и всюду, ведет не к победе «лучших» с вытеснением «худших», а или к стабильности популя-

ционной структуры, где обе стратегии оказываются специализированными частными случаями, или — еще интересней — к направленному развитию структуры системы (в рамках которой эти стратегии существуют и дифференцируются как разные решения одной проблемы) с появлением качественной новизны (т.е. эволюции).

Но диалектики материалистической, в том смысле что логика должна следовать за «натуралистикой», изменяться в соответствии с ней, в том смысле что обсуждаемые «противоположности», «противоречия», «количества» и «качества» мы обнаруживаем в исследуемой реальности, природе или обществе, а не создаем живостью ума. И вот здесь критически важен опыт именно биологии, а не физики.

Т.е. при материализме натуралистов, о котором спорили Эрнст Майр с Ричардом Левонтиным, диалектика исключительно полезна, необходимость ее понимается и немарксистами. Но без него диалектика превращается в просто софистику (в лучшем случае, в худшем же — в пустословие).

3. Годность всякой крупной теории проверяется именно «на чужом поле» — для марксизма это проблема идеального, для теории эволюции путем естественного отбора — проблема прогресса, проблема устойчивости типа и, главное, закономерности совмещения того и другого в конкретных формах, поскольку понятно, что в эволюционной статике одно с другим должно совмещаться, а в динамике противоречить. Отсюда следуют законы диалектики, они обнаруживаются в природе, как наибольшее обобщение эмпирического материала наук, где существен исторический метод (биологии и наук о человеке), а не «придумываются» умом как инструменты познавательной деятельности.

В том числе из природы берется главное — противоречия как причина развития, их разрешение определяет направленность и направления последнего; единство и борьба противоположностей как причина стабильности каждой биологической формы и/или социальной организации, основа ее успешного функционирования в данной среде, в ответ на данные (или исторически типичные) вызовы.

Эволюция — это выживание наиболее приспособленных, оценка отбором требует двух моментов одновременно — соответствия среде и точности воспроизведения, а они неизбежно конфликтуют между

собой. Противоречивое требование, с одной стороны, соответствовать среде (т.е. быстро и эффективно меняться) и сохранять самоидентичность в ряду поколений (т. е. точно воспроизводить себя любимого, чтобы твой репродуктивный потенциал работал именно на тебя, а не на кого-то еще) пронизывает все в природе, что имеет историю, т.е. биологические и социальные системы/организации.

Соответственно, диалектика с ее единством и борьбой противоположностей (для структуры и функции системы в каждый данный момент), переходом количества в качество/отрицанием отрицания для меняющей их эволюции — незаменимый и обязательный инструмент в выборе методологии («на что обращать внимание», «где в переплетении причин и следствий, образующих эту систему, искать «нить потянув за которую можно вытащить всю цепь»), вроде борковского посошка в темной комнате, как минимум для биологии и социальных наук. Как с физикой-химией-астрономией, неясно.

Как заметил учитель известного биолога-марксиста Р. Левонтина Феодосий Добжанский, в природе все существующее важно с точки зрения эволюции, а она предполагает это противоречие и направляется путями его разрешения (в рамках существующих организаций).

Отсюда следует три момента, зачем диалектика исследователю:

- 1) Верное понятие об интересных ему вещах (птицы, ритуализованные демонстрации, социальные организации вида и все прочее, что он выделил как предмет исследования) должно включать оба противоречивых момента одновременно — «очистка» понятия согласно закону тождества ведет к ошибкам или делает это понятие неинтересным для анализа. Так, верное понятие об организации птицы предполагает не только прогрессивное развитие полета, но и, одновременно и наряду с ним, готовность немедленно отказаться от него, вплоть до полной редукции летательных структур.
- 2) Поэтому направленный поиск таких противоречий, установление их естественной иерархии в рамках данной организации (будь то морфология, физиология или поведение), направленный поиск путей разрешения каждого из противоречий — самый продуктивный способ понять их структуру, функционирование и эволюцию. Ценность диалектики в том, что она предписывает биологу (историку, экономисту, психологу) именно эту, а не иную тактику (они возможны — каждую сторону конструктивного противоречия изучать как отдельный феномен, а потом не знать, как их спа-

ять воедино в рамках любого из трех названных выше процессов). Осмысленность диамата в том, что природа устроена именно так, как предполагается его законами (а могла бы иначе, по крайней мере, имеющая историю и эволюционирующая часть природы).

- 3) Таких противоречий в организации исследователь всегда видит несколько — разнокачественных и разных по силе. На какое из них обратить внимание раньше, что здесь телега, а что — лошадь, определяется их естественной спаянностью в рамках системы (как она устроена и как функционирует на самом деле), и это изучают естественные науки.

Диалектика здесь дает лишь только совет — во-первых об эмерджентности (целое больше суммы своих частей), во-вторых, о важности точного отграничения системы внутри среды, позволяющего понять механизм устойчивости и поддержания целостности, в третьих, что «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны», а не наоборот. Все три совета оказываются критически важными, так как обращают внимание на факты, невидимые с точки зрения других философских подходов, скажем, позитивизма, или аналитической философии.

Чен Хун

ХПУ (КНР)

ВКЛАД ПОСТСОВЕТСКОЙ ШКОЛЫ КРИТИЧЕСКОГО МАРКСИЗМА В РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Марксистская философская мысль в России в 21 веке представлена различными течениями и направлениями, среди которых выделяется своими достижениями постсоветская школа критического марксизма. Работы представителей этого направления регулярно публикуются в журналах «Альтернативы» и «Вопросы политической экономии», а также достаточно регулярно появляются в центральных философских журналах России («Вопросы философии» и др.). Учеными этой школы опубликованы за последние два десятилетия более 20 книг по проблемам диалектики, социального творчества, свободы, отчуждения, социальных трансформаций и др.

Особо выделим книгу А.В. Бузгалина и А.И. Колганова «Глобальный капитал», коллективные монографии «Дорога к свободе», «Ленин online» и др. (см.: [Бузгалин, Колганов 2019; Славин ред. 2013; Бузгалин ред. 2020]). Среди представителей школы как известные профессора МГУ, СПбГУ, Институтов РАН (А.В. Бузгалин, Л.А. Булавка-Бузгалина, М.И. Воейков, А.И. Колганов, Б.Ф. Славин, Д.Б. Эпштейн и др.), так и молодое поколение ученых (О.В. Барашкова, Г.А. Маслов, Н.Г. Яковлева и др.)

К числу основных разработок постсоветской школы критического марксизма в области философии относятся следующие.

Во-первых, это реактуализация (т.е. введение вновь в научный оборот как важного и актуального вопроса) и развитие диалектического метода. Ученые этого направления, продолжая традиции критического советского марксизма, раскрывают ключевые положения метода восхождения от абстрактного к конкретному и историко-генетического подхода, обновляя и развивая наследие, которое имеет имя «ильенковского». Едва ли не основным акцентом здесь является включение в эту проблематику марксистской теории практики, понимаемой не как набор фактов, а исторически-конкретно и деятельностно.

Эта реактуализация диалектического метода позволила этим ученым дать конструктивную критику постмодернизма и позитивизма. Эта критика ориентирована на показ причин масштабного распространения этого «нарратива», отрицающего все и всяческие нарративы, а также на раскрытие тех последствий экспансии постмодернизма, которые становятся основанием для отказа от фундаментальных методолого-теоретических исследований. Ученые этой школы дают на этой основе критику широкого распространения в общественных науках позитивизма, узкотемья и так называемого экономического империализма. На этой основе они доказывают, что эти тренды оборачиваются не столько отрицанием «больших нарративов» вообще, сколько закреплением методологического индивидуализма и других атрибутов неолиберального тренда как якобы «естественной» основы социальных исследований.

Такая ситуация не случайна: она стала следствием экспансии превратных форм, когда фетишизм товаров, денег и капитала «удваивается» вследствие развития мира симулякров. «Восстановление в правах» и развитие теории превратных форм также является одним

из важных методологических достижений постсоветской школы критического марксизма.

Однако не только реактуализация методологического наследия марксизма прошлого и позапрошлого веков является заслугой представителей этой школы. Это наследие дополняется разработкой диалектики трансформаций, генезиса и «заката» общественных систем. В данном случае самым важным и одновременно сложным стал показ диалектики реверсивного социального движения, регресса, инволюции и раскрытие специфических противоречий, вызывающих нелинейность трансформаций. Эта методология использована представителями постсоветской школы критического марксизма для исследования процесса «заката» капитализма и нелинейной диалектики э/инволюции товара, денег и капитала.

Во-вторых, предметом их исследования стало критическое обновление социо-философского наследия марксизма или того, что принято называть «историческим материализмом». В последних двух словах скрыта двоякая инверсия: с одной стороны, сведение многообразного социо-философского наследия марксизма лишь к одному его аспекту — материалистическому пониманию истории, а этого последнего — к набору догматических положений сталинской версии «истмата»; с другой — совершенно справедливое выделение материализма как исходного пункта марксистской социальной философии, что, в свою очередь, вполне обоснованно позволило одному из ведущих марксистских течений дать это имя — «Historical Materialism» — своему журналу и всей сети.

В этой сфере постсоветская школа критического марксизма, с одной стороны, акцентирует многие исчезающие из внимания современных исследователей (в том числе — марксистов) существенные пункты предыдущего марксистского наследия, а с другой — развивает это наследие, показывая, как оно может «работать» при исследовании ряда современных проблем, и дополняя прежние разработки новыми результатами.

В том, что касается первого, то представители анализируемой нами научной школы подчеркивают несводимость марксистской периодизации истории к известной «пятичленке» и важность выделения системного качества мира социального отчуждения (в терминологии К. Маркса — предыстории, «царства экономической необходимости»), ибо «закат» капиталистического способа производства неслучайно исторически и логически совпадает с «закатом», прехож-

дением «царства необходимости». Пересечение этих двух процессов служит постоянным контекстом исследования позднего капитализма в рамках анализируемой нами школы.

Не менее значимым «напоминанием» о как правило «забываемом» наследии К. Маркса в области социальной философии является критическое развитие теории взаимодействия производительных сил и производственных отношений и, в частности, подчинения труда капиталу. С методологической точки зрения эта теория позволяет показать не только прямую, но и обратную связь в этом взаимодействии и, в частности, социально-экономический механизм формирования особого типа производительных сил, стимулов и пределов их развития. Эта методология позволяет представителям постсоветской школы критического марксизма раскрыть важные черты специфики производительных сил позднего капитализма и пределов этой системы.

Подчеркнем и еще один вопрос, рассматриваемый этим течением. Это нечасто акцентируемое даже «продвинутыми» марксистами противоречие общественного бытия, в котором человек выступает одновременно и как творец истории, и как функция объективных отчужденных общественных сил. Это противоречие лежит в основе исторического как прогресса, так и регресса, и обуславливает основные черты марксистской теории человека. Системное представление социально-экономических основ марксистской теории человека, осуществляемое постсоветской школой критического марксизма, позволяет показать систему отношений социального отчуждения и предпосылки социального освобождения Человека.

В-третьих, исследователи, работающие в рамках этой школы, претендуют на разработку совокупности оригинальных положений, характеризующих социально-экономические трансформации. Они продолжают и развивают разработки в области диалектики реверсивного движения и позволяют по-новому взглянуть как на проблемы теории добуржуазных общественных систем, так и на вопросы социопространственного измерения общественного бытия, не слишком активно разрабатывавшиеся в марксизме, но принципиально значимые для понимания контрапунктов глобализации.

Все эти классические и новые положения социальной философии марксизма позволили исследователям, относящим себя к постсоветской школе критического марксизма, дать конструктивную критику «цивилизационного подхода» и показать, что ключевые проблемы современ-

ности и, в частности, выделение специфики российского социума, находят свое адекватное объяснение и без использования этой методологии.

Таковы основные достижения постсоветской школы критического марксизма в области философии.

Литература

Бузгалин ред. 2020 — Ленин online: 14 профессоров о В.И. Ульянове-Ленине / Под ред. А.В. Бузгалина. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: УРСС, 2020.

Бузгалин, Колганов 2019 — Бузгалин А.В., Колганов А.И. Глобальный капитал. В 2-х тт. М.: УРСС, 2019.

Славин ред. 2013 — Дорога к свободе. Критический марксизм о теории и практике социального освобождения / Под ред. Б.Ф. Славина. М.: УРСС, 2013.

Шевченко В.Н.

Институт философии РАН

ОСТАЛОСЬ ЛИ МЕСТО В СОВРЕМЕННОМ МАРКСИЗМЕ ДЛЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ?

Постановка вопроса о вкладе отечественных марксистов в мировую интеллектуальную традицию ставит их в довольно сложное положение. Однако прежде всего следует решить вопрос о том, о какой интерпретации учения Маркса может вообще идти речь.

Главный критерий верности различных трактовок учению Маркса, классическому марксизму состоит в том, какая из них удерживает в себе ту его освободительную миссию, сформулированную, если говорить кратко, в одиннадцатом тезисе Маркса о Фейербахе. Марксизм и сегодня нужен тем, кто готов содействовать процессу социального освобождения, содействовать превращению эксплуатации в сотрудничество, неравенства — в справедливость, порабощения — в свободу [Бузгалин 2019, 14]. Такой подход дает нам возможность проводить различие между теми, кто сохраняет верность Марксу, и теми, кто является лишь исследователем его текстов.

Во многих авторских работах верность Марксу, революционному духу его учения, преднамеренно выносятся за рамки обсуждения. Либеральные марксологи Запада естественно не разделяют конечные цели, которые несет в себе учение Маркса. Они считают, что

марксизм как политический подход мертв. Американский ученый Т. Рокмор в своей работе «Маркс против марксизма» так излагает суть своей позиции: «Прошло время, когда политический марксизм мог расцениваться как философски значимый и когда философские проблемы могли разрешаться политическими деятелями из политических соображений. <...> Необходимо отставить марксизм в сторону и изучать непосредственно произведения Маркса» [Рокмор 2011, 14].

При таком подходе можно сделать Маркса фейербахианцем, анархистом или, например, гегельянцем, кем Маркса и делает Т. Рокмор. Он стерилизован и по большому счету не несет угрозу существующему строю, в котором власть принадлежит не людям, а крупному капиталу. Нередко и отечественные философы, называющие себя подлинными марксистами, также говорят о необходимости «выделить и противопоставить классическому марксизму как просветительские теории рабочего класса» [Коряковцев ред. 2021, 347] ленинизм, троцкизм, сталинизм, учение Д. Лукача, грамшианство и т.д. Такая по сути прозападная позиция оказывается тем, что ленинизм (большевизм) не имеет ничего общего с марксизмом.

Но в действительности, с моей точки зрения, ситуация выглядит прямо противоположным образом. С современных позиций учение Маркса, классический марксизм по своей сути представляет собой обширную научную теорию исторического развития общества. Учение Маркса стояло и стоит особняком по отношению ко всем другим социально-философским школам и течениям. Оно есть философия практики, но не в том смысле, что философия изучает практику. Философия участвует самым непосредственным образом в преобразовании мира, причем в революционном преобразовании мира, в освобождении человечества от капитализма, в преодолении эксплуатации и отчуждения. Поэтому марксизм есть не только научная теория, это еще и самое широкое и разностороннее мировоззрение исторического прогресса, глубоко проникшее почти за два столетия в толщу общественной жизни, массового сознания людей всех стран, независимо от того насколько каждый отдельный человек осознает его идеи, тем более во всем их многообразии. Но марксизм и сегодня продолжает сохранять свою интеллектуальную автономию, которую западные критики марксизма пытаются разрушить.

Поэтому неотъемлемой частью классического марксизма является политическая теория. Однако проблема действительно состоит в

том, что у Маркса нет сколько-нибудь проработанной политической теории. В его работах есть только отдельные наброски к созданию этой теории. В эпоху классического марксизма еще не сложились условия для появления полноценной политической теории. И появились они в последние годы жизни Энгельса в связи с созданием II Интернационала и социал-демократических партий на Западе, которые были ориентированы на ведение организованной политической борьбы за власть. Начинается эпоха постепенной «национализации марксизма», как однажды выразился А. Грамши. «При Ленине происходит “национализация марксизма” и появление русского марксизма в том смысле, что политическая теория марксизма создается с учетом всего исторического своеобразия российской действительности и российской истории» [Шевченко 2018, 13].

Возникают разные марксизмы главным образом потому, что исторические условия развития стран Запада, Востока, России и т.д. сильно отличаются друг от друга. Но главное, что объединяло эти разные марксизмы заключалось в том, что политически актуальный для XX века марксизм был сдвинут в сторону анализа материальных условий существования, «потому что этого требовала эпоха массовых недоеданий, повальной нищеты, сокрушающей человека избыточности трудовых усилий» [Кургинян 2019, 100]. В России это вызвало критику марксизма со стороны легальных марксистов. Свой отказ от марксизма, который понимался как экономический материализм, лишенный духовности, привел их к религиозно-идеалистической философии. Была создана российская версия учения Маркса, прежде всего, усилиями Плеханова и Ленина.

Западноевропейская социал-демократия превратила политическую теорию в «реалполитик», которая сводилась к постепенному реформированию в социалистическом духе капиталистической собственности и капиталистического государства. Но, уступая шаг за шагом постоянному давлению со стороны капитала, социал-демократия сегодня окончательно распрощалась с той философской, теоретической основой, на которую она опиралась при своем возникновении. Происходит в течение XX века все более явное отдаление социальной философии марксизма от политической практики. Появляется западный или интеллектуальный марксизм, который все больше деполитизируется. «В итоге этого развития и появляется франкфуртский “марксизм без пролетариата”» [Дмитриев 2004, 485].

Несмотря на издержки первых лет советской власти 20-е годы показали огромный творческий потенциал советского марксизма. Были изданы рукописи главных философских работ Маркса и Энгельса. Если говорить в более широком плане марксистская методология способствовала созданию общественных наук в стране на принципиально новой основе, которые не сразу, но через несколько десятилетий привели к расцвету советской науки, образования, культуры.

Сегодня выдающиеся достижения советских марксистов 60-80-х годов XX века становятся все более общепризнанными в российском и мировом общественном сознании. В частности, об этом свидетельствует Книжная серия «Философия России второй половины XX века», посвященная творчеству выдающихся философов того времени. Она состоит из 21 тома, в которых дан анализ проблемного поля качественно нового уровня философских исследований в стране. Многие из них стали заметным вкладом в развитие мировой науки и философии. Правда, сегодня стараются как можно меньше вспоминать и писать о том, что эти философы были марксистами или, по крайней мере, писали с марксистских позиций, приемлемых по тому времени.

Однако монопольное господство идеологии в советском обществе послужило непреодолимой преградой для развития подлинной политической теории марксизма в том смысле, в каком ее разрабатывал Ленин, что привело, в конечном итоге, к падению советского социализма.

И в заключение относительно политической составляющей современного марксизма. Можно считать достаточно убедительным вывод о том, что на современном этапе мировой истории попытки радикальной трансформации структур развитых капиталистических стран с помощью борьбы организованных политических партий сегодня оказываются все менее эффективными. Их политическая активность превентивно блокируется властью, обладающей неограниченными финансовыми, информационными и силовыми возможностями. Но есть и другой путь — путь растущей самоорганизации граждан во всех сферах общественной жизни — не только политической, но и культурной, экономической, молодежной и т.д., противостоящей всемогуществу капитала, и создающей «внизу» новую «параллельную реальность» внутри буржуазного общества и рядом с ним. С таким «микрореволюционным» движением в порах общества бороться во много раз сложнее. Одним словом, историческое развитие приобретает все более сложный и неоднозначный характер. Поэтому

вопрос о том, окажутся ли способными философы-марксисты в этой ситуации найти пути реализации 11-го тезиса Маркса о Фейербахе и каковы могут оказаться эти пути, остается открытым. В этом я вижу главный нерв интеллектуального обсуждения марксистами будущего всей человеческой цивилизации [Жижек 2003, 31].

Литература

Бузгалин 2019 — Бузгалин А.В. Будущее марксизма и марксизм будущего // Маркс после Маркса. Постсоветская школа критического марксизма. К 200-летию со дня рождения К. Маркса. Под ред. А.В. Бузгалина и М.И. Воейкова. М.: ЛЕНАНД, 2019.

Дмитриев 2004 — Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя франкфуртская школа (1920–1930 гг.). СПб.: Европ. Ун-т в СПб.: Летний сад.: М.: 2004.

Жижек 2003 — Жижек С. 13 опытов о Ленине. М.: Ad Marginem, 2003.

Коряковцев ред. 2021 — Маркс утраченный и Маркс обретенный / под науч. ред. А.А. Коряковцева. М.; Екатеринбург: ИФиП УрО РАН: Кабинетный ученый, 2021.

Кургиян 2019 — Кургиян С.Э. Диалектика духа. М.: Александровское.: «Суть времени», 2019.

Рокмор 2011 — Рокмор Т. Маркс после марксизма: Философия Карла Маркса. М.: Канон+, 2011.

Шевченко 2018 — Шевченко В.Н. Маркс и марксизм: Взгляд из XXI века // Философские науки, 2018. № 1. С. 7–26.

Эпштейн Д.Б.

СПб ФИЦ РАН

ПРИОБРЕТЕНИЯ И ПОТЕРИ «ФИЛОСОФСКИХ ПАРОХОДОВ»

Приближается 100-летие высылки руководством Советской России большой группы российских ученых за границу, в сентябре — ноябре 1922 года, в том числе на пароходах, обозначенной в истории как феномен «философского парохода». Как отнестись к тем событиям сегодня? С точки зрения текущей необходимости, текущей ситуации Ленин и руководство страны были в тот период вынуждены действовать таким образом, прежде всего, чтобы обеспечить требуемое идеологическое единство и марксистское направление преподавания философии, истории и ряда других наук по всей стране. Можно было, конечно, не высылать, а лишить их возможности преподавать и широко публиковаться. Но на какие заработки они бы тогда жили?

Однако это узко-прагматический подход, лишь с точки зрения текущей ситуации, не более того. А с точки зрения идеалов социализма и демократии, обещаний дать стране самую широкую и полную демократию, в противоположность демократии буржуазной...? С этой точки зрения получается, что это плохое решение. Убеждать массы и воспитывать молодые поколения надо качеством теории и идеологии, а не силой госпринуждения.

Тем самым в связи с этим событием (100-летие высылки) встает серия сложных вопросов: оправдывает ли целесообразность (для достижения долговременной победы) недемократические действия, нарушение требований морали, справедливости, важна ли социальная и моральная цена тех или иных государственных приобретений, можно ли строить и успешно построить общество благосостояния и свободного всестороннего развития всех недемократическими средствами?

Чтобы несколько упростить рассмотрение этих вопросов, ключевых и для марксизма, и, строго говоря, для всякой социальной философии, представим себе три основных типа ответа на эти вопросы: 1) праволиберальный (отрицающий социализм), 2) центристский (социал-демократический тип, вариант западного демократического социализма, настаивающего на максимальной демократичности всех действий (в т.ч., отрицающий диктатуру пролетариата и вооруженные методы взятия власти) и 3) лево-социалистический (другого способа обеспечить монополию марксизма на длительный период, для воспитания молодежи в духе преданности идеям социализма не было, к тому же о необходимости диктатуры пролетариата и неизбежного временного применения насилия Маркс и Ленин предупреждали задолго до этих событий).

Первый тип будет рассматривать эту акцию как однозначно плохую и вредную, ибо это насилие не только над теми, кого высылают, но и над обществом, это выражение недоверия к обществу, неверия в то, что оно способно само разобраться, и принятое демократически обществом решение — есть априори самое правильное решение.

С этой точки зрения данная акция была лишь частью компании большевистской власти по запугиванию, терроризированию общества в условиях трудностей большевиков, когда у населения начала возникать надежда если не на реставрацию дооктябрьской демократии, то хотя бы на существенное смягчение политического режима. Спасибо, конечно, что не расстреляли, как до этого и после этого расстреливали многих, не отправили ученых в лагеря, как отправляли других.

Второй тип ответа также, на наш взгляд, будет строиться на однозначно критической оценке обсуждаемой меры, ибо социализм, который нуждается в таких актах запугивания и избавления от политических оппонентов внутри страны — это, неизбежно, очень слабый и неустойчивый в долгосрочном плане социализм. Когда все подобные факты всплывут на поверхность, а страна станет более грамотной и интеллигентной, такой социализм может быть опрокинут при небольшом смягчении режима. Строго говоря, это и не социализм вообще...*

Третий тип ответа будет опираться на то, что другого способа укрепить власть и воспитать молодежь в тот период не было. Да, это трудные, чреватые множеством недостатков действия, но необходимые в той обстановке. Это была плата, цена возможности обеспечить массовые образовательные основы строящегося социализма. Да, диктатура пролетариата — это насилие, но насилие в интересах масс рабочих и крестьян, иначе неизбежен возврат к капитализму, полукрепостничеству, период тяжелой реакции, к тому же, как показал опыт, чреватой фашизмом**. Марксизм-ленинизм и обещает демократию не для всех, а лишь для трудящихся, то есть для рабочих, крестьян, трудовой интеллигенции. Высылать и сажать в лагеря противников — это плохо, но это многократно компенсируется социальными и экономическими достижениями советской власти.

Какая же из этих реперных точек зрения верна, кто прав? Может ли цена достижений, человеческие жертвы во имя их получения уменьшить и даже обнулить сами достижения? Правильным ли является социализм, построенный таким путем?

Мы попытаемся ответить на эти важнейшие философские вопросы, анализируя диалектику таких понятий как мораль, справедливость, демократия, и сделать вывод о том, как может строиться современный социализм, социализм XXI века.

Литература

Бузгалин, Колганов 2009 — Бузгалин А.В., Колганов А.И. Мы пойдем другим путем! От «капитализма Юрского периода» к России будущего. М.: Яуза, Эксмо. 2009.

Эпштейн 2013 — Эпштейн Д.Б. Диктатура пролетариата и приоритет интересов трудящихся. //Альтернативы. №4. 2013. С. 107-136.

* «К концу 20-х годов мы получаем бонапартистскую диктатуру, опирающуюся на маргинальные полупролетарские слои». [Бузгалин, Колганов 2009, 132].

** Нашу критику тезиса о диктатуре пролетариата см.: [Эпштейн 2013].

Яковлева Н.Г.

МГУ имени М.В. Ломоносова

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, ОБРАЗОВАНИЕ: ВЗГЛЯД СКВОЗЬ ПРИЗМУ СОВЕТСКОГО МАРКСИЗМА***

Основополагающими для образования и воспитания на наш взгляд являются следующие марксистские принципы: 1. необходимость выявления социально-экономических истоков формирования системы воспитания и образования и 2. конкретно-исторический и классовый подход к анализу системы воспитания и образовании.

Основанием этих важных для образования и воспитания марксистских принципов является хорошо известная фундаментальная историко-философская посылка марксизма — общественное бытие определяет общественное сознание [Маркс, Энгельс 1959, 491]***. Наиболее точно определено это выражено в известной формуле Маркса, согласно которой сущность человека (личности) «есть совокупность всех общественных отношений» [Маркс, Энгельс 1974, 265].

Этот тезис был развит в работах советских марксистов [Толстых ред. 1981, 3-19]. Марксистское учение о человеке никогда не отрицало того бесспорного факта, что личность есть единство биологической, психологической и социальной структур. Но оно рассматривает биологические и психологические особенности личности как свойства, формирующиеся социальным бытием, а потому и проявляющие себя только в социальном контексте; в единстве и гармонии с социальной направленностью личности в целом. Так, например, Э.В. Ильенков подчеркивал «... что материалистический подход к психической деятельности состоит в понимании того, что она определяется в своем течении не структурой

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и КАОН № 21-511-93006.

** В основу данного текста положены основные тезисы статьи автора: [Яковлева 2018].

*** «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание». Это положение настолько просто, что оно должно было бы быть само собой разумеющимся для всякого, кто не завяз в идеалистическом обмане.

мозга, а системой социальных отношений человека к человеку, опосредованных через созданные и создаваемые человеком для человека вещи внешнего мира» [Косолапов ред. 1984, 333–338].

Иными словами, способ производства, интегрирующий специфические производительные силы и систему социально-экономических отношений, в конечном итоге определяет характер процессов, протекающих в сфере духовного производства (при обусловленном наличии обратных связей). Т.е. правомерно утверждать, что каждой эпохе (или, строже, говоря марксистским языком, общественно-экономической формации) присущи свои закономерности формирования человеческой личности.

Отсюда выводы, которые мы можем сделать, продолжая эту линию размышлений: (1) цели и задачи образования, его содержание и методы, изменяются в различные эпохи и (2) в одну и ту же эпоху различно понимаются и соответственно реализуются разными общественными силами. При этом, однако, важно видеть значимость и обратных связей: система образования оказывает мощное влияние на формирование определенного типа личности, и, следовательно, действия человека как творца истории, отсюда — значимое общественное воздействие системы образования на характер и возможные направления развития системы общественных отношений, общественного бытия. К. Маркс здесь подметил тонкую диалектическую взаимосвязь: «...С одной стороны, для установления правильной системы образования требуется изменение социальных условий, с другой стороны для того, чтобы изменить социальные условия, нужна соответствующая система образования» [Маркс, Энгельс 1960, 595–597]*.

Не менее важны обоснованные в рамках марксистской методологии и теории выводы о свободном, гармоничном и всестороннем развитии личности как главной цели общественного прогресса. В данном случае мы можем говорить о том, что отечественная марксистская традиция в полной мере восприняла тезисы Маркса и выдвинула на первый план вопрос о формировании человеческой личности и о всестороннем ее развитии. Исходный пункт здесь — понимание Марксом и Энгельсом, а вслед за ними и творческим марксизмом

* Запись речей К. Маркса о всеобщем образовании в современном обществе (из протокола заседания Генерального совета 10 и 12 августа 1869 года).

Запада и нашей страны общего тренда человеческого развития как процесса трансформации «царства необходимости» в «царство свободы». Этот контекст важен для понимания не только фундаментальных основ образования как процесса со-творчества (термин М. Бахтина и Г. Батищева), но и для понимания социально-экономических форм образования и образовательной политики.

Но обусловленность человеческих качеств системой общественных отношений — одна сторона бытия человека как социального феномена (от биологической стороны мы в данном тексте абстрагируемся). Другая его сторона — качество человека как творца истории, актора, способного сознательно творить не только феномены материальной и духовной культуры, но и новые общественные формы, институты. В этой диалектике — бытии человека как персонификации системы общественных отношений, с одной стороны, и творца истории с другой — ключ к пониманию того, какую роль играет образование (триединство обучения, воспитания и просвещения) в прогрессе человека и общества.

Литература

- Ильенков 1991 — Ильенков Э.В. *Философия и культура*. Москва: Политиздат, 1991.
- Косолапов ред. 1984 — *С чего начинается личность* / Под общ. ред. Р.И. Косолапова. 2-е изд. М.: Политиздат, 1984.
- Маркс, Энгельс 1959 — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*: в 30 т. Т. 13. М.: Издательство политической литературы, 1959.
- Маркс, Энгельс 1960 — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*: в 30 т. Т. 16. М.: Издательство политической литературы, 1960.
- Маркс, Энгельс 1974 — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*: в 30 т. Т. 42. М.: Издательство политической литературы, 1974.
- Толстых ред. 1981 — *Духовное производство (социально-философский аспект проблемы духовной деятельности)* / Отв. редактор В.И. Толстых. М.: Наука, 1981.
- Яковлева 2018 — Яковлева Н.Г. *Противоречия образования XXI века: взгляд сквозь призму марксистской методологии* // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. № 6. С. 45–62.

Раздел VI.

**Русская эмиграция:
религия, философия,
культура**

Аванесов С.С.

НовГУ им. Ярослава Мудрого

ФИЛОСОФИЯ ВРЕМЕНИ В АВТОБИОГРАФИИ ВЛАДИМИРА НАБОКОВА

Автобиография Владимира Набокова — не столько регистрация фактов прошлого, сколько поле личной борьбы за преодоление власти времени над человеком. Для Набокова управление памятью — не крайняя цель. Это управление потребно мемуаристу для осуществления более масштабной операции по выходу из-под пресса принудительной фактичности, для достижения такого состояния мира, когда существующим оказывается лишь то, что удостоилось моральной санкции автора. И если, к примеру, Набоков «не заметил» Гитлера (см.: [Курицын 2013, 278–282; Ерофеев 1990, 165]), то тем хуже для Гитлера. Низкому и неважному, сколь бы грандиозным по объективным масштабам оно ни было, принципиально не уделено внимания в избирательной памяти свидетеля. В чистом мире воспоминания, принадлежащем лично Набокову, для фюрера и компании нет места. В этой брезгливой позе Набокова можно довольно ясно прочесть своеобразный аскетико-эстетический мотив отказа смотреть в сторону мерзости, а тем более рассматривать ее, позволяя тем самым овладеть нашим вниманием, владеть нами. Мерзость «объективного» мира недостойна того, чтобы мы о ней даже упоминали, чтобы мы отводили ей место в нашей памяти, чтобы мы тем самым косвенно оправдывали ее существование, чтобы мы передавали ее нашим будущим читателям как вирус, способный их убить. В «объективном» историческом времени Гитлер, конечно, существовал; но художественное время не равно астрономическому, «они сделаны из разного теста», они конфликтуют друг с другом, у них разное содержание; поэтому у Набокова «время реальное и литературное — разные сущности и совпадать не могут» [Курицын 2013, 286–287]. Набоков — не хронист, не летописец, не пассивный фиксатор исторических фактов, не зеркало эпохи, а избавитель мира от зла, новый Эмпедокл [Аванесов 2007, 159]. Так на поле мемуарной литературы писатель пытается одолеть «объективное» время, которое пытается овладеть им.

Вспоминающая мысль автора мемуаров движется по особой траектории: «между обманчивой поверхностью и подлинным внутренним смыслом» [Александров 1999, 68], то есть между фактом и событием. «Голые факты» случайны, бессвязны и мимолетны; события наполнены внутренним смыслом и, более того, встроены в общий смысловой узор, в универсальную картину личной судьбы. Задача писателя, вспоминающего себя, — высвободить этот узор из хаоса фактов, дабы пройти «по личной обочине общей истории» [Александров 1999, 19], обнаружить и утвердить собственную линию жизни. В автобиографии всегда «речь идет о чем-то большем, чем память, сколь бы яркой и непрерывной она ни была. Нужно искать скрытый смысл» [Набоков 2010а, 340], чтобы поднять факты до уровня событий. И вся литературная оснастка вспоминающего нужна ему именно для решения этой задачи.

Автор, глядящий на себя в прошлом «сквозь тщательно протертые стекла времени» [Набоков 2017, 181], тем самым получает возможность поставить вопрос о природе этого времени и способен проникнуть в тайну его нелинейного устройства. События или связанные с ними вещи, по убеждению Набокова, могут откликаться эхом в более поздние времена: «Обнаружить и проследить на протяжении своей жизни развитие таких тематических узоров и есть, думается мне, главная задача мемуариста» [Набоков 2017, 18]. Значит, Набоков уверен, что личное бытие логически и мелодически оформлено, что подлинная человеческая жизнь может быть устроена только так. Память как раз и помогает выявить эту гармоническую подоплеку жизни как ее неперемное условие. Мнемозина «соединяет разрозненные части основной мелодии, собирая и стягивая ландышевые стебельки нот, повисших там и сям по всей черновой партитуре былого» [Александров 1999, 149]. Эти сквозные темы и их «сложные взаимоотношения» [Бойд 2010, 185] держат на себе сюжет автобиографии. В «Парижской поэме» (1943) Набоков утверждает ровно то же самое [Набоков 1991, 277–278], дополняя и усложняя тему узоров / повторов идеями движения жизни по спирали, залегания начал взрослой жизни в раннем детстве, объяснения настоящего прошлым и, наконец, тезисом о личности как своеобразном «центре сборки» эмпирического мира.

Признак нелинейности движения времени схвачен Набоковым в образе повторяющегося событийного узора. «Признаюсь, я не верю в

мимолетность времени — легкого, плавного, персидского времени! — пишет Набоков. — Этот волшебный ковер я научился так складывать, чтобы один узор приходился на другой. Споткнется или нет дорогой посетитель, это его дело» [Набоков 2017, 118]. О ковре времени говорит и Цинциннат: «Там время складывается по желанию, как узорчатый ковер, складки которого можно так собрать, чтобы соприкоснулись любые два узора на нем, — и вновь раскладывается ковер, и живешь дальше, или будущую картину налагаешь на прошлую, без конца, без конца» [Набоков 2010б, 89–90]. И книга воспоминаний о собственном прошлом может превратиться в такой же ковер, который, подобно спутанной древесной кроне, держится «на подпорках из собственной плоти» [Набоков 2015, 236]. Время не уходит безвозвратно, события сцепляются друг с другом, сохраняются и даже повторяются в новом облике; само их повторение свидетельствует об их значимости. Прошлое не исчезает навсегда, и время не может отнять у нас самого важного. Человек, помнящий себя во времени и понимающий время через себя, «всегда чувствует себя дома в своем прошлом» [Набоков 2017, 100], хотя бы с тех пор «годы прошли и столетья» [Набоков 1991, 269]. В этом и состоит эффект «космической синхронизации», позволяющей человеку вырваться из потока забвения и дающей ему возможность «вновь и вновь воссоединять свое настоящее со своим прошлым <...>, и через это воссоединение вновь и вновь восстанавливать, воскрешать свое единое “я”» [Аверин 2017, 262], сохранять свою идентичность несмотря на постоянную изменчивость. И если прошлое предоставляет настоящему сведения о его причинах и его происхождении, то настоящее предоставляет прошлому его смысл и, следовательно, его спасение. Поэтому для Набокова написание автобиографии — это «поиски времени, в котором он не будет отгорожен от своего прошлого» [Бойд 2010, 190–191], но в котором и прошлое уже никогда не будет оторвано от него нынешнего.

Взаимное наложение узоров прошлого и настоящего исключает представление о времени как об однонаправленной прямой, по которой никогда нельзя вернуться вспять. У Набокова время предстает «круглым» [Аверин 2001, 494]. Но и такая форма времени пока что не дает чаемой свободы от него. «В начале моих исследований прошлого, — признается Набоков, — я не совсем понимал, что без-

граничное на первый взгляд время есть на самом деле круглая крепость» [Набоков 2017, 11]. В «Speak, Memory» он передает эту мысль несколько иначе: «Initially, I was unaware that time, so boundless at first blush, was a prison» (цит. по: [Розенгрант 2001, 934]), «первоначально я не знал, что время, столь безграничное на первый взгляд, было <на самом деле> тюрьмой» [Бойд 2010, 190]. Круглая, на себя замкнутая, безвыходная крепость времени оказывается тюрьмой, в которую заключен живой человек. Задача Набокова — поставить под сомнение и затем разорвать этот порочный тюремный круг времени, найти для себя другую форму временности.

Уже сам поиск повторений жизненных комбинаций и, следовательно, стремление игнорировать время как цепь причин и следствий выступают «прообразом чего-то, лежащего за тюремными стенами человеческого времени, некоего состояния сознания, при котором ничто не утрачивается»; так достигается «гармоничность времени» [Бойд 2010, 188], и оно перестает быть врагом человека. Такое очеловеченное время может быть описано в категориях пространства, но «пространства особого» [Аверин 2017, 257–258], то есть такого пространства-времени, в котором прошлое присутствует в настоящем, в котором оно всегда здесь как действительный исток и смысловой оттенок настоящего. К такой обратимости настоящего и стремился Набоков; как и для Себастьяна Найта, «время и пространство были для него измерениями одной и той же вечности» [Набоков 2008, 109]. В этом пространственно-временном континууме прошлое и настоящее не отрицают, а предполагают друг друга: прошлое производит настоящее, а настоящее проясняет прошлое, дает ему сбыться. Прошлое осуществляется в своем продолжении, как детство продолжается до смерти.

Близость детства к рождению обуславливает пристальное внимание Набокова к начальному этапу жизни, к той границе, на которой жизнь в силу своей новизны еще цветет наиболее яркими красками. «Детство, и в особенности раннее детство, трактуется как эпоха, более всего приближенная к такому порогу» [Аверин 2001, 487]. Последующие ощущения полноты существования понимаются Набоковым как внезапные возвращения в детство или (что то же самое) как проявления детства во взрослой жизни, его прорывы из прошлого в настоящее, как взаимное сложение времен. Когда Ван,

герой «Ады», приступил «к воссозданию своего глубинного прошлого, он в скором времени обнаружил, что те подробности его раннего детства, которые действительно были важны <...>, получают наилучшее, а зачастую и единственно возможное истолкование, лишь вновь возникая в позднейшие годы отрочества и юности в виде внезапных сопоставлений, воскрешающих к жизни часть и живящих целое» [Набоков 2015, 41–42]. Такие вспышки детства лишней раз доказывают движение личной судьбы по спирали, удерживаемой от распрямления единством регулярно переживаемых внутренних состояний, создающих мосты и связи поперек линейного хода «физического времени».

Выходит, что движение во времени — это не «вечное повторение одного и того же», не замкнутый на себя круг, но линия, образующая разомкнутый круг, спираль как «одухотворение круга»; в ней, «разомкнувшись и высвободившись из плоскости, круг перестает быть порочным» [Набоков 2017, 215]. Возвращение в прошлое, которое происходит из опыта настоящего и в контексте этого опыта, вполне описывается фигурой спирали, символизирующей незамкнутость, незаконченность былого, его присутствие в настоящем как своем продолжении и своей реализации. И вместе с изменением опыта настоящего меняется и смысл прошлого, постигаемого из этого опыта. Спираль — это «форма, которая примиряет во времени повторы и изменения» [Александров 1999, 53–54], в равной степени проявляющие себя в общем ходе жизни. Такая «наглядная» форма символизации опыта прошлого указывает на незамкнутость последнего, на его смысловую незаконченность и, самое главное, позволяет отличить факт от события: факт случается в конкретный момент времени и навсегда остается в нем, но смысловая сторона факта перманентно эволюционирует, будучи производной от изменяющейся аксиологической позиции наблюдателя, смотрящего в свое былое. Невозвратимость прошедшего превращает событие в непреложный факт; неостановимая текучесть времени, к которому мы принадлежим, позволяет развернуть факты — по определению самого Набокова, «фарсовые, обманчивые явления» [Александров 1999, 70] — в осмысленные события.

Достижение такого переживания времени равносильно выходу в особое, иное пространство, занятию человеком такой позиции, ко-

торая позволяет ему наблюдать подлинную суть происходящего с ним и с миром.

Благодаря этому «другому» линия жизни получает дополнительные измерения и внутренние взаимосвязи, а автор приобретает способность движения в едином времени-пространстве своей жизни по всем направлениям. Переживание вневременности позволяет беспрепятственно передвигаться из настоящего в прошлое и обратно: «для того, кто переживает творческий порыв, значения это не имеет — время исчезло» [Александров 1999, 52], прошлое — всегда здесь и сейчас.

«Выпадение из времени» обеспечивает мгновенное перемещение в пространстве: автор из Америки попадает в прошлую Россию, из России — в будущую Америку, оказываясь присутствующим, вопреки логике течения времени, в двух местах одновременно. Так, в детстве он переходит Оредежь, и «на противоположном берегу» — на другом берегу — оказывается в северном болоте, наполненном бабочками. «Наконец я добрался до конца болота. Подъем за ним весь пламенел местными цветами — лупином, аквилией, пенстеомом; лилия-марипоза сияла под пондерозовой сосной; вдали и в вышине, над границей древесной растительности, округлые тени летних облаков бежали по тускло-зеленым горным лугам, а за ними вздымался скалисто-серый, в пятнах снега Long Peak» [Набоков 2017, 115–117]. И тут невозможно однозначно решить, о чем нам рассказывает писатель: то ли русский ребенок нечаянно забрел в Колорадо, в свое будущее, то ли взрослый американец сознательно повторил свое былое путешествие по «арктическим» болотам, то ли нам вообще не дано различить эти два сюжета, поскольку русский ребенок со своим будущим и взрослый американец со своим прошлым — одно и то же лицо. Здесь, на переходе от одного плана памяти к другому, «происходит обвал времени, пережитого автором, и это дает читателю такое ощущение бытийности, какое не дал бы самый тонкий анализ» [Александров 1999, 55]. Занятие позиции вневременности позволяет автору без всякого труда переживать и демонстрировать свою идентичность как нечто географически непрерывное, производить дефрагментацию пространства своей биографии. И стоит только оказаться «по ту сторону Оредежи» [Набоков 2017, 20], как ты обнаруживаешь себя в своем собственном будущем.

Такие «метафизические» ходы автобиографической речи не покажутся необязательным добавлением к воспоминаниям, предметом которых является *real life*, если обратить внимание на игру времени и пространства в связи с рождением самого Набокова, на что он с охотой указывает: «По старому стилю я родился 10 апреля, <...> и это было (если бы меня можно было мгновенно перекинуть через границу) 22 апреля, например, в Германии» [Набоков 1997, 100]. Само начало реальной жизни автора оказывается вписанным в хронотопическую двусмысленность. Но и помимо этого начало биографии, как и ее окончание, предстает крайне неоднозначным: «Заглушая шепот вдохновенных суеверий, здравый смысл говорит нам, что жизнь — только щель слабого света между двумя идеально черными вечностями. Разницы в их черноте нет никакой» [Набоков 2017, 9]. Однако мы вовсе не обязаны соглашаться с голосом здравого смысла, но имеем право сомневаться в его правдивости, если высшей ценностью выступает для нас личная свобода; тогда «все общераспространенное, все, что полагается данным или “обыкновенным”, берется под подозрение» [Александров 1999, 33]. И тогда мы, следовательно, предпочитаем доверять шепоту вдохновенных суеверий, а не здравому смыслу. Вот пример с юношей, страдающим хронофобией: он просматривает домашний фильм, снятый за месяц до его рождения, и испытывает ужас от того, что его нет в кадре, что его существование в момент съемки равно нулю [Набоков 2017, 9]. Несмотря на панику чувствительного юноши, мы все же можем расслышать намек автора на неточность суждения здравого смысла: за месяц до рождения человек уже жив, хотя и «в иной форме» [Александров 1999, 34]. И если, как сказано, различия между крайними безднами нет никакой, то и после смерти, возможно... Именно здесь коренится надежда на неокончателность приговора здравого смысла и на правильность противостоящего ему внутреннего убеждения.

Открытие потенциальной безграничности, неопределимости личности временем и историческими обстоятельствами ломает всю традиционную объяснительную биографическую схему. Детство не объясняет взрослую жизнь, поскольку ребенок — не причина взрослого человека, как если бы они были разными людьми. И социально-исторические обстоятельства жизни суть лишь содержание памяти автора, поэтому не они — его причина, а он — причина для

них, существующих только потому, что он их по-своему помнит. Так в воспоминании размыкается круг ложной принудительности личной судьбы.

Итак, прочитывая автобиографию Набокова, мы наблюдаем сражения писателя с «объективным» временем за личное бессмертие. Эти битвы ведутся по трем направлениям. Во-первых, писатель занимает активную позицию в самом акте воспоминания, полагаясь на работу памяти, но в то же время направляя ее в русло поисков смысла прошлого. Настоящее должно быть осмысленно прошлым, но это происходит только в том случае, если память способна отличать в былом события от фактов. Во-вторых, вспоминая, получает возможность вырваться из линейного хода времени, различить в прошлом повторы и прочесть их как опорные знаки своей особой биографии. В таком случае время перестает быть врагом человека, позволяя ему узнавать себя в любой хронической позиции. Наконец, перенастройка биографической оптики позволяет автору оказаться на такой точке зрения, с которой он сквозь обычные предметы начинает прозревать не только прошлое и будущее в их взаимном переходе, но и вечность. Тем самым побеждается главная угроза, нависающая над смертным существом, — перспектива его полного уничтожения.

Литература

Аванесов 2007 — Аванесов С.С. Эмпедокл: божественность и самоубийство // СХОЛН: Философское антиковедение и классическая традиция. 2007. Т. 1. Вып. 2. С. 147–171.

Аверин 2001 — Аверин Б.В. Воспоминание у Набокова и Флоренского // В.В. Набоков. Pro et contra. Антология. Том 2. Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ, 2001. С. 485–498.

Аверин 2017 — Аверин Б.В. Воля и закон Мнемозины // Набоков В.В. Другие берега: Автобиография. Санкт-Петербург: Азбука-Классика, 2017. С. 245–265.

Александров 1999 — Александров В.Е. Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика / Пер. с англ. Н.А. Анастасьева. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999.

Бойд 2010 — Бойд Б. Владимир Набоков: Американские годы / Пер. с англ. С. Ильина и др. Санкт-Петербург: Симпозиум, 2010.

Ерофеев 1990 — Ерофеев В.В. В лабиринте проклятых вопросов. Москва: Советский писатель, 1990.

Курицын 2013 — Курицын Вяч. Набоков без Лолиты. Путеводитель с картами, картинками и заданиями. Москва: Новое Издательство, 2013.

Набоков 1991 — Набоков В.В. Стихотворения и поэмы. Москва: Современник, 1991.

Набоков 1997 — Набоков В.В. Предисловие к автобиографии «Speak, Memory: An Autobiography Revisited» / Пер. с англ. М. Маликовой // В.В. Набоков. Pro et contra. Антология. Том 1. Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ, 1997. С. 96–102.

Набоков 2008 — Набоков В.В. Истинная жизнь Севастьяна Найта / Пер. с англ. Г. Барабтарло. Санкт-Петербург: Азбука-Классика, 2008.

Набоков 2010a — Набоков В.В. Лекции по зарубежной литературе. Пер. с англ. С. Антонова и др. Санкт-Петербург: Азбука-Классика, 2010.

Набоков 2010б — Набоков В.В. Приглашение на казнь. Санкт-Петербург: Азбука-Классика, 2010.

Набоков 2015 — Набоков В.В. Ада, или Радости страсти: Семейная хроника / Пер. с англ. С. Ильина. Санкт-Петербург: Азбука-Аттикус, 2015.

Набоков 2017 — Набоков В.В. Другие берега: Автобиография. Санкт-Петербург: Азбука-Классика, 2017.

Розенгрант 2001 — Розенгрант Дж. Владимир Набоков и этика изображения. Двухязычная практика / Пер. с англ. Т. Стрелковой // В.В. Набоков. Pro et contra. Антология. Том 2. Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ, 2001. С. 929–955.

Адуло Т.И.

Институт философии НАН Беларуси

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ Д.И. МЕНДЕЛЕЕВА В ПЕРСПЕКТИВЕ РАЗРАБОТКИ ПРОГРАММ НАЦИОНАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ ФИЛОСОФАМИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Дмитрий Иванович Менделеев (1834–1907) является крупнейшим ученым-естествоиспытателем. Но только этим деятельностью русского ученого-энциклопедиста не ограничивалась. Он внес существенный вклад в теоретическое осмысление проблем социально-экономического, политического, научного и культурного развития России, ее реального места в мировом сообществе. Многие идеи, высказанные и активно отстаиваемые великим мыслителем, созвучны нашей эпохе. В тоже время их влияние можно заметить в публицистических и социально-философских работах представителей послереволюционного русского зарубежья, в особенности Н.Н. Алексева, И.А. Ильина, русских евразийцев.

Будучи истинным патриотом России, Д.И. Менделеев, стремился укрепить ее могущество путем активного развития отечественной

естественной науки и максимального внедрения ее результатов в социальную практику, а также разрабатывая и предлагая правительству теоретически обоснованные социальные проекты на ближайшую и отдаленную перспективы. В отличие от многих государственных чиновников он не сомневался в промышленной отсталости России по сравнению с европейскими государствами и считал, что для «блага народного» надо заботиться «не столько о развитии у нас одного земледелия, сколько об росте всех видов промышленности и на первом месте о росте горной, обрабатывающей, перевозочной и торговой промышленности» [Менделеев 1995, 134]. Д.И. Менделеев понимал, что экспорт сырья не отвечает интересам государства. Во-первых, произведенная из него европейцами продукция приносит им гораздо больше прибыли, чем получает Россия от продажи сырья. Во-вторых, переработка сырья в своей стране позволила бы обеспечить постоянной работой ее трудоспособное население. В-третьих, природные ресурсы России не безграничны, и ученый ратовал за сохранение национальных природных богатств и их рациональное использование в интересах собственного государства. Наконец, Д.И. Менделеев прекрасно осознавал незаинтересованность Европы и США в промышленном развитии России. Дабы не создавать себе конкурента и не лишаться выгодно рынка они намерены были и впредь использовать Россию лишь как сырьевую базу для развития собственного производства. Как неизбежное следствие такой позиции Европы и США — потенциальные экономические войны в отношении России: «в новейшие времена экономическая война стран ведется непрерывно и требует организации сил и средств, подобно военной обороне страны» [Менделеев 1952, 31]. Но если государство станет, как и ранее, ориентироваться на экспорт сырьевых ресурсов, не развивать отечественную промышленность, то оно не в состоянии будет защитить свою территорию. А претендентов на российские земли было не мало. Именно поэтому, в первую очередь, по убеждению Д.И. Менделеева, следовало создать отечественную промышленность. Ведь развитая промышленность — это не только благосостояние народа, но и материальная база безопасности России — к такому заключению пришел ученый [Менделеев 1950, 936].

Еще один важный вывод исследователя, на который следует обратить внимание нынешним политикам. Д.И. Менделеев считал необходимым проводить индустриализацию России, главным обра-

зом, за счет собственных ресурсов, тем более, что такой опыт уже имелся, — речь шла о бакинских нефтяных промыслах, в наладке которых он принимал непосредственное участие. Не только нефть, но и другие отечественные природные ресурсы необходимо перерабатывать у себя, производить продукцию как для собственных нужд, так и на экспорт [Менделеев 1950б, 196]. Иностранцев можно привлекать лишь временно, лишь с целью накопить отечественный капитал, необходимый для образования и развития отечественной науки. В дальнейшем предлагал избавляться от них. В целом, Д.И. Менделеев был активным сторонником протекционизма по отношению к отечественному товаропроизводителю, создал фундаментальный труд, посвященный тарифам [Менделеев 1950а; Менделеев 1950б].

Промышленность должна была обеспечивать выживаемость граждан страны. Но не менее важная ее задача — оборона государства, разработка и производство собственных средств защиты отечества. Одним из таких важнейших средств являлся в ту эпоху порох. Поэтому «начинать заботы об улучшениях в обороне следует с пороха и вообще взрывчатых веществ» [Менделеев 1995, 379]. При этом не следует кому-то подражать в разработке пороха, как и других изделий, а идти собственным путем. Эти выводы Д. И. Менделеев подтвердил своими научными разработками в области бездымного пороха. Созданный по его проекту бездымный порох по своему качеству не только не уступал, но и превосходил западные аналоги. К сожалению, продажные чиновники всячески тормозили развитие отечественной промышленности, в том числе ее оборонных отраслей. И как тут не напомнить о взятой на вооружение в 1990-е годы стратегии «догоняющей экономики», негативные последствия которой для России особенно ощутимы в наши дни.

Практику индустриального преобразования страны ученый считал необходимым выстраивать на базе просвещения — повсеместно развивать первоначальное (элементарное), среднее (преимущественно гимназическое) и высшее образование. Особое внимание он уделял высшему образованию, исходя из все более возрастающей потребности отечественной промышленности в высококвалифицированных специалистах. Вузы предстоит укомплектовать опытными педагогами, обладающими, к тому же, весомыми научными достижениями, поскольку «дело развития и роста народного просвещения не-

мыслимо без широкого развития науки вообще» [Менделеев 1995, 7]. Таким образом, просвещение трактовалось в широком смысле этого слова — не только как образование, но и как сфера научно-исследовательской работы. Кроме того, Д. И. Менделеев ратовал за расширение разнообразных первоначальных видов профессионального образования. Вопрос об образовании являлся для мыслителя одним из ключевых в его размышлениях о будущем России.

Д.И. Менделеев внес целый ряд новаторских, отвечающих интересам государства предложений по реформированию управленческой сферы. Он считал, что «законы по существу должны охватывать весь смысл прошлого, всю современность и, что всего настоятельнее, должны предвидеть вероятное будущее страны, насколько оно от законов зависеть может, а потому законодательные учреждения составляют наиболее трудную часть правительственной организации» [Менделеев 1995, 334]. Заслуживает положительной оценки предложение ученого об усилении регулирующей роли государства в банковской сфере и обращении капиталов в интересах «всех своих подданных», поскольку «государство, приняв участие в банковых операциях, может руководиться не только фискальными интересами казны, но и общегосударственными экономическими интересами» [Менделеев 1995, 191].

Таким образом, для благополучия граждан и поступательного развития России Д. И. Менделеев предложил систему преобразований, охватывающих просвещение, включая науку, промышленность и управление. При этом он считал непродуктивными и неприемлемыми в политической жизни резкие, революционные скачки, отнеся себя к числу «постепеновцев», т.е. сторонников эволюционных социальных преобразований.

Литература

Менделеев 1995 — Менделеев Д.И. Заветные мысли: Полное издание (впервые после 1905 г.) / Д. И. Менделеев. М.: Мысль, 1995.

Менделеев 1952 — Менделеев Д.И. Первейшая надобность русской промышленности // Д.И. Менделеев. Сочинения. Л. М.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. XXI. С. 25–31.

Менделеев 1950а — Менделеев Д.И. Толковый тариф или исследование о развитии промышленности России в связи с ее общим таможенным тарифом 1891 года // Д.И. Менделеев. Сочинения. Л. М.: Изд-во АН СССР, 1950. Т. XIX. С. 23–936.

Менделеев 1950б — Менделеев Д. И. Материалы для пересмотра общего таможенного тарифа Российской империи по Европейской торговле // Д. И. Менделеев. Сочинения. Л. М.: Изд-во АН СССР, 1950. Т. XVIII. С. 187–503.

Базанов П.Н.

СПбГИК

«ВОЗВРАЩЕНЧЕСТВО» И СОВЕТОФИЛЬСТВО ПРОТИВ «АКТИВИЗМА» РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

Первая «волна» русской эмиграции отличалась патриотизмом и беззаветной любовью к Родине. Большая часть эмиграции находилась на т.н. «активистских позициях» продолжения противостояния с коммунистической властью — от вооруженной борьбы с советской властью, до разработки новых политических доктрин и новых общественно-политических теорий способных противостоять марксизму. Основным постулатом «непримиримых» была вера в русский народ, который ненавидит большевиков и их власть в России падет. Сам термин придумал академик П.Б. Струве. «Активизм» был выражением настроений той части теоретиков и практиков контрреволюции, что не смогла смириться с победой красных в Гражданской войны. Правые «активисты» выступали против т.н. «фиолетовых» эмигрантов, которые считали правильным не возобновлять боевые действия, а сначала создать новую идеологию, способную опровергнуть коммунистическое учение и ожидать «когда Бог орду переменит», т.н. принципиальными внутренним изменениям в самом СССР.

Противники «активизма» в Русском Зарубежье выражали большие сомнения в падении советской власти и отсутствии у любой оппозиции массовой поддержки у населения. «Сменовеховцы» и «возвращенцы» призывали признать советскую власть как народную (русскую) и национальную (великоросскую). В рамках более широкого «оборонческого движения» все «ультрафиолетовые» стояли военной интервенции и за сохранение территориальной целостности России. Сменовеховцы в целом склонны были призвать режим большевиков русской государственной властью, пореволюционеры признавали успехи социализма, младороссы же, подчеркивая промышленные успехи СССР в конце 1920 — начале 1930-х гг., выступали за возрождение монархии.

К сожалению, в современной эмигрантоведческой науке существует серьезная терминологическая путаница. Под влиянием правой эмигрантской публицистики любые политические течения, находившие

в СССР положительные моменты (т.н. «советофилы», просоветские) именуется сменовеховскими. Сменовеховцами же называют все течения русской эмиграции не только признававшими коммунистическую власть СССР национальной, но даже отрицавшими «активизм». Под пореволюционерами понимают не только собственно пореволюционные организации, но и любые эмигрантские движения, и кружки, признавшие существование советской власти и последствия революции 1917 г. как исторический факт (при этом стоявшими на непримиримых антикоммунистических позициях). Так же понятие «пореволюционное» используется как синоним «послереволюционное», что совершенно не верно. Младороссы совершенно искусственно причисляются к сменовеховцам и вычлняются из легитимистского монархического движения.

Первым попытался классифицировать еще в 1920-е гг. все советофильские движения известный историк П.Н. Милюков. Он поставил во главу классификации принцип изживания белой идеи и веры в национальное перерождение советской власти, так он выделял сменовеховцев 1921 г., возвращенцев в Болгарии 1922-1923 гг., «пешехоновцев», 1923-1924 гг., кусковцев 1925-1926 гг. Почти через сто лет можно дополнить и уточнить схему П.Н. Милюкова. Действительно первыми положительно к советской власти стали относиться движение «сменовеховцев», возникшие в начале 1920-х гг. после выхода сборника «Смена Вех». В эмигрантской традиции, повлиявшей на современное российское научное и публицистское сообщество, сменовеховцами называют все советофильские, просоветские и прокоммунистические группы и организации Русского Зарубежья. Такая же тенденция распространяется и на «возвращенцев» под которыми имеются ввиду не только сторонники А.В. Пешехонов — С.Н. Прокоповича — Е.Д. Кусковой (пешехоновцы и кусковцы), но и многочисленные «Союзы возвращения на родину» в Болгарии, Франции, США и т.д. В 1924 г. в Париже был создан «Союз друзей советской Родины» (Совнарод), его печатными органами были парижский журнал «Наш Союз» и «Лионский возвращенец». Наследником Совнарода стал в 1945 г. «Союз друзей Советской России». Параллельно уже в конце Второй мировой войны был образован во Франции массовый «Союз русских патриотов», преобразованный «Союз советских патриотов», а затем «Союз советских граждан». Эти организации не совсем пра-

вильно называют сменовеховскими, хотя их идеология получила нарицательное название «совпарриотизм». Совпарриоты под влиянием национальных реформ во время Великой отечественной войны (возвращения погон, восстановление патриаршества, массовая амнистия служителей русской православной церкви, национал-патриотическая пропаганда 1941–1945 гг.) призывали к реэмиграции, потому их обоснованно называли «возвращенцами». Все эти организации объединяло положительное к верховной власти в Москве и признание ее национальной.

К сменовеховцам ошибочно относят идеологическое течение «Скифы», связанное с партией левых эсеров. Столь же ошибочно относить к сменовеховству оборонческое движение, которое выступало против гитлеровских планов нападения на СССР и расчленения России. «Союз оборонцев» («Оборонческий союз»), известный своим печатным органом «Голос отечества», включал непримиримых коммунистов, убежденных в большей опасности для Родины со стороны А. Гитлера, чем режима И.В. Сталина. Хотя многие члены вступили в «Союз русских патриотов» («Союз советских патриотов»), движение оборонцев более широкое явление чем просоветские симпатии в среде эмиграции. Точно также «советофилы» (сторонники СССР, признающие национал-патриотические достижения советского государства, как российского), не идентичны коммунистофилам, для которых СССР — первый эксперимент построения социалистической страны.

Полным не знаем и не пониманием истории эмиграции относится причисление евразийцев к сменовеховцам. Информация, не критически воспринятая из политической полемики 1920–1930-х гг. попала даже в современные учебные издания. Евразийское движение — многообразное идеологическое, культурное, научное, философское явление и не вмещается в узкие рамки просоветской политической организации и не относится к сменовеховству, хотя евразийцы использовали некоторые идеи своих левых оппонентов. К сменовеховцам можно отнести только левых евразийцев (сторонников парижской газеты «Евразия»), именно критикой взглядов в правой эмиграции и объясняется сложившийся стереотип, распространяемый на все евразийство.

В Русском Зарубежье существовали различные спектры русско-го патриотического дискурса. Русская эмиграция является приме-

ром беззаветной и бескорыстной любви к Родине. Ностальгия по России, ставшая символом русских за рубежом, желание во что бы ни было вернуться порождали многочисленные дискуссии в Русском Зарубежье: от коллаборационистских проектов спасения России при помощи интерференции до признания Советской власти как русской-национальной. Вся философская, идеологическая и политическая мысль Русского Зарубежья обосновывала общественную позицию различных течений эмиграции.

Литература

Базанов П.Н. Берлинское издательство «Скифы» // Библиография. 2016. № 6. С. 94-107.

Базанов П.Н. Братство Русской Правды — самая загадочная организация Русского Зарубежья: Монография. М.: Посев, 2013.

Базанов П.Н. Издательская деятельность политических организаций русской эмиграции (1917-1988 гг.) СПб.: СПбГУКИ, 2008.

Чистяков К.А. Убить за Россию: Из истории русского эмигрантского «активизма». М.: Изд-во Ипполитова РГГУ, 2000.

Богатырев Д.К.

РХГА

ЭМИГРАЦИЯ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Эмиграция — феномен, который периодически наблюдается на различных этапах мировой истории. Если говорить о христианском мире, то можно вспомнить византийский исход в католические страны, инспирированную Петром Великим иммиграцию европейских специалистов в Россию, последствия Великой французской революции и Наполеоновских войн. Англоговорящие граждане, покинувшие историческую родину, в результате не растворились на просторах Северной Америки и Австралии, а создали новые государства, которые по сей день притягивают потоки разноязыких эмигрантов. В этом плане английский кейс представляет собой, скорее, колонизацию. Огромное значение для западного мира имела эмиграция, инспирированная гитлеровским нацизмом, основным «бенефициаром» которой оказались США, существенно повы-

сившие свой интеллектуальный и культурный уровень. В последние годы мы наблюдаем массовую эмиграцию из стран Азии и Африки (с преимущественно мусульманским населением) на Запад, что заставляет даже задуматься об радикальной трансформации его культурной идентичности.

Россия на протяжении столетий исполняла функции «принимающей стороны», более того, для российского менталитета была характерна «мистика почвы». Часто она трактовалась в горизонте особой избранности России Богом. В этом русский народ, неразрывно связанный с Родиной, часто интерпретировался как антипод первого мессианского народа, который утратил «землю обетованную» (и до образования современного государства Израиль ее не обрел). Но ситуация круто менялась с начала XX века. Осмелимся утверждать, что именно Россия стала самой эмиграционно емкой страной современности. Принято выделять нулевую (предреволюционную), первую (после Революции и Гражданской войны), вторую (по итогам II Мировой войны), третью (диссидентскую) и четвертую (инспирированную распадом СССР) волны эмиграции. После 24.02.2022 стали говорить и о пятой. Хотя пока непонятно, станет ли это движение волной в полном смысле слова.

В любом случае, эмиграция — столь значимое явление в судьбе России, что без ее осмысления просто невозможно понять сущность отечественной истории и культуры последнего столетия. До этого были отдельные эмигранты, например, князь Андрей Курбский или А.И. Герцен, но не было эмиграции как системного явления. В чем причина столь многофазного не ослабевающего уже более столетия исхода? Тем более, из страны, для которой земля и пространство имеют столь существенное значение. Это свидетельство кризиса, за которым все-таки последует обновление, или какого-то глубокого неизжитого разлада культуры с самой собой?

У каждой из волн были свои причины. Если первая была преимущественно вынужденной (для кого-то — под угрозой физической расправы, а группу интеллектуалов, не собиравшихся покидать родину, большевики посадили на набережной Невы возле Петроградского университета на «философский пароход» и депортировали), а вторая в чем-то повторила ее, то третья была во многом, четвертая — практически, а начинающаяся пятая — полностью — добровольной

(с учетом современных коннотаций). Если первая и отчасти вторая были насыщены ностальгическими мотивами, и даже отношение к советской власти было далеко не столь однозначным, как это хотели представить (с разных сторон) коммунисты и либералы, то уровень критицизма, порой доходящий до презрения или даже глумления, формулируемых уже на культурологических и даже (хотя и не часто) духовных (экзистенциально-аксиологических) основаниях, начиная с третьей волны возрастает, грозясь достигнуть апогея при полномасштабном развертывании пятой волны. Имеется и еще черта, хотя во второй и четвертой волнах она выражена не рельефно: идейная оппозиция действующей власти со стороны интеллектуальной и культурной элиты.

Сам феномен эмиграции достаточно подробно (хотя и очень неравномерно по ареалам) описан, но вот с сущностью (причинами, смыслом) все не так однозначно. Вдумчивое изучение истории, как известно, помогает формулировать образ будущего. Осмысление эмиграции чрезвычайно важно с философско-аксиологической и культурологической позиций. Эмиграция — это такое онтически внутреннее культуры, которое стало внешним ей, будучи пересаженным в иное цивилизационное пространство, но еще не утратило пока связи с порождающей матрицей. Эмиграция, подобно призме, собирает в себе (преломляя при этом) аксиологические и идеологические эманации как со стороны родины, так и от принимающей стороны. Поэтому изучение эмиграции дает очень специфический и в этом плане особенно ценный материал для понимания истории и культуры России в ее отношении со странами, выполняющими функции оппонентов, конкурентов, партнеров и прямых союзников.

Хотя эмиграция представляет собой явление, распространенное в мировой истории, Россия до начала XX века по большей части принимала эмиграционные потоки из других стран. Но уже в XX веке говорят, как уже отмечалось, о четырех волнах русской эмиграции. Их участниками (за исключением, может быть, второй волны, связанной в большей степени с коллаборационизмом) были далеко не самые худшие представители российской культуры. Первая волна дает в данном аспекте наиболее богатый материал: монархисты и православные, христианские либералы, вроде Н.И. Бердяева и П.Б. Струве, и либералы сугубо светские, вроде П.Н. Милюкова или

В.Д. Набокова, представители социально-демократического лагеря, считавшие В.И. Ленина и Л.Д. Троцкого предателями революции, группы, сопротивлявшиеся Советам с оружием в руках, как с определенными убеждениями, так и с отсутствием оных.

Новая геополитическая ситуация обостряет необходимость осмысления сущности и специфики русской эмиграции, выявления особенностей ее волн и постановки проблемы целостного гештальта эмиграции как части русского мира. Ведь если такой гештальт имеет место быть, то его можно рассматривать как маркер системного кризиса, в котором находилась российская культура в XX-XXI столетиях. Представляя эмиграцию как своеобразную призму, мы можем лучше понять себя, без чего невозможно построение образа будущего, которого, по оценкам многих аналитиков, как отечественных, так и зарубежных, как раз и не хватает современной России.

Богданова О.В.

РГПУ им. А.И. Герцена

**«НАТАЛИ» И.А. БУНИНА
И «ДАНТЕ» Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО
(феноменология любви)**

В докладе рассматривается воплощение темы любви в рассказе И. Бунина «Натали» в сопоставлении с «Данте» Д. Мережковского. По словам В.П. Шестакова, в начале XX века в условиях русской эмигрантской мысли тема любви с «вулканической энергией» ворвалась в сознание зарубежной русской культуры. О любви писали не только поэты и прозаики, любовь изображали не только живописцы и ваятели — любовь становилась предметом глубинного анализа мистиков, теологов, историков, философов. О ней спорили и рассуждали выдающиеся мыслители — Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С. Франк и др. «Философия любви» оказывалась одновременно «и этикой, и эстетикой, и психологией, и постижением божественного» [Шестаков 1991, 7]. Ощущение кри-

зисности эпохи, колебание философских и моральных основ человеческого бытия направляли мысль исследователей и художников XX века на вопросы жизни и смерти, жизни и любви, смерти и любви. «Интуиция единства любви и смерти стала инвариантом этой культуры, объемля такие разные ее проявления, как философия Вл. Соловьева, поздние повести А. Толстого, поэзия Вяч. Иванова, романы Д. Мережковского, драмы Л. Андреева и психоанализ С. Шпильрейн» [Эткинд 1994, 8]. В работе показано, что в атмосфере слияния литературной и ментальной, индивидуальной и коллективной, чувственной и гносеологической интенций внимание Бунина к феноменологии любви (в частности в докладах на заседаниях литературного общества «Зеленая лампа» Д. Мережковского и З. Гиппиус) обретает не только физиологический, психологический, но и метафизический — философский — характер и подводит к осознанию того, что именно *онтологическая мысль* руководила Буниным в его поисках и интерпретации сущности любви в рассказе «Натали». В работе показано, какие философские константы оказались общими для феноменологии любви И. Бунина и Д. Мережковского.

Литература

Шестаков 1991 — Шестаков В.П. Вступительная статья // Русский эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991.

Эткинд 1994 — Эткинд А. Эрос невозможного. История психоанализа в России. М.: Гнозис: Прогресс-Комплекс, 1994.

Брусиловская Л.Б.

РГГУ

РЕЦЕПЦИЯ «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА» В ТВОРЧЕСТВЕ ПИСАТЕЛЕЙ «ОТТЕПЕЛИ»

Культурное наследие эпохи Серебряного века, выразителями которого во многом были т.н. «пассажиры» «философского парохода» всегда занимало умы представителей культуры «Оттепели» и впоследствии оказало ощутимое влияние на их собственное творчество. Причем выражением «философский пароход»

не обязательно связывалось с идеями философов Серебряного века; речь шла чаще о творчестве деятелей культуры, изгнанных или бежавших из Советской России и ставших эмигрантами.

Начавшийся в 1950-е гг. неизбежный распад сталинской культурной парадигмы подтолкнул молодое поколение советских авторов обратить свое внимание на тот культурный багаж прошлого, который, казалось бы, ушел в небытие вместе с царской Россией и ее героями. В. Аксенов, один из лидеров поколения шестидесятников в автобиографическом романе «В поисках грустного бэби» вспоминает: «Так называемая романтика революции к возрасту юности нашего поколения почти уже испарилась. Звучит неправдоподобно, но уже начала возникать романтика контрреволюции, глаза молодежи стали задерживаться на образе офицера-добровольца. В отличие от Горького, Пильняка, Маяковского, мы подсознательно отказывались видеть в революции некий очищающий вселенский потоп, потому что вместо очищения он приносил столь же кровавый, сколь и тоскливый быт сталинщины».

У шестидесятников постепенно исчезает страх, связанный с опасностью соприкосновения с пластом культуры, «уплывшим» вместе с «философским пароходом», который был так органичен для их родителей, а на его место приходит любопытство и восхищение замечательными культурными артефактами прошлого, понемногу приоткрывшимися в эпоху «оттепели». Оставшиеся в живых герои старой России, оказавшиеся по ту сторону железного занавеса, также с интересом наблюдали за поколением послесталинской творческой молодежи. Е. Евтушенко, самый яркий поэт «оттепели» встречается в 1962 г. с Г. Адамовичем в Париже, в кафе «Куполь», словно не разделяли их годы и границы: « — Как-то я был во Франции, и, разумеется, мне хотелось встретиться с кем-нибудь из крупных дореволюционных поэтов. Конечно, мне запрещали встречаться с белыми эмигрантами, но мне хотелось вкусить этой секретной радости», — вспоминал он спустя много лет. На Адамовича личность и творчество Евтушенко также произвели самое благоприятное впечатление, о чем он пишет в одном частном письме: «Был у меня Евтушенко. Он мил и в каждом слове талантлив. Я совершенно не верю в то, что о нем пишут... Я написал архиепископу Иоанну — его поклоннику с предложением образовать “Общество защиты Евтушенко”. Немедленно записываюсь в члены...»

Б. Ахмадулина, наиболее «вызывающе несоветская» из поколения шестидесятников, будучи в творческой командировке в Европе, просит организаторов ее поездки организовать ей встречу с В. Набоковым, которого искренне считает самым выдающимся русским писателем современности. Для нее подлинный русский язык и литература — здесь, в далекой от России Швейцарии, где обитает великий Набоков, сумевший не только их сохранить, но и развить и обогатить этот язык, не превратив его в искусственный и мертвый атрибут далекого прошлого. «Я сказала: “Когда я писала Вам, я не имела самолюбивых художественных намерений, просто я хотела оповестить Вас о том, что Вы влиятельно обитаете в России, то ли еще будет — вопреки всему”... Он спросил: “Вы вправду находите мой русский язык хорошим?” Я: “Лучше не бывает”. Он: “А я думал, что это замороженная земляника”», — так описывала много лет спустя их встречу Ахмадулина.

В романе «Остров Крым» В. Аксенов рисует, своего рода, идеальную картинку на тему: как выглядела бы Россия, если бы ей удалось получить в распоряжение небольшую территорию, на которую бы «десантировались» представители «философского парохода» в глобальном смысле этого понятия. По его мнению, получилась бы настоящая Русская Утопия, гибнущая от столкновения с тоталитарным Советским Союзом, произошедшим в силу наивности и недальновидности ее руководителей. Показательно, что и в этом произведении наиболее достойными персонажами являются представители «белогвардейщины», бежавшие из России в 1920 г. Для Аксенова они — безусловные герои, заслуживающие самого искреннего уважения верностью своим идеалам: «У подножия статуи Барона стояло каре — несколько сот стариков, пожалуй, почти батальон, в расплзающихся от ветхости длинных шинелях, с клиновидными нашивками Добровольческой Армии на рукавах, с покоробившимися погонами на плечах. В руках у каждого из стариков, или, пожалуй, даже старцев, было оружие — трехлинейки, кавалерийские ржавые карабины, маузеры или просто шашки... Лучников-старший в полковничьих погонах на своей юнкерской шинели просто стоял, опершись на винтовку, в той позе, в какой, наверное, они, мальчишки, и стояли в перерывах между атаками на Каховку».

Для поколения шестидесятников понятие «философский пароход» оказалось очень важным не только для конструирования собственного творчества, но и для осмысления себя в глобальном мире. Для лучших представителей этого поколения становилось все более ясным и осмысленным, что культурное наследие «философского парохода» им гораздо ближе и предпочтительней, чем фальшивые конструкции соцреализма, а исторический, социальный и философский опыт «пассажиров Парохода» преподнес замечательный урок выживаемости русской культуры и ее носителей в любой точке мира, что впоследствии так пригодилось шестидесятникам и их идейным наследникам.

Гришин К.С.

МГУ им. М.В. Ломоносова

МЕЖДУНАРОДНО-ПРАВОВАЯ ТЕОРИЯ М.А. ЦИММЕРМАНА

Первое десятилетие после миграции покинувшие Россию правоведа создавали собственные научно-образовательные организации и были заинтересованы в продолжении работы*, которую они вели раньше на родине: изучение и совершенствование российского права. Кроме научных интересов и желания возвратиться на родину ими руководила и политическая цель: изменить порядок, который сложился на территории Советской России, так как в первую очередь неприятие принципов нового строя побудило их покинуть Россию. Конец советской власти и полноценное

* В качестве примеров таких организаций можно привести Харбинский юридический факультет, Русские юридические факультеты в Праге и Париже. Особенно интересна судьба Харбинского факультета, который тесно сотрудничал с Советским правительством. Н.В. Устрялов, инициатор создания этой организации, впоследствии вернулся в Россию. Не прекращая советского гражданства, здесь преподавал советский юрист-международник Овчинников В.А. Одновременно с этим преподавали на факультете также бывшие члены Колчаковского правительства, в том числе Г.К. Гинс (основатель профашистского Народно-трудового союза), а его выпускники К.В. Родзаевский и М.А. Матковский основали впоследствии Русскую фашистскую партию. Подробнее см.: [Пономарева 2014].

возвращение на родину долгие годы считалось тождественными явлениями^{*}.

Важно понимать, что после февраля 1917 в той или иной степени почти все русское общество было «революционным». В среде белой эмиграции нашлось место и представителям «старых» партий меньшевиков, эсеров или кадетов, и различного рода националистам. Лишь меньшинство готово было обсуждать полную реставрацию порядков времен Николая II. Различия во взглядах привели к тому, что многочисленные «белые» учебные заведения зависели в первую очередь от позиций руководства и своих спонсоров. Разногласия не позволили создать сообщество, которое объединяло бы всю белую эмиграцию и позволило ей претендовать на реализацию тех общих задач, которые ее представители ставили перед собой. Российская политическая философия в миграции была настолько плодотворна, что не смогла синтезировать в себе политико-правовое учение, которое бы было общепризнано в эмигрантском сообществе и смогло бы стать основой для правовой и политической деятельности. Однако наличие разных точек зрения способствовало сохранению научности, помогло исследованиям избежать политизации. Благодаря этому, деятельность русских правоведов в эмиграции имела не только политические, но и научные, объективно обоснованные результаты и сохранила для нас дореволюционную культуру правового исследования.

О потенциале покинувших Россию правоведов говорит то, что многие из них получили мировое признание^{**}. В их числе был Михаил Артурович Циммерман (8 ноября 1887 — 28 мая 1935), выпускник и преподаватель Российского юридического факультета в Праге, за-

* Ошибочность этого силлогизма стала понятна в годы Великой отечественной войны: охотно прибегая к помощи коллаборационистов, нацисты пренебрегали правами местных жителей на всех оккупированных «восточных» территориях и не давали никаких гарантий сохранения российской государственности. Таким образом, действие антисоветских сил вовсе не означало возврата на родину, само существование которой как соци-культурной единицы оказалось под вопросом. Тем не менее, Российское эмигрантское сообщество раскололось на тех, кто готов сотрудничать с нацистами, и тех, кто отказался от такого сотрудничества.

** Например, из преподавателей международного права Русского юридического факультета в Праге (основанного П.И. Новгородцевым при спонсировании чехословацким правительством) наиболее успешную научную карьеру, пожалуй, имел Г.Д. Гурвич, после нескольких лет сотрудничества с мигрантскими объединениями связавший свою жизнь с французской национальной наукой и ставший одним из крупнейших социологов права XX века. Его коллега Е.В. Спекторский стал членом-корреспондентом Сербской королевской академии наук, преподавал в ведущих университетах Югославии. Подробнее о преподавателях и выпускниках Русского юридического факультета см.: [Михальченко, Ткаченко 2016; Пашуто 1991; Пономарева 2014; Протасова 2012].

ведущий кафедрой международного права в старинном Чешском университете города Брно.

Ключевая предпосылка теории Циммермана — идея о внешнем (по отношению к государству) источнике международно-правовых норм: «Или право вытекает из государства и тогда международного права нет и сейчас, или же право выше государства...» [Циммерман 1924а, 14]. Правовой международную норму, по мысли правоведа, делают, во-первых, убеждения субъекта в правовом характере нормы и, во вторых, ее применение ради преодоления «насилия в международной жизни» [Циммерман 1924а, 13-14]. Правовед предостерегал: явления могут казаться неправовыми (например — религиозные нормы), но на самом деле они обладают правовым характером, если удовлетворяют указанным выше требованиям.

Циммерман выступал за подход, согласно которому государство является лишь одной из форм публичной власти, и по этой причине не только оно играет роль субъекта международных отношений. Характер субъекта международного права в теории Циммермана двуедин. С одной стороны, это форма организации публичной власти, единственное требование к которой: устройство, которое дает обладание высшей, не подчиненной никому иному власти. С другой — осознающий себя* народ, который выступает «содержанием» публичной власти. Обе составляющих тесно связаны друг с другом. Стремление народа, представители которого осознают свою идентичность, создать свое публичное образование есть одна из неизменных тенденций международного права и субъективное международное право, которое у народа нельзя отнять: «Всееленский порядок не делает из людей мировых граждан, нигде не имеющих своего отечества, но дает им возможность найти свое национальное прибежище и свою родину... Нет народов и нет племен без публично-правовой организации, где имеется политическая дифференциация властвующих и подвластных и где с неизбежностью существует право, опре-

* Становление народного самосознания и развитие публичных-образований по Циммерману являются процессами, поддерживающими друг друга. Оба они зависят от «персонификации», появления как субъектов международного (межплеменного права) и отделению «себя» от остального мира и других подобных образования. Осознавшая свою особенность группа создает публичное образование, в рамках которого она впоследствии получает дополнительные атрибуты (например, в рамках племени, это религиозные атрибуты: верования, тотемы и т.д.) своей особенности и инаковости, становясь, в конечном счете, самостоятельным субъектом права, который четко осознает, где заканчиваются его пределы. См.: [Циммерман 1924а, 25–27].

деляющее отношение одних образований к аналогичным по строению другим» [Циммерман 1924а, 291, 20].

Основные формы взаимодействия субъектов международного права неизменны. (Здесь видно влияние на идею Циммермана неокантианского движения с его идеей об абсолютной форме с исторически меняющимся содержанием. См. [Циммерман 1924а, 14, 21]. Такие формы проявляются еще на уровне взаимоотношений кланов и племен: мена, брак (как переход человека из одного публичного образования в другое) и акт гостеприимства (как дарение), посредничество и идея «войны» только как санкционированного насилия, а не насилия произвольного. Изменение международных отношений на протяжении истории является следствием добавления переменных к этим формам [Циммерман 1924а, 74].

Соблюдение форм направлено на создание благоприятных условий для выживания и развития субъектов международного права, минимизацию насилия и максимизацию взаимодействия там, где это возможно и приносит обоюдную пользу. Процесс взаимообмена и сотрудничества, по мысли Циммермана, начинался между руководителями публичных образований, но постепенно взаимодействие переходило на низовой уровень. Развитие международных отношений идет от правовых и формальных форм (когда верхи все более и более укрупнявшихся публичных образований договариваются о формах взаимодействия) до внеправовых и способствующих интеграции неформальных форм (когда рядовые участники все более и более крупных образований уже без санкционирования власти взаимодействуют друг с другом) [Циммерман 1924а, 44-47].

Ключевой проблемой современного международного права Циммерман считал отчуждение государства от народа*. Причиной этому стало появление проектов, выполнение которых возможно только крупными публичными образованиями (государствами), а дальнейшее развитие человечества требует межгосударственного сотрудничества для реализации глобальных мировых проектов (например, трансатлантический кабель, международный телеграф и т.д.)**.

* В этом смысле Циммерман развивает идею П.И. Новгородцева о парадоксальном росте силы государства в XX веке.

** См.: [Циммерман 1924а, 320–333, 335–355, 361]. В наше время к таким проектам можно отнести атомную энергетику и освоение космоса: реализация и развитие этих сфер вне той централизации власти и консолидации ресурсов, которой отличается государство, представляется очень сложным и затратным процессом.

Государства «переросли» ранее способствовавшие соблюдению международно-правовых норм ограничители: собственный народ и другие государства. Из опыта Первой мировой Циммерман делает вывод, что современное государство претендует на роль исключительного субъекта международного права и одновременно источника международно-правовых норм. Державы оказываются «сторонами и судьями в своем деле» [Циммерман 1924а, 369], что ведет к игнорированию международно-правовых положений либо избирательному их использованию в корыстных интересах. Концентрация на государстве проявляется также в методологии международного права, которая подчиняется формально-догматическому методу. Тем самым рушится целевая направленность международного права на минимизацию насилия и максимизацию обоюдной выгоды, так как с позиции догматики важно лишь соблюдение процедуры, но не результат правовых действий.

Несмотря на кризис международно-правовой системы, правовед был воодушевлен перспективой создания Лиги Наций, как субъекта стоящего выше государств [Циммерман 1924б]. Опираясь, на надежды, возможно, не оправдавшее себя*, Циммерман, тем не менее, ясно охарактеризовал те проблемы, которые и сегодня преследуют международное право: государство-центричный подход, тенденции «позитивизации» его положений, выборочного игнорирования международно-правовых норм и проблема ущемляющего народы требования «государственности» для правосубъектности в международно-правовых отношениях.

Литература

Михальченко, Ткаченко 2016 — Михальченко С.И., Ткаченко Е.В. Русские высшие учебные заведения Праги 1920-1930-х годов глазами эмигрантов // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2016. № 3. С. 100-101.

Пашуто 1991 — Пашуто Т. Русские историки-эмигранты в Европе. М: Наука, 1991.

Пономарева 2014 — Пономарева В.П. Феномен Юридического факультета в городе Харбине в правовом пространстве русского зарубежья // Пространство и Время. 2014. № 4 (18).

Протасова 2012 — Протасова Е.Ю. «Акция помощи» русским эмигрантам в Чехословакии 1920-1930-х гг. В современной историографии // Вестник ТГУ. 2012. № 3. С. 310-311.

Циммерман 1924а — Циммерман М.А. История международного права с древнейших времен до 1918 г. Прага: Тип. Русского юридического фак. в Праге, 1924.

Циммерман 1924б — Циммерман М.А. Очерки нового международного права: Пособие к лекциям. Прага: Пламя, 1924.

* Лига Наций черпала свою правовую и нравственную силу из акта делигирования от государств, и, в конце концов, прекратила свое существование, не сумев обуздать государства в годы интербеллума.

Давыдова Т.Т.
Московский политех

ФИЛОСОФСКИЕ СОСТАВЛЯЮЩИЕ ЛИТЕРАТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА Е.И. ЗАМЯТИНА

Аполлоническое и дионисийское, энергия и энтропия — основа художественной философии Замятина-писателя 1920-30-х гг. Автор биографии основателя термодинамики немецкого ученого XIX в. Р.Ю. Майера [Замятин 1921], сформулировавшего закон сохранения и превращения энергии и явление энтропии, Замятин считал учение об энтропии Майера одним из глубочайших философских результатов современного учения об энергии. «Под энтропией разумеется стремление мировой энергии к покою — к смерти. И на земле, этой пылинке вселенной, постоянно происходит переход теплоты от тел более нагретых к телам менее нагретым. Энергия теплоты, согласно закону сохранения энергии, формулированному Майером, — при этом не теряется, но как бы понижается в качестве, стареет. Получается все более и более равномерное распределение теплоты, и это равномерное распределение является медленным умиранием вселенной, потому что при низких температурах, при отсутствии тепловых контрастов — даже большие количества теплоты неработоспособны» [Замятин 1986, 314], — писал Замятин. Он, вероятно, был знаком и с идеями представителя энергетизма В. Оствальда.

Оствальд, последователь Майера, обосновал в 1909–1911 гг. философское значение второго начала термодинамики. Немецкий химик и физик считал этот мало изученный в начале XX в. закон рассеяния энергии «самым общим источником всех ценностей <...>», простирающимся на неорганическую и органическую области лишенного сверхъестественных явлений, монистического мира [Оствальд 1903, 101, 102]. Оствальд утверждал возможность применения второго начала к другим наукам, культуре и «душевному явлениям», ко всем событиям и явлениям мира.

Труды Оствальда были важны и для русских символистов, повлиявших на Замятина, в частности, для А. Белого, с которым Замятин

был лично знаком. В статье о Ницше Белый назвал дионисийское и аполлоническое начала силами динамики и статики. Вяч.И. Иванов, работы которого Замятин, скорее всего, знал, часто использует в своих статьях 1900-1910-х гг. «энергетический» словарь — термины «энергия» и «застой» (в значении энтропия).

Замятин творчески преломляет в своих произведениях также ницшевскую концепцию аполлонического и дионисийского общебытийных начал. Она, вероятно, была известна ему по работе Ф. Ницше «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм» (1871), переведенной на русский язык в 1900-е гг., хотя писатель и не употребляет термины «аполлоническое» и «дионисийское».

У Ницше Аполлон олицетворяет ясность, гармоничность, чувство меры, покой, радость и мудрость «иллюзии» (скрывающее сущность вещей покрывало Майи), принцип индивидуации. Дионис же — трагический и темный, страдая, переживает оргиастический экстаз на лоне природы и познает скрытую под покрывалом Майи сущность бытия. Дионис символизирует коллективно-всеобщее начало. Дионис, как и Аполлон, жаждет радости, но ищет ее не в явлениях, а за их гранью, он стремится также к метафизическому утешению. Кроме того, в интерпретации Ницше Дионис близок к Антихристу.

Ницшевская концепция укоренилась на русской почве в интерпретации Вяч.И. Иванова, чьи статьи «Эллинская религия страдающего бога», «Религия Диониса» и другие, публиковавшиеся в 1904-1905 гг. в периодике, имели большой общественный и научный резонанс и, вероятно, были известны Замятину.

Теоретик русского символизма видел вину немецкого мыслителя в том, что «<...> в героическом боге Трагедии Ницше почти не разглядел бога, претерпевающего страдание <...>» и «не уверовал в бога, которого сам открыл миру» [Иванов 1994б, 30, 34]. Собственная интерпретация Иванова исходила из концепции страждущего, гибнущего, воскресающего и «возродившегося для нового богоявления» Диониса как мифологического предшественника Христа. Иванов обнаружил амбивалентность, двойственность Диониса, который «одновременно мыслится как принцип жизни и смерти <...>, божество вместе и умерщвляющее, и умирающее» [Иванов 1994а, 283-284], бог неудержной скорби и веселья, темных переживаний и неустroенных движений души. Существенная особенность дионисовой стихии со-

стояла и в том, что ей «более родственно уничтожение и истребление из чрезмерного изобилия, нежели размножение. Эта психологическая особенность культа способствует между аспектами жизни и смерти в божестве Диониса» [Иванов 1904, 40]. Дионисическая религия «открывала вечную смену двух существований — земного и подземного, учила двум путям — “пути вниз” и “пути вверх”, разоблачала в смерти жизнь и в жизни возрождение: Солнце наверху, Солнце внизу; Гелиос — Дионис, Аид — Дионис» [Иванов 1904, 73-74]. «Единение, мера, строй, порядок, равновесие, покой, форма <...>» [Иванов 1904, 123] — вот «идея», по Иванову, аполлонического начала. Хотя эта трактовка близка к ницшевской, понимание Диониса у Иванова в корне отличается от трактовки Ницше. Замятин знал и работы Ницше «По ту сторону добра и зла», «Веселая наука», «К генеалогии морали», «Человеческое, слишком человеческое».

Весьма существенно, что Замятин в своей трагедии «Атилла», романе «Бич Божий», цикле произведений об Англии «Островитяне», «Ловец человеков», «Общество почетных звонарей», романе-антиутопии «Мы», жизнеподобном и фантастическом «Рассказе о самом главном», киносценарии «Царь в плену» творчески переосмысливает обе эти интерпретации.

Литература

Замятин 1921 — Замятин Е.И. Роберт Майер. Берлин; Пб.: Изд-во З.И.Гржебина, 1921.

Замятин 1986 — Замятин Е.И. Сочинения: В 4 т. Мюнхен: A. Neimanis Buchvertrieb und Verlag, 1970-1988. Т.3. 1986.

Иванов 1994а — Иванов Вяч. И. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.

Иванов 1994б — Иванов Вяч. И. Родное и вселенское. М., 1994.

Иванов 1904 — Иванов Вяч. И. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 3.

Оствальд 1903 — Оствальд В. Философия природы. СПб., 1903.

О ВАРШАВСКОЙ ШКОЛЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Изучать историю русской философии, сводя ее к философии, существовавшей лишь в столичных академических кругах, и не учитывать множества локальных традиций и форм ее существования, это значит значительно обеднять ее. Представляется, что необходимо учитывать географический компонент истории русской философии, степень ее распространения, причем с учетом того обстоятельства, что русская философия существовала и функционировала не только в рамках ныне существующих границ. Представляется, что в значительной степени осознанию этого обстоятельства препятствует чрезмерное доверие к существующим в историко-философской литературе классификациям материала и отсутствие критического внимания к некоторым используемым в ходе историко-философских исследований терминам. В частности, к термину «философская школа».

Знакомящийся с историей древнегреческой философии, историей древнекитайской философии или историей древней Индии с первых же страниц усваивает принятые, подчас в далекой древности, а подчас сравнительно недавно, классификации материала, забывая порой, что существовали и другие классификации и в ряде случаев уже, казалось бы, устоявшиеся классификации требуют пересмотра и тем более учета не только общего, но и различного в содержании понятия «школа» в разных культурах (к примеру, в понятиях хайресис, цзя и даршана) [Кроль 1981]. То же самое случается и с теми, кто обращается к истории философии сравнительно недавнего времени. Классификация школ, предпринятая Сыма Танем, отцом историка Сыма Цяня [Сыма Цянь 1973], оставляет в тени классификации мыслителей, имеющиеся в сочинениях Сюнь-цзы [Сюнь-цзы 2005] и Чжуан-цзы [Чжуан-цзы 1995], а также выделение десяти школ, осуществленное Бань Гу [Бань Гу 1990]. Классификация, данная Харибхадрой в «Шад-даршана самуччая», удовлетворяет многих исследователей, но препятствует более детальному исследованию процесса формирования школ [Харибхадра 1969]. Часто забывается, что

существовали и другие классификации, что, например, о философских школах античности писали и другие авторы, а не только Диоген Лаэртский, что его классификация школ отличается от классификации Гиппобота или Потамона Александрийского. Причем иногда получившая широкое распространение классификация препятствует вниманию к некоторым явлениям в истории философии, делает их невидимыми для исследователей. Например, как в случае с древнекитайскими школами цзун-хэн цзы (дипломатов) и нун цзя (аграриев) [Демин 2014].

Проблема классификации, вопрос о выделении философских школ важны не только для истории философии древности. Эта проблема сохраняет свою актуальность и в настоящее время. Затрону лишь один ее аспект: а именно, выделение философских школ по городам, выделение, которое существует, по крайней мере, со времени Диогена Лаэртского. Например, для нас привычно выделение исфаханской, киотской, львовско-варшавской, марбургской, падуанской, прешовской, ресифской, тегеранской, упсальской, франкфуртской, шартрской и др. школ. Исследователи современной философии в России говорят и пишут не только о Петербургской, но и о Воронежской, Казанской, Киевской, Нижегородской, Пермской, Ростовской, Саратовской, Тюменской и т.д. философских школах.

Учитывая, что в ряде случаев решающими основаниями для выделения мыслителей в одну философскую школу, несмотря на различие их философских взглядов, являются общее для них место проживания и язык философствования, то представляется возможным наряду, например, с философской школой Юрьевского университета выделить Варшавскую школу русской философии [Ивлева 2009]. Вспомним, что Варшавский университет, хотя и был в XIX веке периферийным центром науки и культуры России, но весьма важным центром.

С Варшавским университетом, в то время входившим в совокупность двенадцати Императорских университетов России, были связаны такие русские мыслители как А.Л. Блок, Е.А. Бобров, Л.И. Петражицкий, В.А. Савальский, Е.В. Спекторский, Г.Е. Струве. Почему же, учитывая их деятельность, не выделить, их в Варшавскую школу русской философии? Или, как вариант, в Варшавскую русскую философскую школу? Оснований для выделения этих мыслителей в отдельную школу, несмотря на присущие им различия, не мень-

ше, чем для выделения в отдельную школу милетских мыслителей в древней Греции или философов школы инь-ян в древнем Китае, или, в конце концов, представителей Львовской-Варшавской школы. К мыслителям, связанным с Варшавским университетом, можно добавить историка математики и философа Д.Д. Мордухай-Болтовского, а также О.Ф. Базинера, профессора римской литературы университета, ориентировавшегося на практическое отношение к философии и стремившегося возродить интерес к Сократу и Эпикуру, автора книг «Эпикуреизм и его отношение к новейшим теориям естественных и философских наук» [Базинер 1889], «Радостные, печальные и торжествующие песни жизни и смерти, смерти и жизни» [Базинер 1906]. Следует принять во внимание, что в Варшавском университете в 1873 г. защитили диссертации Ф.А. Зеленогорский («Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона») и А.И. Смирнов, в первой половине 1895 г. впервые в России читавший курс по философии науки [Смирнов 1896]. Диссертация Смирнова, посвященная философии Беркли, в том же 1873 г. была издана в Варшаве отдельной книгой [Смирнов 1873]. В 1891 г. в Варшавском университете защитил магистерскую диссертацию «Различные направления в логике и основные задачи этой науки» П.Э. Лейкфельд. С Варшавским университетом связана и деятельность В.Ф. Фляксбрегера, писавшего о Канте. Заслуживает внимания историков философии и деятельность А.С. Будиловича, ректора Варшавского университета. А кроме того, долгое время на православном факультете Варшавского университета преподавал Н.С. Арсеньев, чья книга «Из жизни духа» вышла в Варшаве в 1935 г. Представляется, что выделение философской деятельности русских мыслителей, связанных с Варшавским университетом, в качестве особого историко-философского феномена будет способствовать лучшему пониманию развития как русской, так и польской философской мысли.

Литература

Базинер 1906 — Базинер О. Ф. Радостные, печальные и торжествующие песни жизни и смерти, смерти и жизни. 2-е изд. Варшава, 1906.

Базинер 1889 — Базинер О. Ф. Эпикуреизм и его отношение к новейшим теориям естественных и философских наук. Одесса, 1889.

Бань Гу 1990 — Бань Гу. Литературные произведения (философские школы) // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М.: Наука. 1990. С. 322-324.

Демин 2014 — Демин Р.Н. Крестьянин-философ Тимофей Бондарев и древнекитайская школа аграриев (нун цзя) // *Философия познания и творчество жизни: Дни философии в Санкт-Петербурге–2013: Сб. ст.* СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 168–176.

Ивлева 2009 — Ивлева М.И. Философская школа Юрьевского университета и ее место в российской философской культуре // *Вестник Московского государственного университета и искусств университета.* 2009. № 4 (30). С. 35–40.

Кроль 1981 — Кроль Ю.Л. Родственные представления о «доме» и «школе» (цзя) в древнем Китае // *Общество и государство в Китае.* М.: Наука, 1981. С. 39–57.

Смирнов 1896 — Смирнов А.И. Публичные лекции по философии наук. Основные понятия и методы наук физико-математических. Казань, 1896.

Смирнов 1873 — Смирнов А.И. Философия Беркли. Исторический и критический очерк. Варшава, 1873.

Сыма Цянь 1973 — Сыма Цянь. Предисловие придворного историографа // *Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 2.* М.: Мысль, 1973. С. 312–316.

Сюнь-цзы 2005 — Сюнь-цзы. Против двенадцати мыслителей // *Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа.* М.: Наталис, 2005. С. 215–218.

Харибхадра 1969 — Харибхадра. Шад-даршана-самуччая // *Антология мировой философии в четырех томах. Т.1. Ч.1.* М., Мысль, 1969. С. 138–153.

Чжуан-цзы 1995 — Чжуан-цзы. Поднебесный мир / Чжуан-цзы. Ле-цзы // *Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина.* М.: Мысль, 1995. С. 275–284.

Демьянюк Е.А.

ИФ СПбГУ

ЛЕВ ТОЛСТОЙ И ГЕГЕЛЬЯНСТВО: ЗАОЧНАЯ ПОЛЕМИКА В КОНТЕКСТЕ МОРАЛИ

Доклад посвящен заочной полемике между толстовской религиозной философией непротивления злу и гегельянским принципом актуализации Абсолютного Духа в государственной, общественной и творческой деятельности. Хорошо известна критика Толстым гегельянской морали. С разной степенью разработанности эта критика встречается в ряде произведений Толстого: «Исповедь», «О социализме», «Так что же нам делать?». Центральным местом критики становится отсутствие необходимости каждодневной, систематической работы по нравственному самосовершенствованию. По мнению Толстого, гегельянство утверждает такой нравственный идеал, при котором общественный прогресс происходит в обход

конкретной личности и ее усилий: Абсолютный Дух творит свое становление, а не личность с ее субъектностью и личной ответственностью. Не менее важным оказывается и то обстоятельство, что в работе «О социализме» Толстой справедливо находит гегельянские корни во всех современных ему общественно-политических теориях, в частности в марксизме. Известно, что марксисты во позаимствовали представления об истории у Гегеля, а потому критику марксизма в этом отношении можно воспринимать как критику гегельянских представлений об истории. Суть этих представлений сводится к тому, что существует некий закон общественного развития, обусловленный самораскрытием Абсолютного Духа/экономическими отношениями, которые приводят к последовательной смене эпох или формаций с соответствующей им политической системой, правовых и моральных отношений. Очевидно, речь здесь идет не только о том, что Гегель или Маркс не в полной мере объективны. Для Толстого, как и для марксистов, является важным, что за всякой онтологической теорией должно стоять этическое содержание, которое можно выразить практически. Однако в понимании «практической философии» Толстой ближе к Канту, чем к Гегелю или Марксу, то есть под практической философией понимает нравственную сферу.

Не случайно поэтому Толстой систематически ссылается на великих исторических личностей (Будду, Сократа, Христа, Канта, Эмерсона, Чанинга), ориентированных прежде всего на работу по внутреннему самосовершенствованию. Не экономические или логические закономерности определяют ход развитие общества, а следование тому единому нравственному закону, который по-разному, но непротиворечиво выразили и Будда, и Сократ, и Христос, и Кант.

Однако более примечательным является то обстоятельство, что Гегель, который чисто хронологически не мог быть знаком с философскими взглядами Толстого, дал заочную критику взглядов русского философа. Естественно, для подобного утверждения нам придется типизировать философское наследие Толстого, связать его с теми взглядами, которые критикует Гегель, не имея на тот момент возможности сослаться на самого Толстого. Сделать, однако, это несложно прежде всего в силу того, что Толстой сам часто обозначал те философские направления, которые ему близки. В «Лекциях по истории философии» Гегель обрушивается с критикой на идеал че-

ловека, распространенный среди квакеров. Идеал этот состоит в том, чтобы заниматься прежде всего личным, отрешенным от общественной жизни, самосовершенствованием, уделяя преимущественное внимание искоренению своей греховности. Гегель в весьма материалистическом духе отмечает, что общество не могло бы существовать, если бы все люди занимались такой практикой, а практика отдельных монашеских сект никак, по мнению Гегеля, не влияет на общественную жизнь, а потому бессмысленна. Более того, Гегель вводит понятие греха или слабости, который человек оправдывает сам себе в силу того, что «не придает им значения». Подобная постановка вопроса оказывается созвучна с марксистской, в которой издержки революционной борьбы оправдываются становлением общественного идеала. В дальнейшем Ленин, Плеханов и другие левые теоретики посвятили противоречиям, связанным с толстовским принципом непротивления.

Тем не менее, говоря об отношении Гегеля к квакерам, мы еще не можем связать гегельянскую критику и толстовство. Однако связи религиозной философии Толстого и протестантизма, в том числе и преимущественно квакерства, посвящено немало материала в исследовательской литературе. Например, на это указывает историк русской религиозной мысли В.А. Фатеев, ссылаясь в том числе на И. Аксакова, прямо называвшим Толстого квакером.

Таким образом, кажется оправданным рассматривать полемику между толстовством и гегельянством не в однонаправленном ключе: от Толстого к Гегелю, но также и от самого Гегеля к Толстому, пусть и через религиозную мысль квакеров и прочих протестантов.

Литература

Розанов В. В. Об отлучении от Церкви гр. Л. Толстого. // Розанов В.В. В темных религиозных лучах. М., 1994.

Толстой Л.Н. Воскресение // ПСС в 90 тт. Т. 32. М., 1936.

Толстой Л.Н. Дневники и Записные книжки 1854-1857 // ПСС в 90 тт. Т. 47. М., 1937.

Толстой Л.Н. Исповедь // ПСС в 90 тт. Т. 23. М., 1957.

Толстой Л.Н. Путь жизни // ПСС в 90 тт. Т. М., 1956.

Фатеев В.А. Лев Толстой и революция: «Религиозная» философия с нигилистической подкладкой // Христианское чтение. 2017. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/lev-tolstoy-i-revoljutsiya-religioznaya-filosofiya-s-nigilisticheskoy-podkladkoy>.

Дудчик А.Ю.

Институт философии НАН Беларуси

О НЕКОТОРЫХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ XX В.

Изучение истории философии русского зарубежья как части мирового философского процесса в XX столетии ставит вопрос о методологии его анализа. История философии достаточно давно и уверенно существует в качестве самостоятельного направления философских исследований и важной составляющей философского образования. Регулярно проходят научные конференции и семинары, издаются монографии и тематические журналы, читаются университетские курсы по истории философии. Для специалистов, занимающихся этим направлением философии, характерна достаточно явно выраженная специализация в зависимости от изучаемого периода, философского направления, конкретной персоналии и т.д. Характер исследовательской деятельности, эмпирическая база, используемые методы могут существенно различаться, например, у исследователей античной философии и немецкой философии XX в. Вместе с тем последние несколько десятилетий активно обсуждаются и вопросы о статусе и специфике истории философии как отдельной дисциплины, возможности прогресса в полученном в данной области знании, соотношении истории философии с собственно философией и т.д. (из русскоязычных работ последних лет можно назвать коллективную монографию [Берестов 2019], в которой, помимо прочего, представлен достаточно подробный обзор дискуссий в англоязычной литературе). Говоря об изучении истории философии прошедшего века, в том числе — русской и белорусской, следует остановиться на эвристическом потенциале междисциплинарных методов, которые могут использоваться при изучении истории философии. Перед этим, однако, следует кратко охарактеризовать современные представления об истории философии как области философского знания. Сразу стоит отметить, что словосочетанием «история философии» может обозначаться как минимум два раз-

ных явления: название философской дисциплины и обозначение ее предметного поля, то есть совокупности идей и концепций, изучаемых в рамках истории философии как дисциплины. В данном тексте история философии будет пониматься преимущественно в первом значении — как область философского и научного знания. Подобный двойственный статус истории философии — как дисциплины одновременно и философской, и исторической, связан с особым отношением философии к своему прошлому, которое отличается от истории как естествознания, так и социальных и гуманитарных наук. В силу этой неизбывной двойственности история философии оказывается достаточно близкой современным исследованиям в области «истории идей» или «интеллектуальной истории». Тем не менее можно зафиксировать предметные («философия» либо «история в широком смысле») и нормативные (разные «эпистемические притязания») различия между историей философии и интеллектуальной историей, которые, однако, скорее описывают определенные «идеальные типы» подходов и не всегда в явной степени проявляются в реальных исследованиях. Важной является идея о перспективности дальнейшего междисциплинарного взаимодействия между историей философии и интеллектуальной историей с учетом теоретических наработок в исторической науке за последние 100 лет, прежде всего тематики глобальной истории и подходов современной социальной теории.

Отдельный интерес представляет новаторское понятие «глобальная история философии», которое, насколько нам известно, было использовано в 2018 г. британским философом Дж. Баджини в его книге «Как мыслит мир» [Baggini 2018], во многом развивая проблематику сравнительных исследований философских традиций. Одноименный проект норвежского философа Г. Скирбекка, представленный в тексте «Идея глобальной истории философии» [Skirbekk web] по материалам его доклада на XXIV Всемирном философском конгрессе в Пекине в 2018 г., основывается на философском осмыслении проблематики современности и модернизационных процессов. История философии рассматривается исследователем как интеллектуальная история «глобальных модернизаций», и — исходя из универсальных «эпистемических притязаний» философских концепций — «глобальная история философии», затрагивающая ключевые

проблемы современности. На наш взгляд, между этими подходами вполне возможен продуктивный диалог и даже определенный синтез уже имеющихся у них наработок, дополненный, кроме того, идеями «глобальной истории» как современного междисциплинарного направления.

Если говорить в общем, то развитие не только исторического, но и историко-философского знания в ближайшие десятилетия как раз может быть связано с исследованиями в названных областях — глобальной истории и одновременном комплексном изучении уникальных событий. Уже появились работы самих историков с попытками концептуализации подхода «глобальной истории» [Конрад 2018]. Кроме того, философы и историки философии могут более активно участвовать в теоретических и методологических дискуссиях с представителями как исторической, так и социальных наук. В любом случае за последнее столетие междисциплинарные исследования в самых разных областях истории предоставили достаточно большой багаж знаний и подходов, который, естественно, критически, может использоваться в исследованиях по истории философии.

Литература

Берестов 2019 — Берестов И.В. Аналитическая история философии: методы и исследования / И.В. Берестов, М.Н. Вольф, О.А. Доманов. Новосибирск: Офсет ТМ, 2019. XVIII.

Конрад 2018 — Конрад С. Что такое глобальная история? М.: Новое лит. обозрение, 2018.

Baggini 2018 — Baggini J. How The World Thinks: A Global History Of Philosophy. London: Granta, 2018.

Skirbekk web — Skirbekk G. The Idea of a Global History of Philosophy [Electronic resource] — Mode of access: <https://khrono.no/files/2019/10/09/theideaofaglobalhistory-ofphilosophy.pdf> — Date of access : 20.06.2021.

Ермичев А.А.

РХГА

ОКОЛО ИДЕОЛОГИИ. О ВЫСЫЛКЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ ИЗ СОВЕТСКОЙ РОССИИ

Изучение причин и характера культурного и политического события ныне известного под именем «философского парохода» началось на волне антисоветизма 90-х годов. Главное внимание было направлено на его идеологическую и политическую оценку [Геллер 1990; Коган 1993]. Критики В.И. Ленина и Ф.Э. Дзержинского, уверенные в ценности свободы для философского исследования, заклеили «философский пароход» как первое масштабное проявление советского тоталитаризма. Однако известно, что современники события — не только в Советской России, но и в русском зарубежье — восприняли «пароход» довольно анемично. Это, наверное, было обусловлено общим неустройством революционных лет, и, возможно, ощущением невнятного культурного статуса небольшой группы «религиозников» (до десяти человек; кантианец И.И. Лапшин попал в эту компанию по недоразумению).

Та философия, которую Советская власть выдворила из России в 1922 году, была детищем благодетельных реформ Александра II и теоретических споров девяностых годов между ортодоксальными и легальными марксистами. Благодаря Александру II в российских университетах стал возникать корпус профессиональных философов, который подвинул русское сознание к пониманию философии как научно-систематического освоения бытия. Наконец, работа преподавателей, созданных ими философских обществ и журнала «Вопросы философии и психологии» преодолели индифферентизм общества в отношении философии. Тогда же начавшееся партийное строительство в России искало себе теоретических основ и подчеркивало актуальность философской проблематики, которая становилась повседневным элементом общественности и культуры. Освободительное движение повернулось к философии, извлекая из нее идеи, соответствующие его социально-политическим идеалам. Социал-демократы

(не исключая большевиков) нашли себе оправдание в марксистском материализме, а либералы искали себе утешения в идеализме и религиозной метафизике. Подобно тому, как марксисты-революционеры назвали своими предшественниками Чернышевского и К°, либералы-экс-марксисты прямо заявили об освоении идей русских метафизиков последней трети XIX века.

Между тем метафизики этого времени (В.С. Соловьев, Б.Н. Чичерин, А.А. Козлов, С.Н. Трубецкой) уверенно рассматривали бытие как творческий процесс, субъектом которого является человечество. Они же, понимая философию как деятельность безусловно независимого и уверенного в себе ума, оставляют на будущее главную задачу — философского опознания творчества.

Особенно трудно давалось опознание этой проблемы религиозным метафизикам. Они, захваченные общим влиянием трансцендентализма, не могли игнорировать его значение. Логико-гносеологическое самооправдание их конструкции встало в повестку дня. Все религиозные мыслители хотят свести все данные человеческого опыта к мысленному единству, или к единству теоретической мысли, как то утверждал В.Ф. Эрн [Эрн 1991, 121]. И вместе с тем интересы дня принуждали религиозных философов отстаивать сакральные символы старой России; было нормально видеть религиозного философа в качестве публициста и даже организатора политических институтов. Рядовой советский историк свидетельствует: «в период между февралем и октябрём 1917 года, когда шел процесс перерастания буржуазно-демократической революции в социалистическую, атаки идеологов буржуазно-помещичьей России на марксизм и марксистский социализм приобрели неприкрытый политический характер» [Кошарный 1981, 15]. Существенно, что не только заботы текущего дня склоняли либералов-метафизиков к идеологическим решениям, но и само движение их мысли к «теоретическому единству». Чем оно было ближе, тем яственнее были невероятные ранее трудности в движении к нему (реальность субъективных качеств, антиномизм в понимании бытия, теодицея и антроподицея).

Казалось, что наиболее удачным сопряжением трансцендентализма и метафизики стал интуитивизм Н.О. Лосского, продолженный С.Л. Франком. Он возвращал заблудших к онтологизму, а позиция И.А. Ильина относительно философии как духовном деянии завер-

шала переход от философии как теории к философии как нравственному поступку. Так религиозная философия освободилась от эпистемологической функции, которая уступала свое место другой — мировоззренческой и, конечном счете, идеологической.

Скорее после победы в гражданской войне Советской власти стала мешать разрешенная ею свобода пассивного несогласия с новой Россией. Чтобы не было лиха и огонь недовольства не запылился новым этапом гражданской войны, следовало — для примера всем прочим — приструнить наиболее известных и активных ученых, литераторов, кооперативных деятелей. В марте 1922 года в приписке к статье «О значении воинствующего материализма» В.И. Ленин наставлял рабочий класс уметь пользоваться завоеванной властью и, наконец, препроводить литераторов, преподавателей и членов ученых обществ в страны буржуазной демократии [Ленин 1964, 45, 33], что, собственно, и было сделано осенью-зимой того же года.

В революционные дни придерживаться идеологических императивов или просто располагаться около идеологии — очень опасно. Русская философская мысль не избежала такой опасности потому, что она всегда желала «одействования истины», что в теории однако, оборачивалось либо религиозным онтологизмом, либо социальным активизмом. Они же низводили теорию до значения практического инструмента. Даже вступив на путь научно-систематической философии русская мысль была вынуждена работать с такими содержаниями, которые теоретически не разрешались и разрешить которые могло только изменение «внешних форм общежития» [Вежи 1991, 4]. Это и было инициировано Февральской революцией.

Однако, оценивая высылку как победу линии Чернышевского над линией Соловьева, мы не можем забыть о едином материнском лоне религиозной и секулярной философии в России — о русской жизни, которая предложила единую для всех философов проблематику и обеспечила разные способы ее разрешения.

По-видимому, Б.В. Яковенко первым стал писать, что, несмотря на политическую дистанцию, отделявшую выслаемых от выславших, последние отчетливо сознавали «свое собственное, сущностное, в глубинах души и разума коренящегося родства с запрещенными и выдворяемыми направлениями мысли [Ермичев

ред. 2012, 205]. Одна и другая стороны отличались максимализмом своих требований и очевидной опорой на Абсолют (хотя в ленинском варианте он выступил в форме «божественной материи»). Еще в XVII веке Ю. Крижанич толковал, что «русские меры не знают», и, переключаясь с ним, Н.А. Бердяев, пожив какое-то время в Германии записал: «... русская душевная жизнь более выражена и выражена в своих крайних элементах...», нежели у европейцев, чье «мышление очень опьянено и в сущности ослаблено традицией мысли, раздроблено историей» [Бердяев 1991, 153]. По этой причине, но еще и потому, что ко времени гражданской войны научно-систематическая философия в России еще не отделилась от мотивов русского экзистенциально-персоналистического и публицистического философствования, влияние ее на европейскую мысль было точечным, как правило, определенным личным знакомством европейца с русским мыслителем.

Литература

Бердяев 1991 — Бердяев Н.А. Самосознание. Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991.

Вехи 1991 — Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991.

Геллер 1990 — Геллер М.С. Первое предостережение — удар хлыстом. К истории высылки из Советского Союза деятелей культуры в 1922 году // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 37-66.

Ермичев ред. 2012 — Борис Валентинович Яковенко. Под ред. А.А. Ермичева. М.: РОССПЭН, 2012.

Коган 1993 — Коган Л.А. «Выслать за границу безжалостно». (новое об изгнании духовной элиты // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 61-84.

Кошарный 1981 — Кошарный В.П. У истоков советской философской науки (1917-1922) М.: изд. Московского университета. 1981.

Ленин 1964 — Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-ое издание. Т. 45. М.: Госиздат, 1964.

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

Ерохина Т.И.

ЯГПУ им. К.Д. Ушинского

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ РУБЕЖА XIX–XX ВВ.: КЛАССИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Русская философия культуры рубежа XIX–XX веков — явление, уникальность которого обусловлена комплексом причин. В контексте мировой культуры к концу XIX века русская философия культуры занимала далеко не значительное место. Культурфилософия складывается в немецкой философской традиции конца XVIII — начала XIX века, а затем находит свое развитие в работах философов второй половины XIX — начала XX века. Европейская культурфилософия изначально складывается в рамках неклассической философии, которая обращена к философскому постижению культуры как универсального феномена.

Русская философская традиция XIX века, начиная с мистицизма М. Сперанского, шеллингианства Д. Велланского, М. Павлова и др. [Зеньковский 1991, 123–137] не была представлена авторами самостоятельных теорий и в основном шла вслед за европейской традицией. Влиянием же немецкой романтической традиции во многом обусловлено появление эстетических позиций философии Н. Карамзина, В. Жуковского, Д. Веневитинова, В. Одоевского, П. Чаадаева, творчество которых является философствованием литераторов-мыслителей, заложивших основы собственно русской философской традиции.

Проблемы культурфилософии не стали предметом сугубого внимания и мыслителей второй половины XIX века, несмотря на значительный опыт понимания западной культуры в работах А. Герцена, И. Тургенева, обращение к традициям русской литературы и культуры в целом в исследованиях В. Белинского, Н. Чернышевского, Д. Писарева, «романтические» [Зеньковский 1991, 177] тенденции в персоналистской философии Н. Михайловского.

Апеллируя к истории русской философии XIX века, можно предположить, что культурфилософия начинает формироваться в русской культуре прежде всего благодаря Н. Данилевскому. Тем не ме-

нее, теория Н. Данилевского ориентирована на осмысление мировой культуры, и в этой связи появление русской философии культуры рубежа XIX–XX веков не может быть обусловлено обращением к отечественным философским теориям.

Отсутствие русской традиции философии культуры становится одной из причин ощущения «кризисности» культуры рубежа веков. Проблема кризисности сознания рубежа XIX–XX веков имеет разные формы выражения. Это и ощущения «конца» века, которое соотносится с эсхатологическими мотивами (свидетельство чему мы встречаем в работах В. Соловьева, Н. Бердяева, А. Белого и др.); и острое переживание рубежа как перехода, пограничного состояния, соотносимого с ощущением нестабильности, динамики, перемен, смысл которых неясен и непредсказуем; и осознание утраты традиций уходящего века, разрыва культурной преемственности, которое приводит к экзистенциальному ощущению одиночества, страха, гибели [Злотникова 2003]. В ситуации «кризиса» в русской философии и возникает необходимость не просто переоценки событий пережитого века, но и осмысления русской философии в контексте западноевропейской.

Для русских мыслителей становится характерно стремление определить самобытные корни российской ментальности. Отсюда возникает классический дискурс русской философии рубежа XIX–XX веков. Русские философы и художники обращаются в своих теоретических построениях концепции культуры прежде всего к переосмыслению философских воззрений русских писателей «золотого века»: Ф. Достоевского, Л. Толстого. При этом в центре внимания русской философии рубежа XIX–XX веков оказывается прежде всего не просто творчество, но и отражение в нем мировоззрения этих мыслителей. Не случайно среди имен, привлекающих русских философов, помимо указанных выше, — Ф. Тютчев, А. Фет, И. Тургенев, И. Гончаров, Н. Гоголь, А. Чехов и конечно А. Пушкин, в то время как собственно философская традиция для мыслителей рубежа веков актуализируется их современниками: В. Розановым, В. Соловьевым, С. Булгаковым, С. Франком, К. Леонтьевым, Н. Бердяевым и др.

Культурфилософская традиция рубежа XIX–XX веков, в силу отсутствия значительной историко-философской системы в России, а также в связи с доминированием если не вербального в чистом виде, то нарративного начала, становится литературоцентричной.

Литературоцентричность русской культуры конца XIX начала XX вв. выражается, во-первых, обращением русских мыслителей к анализу литературных процессов, характерных для данного периода: осмысление декадентства и символизма мы обнаруживаем в работах Вл. Соловьева, Н. Бердяева, В. Розанова; и, во-вторых, обращением к творчеству писателей XIX века, которое имеет принципиальное значение для русской философии рубежа веков. Так, сближают В. Розанова с символистами старшего поколения исследования, посвященные русской литературе: творчеству Ф. Достоевского, М. Лермонтова, Н. Гоголя. Литературоцентричность характерна и для русских символистов. Выбор имен русских писателей, творчество которых актуализируют символисты, объясняется — религиозностью, а противоречия, которыми характеризуется культура, укоренены в религиозном сознании (или связаны с отсутствием такового). Поскольку религиозное чувство человека, по мнению Д. Мережковского, заложено в природе человека, то религиозность тождественна творчеству: именно вера человека, в противовес рассудку, сознанию, способствует интуитивному постижению тайны бытия.

Религиозные ценности рассматриваются не только как компонент мировой культуры, но как средоточие культурной традиции, наиболее значимой в России. Религиозность, в понимании символистов — это специфическая черта русского менталитета. Именно в русской культуре она приобретает особое значение: русский человек переживает ее более глубоко, обостренно, она становится центральной проблемой существования, осознания мира, обретает наряду с иррациональными эмоционально-чувственные проявления: «только движение, исходящее из самого сердца народа, может сделать литературу поистине национальной и в то же время всечеловеческой» [Мережковский 1994, 185].

Во многом созвучна религиозности соборность. Обоснованный А. Хомяковым [Хомяков 1994] принцип соборности был преломлен в идее Всеединства, «сизигии» в трудах Вл. Соловьева [Соловьев 1990]. Коллективное, единое — тема не только славянофильства, но и практически всей русской (особенно религиозной) философии конца XIX — начала XX века (Н. Бердяев, П. Флоренский). Идея соборности противостоит индивидуализму, который воспринимался в России в негативном модусе. Соборность как основания русской культуры, по мнению Вяч. Иванова, является необходимым аспек-

том самосознания, она соединяет людей, одновременно способствуя их раскрытию и самоопределению. Соборность становится не только концепцией, но и дискурсом, ибо она связана с пониманием религиозности и находит свое выражение в стремлении избегать противопоставлений русской культуры и западной, а также в стремлении к синтезу искусств.

К западноевропейским традициям философии культуры, воспринятым русскими философами и художниками, необходимо прежде всего отнести ницшеанство, концепцию кризиса культуры, а также теорию символа и символической концепции культуры. Впрочем, необходимо заметить, что для любого заимствования необходима определенная почва, которая уже сложилась в русской философии XIX века. Так, ницшеанство соотносилось с концепцией личности Ф. Достоевского, представление о кризисе культуры с философией Н. Данилевского, а проблема символа в культуре будет трансформирована и переосмыслена в оригинальных концепциях В. Соловьева, П. Флоренского, А. Белого.

Таким образом, осмысление дискурса русской философии культуры рубежа XIX–XX веков позволяет предположить, что в его основе, с одной стороны, обращение к неклассической западноевропейской культурфилософии, а с другой стороны — к традициям русской культуры XIX века, что мы и определяем как классический дискурс. При этом западноевропейская философия становится для русской философской мысли рубежа веков объектом восприятия и одновременно внутренней полемики.

Значение классического дискурса русской философии культуры рубежа XIX–XX веков заключается в выявлении парадоксальности контекста русской культуры рубежа XIX–XX века; русская философия скорее наследует эмпирический опыт философствования, сложившийся в русской философии XIX века, чем собственно философские традиции, которые как таковые не были сформированы.

Литература

Зеньковский 1991 — Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 1. СПб.: Эго, 1991.

Злотникова 2003 — Злотникова Т.С. Человек. Хронотоп. Культура. Ярославль: Александр Рутман, 2003.

Мережковский 1994 — Мережковский Д.С. Эстетика и критика. В 2 т. Т. 1. М.: Искусство; Харьков: Фолио, 1994.

Захарова В. Т.

НГПУ им. К. Минина

Б.К. ЗАЙЦЕВ О РОЛИ ДЕЯТЕЛЕЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗА РУБЕЖОМ (по материалам художественной прозы и публицистики)

Проза Б.К. Зайцева — одно из блестящих свидетельств представления русской эмиграции о своей главной миссии как о посланнической, стремящейся к передаче новым поколениям духовных богатств «русского мира». В докладе ставится цель осветить художественное и публицистическое осмысление писателем Б.К. Зайцевым роли в духовной жизни Европы выдающихся деятелей русской православной церкви, вынужденно оказавшихся в эмиграции, в том числе тех, кто был выслан на «философском пароходе» в 1922 г. Значимым представляется освещение Б.К. Зайцевым деятельности Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже. В этом известном учебном заведении преподавали Б.П. Вышеславец, В.В. Зеньковский, о. Сергей Булгаков, митр. Евлогий (Георгиевский), о. Иоанн (Шаховской), А.В. Карташев, Г.П. Федотов, Г.В. Флоровский и другие известные мыслители русского Зарубежья. Полагаем, важно актуализировать представления Б.К. Зайцева о том, что в жизнь православных мирян «Богословский институт и Сергиево подворье вошли обликом Святой Руси, обратившейся ко всему миру» [Зайцев 2018, 448]. Об этом публицистические и эссеистические размышления Б.К. Зайцева. Философски емко и художественно проникновенно эти мысли выражены в рассказе Б.К. Зайцева «Река времен», посвященном поразившему современников событию: проведению международного научного богословского съезда в Сергиевском институте.

Литература

Зайцев 2018 — Зайцев Б.К. Богословский институт (К 25-летию основания) // Зайцев Б.К. Отблески вечного. Известные рассказы, эссе, воспоминания, интервью / сост., вступ. ст., подг. текста и коммент. А.М. Любомудрова. СПб.: Росток, 2018.

Зекрист Р.И.

БГПУ им. М. Акмуллы

МИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ПРАВОСЛАВИЯ И ИСЛАМА В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО: ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

В статье анализируется взаимовлияние Ф.М. Достоевского и Ч. Валиханова в аспекте проблем религиозной веры. Сама личность Ч. Валиханова и его взгляды как исследователя ислама, шаманизма оказали сильное воздействие на формирование мистицизма Ф.Достоевского. Ч. Валиханов, как первый казахский ученый, критиковал шаманизм и ислам. Автору статьи показалась интересной позиция Де Виза, согласно которой предметом исследования Ч. Валиханова был не шаманизм в чистом виде, а суфизм, вобравший в себя анимистические верования кочевой культуры, что повлияло на распространение ислама в казахской степи. Можно предположить, что через творчество и взгляды Валиханова, с одной стороны, критическое, с другой стороны — веротерпимое, Достоевский впитал мистические идеи ислама. Достоевский, в свою очередь, оказал серьезнейшее влияние на мировоззрение Валиханова: православие выступало в его работах как «элемент бесспорно просветительный».

Ключевая идея творчества Ф. Достоевского — это идея обожения. Выявляется общее, что существует между суфизмом — мистическим ядром ислама — и мистицизмом в восточном христианстве — духовный опыт теогносиса, лестница духовного восхождения с набором принципов осуществления гносиса, любовь к Богу как вершине гносиса. В заключении автор делает вывод о комплементарности мировоззренческих взглядов Ф. Достоевского и Ч. Валиханова в аспекте проблем религиозной веры, их взаимодополнительности. В христианском теогносисе Достоевского, на наш взгляд, получает разрешение суфийская интерпретация духовной свободы.

Идея свободы в творчестве Ф.М. Достоевского стала одной из центральных тем для философии русского зарубежья.

Литература

Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. В 5 т. / отв. ред. А.Х. Маргулан. Алма-Ата: Изд-во Акад. наук Каз. ССР, 1984-1985.

Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1972. Т. 22.

DeWeese D. Shamanization in Central Asia // Journal of the Economic and Social History of the Orient, caa-network.org (дата обращения: 17.06.2022).

Игнатов В.К.

Институт философии НАН Беларуси

РОССИЯ ГЛАЗАМИ БЕЛОРУСА: И.В. КОНЧЕВСКИЙ О РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ ЗА ГОД ДО «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА»

В 2021 году исполнилось сто лет с момента выхода в свет философского эссе белорусского мыслителя И.В. Кончевского «Адвечным шляхам» («Извечным путем») [Абдзіраловіч 1921]. В 2022 году мы вспоминаем одну из величайших духовных катастроф русской интеллектуальной культуры столетней давности, впоследствии получившей символическое название «Философский пароход».

Рассуждая о трагической судьбе белорусского народа, И. Абдиралович (псевдоним И.В. Кончевского) утверждал, что национальный дух не смог создать полнокровную самобытную культуру вследствие того, что Беларусь после принятия христианства стала местом постоянного соперничества культур Запада и Востока Европы.

Характеристики обоих культурных типов, данные философом, поражают лаконизмом и глубиной. Размышления И.В. Кончевского о русском культурном архетипе способны вызвать у читателя эссе мысль о том, что белорусский мыслитель смог не только предугадать трагедию интеллигенции бывшей Российской империи в советскую эпоху, одним из проявлений которой стала эмиграция представителей интеллектуальной элиты, но и осмыслить ее причины.

По мнению И. Абдираловича, столетия духовного соперничества взаимно сблизили обе европейские культуры. Однако это не привело к исчезновению их своеобразия.

Византийское наследие, отмечал И.В. Кончевский, по-прежнему оказывает глубокое влияние на русскую культуру. Ее идеал — цель-

ная, монолитная, всеобъемлющая форма, отвергающая малейшие отклонения в своих частях, жаждущая овладеть всеми сторонами человеческой жизни. Замена одной формы на другую происходит в виде тотального переворота, без колебаний и сомнений разрушающего остатки прежней культуры. Одним из примеров воплощения восточной идеи являются петровские преобразования, другим — современные И. Абдираловичу революционные события.

Сознание русского человека, полагал белорусский мыслитель, проникнуто представлением о том, что в основе человеческого бытия лежит одна истинная сущность, а смысл жизни состоит в ее отыскании и безусловном осуществлении в реальности. Отсюда проистекает стремление русских людей к тотальной унификации, к абсолютной регламентации жизни даже в мелочах, к единству взглядов и мыслей.

В отличие от Запада, склонного к поиску компромисса между выразителями различных воззрений, на Востоке схватка идейных противников идет вплоть до полного уничтожения последнего явного соперника. Не стали исключением из традиционной русской картины мира, утверждал И.В. Кончевский, и взгляды российских коммунистов, жаждущих подогнать всю социальную и умственную деятельность под единый стандарт, создав с этой целью даже собственную религию.

По мнению белорусского философа, господство одной культурной формы лишает общество жизненной энергии, разрушает его созидательный потенциал и ведет к утрате им человечности. Вместо свободного творческого поиска новых форм бытия человек принужден всецело подчинить свое сознание обычаю, догмату, доктрине, политическому лозунгу. Самые высокие идеи, выработанные европейской мыслью — гуманизма, демократии, либерализма — тонут в болоте духовного мещанства и социального конформизма. Жертвой общеобязательной партийной программы, официального мировоззрения и формальных политических принципов стало и социалистическое, революционное движение. Социальная реальность требует нового творческого осмысления, а вместо этого ее жестко подчинила себе вчерашняя революционная идея, ныне превратившаяся в мертвую форму.

Социальное творчество, утверждал И. Абдиралович, невозможно без творчества индивида, а революция без опоры на индивидуальное творчество превращается в бескрайнюю смуту, примером чего служит, по мнению мыслителя, Россия.

Согласно И.В. Кончевскому, марксизм на место великих мечтаний о свободной личности поставил идею захвата власти угнетенным

классом, однако современность ясно показала, что идеальным рабовладельцем является тот, кто еще вчера был рабом. Победа революции не привела к триумфу свободы, захват власти не превратил бывших бесправных трудящихся в новых хозяев жизни. Власть, как и в прежние времена, сосредоточена в руках малочисленной верхушки, да и сама доктрина марксизма правом руководить будущим обществом наделяет лишь пролетариат, а крестьянам отведена подчиненная его диктатуре роль, в то время как сама власть рабочего класса может быть жестокой и несправедливой по отношению к сельскому люду, о чем весьма ярко свидетельствует опыт коммунистической России.

По мнению И. Абдираловича, новая российская действительность, возникшая на руинах бывшего русского государства, даже в незначительных своих проявлениях поразительно напоминает образ старой России. Как и прежде, правит бал чуждый творческому началу социальный слой поклонников превратившихся в тлен культурных форм. И.В. Кончевский был убежден, что современное ему мировоззрение, в какие бы духовные одежды оно ни рядилось — будь то религиозный традиционализм или социалистический революционаризм, обречено на духовную смерть. Будущее человечества мыслитель видел в создании новых социальных союзов независимых творческих личностей, придающих своей креативной деятельностью импульс непрерывному и безграничному обновлению общества.

Когда в России ценность человеческой жизни котируется ниже стоимости куска хлеба, лишь горстке творческих личностей, утверждал И. Абдиралович, удастся сохранить собственную уникальность и духовную свободу, а проявления их возможны исключительно в области науки и искусства. Чуть больше года после создания И.В. Кончевским своего философского труда по распоряжению советских властей из России были высланы известные деятели русской культуры и науки. Историческая возможность превратить страну в свободное сообщество творческих личностей была сведена на нет.

«Философский пароход» стал лишь первой волной эмиграции из России. Прервется ли цепь трагических событий, связанных с изгнанием свободомыслия из страны или этому словосочетанию суждено стать вечным скорбным символом исторической судьбы России?

Литература

Абдзіраловіч 1921 — Абдзіраловіч І. Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляду / І. Абдзіраловіч. Вільня: Беларускае выдавецкае таварыства, 1921.

Кондаков И.В.

РГГУ

«ФИЛОСОФСКИЙ ПАРОХОД» СЕРГЕЯ ПРОКОФЬЕВА*

Конечно, в буквальном смысле эмиграция великого русского композитора С. Прокофьева в 1918 г. не имеет отношения к тому «философскому пароходу», на котором были высланы сто лет назад лучшие представители русской интеллигенции из Советской России по личному указанию Ленина. Однако у Прокофьева был свой «философский пароход», на четыре с половиной года опередивший «философский пароход» 1922 г. Уезжал Прокофьев Сибирским экспрессом во Владивосток, а затем, «по диагонали» через Великий океан, с краткой остановкой в Японии по пути в Америку. Правда, уезжал он по своей воле, да еще и с разрешением от Луначарского, восхищенного «Классической симфонией» (1917).

Творческая и политическая интуиция композитора, увидевшего в Октябрьской революции разгул насилия и произвола и понявшего, что России «не до музыки», подсказала Прокофьеву, что ему нужно, хотя бы на время, переселиться на Запад и добиться как музыканту мирового признания, при этом духовно не порывая с родиной и оставаясь даже в эмиграции русским художником. Но не только творческое самосохранение двигало Прокофьевым. Его бегство от революции сопровождалось страстным увлечением философией, примирявшей его с трагедией рассеяния. Именно в это время Прокофьев погружен в философию Шопенгауэра и Канта; на трансокеанском лайнере он завершает чтение главного шопенгауэровского труда «Мир как воля и представление», а с помощью «Истории философии» Куно Фишера постигает «мудрость» Канта («Критику чистого разума»), в частности усваивает систему кантовских антиномий — применительно к своей жизни и творчеству.

Все последующее время в период своей эмиграции (и даже позже, уже в Советском Союзе) Прокофьев находился в плену кантовской системы антиномий: 1) между осознанием конечности мира во времени и пространстве и ощущением его бесконечности; 2) между

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00859 «Творчество С. Прокофьева как феномен отечественной и мировой культуры».

склонностью «мыслить сложно» и стремлением к «новой простоте» в музыке; 3) между пониманием абсолютной детерминированности жизни и творчества внешними обстоятельствами и стремлением к неограниченной творческой и личной свободе; 4) между признанием в мире некоей безусловной сущности, являющейся первопричиной мироздания (например, Божества) и отрицанием этого или сомнением в необходимости такой сущности.

Важным для Прокофьева стало различие и противопоставление «воли» и «представления», идущие от Канта и Шопенгауэра. «... Окружающий нас мир есть только преставление, вероятно неверное, в основе же лежат идеи. Кант через посредство пяти чувств и разума отказывается познать их» [Прокофьев 2002, 275]. Приложение этих мыслей к музыке приводит композитора к новым обобщениям: «Композитор создает симфонию, она уже написана, но ни для кого не существует, кроме самого автора. Ей надлежит пройти через ряд стадий <...>, и только тогда, может быть, через несколько месяцев или лет, она предстанет перед слушателями» [Прокофьев 2002, 276]. Художественный замысел — это «вещь в себе». «...Для того, чтобы человек был не тенью, а существовал разумным и индивидуальным, ему была дана свободная воля; проявление этой воли повело в некоторых случаях к ошибкам; материализовавшиеся ошибки суть материальный мир, который нереален, так как он ошибочен» [Прокофьев 2002, 277]. Так, исполненная музыкантами симфония может не соответствовать замыслу композитора (его воле) и не понята слушателями, составившими о ней ложное представление.

Работая в это время над Второй симфонией (задуманной как «Русская», — в противоположность Первой, «Классической», написанной как стилизация под Гайдна и Моцарта), Прокофьев воссоздает в ней страшный образ Русской революции как бунта «бессмысленного и беспощадного». В связи с этим Прокофьев в своем Дневнике размышляет о времени и вечности, перемежая идеи Канта и Шопенгауэра с сентенциями квазирелигиозного учения Christian Science, которым Прокофьев увлекся, вместе с женой Линой, в Америке. Он обнаруживает в этих двух системах, помимо некоторого сходства, и принципиальные расхождения, ведущие к противоположным выводам, не согласующимся друг с другом. И вот, он, по его словам, «читал и даже обдумывал некоторые мысли, старясь додумать их до конца».

«Если Бог создал человека, то, следовательно, было время, когда человека не было. Но с этим рассуждением расходится Christian

Science, которое утверждает, что человек существовал всегда. И действительно: если человек имел бы начало, то он должен бы иметь и конец, т.е. он не мог бы быть бессмертным, так как нечто бесконечное не может быть с одной стороны конечным. Таким образом, утверждение Christian Science о том, что человек вечен как в будущем, так и в прошлом, говорит против первого положения, т.е. против того, что был некий момент, в который Бог создал человека, и до которого человека не было. Против этого положения, — продолжает Прокофьев, — говорит и следующее рассуждение: если действительно был такой момент, когда Бог, который вечен, создал человека, то, следовательно, существовала вечность до этого момента и вечность после него, иначе говоря, две вечности, каждая с одной стороны ограниченная, т.е. два абсурда, так как никакая вечность (бесконечность) не может быть с одной стороны ограниченной» [Прокофьев 2002, 309].

Великолепный образ двух вечностей, одна из которых принадлежит Богу, а другая — человеку, причем каждая из вечностей с одного конца ограничена, представляет собой оксюморон — «бесконечность», которая «конечна». Этот прокофьевский образ парадоксально воспроизводит первую из кантовских антиномий чистого разума: *тезис* «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве» и *анти-тезис* «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве» [Кант 1994, 336, 337].

Двухчастная Вторая симфония Прокофьева состоит из неистового сонатного Allegro ben articolato — I часть — и темы с вариациями — II часть. Первая часть, по выражению автора, «сделана из стали и железа» и представляет собой воплощение нарастающего революционного хаоса, символизирующего крушение старого мира, своего рода «конец вечности», а вместе с тем и *конец самой России*, трагически переживавшийся Русским зарубежьем как «финал истории».

Асимметричная ей вторая часть, начинающаяся и заканчивающаяся кантиленной диатонической темой, близкой русскому песенному фольклору, состоит из шести вариаций, до неузнаваемости трансформирующих исходную тему и превращающей ее то в пасторальный наигрыш, то в глубокие лирические раздумья, то в лихой ярмарочный перепляс, то в варварский марш фанатиков революции, всё сметающих на своем пути. Тема с вариациями как бы представляет слушателю многоликость, неисчерпаемость России, сплетенной из противоречий, сочетающей доброту и нежность с крайней жестоко-

стью, разгульное веселье с безысходной тоской, созидание с разрушением, интимность переживаний с неистовством разбушевавшейся толпы... Во второй части симфонии рождается образ *бесконечных метаморфоз* национально-русского начала, *вечного возвращения* музыки в Россию, *неизбежного возрождения* тысячелетней России.

Раскол России — на советскую и эмигрантскую, как и русской культуры — на две взаимоисключающие русские культуры, возникшие после революции, не только мучил Прокофьева, как и других русских эмигрантов, но и подтверждал, в глазах композитора, бинарность, антиномичность мироздания. Всем своим творчеством — симфониями, операми, балетами и т.п. — Прокофьев отобразил представление о трагическом разломе еще недавно цельного и гармоничного мира. Вслед за парностью 1-й и 2-й симфоний (D-dur и d-moll) — гармоничной европейской и дисгармоничной русской — родилась новая симфоническая пара 3-я и 4-я симфонии (c-moll и C-dur) — неистово-мрачная и торжественно-ликующая. 3-я симфония родилась из музыкального материала мистико-трагедийной оперы «Огненный ангел», а 4-я — из музыки, относившейся к балету на евангельский сюжет «Блудный сын». Пафос противостояния средневековому религиозному фанатизму в 3-й симфонии («Новое средневековье») и пафос возвращения русского художника-эмигранта («блудного сына») на родину, в СССР — таков смысл этой символической антиномии.

Театральные произведения Прокофьева зарубежного периода тоже группировались попарно. Жизнерадостная, искрящаяся весельем и эйфорией свободы сказочная опера «Любовь к трем апельсинам» (по пьесе К. Гоцци) и мрачная, полная неистовых страстей и тягостных предчувствий надвигающейся мировой катастрофы опера «Огненный ангел» (по мотивам символического романа В. Брюсова) — так выглядит оперная дихотомия Прокофьева в европейском культурном контексте между двумя мировыми войнами. Композитор-мыслитель пытается каждый раз представить две противоположные, взаимоисключающие точки зрения на одно и то же явление или событие, сосуществующие одновременно и неразрешимо.

Двумя «парами» представлена балетная дихотомия композитора, воссозданная им для дягилевских «Русских сезонов». Первая «пара» — сказочный балет «Шут, семерых шутов перешутивший» (на сюжеты сказок А.Н. Афанасьева) и «Стальной скок» — фантазмагорическая аллюзия на социалистическое строительство в СССР. Здесь нашло выражение стремление Прокофьева иронически, гротескно

сопоставить русскую фольклорную архаику и советский утопический проект. Вторая балетная «пара» — это «Блудный сын» — своего рода манифест победного возвращения Прокофьева в СССР — и балет «На Днепре» — любовная драма советских Ромео и Джульетты (красноармейца Сергея и казачки Ольги), развертывающаяся на Украине вскоре после окончания Гражданской войны. Конфликтная «сцепка» двух полярных сюжетов отражала переживания композитора в конце 1920-х — начале 30-х гг. — ностальгическую эйфорию возвращения домой и ужасные опасения относительно обострения классовой борьбы и политических репрессий в Советском Союзе — стойких пережитков революции и Гражданской войны.

«Чтобы примирить эти противоречия, — продолжал философствовать С. Прокофьев на темы Канта, Шопенгауэра и наисовременнейшего учения Christian Science, — надо вывести, что наши представления о вечности, как о часе, бегущем за часом (и так без конца) — неверно и что вне этого мира законы времени (а также несомненно и пространства) совершенно иные. Вероятно, наша смерть есть выход нашего сознания за пределы времени и пространства. Но если так, т.е. если понятие о времени есть понятие локальное, то с этой меркой мы не можем подходить к вопросу о сотворении человека, т.е. не можем спрашивать, было ли время (в вечности, в которой нет времени), когда человека не было. А потому на мой первый вопрос нельзя ответить ни да ни нет. Таким же образом должен быть снят с очереди и вопрос некоторых людей, которые, вдумываясь в идею бессмертия, так пугаются, что не знают, что страшнее: бессмертие или смерть. Им тоже надо отвечать, что в вечности понятие о времени исчезает» [Прокофьев 2002, 309–310]

В свете этой философии в представлении Прокофьева различия между Европой и Россией, советским и эмигрантским, классическим и авангардным переставали существовать. Не было необходимости их даже примирять. В вечности, в которую была устремлена творческая воля Прокофьева, не было границ, идеологии, политики, времени и пространства, страданий и смерти. И «философский пароход» С. Прокофьева смело устремился в русло еще неведомой ему советской культуры.

Литература

Кант 1994 — Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994.

Прокофьев 2002 — Прокофьев С.С. Дневник 1919–1933. Париж: SPRKFV, 2002.

Кулак Н.И.

УО «БГМУ»

РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ Э. МАХА В ТВОРЧЕСТВЕ Г.В. ПЛЕХАНОВА

На пути становления эмпириокритицизм выдержал немало творческих переработок. Прежде всего, эта заслуга принадлежит А.В. Луначарскому и А.А. Богданову, благодаря работам которых стала возможной марксистская переработка эмпириокритицизма. Марксизм в России в данный период (начало XIX века), не имел комплексного и выверенного основания, которое устраивало бы все интеллектуальное сообщество в равной степени. В статье «Принципиальные положения социализма» В.А. Базарова, марксизм наполнен идеями Р. Авенариуса, А.А. Богданова и К. Маркса. Марксизм принимает в упрощенном виде махистские постулаты и подвергает их критической обработке. Это послужило тому, что в России эмпириокритицизм начал теоретическое противостояние против идеализма с одной стороны и ортодоксального марксизма с другой, сторонником которого был Г.В. Плеханов.

Полемика Г.В. Плеханова с представителями эмпириокритицизма начинается с ответа на обвинения А.А. Богданова в том, что он не имея достаточных, строгих оснований, обвиняет его в продолжительном споре с представителями эмпириокритицизма. А.А. Богданов пишет: «В конце прошлого года, т. е. сейчас же после появления Вашего открытого письма ко мне в “Вестнике Жизни”, некоторые мои товарищи советовали мне заняться Вами. Но я ответил им, что полезнее будет заняться г. Ар. Лабриолой, взгляды которого ваш единомышленник, г. А. Луначарский, вздумал провозить в Россию под видом оружия, отточенного для ортодоксальных марксистов» [Плеханов 1924-1926, 6]. Г.В. Плеханов, в свойственной ему критической манере парирует: «...я решил, что мы, марксисты, должны дать решительный отпор не только новому евангелию, но и не новой уже философии от Эрнста (Маха), более или менее приспособленной Вами, г. Богданов, для нашего российского обихода. И только поэтому я принялся за ответ Вам» [Плеханов 1924-1926, 6].

В ответе Г.В. Плеханов неоднократно указывает на малоизученность А.А. Богдановым идей эмпириокритицизма и марксизма. В частности, указывает на поворот его взглядов от эмпириокритицизма в сторону диалектического материализма, что можно охарактеризовать, как маскировку своих истинных философских убеждений. Но главное обвинение, строилось вокруг следующих слов: «... вот Вы, недолго думая, совершили над своим “эмпириомонизмом” обряд святого крещения и нарекли его философским учением Маркса-Энгельса» [Плеханов 1924-1926, 10]. Таким образом, несмотря на то, что А.А. Богданов назвал свое учение марксизмом, по мнению Г.В. Плеханова принять диалектический марксизм ему не удалось.

Свою полемику с Э. Махом, теоретик русского марксизма начинает с обращения к его книги «Анализ ощущений и отношение физического к психическому», которая посвящена «антиметафизическим предварительным замечаниям». Г.В. Плеханов указывает на то, что Э. Мах, хочет бороться с метафизикой. И в данном контексте, важна его отсылка к сочинению И. Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике», где Г.В. Плеханов указывает на невероятно важную роль данного произведения в жизни Э. Маха, который пишет: «Сочинение это произвело на меня тогда огромное, неизгладимое впечатление, равное которому мне с тех пор никогда уже не приходилось испытывать при чтении философских сочинений. Года два или три спустя я вдруг понял, какую лишнюю роль играет “вещь в себе”. В один прекрасный летний день, когда я гулял на лоне природы, весь мир вдруг сразу показался мне *одним* комплексом взаимно связанных между собою ощущений, а мое “Я” — частью этого комплекса, в которой эти ощущения лишь сильнее между собою связаны. Хотя настоящие размышления об этом явились лишь впоследствии, этот момент все же имел решающее значение для всего моего мировоззрения» [Плеханов 1924-1926, 48-49]. Выделение данного фрагмента можно артикулировать в качестве одного из главных тезисов, ввиду обращения самого Г.В. Плеханова к творчеству И. Канта, который мог сыграть ключевую роль в формировании его историко-философской концепции, что становится заметнее в споре с неокантианством [Кулак 2019].

Главной темой в полемике с Э. Махом явилась значимость метафизики. Поскольку Э. Мах пытался всячески ей противостоять и бороться, Г.В. Плеханов указывает на то, что «...воскресные прогулки Маха “на лоне природы” привели его к весьма печальным результа-

там» [Плеханов 1924-1926, 50]. В трактовке Г.В. Плеханова это означало, на что он сам и ссылаясь, то внимание, которое Э. Мах уделял философии, указывая на то, что мог посвящать философии только свои воскресные прогулки. И тем самым это является и главным аргументом, который помог русскому философу указать на внутренние противоречия в системе Э. Маха.

Несмотря на данные замечания, следует отметить взаимодействие философии Э. Маха и материализма. Г.В. Плеханов отмечает: «Естествоиспытатель, живущий в Махе, склоняется к материализму. Иначе и быть не может: *не-материалистическое естествознание невозможно*. А “философ”, живущий в том же Махе, склоняется к идеализму» [Плеханов 1924-1926, 58]. Исследуя взаимосвязь мировоззрений Г.В. Плеханова с представителями других направлений, это главный признак, характеризующий его собственное мировоззрение: умение подчеркнуть дуалистичность философских построений. Довольно интересно это проследить в обвинительной речи, которая находится в ответе Г.В. Плеханова на письмо А.А. Богданова: «Он плохо разбирается *не только* в вопросе: идеализм или материализм? Он не только не понимает материализма. Он не понимает также и идеализма. Мах жалуется, что его нашли возможным превращать то в идеалиста, — последователя Беркли (Berkleyaner), — то в материалиста. Он считает эти обвинения неосновательными» [Плеханов 1924-1926, 58]. В своем произведении Э. Мах сам на это и указывает, говоря: «Я в этом неповинен» [Мах 2005, 49], и далее, определяя свое «своеобразное» отношение к И. Канту, пишет: «С величайшей благодарностью я должен признать, что именно его критический идеализм был исходным пунктом всего моего критического мышления. Но оставаться верным ему я не мог» [Мах 2005, 292].

Таким образом, исходя из данного рода указаний на философские предпочтения Э. Маха, Г.В. Плеханов делает вывод, что «...*махизм есть лишь берклеизм, чуть-чуть переделанный и заново перекрашенный под цвет “естествознания” XX века*» [Плеханов 1924-1926, 59]. Конечно, говорить о полном совпадении нельзя, поскольку есть ряд значительных отличий, так например взгляд на «волю». Однако принципиальным замечанием по отношению к философии представителя эмпириокритицизма является то, что его философию, по мнению Г.В. Плеханова, следует воспринимать, а порой и невозможно не воспринимать без всевозможных «но». Даже говоря о воле, разбирая данную категорию

в контексте ее понимания Э. Махом, на первый план исследования может выйти А. Шопенгауэр и его «Мир как воля и представление», но, по мнению Г.В. Плеханова, провести философскую параллель не имеет смысла поскольку в воле А. Шопенгауэра нет ничего метафизического, а значит соединять ее с философией Э. Маха бесполезно.

Г.В. Плеханов подытоживает данные размышления словами: «Что правда, то — правда! Философии Маха, действительно, нет. Нет потому, что Мах совсем не переварил тех философских понятий, с которыми захотел оперировать. А, впрочем, дело мало улучшилось бы даже и тогда, если бы он был серьезно подготовлен к роли философа» [Плеханов 1924–1926, 60]. Таким образом, полемика Г.В. Плеханова с представителями эмпириокритицизма не ограничивается одним Э. Махом. В полном собрании сочинений Г.В. Плеханова, которое насчитывает 24 тома, 17 том носит название «Против эмпириокритицизма и богословства», что демонстрирует серьезность исследования этого философского направления со стороны теоретика русского марксизма.

Литература

Кулак 2019 — Кулак Н.И. Г.В. Плеханов и неокантианство: две парадигмы философии истории // Ученые записки ВГУ им. П.М. Машерова. Витебск: ВГУ имени П. М. Машерова. 2019. Т. 30. С. 89–93.

Мах 2005 — Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М.: Территория будущего, 2005.

Плеханов 1924–1926 — Плеханов Г.В. Materialismus militans (Ответ г. Богданову) // Плеханов Г.В. Полное собрание сочинений. Т. 17. М.: Гос. изд., 1924–1926. С. 1–100.

Легчилин А.А.

БГУ

ТРАНСФЕР ИДЕЙ К. МАРКСА И Ф. ЭНГЕЛЬСА В ПРЕДРЕВОЛЮЦИОННОЙ БЕЛАРУСИ

В творчестве К. Маркса и Ф. Энгельса имеются свидетельства знакомства их с белорусским контекстом. В частности, в статье Ф. Энгельса «Доктрина национальности в применении к Польше», написанной по просьбе К. Маркса в 1866 году, есть несколько сюжетов о нашем крае. В одном из них мы читаем: «Дальше, на юге и

на востоке нынешнего Царства Польского находились *белорусы* (курсив — Энгельса), говорящие на языке, среднем между польским и русским, но близким к последнему...» [Маркс, Энгельс 1960, 163]. Так или иначе, основоположники марксизма при жизни были осведомлены и интересовались данным регионом, конечно, преимущественно через Польшу и Россию и их представителей, в том числе и наших земляков политических эмигрантов, которые достаточно рано лично познакомились с Марксом и Энгельсом и их творчеством. К их числу принадлежали В.К. Гельтман (1796-1874), А.Д. Трусков (1835-1886), В.А. Врублевский (1836-1908), Н.К. Судзиловский (1850-1930) и др. [Иосько 1977].

Важным событием в культурном трансфере идей Маркса следует также назвать перевод «Капитала», осуществленный в Минске Л.М. Зак (1852-1897) и Е.А. Гурвич (1861-1940). Это был второй русский перевод сочинения Маркса, который был издан в 1899 году под редакцией П.Б. Струве в издательстве О.Н. Поповой в Петербурге [Гурвич 1926].

Наиболее активное знакомство с идеями Маркса и Энгельса начинается в начале XX столетия. В публицистических изданиях дискутируются сюжеты, характеризующие рецепцию взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса в пределах региона Беларуси. В частности, в общественно-политической газете «Северо-Западный край», которая издавалась на русском языке в Минске в 1902-1905 годы, периодически пропагандировались взгляды Маркса и Энгельса. В доступной форме газета знакомит читателя с материалистическим пониманием истории, теорией революции, диктатурой пролетариата. Например, в газете от 31 июля 1904 года публикуется статья, которая так и называется «Несколько слов о материалистическом понимании истории». В ней изложена типичная классическая трактовка марксистского понимания соотношения производительных сил и производственных отношений.

В газете также печатаются теоретические статьи русских марксистов: Г.В. Плеханова, В.И. Ленина и др. [Из истории... 1958; Рожин 1970]. Так в 1905 году в газете «Северо-Западный край» (№ 749, 750, 754, 756, 760, 761) перепечатывается критическая работа Л.И. Аксельрод «О «проблемах идеализма»». Это был марксистский ответ на резонансный сборник русских философов «Проблемы идеализма»

(1902). Особое значение придавало сборнику участие в нем бывших марксистов (С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев), с которыми с марксистских позиций ведет полемику Аксельрод, проясняя читателю базовые марксистские концепты. Л.И. Аксельрод (1868-1946) — псевдоним «Ортодокс», уроженка нынешней Витебской области Республики Беларусь. В 1900 году окончила Бернский университет со степенью доктора философии. В начале 1900-х годов она была самым авторитетным после Г.В. Плеханова экспертом по вопросам марксистской философии.

В той же газете в 1905 году (№ 782, 783, 785) перепечатывается статья В.И. Ленина «Марксизм и неонародничество», где также разъясняется материалистическое понимание истории. В специальной колонке газеты, которая называлась «Научные беседы» разъяснялись азбучные истины марксизма: теория революции, классовой борьбы, проблемы диалектики и др.

О востребованности марксистских идей в это время свидетельствует и такой факт, как реклама и продажа соответствующих книг. Так, в той же газете от 15 мая 1905 года опубликовано объявление о новом поступлении книг в продажу: Маркс К. Итоги 1848 г.; Маркс К. Заработная плата, цена и прибыль; Маркс К. Нищета философии.

Таким образом, марксистские идеи в конце XIX нач. XX вв. были достаточно популярными в тогдашнем регионе Северо-западного края России, в который входила нынешняя Беларусь.

Литература

Гурвич 1926 — Гурвич Е.А. Из воспоминаний // Летописи марксизма. 1926. № 1. С. 91-93.

Из истории... 1958 — Из истории борьбы за распространение марксизма в Белоруссии (1883-1917). Минск: Академия наук БССР, 1958.

Иосько 1977 — Иосько М.И. К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Белоруссия. Минск: БГУ. 1977.

Маркс, Энгельс 1960 — Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 30 т. Т. 16. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1960.

Рожин 1970 — Рожин Н.В. Газета «Северо-Западный край»: Очерк обществ.-полит., философ. и эстет. позиции. 1902-1905 гг. Минск: БГУ, 1970.

Луньков А.С.

Институт философии и права УрО РАН

ВЛИЯНИЕ П.А. СОРОКИНА И Н.Н. ГОЛОВИНА НА ФОРМИРОВАНИЕ ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ ВОЙНЫ И МИРА

Питирим Александрович Сорокин был выслан из России 26 сентября 1922 года на поезде. Однако этот мыслитель прочно ассоциируется у нас с «философским пароходом» как символом принудительной эмиграции русской интеллигенции в рамках борьбы с пособниками контрреволюции. Переоценить вклад П.А. Сорокина в развитие мировой науки неверное сложно. Здесь мы затронем только один из аспектов его деятельности — помощь Н.Н. Головину в создании социологии войны.

Генерал-лейтенант Н.Н. Головин (1875-1944) как активный участник «белого движения» отправился в эмиграцию на «военном пароходе» в 1920 году из Крыма в Галлиполи, затем во Францию. И если биографии Сорокина сейчас достаточно хорошо известна и изучена, то деятельность Головина в эмиграции стала исследоваться только в 1990-х годах. Этому способствовали достаточно одиозные решения Головина в период Второй Мировой войны, когда он встал на позицию коллаборационизма с фашистской Германией и активно помогал формировать офицерский состав армии Власова. Но всему этому еще предстояло случиться. В 1920–30-е годы Головин энергично занимается организацией работы Зарубежных высших военно-научных курсов для русской эмиграции. Эти курсы выделялись ему продолжением работы русской Академии Генерального Штаба, профессором которой он являлся.

По мысли Головина война является социальным процессом и должна изучаться методами социологии и психологии. «Наука о войне должна представлять собою социологию войны» [Головин 1992, 141]. Здесь необходимо различать исследование способов ведения войны и войны как таковой. Эти предметные области полностью перекрывают друг друга только на первый взгляд. «Наука о войне (социология войны) будет стремиться к открытию законов. Между тем

наука о ведении войны (теория военного искусства) даже при самых широких обобщениях может свести таковые лишь к принципам» [Головин 2008, 33]. В этой сентенции Головин отдает дань давней и долгой дискуссии, которая развернулась в кругах русских военных теоретиков еще в первой половине XIX века. Ее суть сводилась к вопросу — можно ли сформулировать или «открыть» законы войны и законы военного искусства? Или же военачальникам остается довольствоваться принципами военного искусства, успешность практического воплощения которых зависит от таланта военачальника? Головин ответил следующим образом — законы войны как социального феномена существуют, военное искусство как сфера человеческой деятельности может обладать только принципами.

Если законы войны относятся к сфере социального, то наиболее подходящими для их изучения являются методы статистического исследования и социологии вообще. При этом, в виду огромного массива «цифровых» данных, оставшихся уже после Первой Мировой войны, военная статистика сможет полноценно работать только после создания адекватных методов анализа информации [Головин 1992, 146].

В формулировании этих идей ему помогал П.А. Сорокин. К сожалению не вся переписка Питирима Александровича (и тем более Н.Н. Головина) сейчас издана, но мы имеем ряд свидетельств их сотрудничества. Так в письме от 5 декабря 1937 г. Головин просит у Сорокина разрешение опубликовать свою книгу «Наука о войне. О социологическом исследовании войны» на русском языке с благодарственными словами [Кротов ред. 2009, 155-156]. По-видимому, это разрешение было получено, так как книга была опубликована и сопровождается следующей благодарностью: «Я приношу мою глубокую благодарность Harvard Committee for Research in the Social Sciences и профессору Питириму Александровичу Сорокину за содействие, оказанное мне в осуществлении этой работы» [Головин 2008, 25].

В одном из первых параграфов своей работы Головин отсылает читателя к книге Сорокина 1928 года «Contemporary Sociological Theories», в которой помимо прочего разбирается вопрос с состоянием социологических исследований конфликтов. Вывод Сорокин делает неутешительный: «Современная литература по «социологии борьбы» огромна. Однако несравненно большая часть ее не имеет никакого научного значения, являясь не чем иным, как чисто эмоцио-

нальными и спекулятивными “идеологиями”» [Sorokin 1928, 310]. Подобной точки зрения придерживается и сам Головин. Изучается все, что угодно, от причин войн и явлений им сопутствующих, до последствий конфликтов и их влияния на развитие общества. Но только не сама война. На специально посвященном социологии войны и мира X Международном социологическом конгрессе (Женева, 1930) было сделано много громких заявлений о научном изучении войны, однако в сборнике статей по итогам конгресса из 44 статей только 1 (объемом в 1 страницу!) была посвящена собственно войне [Головин 2008, 39].

Деятельность Головина при мощной поддержке такой фигуры как П.А. Сорокин оказала влияние на развитие в Европе социологического изучения войны. Были преодолены различные варианты биологизаторских и «дарвинистских» трактовок войны, которые, безусловно, тормозили изучение данного феномена. А уже после Второй Мировой войны к анализу колоссального массива статистических данных были привлечены новые методы, включая использование ЭВМ.

Так, например, Гастон Бутуль (1899–1980) — французский социолог и демограф создал свою «науку о войне» — полемологию — в похожей логике, что и Н.Н. Головин. Она должна была отличаться от традиционного исследования войны военными науками и являть собой исследование войны как социального явления. По мысли Бутуля, ранее применявшиеся методологические подходы к изучению военных конфликтов дают фрагментарную картину происходящего. Поэтому необходим комплексный взгляд на данную проблему, сочетающий все уже существующие направления исследований, но не сводящийся к ним. При этом сразу предполагалось использовать современные методики анализа социологических и статистических данных с помощью ЭВМ [Соловьев 1993, 126].

Наиболее актуальный аспект полемологии — это методология выявления «продромов» войны в обществе или «полемологических барометров». «Продромальный период» — это медицинский термин, означающий период заболевания, который протекает между инкубационным периодом и собственно болезнью. Проявляемые во вне «продромальные» признаки болезни могут дать понять пациенту или врачу о начале болезни еще до того, как появятся клинические проявления конкретного заболевания. Если верно то, что всякому конфликту предшествуют определенные, повторяющиеся признаки, которые можно зафиксировать методами статистики, то на них соот-

ответственно можно отреагировать заранее, не доводя дело до открытого конфликта [Bouthoul 1951].

На данный момент полемология продолжает развиваться в рамках социологической традиции, сложившейся в ряде стран Западной Европы, таких как Франция, Италия, Бельгия, Румыния и т.д. Г. Бутулем еще в 1945 году был основан Французский институт полемологии, с 1965 года начал выпускаться специализированный научный журнал. Данный институт имеет тесные связи с рядом подобных научных учреждений, с государственными и международными структурами. Поэтому, можно сказать, что это является примером успешной реализации создания и развития специальной науки о войне и мире.

Литература

Головин 2008 — Головин Н.Н. Наука о войне. О социологическом изучении войны // Наука о войне: избранные сочинения. М.: Астрель, 2008. С. 23-125.

Головин 1992 — Головин Н.Н. О социологическом изучении войны // Социологические исследования. 1992. № 3. С. 139-147.

Кротов ред. 2009 — Питирим Сорокин: избранная переписка / Под ред. П. П. Кротова. Вологда: Древности Севера, 2009.

Соловьев 1993 — Соловьев А.В. Полемология — французская социология войны // Социологические исследования. 1993. № 12. С. 125-132.

Bouthoul 1951 — Bouthoul G. Les guerres // *Eléments de polémologie*. Paris: Payot, 1951.

Sorokin 1928 — Sorokin P. *Contemporary Sociological Theories*. New York: Harper, 1928.

Масленников Д.В.

РХГА

НИКОЛАЙ АЛЕКСЕЕВ: ФИЛОСОФИЯ ПРАВА МЕЖДУ СТИХИЕЙ И ЛОГОСОМ

Николай Николаевич Алексеев (1879–1964), разработавший правовую концепцию евразийства, является одним из крупнейших философов и правоведов русского зарубежья.

Исходя из идеи своего учителя П.И. Новгородцева, Н.Н. Алексеев утверждал, что некоторое иррациональное начало всегда является «стихийным признаком» социальной действительности. Попытки построить «рационально-логические схемы» государства и права явля-

ются следствием стремления правоведов найти и фетишизировать определенную субстанцию, стоящую за социальными феноменами. Возможность «десубстанционализации» понятий права и государства при одновременном сохранении логической точности научного анализа русский философ связывал с феноменологическим методом Э. Гуссерля.

При этом он предостерегал от абсолютизации возможностей феноменологического метода. Его границы Н.Н. Алексеев рассматривал прежде всего в связи с вопросом о социальном идеале. Вопрос о социальном идеале он трактовал как один из общих вопросов мирозерцания, а потому общефилософский вопрос, который должен рассматриваться всеми научными и философскими методами, не может быть решен только посредством феноменологической методологии. При этом Н.Н. Алексеев утверждал, что феноменология не может сама по себе быть социальной философией: она является особым родом точного знания о социальных феноменах и о всеобщих социальных отношениях. Знание это является ограниченным. А именно: нижняя граница его определяется чисто эмпирическими единичными отношениями, которые не познаются феноменологически и требуют особых приемов исследования и постижения. «Сверху» феноменология ограничена такими объектами, которые не являются феноменами, данными во времени и не являются идеями в духе платонизма, но выше первых и вторых.

К числу таким объектов Н.Н. Алексеев относил сферу божественного: идея абсолютного, правды, справедливости, свободы, добра и т.п. Для этой сферы, являющейся онтологическим основанием социальных явлений, он признавал адекватными иные, не феноменологические, пути постижения, требующие особого религиозного опыта.

Литература

- Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб: Юрид. ин-т, 1998.
- Борщ И.В. Николай Алексеев как философ права. М.: Юрлитинформ, 2015.
- Бузук Г.Л., Бузук Н.Г. Мир философии и права Н.Н. Алексеева. Балашиха: ВТУ, 2013.
- Куликов Е.А. Евразийское государственно-правовое учение Николая Николаевича Алексеева. Барнаул: АлтГУ, 2020.
- Щербаковский Г.З. Николай Николаевич Алексеев и евразийство / под науч. ред. и с предисл. Э.Б. Корицкого. Франкфурт-на-Майне: Литературный европеец, 2018.

Морозова И.И.

Институт философии НАН Беларуси

ЭСТЕТИЗМ К. ЛЕОНТЬЕВА В ОЦЕНКЕ Н. БЕРДЯЕВА

Выдающийся русский философ XX века Н.А. Бердяев, многообразное творческое наследие которого насчитывает почти 500 работ различного уровня, переведенных на двадцать языков мира, неоднократно обращался к личности и творчеству К.Н. Леонтьева, достаточно противоречивого и неординарного представителя русской общественно-политической, литературной и философской мысли второй половины XIX столетия, высоко ценимого целой плеядой ярчайших мыслителей русской идеалистической философии, среди которых В. Розанов, Вл. Соловьев, С. Булгаков, П. Струве, В. Зеньковский и многие другие. Сам факт такого обращения к творчеству Леонтьева свидетельствует об огромном интеллектуальном потенциале этого парадоксального и несомненно одаренного представителя XIX века, для которого он был мало характерен в своей неповторимо индивидуальной явленности и самобытности.

Безусловно, наследие русского религиозно-философского ренессанса является научной основой, точкой отсчета для развития леонтьеведения. Синтезированная, антиномичная система мировоззрения мыслителя, его «футуро-эсхатология» привлекала пристальное внимание религиозных философов, вызывая полярные оценки и суждения. И, вне всякого сомнения, именно Бердяеву принадлежит пальма первенства, ведущее место в изучении творческого наследия Леонтьева. В начале XX столетия Бердяев предпринимает первую попытку осмысления мировоззрения писателя в статье «К. Леонтьев — философ реакционной романтики». В ней Бердяев не только повторяет, или, точнее, систематизирует данные до него определения основных мировоззренческих положений Леонтьева: его реакционный романтизм и эстетизм, византизм и ницшеанство, религиозный аскетизм и пр., но и подвергает критике отдельные установки, пропуская через призму собственной концепции мировосприятия.

В 1926 г. в Париже выходит в свет одна из самых интереснейших книг о мыслителе «Константин Леонтьев (Очерк из истории русской

религиозной мысли)», созданная Бердяевым в жанре философской биографии, являющаяся существенным вкладом в развитие леонтьеведения и по сей день остающаяся ценным теоретическим источником для ученых. В ней, наряду с освещением фактов основных жизненных этапов Леонтьева, осуществлен серьезнейший анализ историко-философских, культурологических, эстетических, литературных и политических взглядов, дана блистательная характеристика сложной и неординарной личности, вскрыты причины драматической судьбы талантливого мыслителя. Исключительность жизни Леонтьева определялась потребностью «разрешить проблему личной судьбы» [Бердяев 1991, 151], для которого субъективное гораздо важнее любых объективных реалий, что и вызовет пристальный интерес Бердяева: «Он занят самим собой перед лицом вечности. Поэтому он не находит себе места, меняет профессии... Он из тех, для кого субъективное и объективное отождествляются. Такие люди особенно интересны» [Бердяев 1991, 151].

Эстетическая система ценностей Леонтьева, так называемый внеморальный эстетизм является основополагающим для развития целого спектра его разнохарактерных и разномасштабных воззрений, трансформированных в философско-публицистическом и художественном наследии. Придавая универсальный характер эстетическому, Леонтьев определяет доминирующий и основополагающий критерий совершенства явлений — красоту. Он настойчиво постулирует самоценность красоты как главной категории эстетики. Леонтьев отбрасывает нравственный компонент в эстетическом критерии, красота для него — вне нравственности, она нейтральна, разграничивая моральный и эстетический уровни, будучи конгениальным Ф. Шеллингу, утверждавшему: «... красота, рассмотренная только сама по себе, безотносительно к внешнему отношению, есть то, что она есть» [Шеллинг 1987, 496].

Нравственное, этическое в онтологическом плане Леонтьев не отрицает, в его системе ценностей нет места утилитарной морали, ибо именно в ней он усматривает некую безнравственность. Неудивительно, что эстетический дуализм Леонтьева расценят как «эстетическое изуверство», «пессимистический аморализм» [Франк 1993, 354], с чем принципиально не согласится Бердяев: «...с более глубокой точки зрения ни К.Н., ни Ницше не были аморалистами. В конце концов, К.Н. видел в красоте добро, а в уродстве — зло» [Бердяев 1991, 199], усматривая проповедь Леонтьевым и Ницше особой,

аристократической морали, «морали жизни в красоте». Бердяев выявляет в Леонтьеве наличие целого ряда черт, присущих именно западному типу, а не исконно русскому (эстет, романтик, аристократ, не народник и не националист, обладающий натуралистическим мышлением, латинской ясностью и четкостью мысли) [Бердяев 1991, 150], усложняющих, по мнению философа, понимание и признание Леонтьева среди кругов российской интеллигенции второй половины XIX века.

Особенно важным представляется иной взгляд Бердяева на имморализм Леонтьева и Ницше, понимаемый как проявление совершенно другой морали, морали ценностей, а не морали человеческого блага. Бердяевский тезис «сверхличная ценность выше личного блага» [Бердяев 1991, 203] открывает перспективу качественно нового подхода к решению столь сложной проблемы и подрывает незыблемость устоявшихся схем. Важно отметить, что современный исследователь А. Корольков расценивает внеморальный эстетизм Леонтьева чужеродным западноевропейскому романтизму, более оптимистически окрашенному, полемизируя тем самым с Бердяевым и целым рядом исследователей. Автор пронизательно указывает на факт открытия Леонтьевым эстетических, этических и социальных норм, которые еще пробивают себе дорогу в современной науке и требуют объективных оценок [Корольков 1991, 60].

Особое внимание Бердяев уделяет рассмотрению литературного опыта Леонтьева, признавая за ним большое художественное дарование, невзирая на факт отсутствия художественной цельности в его произведениях. Бердяев определяет Леонтьева новым, оригинальным художником для своего времени, романтиком и реалистом с преобладанием эстетизма, стоящим в стороне от «большого пути» русской литературы («почти не русский художник»). Следует отметить, что на факт экзистенциальности творчества Леонтьева в современной исследовательской литературе указывалось неоднократно. Бердяев в своей фундаментальной работе также выделял отдельные экзистенциальные мотивы и проблемы, представленные у Леонтьева, однако не определял терминологически этот круг проблем в границах экзистенциальности, фактически, тем самым подчеркивая неоднозначность трактовок творческого наследия мыслителя.

Таким образом, эстетический синтез Леонтьева весьма скрупулезно проанализирован в концептуальных исследованиях Бердяева,

убедительно подтвердившего неоспоримый факт о том, что Леонтьев представляет собой оригинальную и довольно одинокую фигуру в истории русской литературы и общественной мысли, разнообразное творчество которого не вписывается в рамки ни текущего литературного процесса второй половины XIX века, ни конкретного направления общественно-научного знания в чистом виде, тем самым определяя основные константы современного леонтьеведения.

Литература

Бердяев 1991 — Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной жизни // Н.А. Бердяев о русской философии. Ч. 1. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 149-284.

Корольков 1991 — Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб.: СПбГУ, 1991.

Франк 1993 — Франк С.Л. Миросозерцание Константина Леонтьева // К. Леонтьев, наш современник. СПб.: Изд-во Чернышева, 1993. С. 350-355.

Шеллинг 1987 — Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987.

Мочалова И.Н.

СПбГУ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ПРОБЛЕМА: ДИСКУССИЯ ПОСЛЕДНЕГО ДЕСЯТИЛЕТИЯ XIX ВЕКА НА СТРАНИЦАХ «ВОПРОСОВ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ»

Последняя треть XIX в. — это период интенсивной профессионализации философии и в духовных академиях и семинариях, и в университетах: преподавание к этому времени приобретает все более специализированный характер и требует специальной научной и учебной литературы. Интенсивность историко-философских исследований, дискуссии о философии и ее месте в общественной и культурной жизни страны выступили катализатором дискуссий о природе историко-философского знания, проблематизации истории философии как особой области философского знания, отличающейся от истории отдельных наук, так и от самой философии.

О новом качестве истории философии как самостоятельной нау-

ки и учебной дисциплины свидетельствует полемика о задачах истории философии, развернувшаяся в 90-е годы XIX века на страницах «Вопросов философии и психологии», профессионального печатного органа философов. Ситуация вокруг истории философии во многом повторяла университетскую дискуссию столетней давности в Германии [Куренной 2006, 96–98] с той лишь разницей, что немецкий опыт не мог не учитываться русскими философами. Поэтому в качестве насущных задач осознаются и критическое усвоение опыта конструирования истории философии западными, прежде всего, немецкими философами, и создание собственных оригинальных историко-философских концепций. Новации, предложенные русскими мыслителями, в первую очередь связаны с критикой априоризма и телеологизма Гегеля и стремлением, опираясь на исторические источники, избежать чисто умозрительных построений. Это вело к пересмотру целого ряда положений истории философия Гегеля и формированию новых программных установок. Площадкой для такого рода экспериментов стал журнал «Вопросы философии и психологии». Именно это имел ввиду его основатель и редактор Николай Яковлевич Грот, когда в своей программной редакторской статье в 1889 г. писал о том, что поскольку «у нас нет ни одного вполне выработанного философского учения, то надо предоставить простор для развития такового или таковых, не предрешая конечного исхода этой работы» [Грот 1889, XIV].

Одним из первых с программной статьей «О значении и задачах истории философии» [Лютославский 1890] выступил молодой исследователь, Викентий Францевич Лютославский (1863–1954), магистр философии, только что получивший место приват-доцента в Казанском университете. По мнению Лютославского, современная философия пребывает в каком-то упадке. Единственное, что может его преодолеть — новый подход к истории философии: это должна быть не история философских систем, а история философских проблем. По мнению философа, только это позволит отодвинуть пределы знания, установленные Кантом. Учения прошлого нужны не просто для тренировки ума, они становятся частью разработки философских проблем. Философия прошлого — не примитивный вариант современной, а полноценный собеседник для мыслителя настоящего времени: «Философ, хорошо знающий историю стремлений к истине, уже перестает быть жителем своего века и делается сыном целой земли и всех прошедших, исторически исследованных веков. Он забывает о том, что родился в XIX столетии, — ведь он вместе с Плато-

ном увлекался неизменными идеями, с Демокритом созерцал вечные движения атомов, переживал и мистические экстазы Сведенборга и скептицизм Монтеня» [Лютославский 1890, 62].

Иная историко-философская концепция представлена Николаем Николаевичем Страховым (1928–1896) в программной статье «О задачах истории философии», опубликованной в журнале в 1894 году [Страхов 1894]. Еще со времени работы над переводом четырехтомной «Истории новой философии» Куно Фишера в 1862–1865 гг. Страхов разделял основные положения гегелевской концепции истории философии, утверждая понятийную форму движения мысли, его диалектический характер, поступательность, преемственность и внутреннюю сущностную связь этапов развития философии. Однако со временем априорные рационально выстроенные конструкции Гегеля он все более готов был подвергнуть критике, предложив в качестве решения деление истории философии на «внешнюю», «ученую» историю и «внутреннюю» историю философии, т. е. подлинную, научную историю. Подлинная история философии, о которой мечтал Страхов, должна была стать единством строгой науки и поэтического вдохновения, единством логически выверенного рационализма и мистического озарения; это была бы история гениев, передающих от одного к другому через головы поколений подлинную философию. Оценивая предложенный Страховым подход, можно увидеть определенное сближение его с концепцией Алексея Ивановича Введенского, так же утверждавшего философию как единство рационального знания и мистического опыта [Введенский 1893].

Попытку разобраться и оценить предлагаемые с XVII в. подходы к истории философии предпринял Э.Л. Радлов в «Очерках истории философии» [Радлов 1899]. По мнению Радлова, после историй философии В.Г. Теннемана и завершившего его начинание Гегеля описательная история философии уже невозможна. Признавая недостатки гегелевской концепции, Радлов полагает, что вряд ли с ней смогут соперничать новые истории проблем и истории понятий. На взгляд Радлова, история понятий невозможна как минимум без изучения дефиниций Аристотеля. Как, однако, наполнять эти дефиниции полнотой смысла без истории философии как истории философских систем или развития единого ума?

Одним из ответов на этот вопрос стала статья «Об историческом и философском изучении идей» Павла Ивановича Новгородцева (1866–1924) [Новгородцев 1990]. По мнению Новгородцева, необхо-

димо отбросить сомнения в продуктивности положения о едином ходе истории философии: надо исходить «не из отрицания, а из восполнения и усовершенствования этой методы, оставляя неизменной ее основу — представление об общей связи исторических явлений» [Новгородцев 1990, 658]. Вслед за Куно Фишером Новгородцев полагает, что «истина лежит за пределами национального сознания; она рождается в мыслящем духе, который не есть собственность одного народа», а значит — не имеет смысла говорить о самобытной русской философии, есть только одна философия, философия, ведущая к истине. Философский подход к истории философии позволяет определить абстрактный смысл доктрины, ее общую основу, которая возвышает ее над сознанием данной эпохи.

Как показывает предпринятый анализ, несмотря на достаточно существенные различия, все три автора — Лютославский, Страхов, Новгородцев (Радлов в своей статье скорее ставит вопросы, чем отвечает на них) — понимают необходимость истории философии как возможность соприкосновения с истиной: важно отделить от исторического материала непреходящее содержание. Этим вечным содержанием и должна заниматься русская философия, чтобы получить всемирно-историческое значение и быть действительно философией. Безусловно, эта точка зрения на значение истории философии не была единственной. Представленная в ведущем философском журнале она стала предметом более широкого обсуждения в сформировавшемся в России к началу XX века профессиональном философском сообществе.

Литература

Введенский 1893 — Введенский А.И. О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно русской (*Pia desideria*) // Вопросы философии и психологии. 1893. №5. С.125–157.

Грот 1889 — Грот Н.Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1889. № 1. С. V–XX.

Куренной 2006 — Куренной В. Эмпирическая метафизика и исследовательская программа истории философии Эдуарда Целлера // Логос. 2006. Т. 52. № 1. С. 89–102.

Лютославский 1890 — Лютославский В.Ф. О значении и задачах истории философии // Вопросы философии и психологии. 1890. № 3. С.45–63.

Новгородцев 1990 — Новгородцев П.И. Об историческом и философском изучении идей // Вопросы философии и психологии. 1900. № 54. С. 658–685.

Радлов 1899 — Радлов Э.Л. Очерки историографии истории философии // Вопросы философии и психологии. 1899. № 49. С. 173–192.

Страхов 1894 — Страхов Н.Н. О задачах истории философии // Вопросы философии и психологии. 1894. № 21. С. 1–34.

Никулин А.Г.

Санкт-Петербургский университет МВД России

О СБОРНИКЕ ФИЛОСОФСКИХ СТАТЕЙ «ПУТИ РЕАЛИЗМА»

1922 год навсегда войдет в историю русской культуры в связи с событием, кардинально повлиявшим на весь последующий ее ход. «Философские пароходы», отплывшие из Петербурга в Германию с «грузом культурных ценностей», стоимость которых и в прямом и в переносном смысле не поддается исчислению, открыли новую главу истории русской культуры — русское зарубежье [Макаров, Христовых сост. 2005].

Это событие в категоричной форме ставит вопрос о преемственности русской философии и культуры. Действительно, должно ли эту преемственность искать лишь среди тех лучших представителей русской интеллигенции, которые были высланы за рубеж, или и на родине, теперь в советской России, остались и продолжали развиваться ее отголоски? Преемственность традиции в истории русской философии вообще вопрос «сложный» и неоднозначно решаемый [Никулин 2020]. «Преемственность в русской мысли другая, чем в европейской философии, ибо интенция ее иная — не на познание объекта, выделенного наукой, а на окружающую жизнь и даже более — на изменение ее» [Ермичев 2018, 40].

В связи с этим, нельзя обойти вниманием тот факт, что в 1926 г. в Москве тиражом 500 экземпляров на собственные средства был издан сборник философских статей «Пути реализма» [Пути реализма 1926]. В состав сборника вошли статьи Б.Н. Бабынина, Ф.Ф. Бережкова, А.И. Огнева, П.С. Попова. О названных авторах, их научных трудах и судьбе имеется подробная статья И.И. Блауберг, в которой автор провела кропотливую работу по восстановлению сведений, касающихся творческой биографии каждого из участников сборника «Пути реализма» [Блауберг 2011]. Однако для нас не менее важным представляется выяснение связи и преемственности авторов сборника русской философской традиции, а именно философии интуи-

тивизма Н.О. Лосского, на которую, безусловно французский мыслитель оказал серьезное влияние [Никулин 1997].

Обратимся к самому названию сборника — задача «Путей» формулируется как раскрытие гносеологической необходимости реализма, который является, в свою очередь, отправным пунктом философствования. Авторы «сближает общность реалистического направления в решении гносеологической проблемы внешнего опыта и, что особенно важно, та интуитивистическая форма этого решения, которая упраздняет антагонизм между философской теорией и жизненной практикой, устанавливая между ними гармонию» [Пути реализма 1926, 3]. Исходя из этой предпосылки, внешний сознанию мир реально существует и познается в подлиннике. Мы, таким образом, познаем реальные вещи, элементы реального мира. Следование «Пути реализма» означает освобождение субъекта познания от субъективных содержаний восприятия, ошибочно постигаемых субъектом в качестве противостоящей ему объективной действительности.

Н.О. Лосский был знаком со сборником и считал авторов последователями его теории [Лосский 1991]. Вместе с тем, авторы сборника не пытаются разрешить проблему отношений элементов мира и определить их статус, они не ставят в отчетливой форме проблемы познающего субъекта и, соответственно, не определяют философского статуса последнего. Авторы сборника не устранила приставка «идеал» в идеал-реализме Лосского, которая даже по мнению самого создателя философии интуитивизма не упрощает решение проблемы. Ее решение намечается в конце сборника А.И. Огневим: «... допущение непосредственного восприятия внешних реальностей в оригинале неизбежно влечет за собой пересмотр традиционного учения о т.н. непротяженности психической» [Пути реализма 1926, 94]; «сознание тоже становится в известном смысле пространственным» [Там же], когда оно осознает свою сверхвременную и сверхпространственную основу — остов, который составляет сфера интуитивного.

Не имея возможности подробнее останавливаться на анализе содержания сборника, отметим его как безусловный образец сохранения преемственности традиции русской философии, который обнаруживается в идеях философов, продолживших свою деятельность в советской России.

Литература

Блауберг 2011 — Блауберг И.И. Из истории русского интуитивизма: А. Бергсон и «Пути реализма» // Историко-философский ежегодник 2010. М.: ИФ РАН, 2011. С. 305–329.

Ермичев 2018 — Ермичев А.А. О наследовании в истории русской философии // Вопросы философии. 2018. № 8. С. 96–103.

Лосский 1991 — Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.

Макаров, Христофоров сост. 2005 — Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923 / вступ. ст., сост. В.Г. Макарова, В.С. Христофорова; коммент. В. Г. Макарова. М.: Русский путь, 2005.

Никулин 1997 — Никулин А.Г. Пути философии реализма в России 20–30-х годов // Философия реализма: из истории русской мысли. СПб.: СПбГУ, 1997. С. 129–141.

Никулин 2020 — Никулин А.Г. Продолжая традицию. К 150-летию со дня рождения Н.О. Лосского // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 3. С. 187–201.

Пути реализма 1926 — Пути реализма. М.: Издание авторов. 1926.

Оляндэр Л.К.

НГПУ им. К. Минина

ЭПОХА И ЧЕЛОВЕК В КНИГЕ Н.А. БЕРДЯЕВА «САМОПОЗНАНИЕ»

Предпосылки и условия для понимания потребности самопознания. Важность двух факторов, влияющих на формирование личности Бердяева: это русская няня — «поразительное явление старой России» и «мир феодально-аристократического высшего стиля».

Осознание необходимости через религию преодолеть «чуждость и далекость» объективного мира. Специфика переживания тоски, ужаса (Достоевский) и печали (Тургенев). Присутствие и действие Бога через свободу.

Приход к пониманию «значения своей экзистенциальной мысли» и опорные пункты на пути к ней — роль и значение Льва Шестова; эпоха Серебряного века в зеркале русской философии.

Актуальность взгляда Н. Бердяева на основную тему его жизни — творчество, которое философ рассматривал в трех аспектах:

- в аспекте «отношения человека к Богу»;

- к человеческой культуре и культурным ценностям;
- «об отношении творчества и греха».

По Н. Бердяеву творчество — назначение человека, а красота — «конечная цель мировой и человеческой жизни... предельный идеал, из которого изгнана всякая дисгармония...» Без красоты нет искусств. Эпоха Серебряного века, — это... «конец Ренессанса»: она не «не творит уже красоты»

Н. Бердяев не приемлет философию отчаяния перед небытием, ему чужды взгляды Сартра, Батая, Камю, тщетно ищущих спасения в творчестве и добре... Человек, по Н. Бердяеву, «поставлен перед бездной бытия... в переживании богооставленности».

«Человек проходит крестный путь к концу».

В заключение подчеркивается продуктивность философско-религиозных воззрений Н. Бердяева.

Пономарев Е.Р.

ИМЛИ РАН, РГПУ им. А.И. Герцена, РХГА

ЛИТЕРАТУРА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ МЕЖДУ ИДЕЯМИ И.А. ИЛЬИНА И Н.А. БЕРДЯЕВА (на примере И.А. Бунина и В.Н. Муромцевой-Буниной)

Доклад освящает как личные отношения, так и литературно-философские связи между крупнейшим писателем эмиграции И.А. Буниным (а также его женой, мемуаристкой и автором биографической прозы В.Н. Муромцевой-Буниной) и крупнейшими философами эмиграции (оба высланы из России на философском пароходе): правых (И.А. Ильин) и левых (Н.А. Бердяев) политических убеждений. Бунин не слишком жаловал профессиональных философов: они казались ему слишком сухими и отвлеченно мыслящими. Впрочем, литературоцентричность отечественной философии неминуемо сближала русскую философию и русскую литературу — особенно в условиях эмиграции. Интерес Бунина к работам И.А. Ильина, а также их интенсивное личное общение относится к самому началу эмиграции: публицистика Бунина, посвященная разоблачению «Великого дурмана» (так называлась лекция, с большим успехом прочитанная писате-

лем в белой Одессе) была близка работам Ильина первой половины 1920-х годов, в которых философ пытался формировать идеологию русской эмиграции. Однако через некоторое время между Буниным и Ильиным наступает охлаждение, зафиксированное в дневниковых записях В.Н. Муромцевой-Буниной.

Внимательное чтение Буниным работ Н.А. Бердяева относится к 1930-м годам и связано с интересом к философии экзистенциализма, которую Бунин начал постигать, читая Льва Шестова — своего в определенном смысле родственника (Шестов был женат на двоюродной тетке В.Н. Муромцевой-Буниной). Некоторые идеи Бердяева, касающиеся внутренней свободы личности, в определенный период оказались ему весьма созвучны. Между Буниным и Бердяевым практически не было личных отношений (значительно большее существенные личные связи соединяли Бердяева и Муромцеву-Бунину: ее очень интересовали новейшие течения религиозной философии; Муромцева-Бунина имела свой собственный круг знакомых — значительно более широкий, чем круг Бунина), однако в некоторых работах Бунин цитирует Бердяева, а в дневниках его жены появляются суждения о его философии в целом.

Таким образом, движение мысли «последнего русского классика» от Ильина к Бердяеву может быть осмыслено как общий идейный «дрейф» эмигрантской литературы в 1920-1930-е годы: от «правых» политических убеждений к «левым», от догматических философских систем к более свободным и личностно-ориентированным, от мироощущения Гражданской войны к вопросу о мирной «миссии эмиграции» — при сохранении общего религиозного стержня (философия Ильина и философия Бердяева безусловно могут быть названы религиозно-философскими системами, но религиозное чувство и самому веру в Бога философы понимают очень по-разному).

Более того, обозначенный сюжет истории эмигрантской культуры выстраивает символическую тройственную оппозицию, определяющую полюса философско-художественной мысли эмиграции (Ильин — Бунины — Бердяев). Ильин и Бердяев — не только политические противники и представители двух идейных лагерей эмиграции, они (оба, в отличие от многих других философов зарубежья, институционально не связанные с церковью) воплощают собой различные типы религиозности и религиозного служения. Каждый из них, по сути, не

считает другого до конца христианином, однако Бунина оба согласны воспринимать (с некоторыми оговорками) как писателя христианской традиции. А В.Н. Муромцеву-Бунину с ее простым, обретенным уже в эмиграции, глубоким религиозным чувством оба однозначно считают подлинной христианкой. С этой точки зрения важны и частные отзывы Муромцевой-Буниной о человеческих качествах Ильина и Бердяева, сохранившиеся в ее дневнике. Специфика эмигрантской религиозности — вопрос сложный и еще даже по-настоящему не поставленный. В предлагаемом докладе он не может быть раскрыт до конца, в нем планируется отметить определенные тенденции.

Наконец, предлагаемый сюжет позволяет проиллюстрировать взаимодействие литературного процесса и философской мысли эмиграции, взаимодействие разного рода интеллектуальных практик в едином культурном пространстве. Художественные тексты Бунина, биографические и мемуарные сочинения Муромцевой-Буниной, идеологические статьи Ильина, философские работы Ильина и Бердяева решают, в конечном счете, один и тот же вопрос — о мировом значении Зарубежной России и будущем русской культуры.

Прись И.Е.

Институт философии НАН Беларуси

А.И. ВВЕДЕНСКИЙ О (НЕ)ПОЗНАВАЕМОСТИ ВЕЩЕЙ В СЕБЕ

Русский философ Александр Иванович Введенский — последователь Канта — отвергает догматические рационализм и эмпиризм, доказывает, что закон причинности не может быть основан индуктивно, принимает кантовский априоризм и дополняет его своим логицизмом [Введенский 1888; Введенский 1901; Введенский 1909; Введенский 1917].

В.В. Зеньковский считает, что А.И. Введенский не увидел ограниченности критицизма [Зеньковский 1991; Кочуров 2012]. Н.О. Лосский акцентирует внимание на его априоризме и логицизме [Лосский 1991, 190]. На наш взгляд, предлагая более простое доказательство положений трансцендентальной философии, Введенский в то же время пыта-

ется преодолеть ее пределы, а логицизм играет у него также и терапевтическую роль. Он пишет: «Для нас не выносимо быть заключенными в мире явлений, и нам желательно как можно скорей приобрести знание о сверхчувственном мире. (...) Критическая философия (...) грозит нам запереть доступ к бытию в себе» [Введенский 1888, 80–81].

Введенский выделяет три задачи критической философии: 1) нахождение априорных принципов, которые суть условия возможности опыта; 2) критический анализ состава опыта; 3) отделение в опыте априорных элементов от апостериорных, которые могут дать знание о том, что «лежит за пределами природы» — метафизическое знание в этимологическом смысле этого термина (а не в смысле знания принципов бытия) [Введенский 1888, 79].

Помимо априорного знания и эмпирического знания, для Введенского существует постижение в порядке веры. Математика и естественные науки дают знание о мире явлений (представлений), а не о вещах в себе. Метафизика возможна лишь в виде морально обоснованной веры [Введенский 1909, 16–17]. Это не наука (знание). Метафизика не имеет права пользоваться умозаключениями. Она ни опровергаема, ни доказуема.

Априорное познание вещей в себе невозможно, поскольку неизвестно, применимы ли к ним категории и априорные формы мышления, а также законы логики и умозаключения.

Умозаключения предполагают применимость закона противоречия, которому подчинены лишь относящиеся к области сознания наши представления — бытие, как оно нам является. Для Введенского из того, что закон противоречия — естественный закон для одних лишь представлений, а не мышления (например, мы можем мыслить круглый квадрат), следует, что он неприменим к вещам в себе и умозаключения о мире подлинного бытия невозможны. Вещи в себе могут быть противоречивыми [Введенский 1909, 22–24]. (Но законы тождества и исключенного третьего также не могут считаться законами для вещей в себе.) В то же время дополнение критицизма логицизмом позволяет доказать, что метафизическое знание невозможно даже в том случае, если мы произвольно допустим, что вещи в себе подчинены закону противоречия [Введенский 1917, 393].

Эмпирическое знание с необходимостью содержит в себе априорные элементы, которые привносятся сознанием. Если все элемен-

ты эмпирического знания сводятся к знанию априорному, то вещи в себе не познаваемы, а в «потусторонний мир» можно только верить. Если существуют чисто апостериорные элементы эмпирического знания, то они позволяют нам приблизиться к познанию вещей в себе. Апостериорные элементы несут с собой нерационализированное знание о вещах в себе; именно в них обнаруживается «потустороннее бытие». Введенский пишет: «Так как апостериорные элементы служат результатом влияния на опыт потустороннего мира, то в них мы достигаем границы опыта и уже соприкасаемся с тем, что лежит за его пределами» [Введенский 1888, 77]. Например, в отличие от Канта, Введенский допускает, что «существует ... не только представление времени у нас, но существует и время само по себе». Ошибочно заключить, «будто бы пространство и время сами по себе, помимо наших невольных представлений о вещах, вовсе не существуют и что вещи сами по себе, помимо того, как они являются нам чрез посредство наших невольных представлений о них, находятся вне пространства и времени» [Введенский 1901, 93]. В то же время для Введенского пространство и время даны нам как система представлений. Представлениями также являются и наши внутренние переживания, так как они помещены во времени. Если из опыта вычесть все представления, остаются лишь чистые восприятия, ощущения, которые не составляют никакого предмета [Введенский 1909, 19–20]. Возникает вопрос: «Какое отношение с точки зрения Введенского имеют эти “ощущения”, если их не трактовать субъективно, к реальности вещей в себе?»

Введенский определяет «вещь или бытие в себе» как «то, что существует помимо нашего Я, продолжало бы существовать даже и в том случае, если бы не было нашего Я, или, вернее, если бы оно было отвлечено от эмпирического мира» [Введенский 1888, 77]. Утверждают, что вещи в себе непознаваемы и непознаваемо даже то, существуют они или нет, «ибо по самому понятию вещи в себе знать о них что бы то ни было, даже самый факт их существования, можно было бы только посредством умозаключений, а они непозволительны о вещах в себе» [Введенский 1909, 15]. Таким образом, метафизическая задача неразрешима, так как она поставлена противоречивым образом: «Противоречие оказывается не в самом содержании понятия вещи в себе, а в том, как его следует мыслить, и как оно на деле мыслится

нами. В понятии вещи в себе подразумевается задача мыслить бытие, независимое от нас, от переживаний нашего сознания, а поэтому и независимое от логических законов мышления, между тем мы можем мыслить что бы то ни было не иначе, как в подчинении естественным законам мышления» [Введенский 1909, 23–24]. То есть метафизик хочет мыслить (познавать) вещь в себе, не мысля (не познавая) ее. В то же время возможное противоречие в содержании понятия вещи в себе для Введенского не исключает ее реальности.

Введенский также выступает против стирания важного различия между явлением и вещью в себе — между истинным («потусторонним») миром и миром явлений (представлений). Если отказаться от понятия вещи в себе, «если не противопоставлять вещей в себе явлениям, то невольно к явлениям мы начнем относиться, как если бы они были вещами в себе» [Введенский 1909, 23]. Отметим, что стирание этого различия привело к абсолютизации понятия явления в феноменологии 20 века.

Для Введенского, даже если вещи в себе в себе не познаваемы, это понятие полезно, так как оно напоминает о том, что наши категории и умозаключения применимы лишь к явлениям. Логицизм Введенского имеет терапевтическое измерение: он выявляет логику употребляемых понятий, в том числе понятий вещи в себе и явления (феномена).

Литература

Введенский 1888 – Введенский А.И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Ч. I. СПб.: тип. В. Безобразова и К°, 1888.

Введенский 1901 – Введенский А.И. Философские очерки. СПб.: Типография В.С. Балашев и К°, 1901.

Введенский 1909 – Введенский А.И. Новое и легкое доказательство философского критицизма. СПб.: Сенатская тип., 1909.

Введенский 1917 – Введенский А.И. Логика как часть теории познания. Пг.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1917.

Зеньковский 1991 – Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991.

Кочуров 2012 – Кочуров И. Русский кантианец. М.: МП РПЦ, 2012.

Лосский 1991 – Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.

Светлов Р.В.
БФУ им. И. Канта

ФИЛОСОФСКИЕ ПАРОХОДЫ ДРЕВНОСТИ: КОГДА И ЗА ЧТО ВЫСЫЛАЛИ ФИЛОСОФОВ?

В докладе пойдет речь о «предшественниках» философского парохода 1922 года: «философских эмиграциях» античного мира — от истории Пифагора, покинувшего Самос, где правил Поликрат, до судьбы последних «профессоров» платоновской Академии, вынужденных в 529 году уехать из Византии в Персию. Есть ли что-то объединяющее истории Пифагора, Протагора, друзей Сократа и т.д. со случаем «русского парохода»? И были ли эти события связаны с цивилизационным выбором и судьбой того города или империи, которую они покидали?

Урюпин И.С.
МПГУ

«ЧУВСТВО ИТАЛИИ» В ФИЛОСОФСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ Н.А. БЕРДЯЕВА И «ИТАЛЬЯНСКИЙ ТЕКСТ» РУССКОГО СИМВОЛИЗМА

В статье анализируется итальянский дискурс русской культуры начала XX века, философски осмысленный Н.А. Бердяевым в статье «Чувство Италии» и художественно воплощенный в поэзии символистов, определяются важнейшие смысловые пласты «итальянского текста», оказавшиеся созвучны русскому национально-культурному сознанию от Золотого до Серебряного века.

Для заметок

Для заметок

Научное издание
Русская философия XX века
и ее вклад в мировую интеллектуальную традицию.
К 100-летию «Философского парохода».
Тезисы международной конференции
Том 1

Подписано к печати 12.09.22. Формат 60×90/16. Заказ № 1193.
Тираж экз. 24,75 п.л.

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленного оригинал-макета
в Акционерном обществе
«Т8 Издательские Технологии»
109316 Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
Тел.: 8 (495) 221-89-80

По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра П.В. Соснов

Комплектование библиотек, оптовая продажа в России и странах СНГ
ООО «Университетская книга-СПб».
«Университетская книга-СПб» предлагает книготорговым организациям,
библиотекам и простым читателям широкий ассортимент книг по всему спек-
тру гуманитарных наук – философии, филологии, лингвистики, истории, со-
циологии и политологии. Вы можете приобрести у нас по издательским ценам
продукцию ведущих научно-гуманитарных издательств России.

Контакты:
в Санкт-Петербурге: Тел. (812) 640-08-71, e-mail: ukniga2@westcall.net
Рассылка по России:
Интернет-магазин Лабиринт.ру: <http://www.labyrinth.ru/>