

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: ЗАПАД—РОССИЯ—ВОСТОК

книга третья:
Философия XIX — XX в.

*Под редакцией проф. Н. В. Мотрошиловой и
проф. А. М. Руткевича*

Учебник для студентов
высших учебных заведений

Второе издание



«Греко-латинский кабинет»®
Ю. А. Шичалина
Москва 1999

НД 310)
И 907

Учебная литература по гуманитарным и социальным дисциплинам для высшей школы и средних специальных учебных заведений готовится и издается при содействии Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) в рамках программы «Высшее образование».

Взгляды и подходы автора не обязательно совпадают с позицией программы. В особо спорных случаях альтернативная точка зрения отражается в предисловиях и послесловиях.

Редакционный совет: Б.И.Бахмин, Я.М.Бергер, Е.Ю.Геннева, Г.Г.Дилигенский, В.Д.Шадриков

И75 **История философии: Запад—Россия—Восток** (книга третья: Философия XIX — XX в.). 2-е изд. — М.: «Греко-латинский кабинет»® Ю. А. Шичалина, 1999. — 448 с.
ISBN 5-87245-040-0

На обложке: Джорджо де Кирико. Завоевание философа. 1914. Х., м. Чикаго, Художественный институт

ISBN 5-87245-040-0

Научная библиотека
Уральского
Государственного
Университета

- | | |
|---------------------------------|--------------------------|
| © «Греко-латинский кабинет»® | © Ю. Мелих, 1997 |
| Ю А. Шичалина. Оформление, 1997 | © И. А Михайлов, 1997 |
| © М Н. Громов, 1997 | © Н. В Мотрошилова, 1997 |
| © А Ф. Грязнов, 1997 | © А. М Руткевич, 1997 |
| © А. Ф. Зотов, 1997 | © М. Т Степанянц, 1997 |
| © М С. Козлова, 1997 | © Г. М. Тавризян, 1997 |

ISBN 5-87245-040-0



9 785872 450405

ЗАПАД

ЧАСТЬ I

ФИЛОСОФИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX в.

Введение

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Предваряя дальнейшее более подробное рассмотрение идей и направлений, появившихся после того, как со смертью Гегеля (позднее — Шеллинга) закончилась непосредственная история немецкой философской классики, обрисую общие контуры и основные тенденции движения европейской философской мысли в 40—90 годах XIX в. и начале XX в.

Некоторое время существовала и оказывала влияние гегелевская школа. Но ей было суждено достаточно быстро сойти с философской сцены. Произошло это отчасти в силу острых идейных разногласий внутри самого гегельянства, появления внутри него новых философских направлений, из которых сначала примыкавший к гегелевской школе, но позднее обретший самостоятельность марксизм оказался самым мощным и длительным по продолжительности своего влияния социально-философским течением. Начав свой путь в XIX в., в видоизмененной форме массовой идеологии сохранившись как одно из главных течений XX в., он имеет шанс “перешагнуть” и в историю XXI столетия.

Что до распада гегелевской школы, то он был обусловлен не только и даже не столько разногласиями **внутри** философского движения, инициированного Гегелем. Еще большую роль играло то активное неприятие гегелевской философии, а в известной степени и философской классики как таковой, которое в XIX в., еще при жизни Гегеля, но в особенности после его смерти продемонстрировали столь значительные мыслители, как А. Шопенгауэр и С. Кьеркегор. Позднее, в последние десятилетия XIX в., эстафету критики, коренного преобразования классической мысли, переоценки ценностей подхватил Ф. Ницше. Идеи этих трех мыслителей в ходе анализа условно можно объединить в единый блок, а самих философов (что сделано в одной из последующих глав) назвать “возмутителями спокойствия” в философии XIX в. Они прола-

гали дорогу парадигмам будущего философствования, почему о них придется не раз вспомнить и при рассмотрении ряда направлений философии XX в., возродивших и далее развивших их идеи.

Другой фронт критики классической философии еще в XIX в. открыло **позитивистское направление**, которое отвергло не все наследие прежней философской мысли, а главным образом выступило против ее “метафизического”, “спекулятивного” уклона. В XIX в. родился так называемый **первый позитивизм**, который, как потом оказалось, стал провозвестником будущих позитивистских, антиметафизических движений (**второй** позитивизм и **третий** позитивизм). Позитивизм оказал на философию, на человеческую культуру немалое влияние. Особенно мощные корни пустил он в естествознании и философии естественных наук; на рубеже XIX и XX в. его прибежищем сделались и такие дисциплины, как физиология и психофизиология. Весьма характерно, однако, что в этих же областях в 50–60-е годы крепло движение “в поддержку” метафизики: целый ряд естествоиспытателей, мысливших философски, или философов, занимавшихся естествознанием, способствовал оформлению антипозитивистских движений и возрождению философских традиций древности и нового времени. Возврат к классике, вообще характерный для философии 70–90-х годов XIX в., не означал, что совершается лишь “попятное” движение философии к ее первоисточкам. Осмысление философской мысли было глубоко новаторским. Перед нами — одна из коренных тенденций развития философии не только в XIX, но и в XX в. Как правило, после очередного наступления на классическую мысль рождалось довольно мощное движение, направленное на защиту и продолжение традиций философской классики. Причина этого кроется прежде всего в самой философии, в ее органической связи с историей философской мысли. Но немалую роль играет и то, что как раз в периоды, когда одни философы отвергают прежние ценности и традиции, другие философы горячо берут их под защиту, ибо находят в них и способ сохранения самой философии, и идейно-нравственную опору во времена кризиса. Вот почему во второй половине XIX — начале XX в., когда участились атаки на философскую классику, появились и стали развиваться философские направления, открыто объявившие своей целью сохранение классического наследия. Идеи и концепции представителей этих направлений будут более обстоятельно рассматриваться в соответствующих главах учебника. А сейчас обрисую общую панораму развития западной философии в той ее части, где возрождались и обновлялись философская классика.

Под лозунгом “Назад к Канту” родилось **неокантианство**. Возникшее еще в 60-х годах XIX в., оно “перешло” в XX в. Неокантианство представлено двумя основными философскими школами — марбургской (Г. Коген, П. Наторг, Э. Кассирер) и фрейбургской (баденской) (В. Виндельбанд, Г. Риккерт). Несколько раньше под лозунгом “Назад к Гегелю” начало формироваться **неогегельянство**. Наиболее видные его представители — английские философы Дж. Д. Стерлинг, Э. Кэрд; немецкие философы Р. Кронер, Г. Лассон, итальянские философы Б. Кроче, Дж. Джентиле, а позже — французские философы А. Кожев, Ж. Валь, Ж. Ипполит и др. “Абсолютный идеализм” английского философа Ф. Брэдли, американского — Дж. Ройса также был связан с критическим возрождением гегельянства.

Стремлением сохранить классические корни философии отмечена также эволюция влиятельного течения религиозной философии, возникшего в 70-х годах XIX в. и получившего название **неотомизма** (от лат. написания имени Фомы Аквинского — Томас). Это направление существует и в наши дни. Оно поддерживается католической церковью. Наиболее известные неотомисты XX в. — Ж. Маритен, Э. Жильсон. Но еще более влиятельными в XX в. были мыслители, которые придерживались некоторых принципов близкой к католицизму религиозной мысли, но в философии шли своими путями, за что были осуждаемы официальными кругами католичества (Г. Марсель, П. Тейяр де Шарден и др.).

Таким образом, во второй половине XIX в. в западной философской мысли велась борьба идейных движений, крайними полюсами которой стали “радикальный нигилизм” и догматический, консервативный традиционализм. Вместе с тем все яснее обнаруживалось, что сама по себе дихотомия антитрадиционализма и традиционализма весьма условна. Ведь даже за завесой “радикального нигилизма” подчас скрывалось избирательное отношение к классике (например у Ф. Ницше — культ особым образом истолкованной античности). В свою очередь, философы противоположных (по форме традиционалистских) направлений нередко использовали работу над философским наследием во имя выработки новых, неклассических идей и подходов.

Необходимо учесть, что **в философии на рубеже XIX—XX в. и в первые десятилетия нашего столетия происходили особенно интенсивные процессы, связанные с поисками новых форм и парадигм (образцов, типов) философствования.** В последние десятилетия XIX в. эти парадигмы рождались в разных точках “времени и пространства философии”. Философские направления и школы лишь постепенно группировались вокруг наиболее значительных фигур, достигших успеха в поиске этих новых парадигм. История таких направлений, начавшись в XIX в., переходит в век XX, когда некоторые из течений обретают еще больший вес в философии и культуре, чем при своем зарождении. (Надо принять во внимание, что объединение тех или иных мыслителей в направления и школы иногда соответствует их высказываниям и определениям своей работы; порой такое объединение условно.) Новые для XIX и начала XX в. направления, о которых идет речь — философия жизни (В. Дильтей, А. Бергсон, О. Шпенглер), прагматизм (Ч. Пирс, У. Джемс, Д. Дьюи), феноменология (Э. Гуссерль, Э. Финк, Л. Ландгребе, М. Мерло-Понти), психоанализ (З. Фрейд, К.-Г. Юнг и др.).

В части I, в основном посвященной философии XIX в. и отчасти философии начала XX столетия, речь пойдет об упомянутых философских учениях и основных направлениях — за исключением тех, развитие которых, как в случае неотомизма, феноменологии, психоанализа, началось еще в XIX в., но протекало в основном в XX столетии. Они будут рассмотрены в части II.

Необходимо сделать ряд уточнений и оговорок, касающихся подачи материала в учебнике. Мы пошли по пути, проложенному авторами ряда отечественных и зарубежных учебников, в которых поистине неогромный конкретный материал для удобства изучения сгруппирован в соответствии с ведущими направлениями и философскими течениями,

оформившимися и развившимися во второй половине XIX столетия и в XX в. Такой способ изложения предпочтителен потому, что единство различных учений внутри этих направлений существовало вполне реально. Выделяя главные направления и школы, мы одновременно подчеркивали **основные проблемные линии философии конца XIX и XX в.** Однако у избранного нами способа изложения есть и недостатки. Они вряд ли преодолимы в учебнике, где непременно приходится прибегать к классификации, отбору материала, к созданию и применению типологии концепций, видов философствования. Вместе с тем при изучении материала следует принимать в расчет определенную условность предлагаемых в любом учебнике классификаций. Есть философы, которые были родоначальниками или горячими сторонниками соответствующих направлений, школ в философии. Другие философы, которые в целом и по объективным соображениям могут быть отнесены к тем или иным направлениям, возражали против того, чтобы их причисляли даже к близким философским школам. А есть и такие мыслители, учения и идеи которых вообще не вписываются в рамки существовавших и существующих философских направлений. Что касается новых философских идей, которые возникли в самые последние десятилетия, то их объединение в некоторые направления, скорее всего, станет делом историков философии следующего века. Учитывая эти трудности, авторы учебника стремились к тому, чтобы отнесение определенного философа к тому или иному направлению не препятствовало анализу специфики, оригинальности его идей и концепций. Например, выдающиеся философы XIX в. А. Шопенгауер, С. Кьеркегор, Ф. Ницше столь оригинальны, что объединение анализа их учений в одну главу может считаться условным. Однако не менее условно бытующее в разных учебниках причисление Ницше к философии жизни или Кьеркегора — к экзистенциализму. И все же философов, о которых далее пойдет речь, объективно объединяет то, что еще в XIX в., как было сказано, они призывали к критике традиций и переоценке ценностей, искали и находили новые парадигмы (образы, общие формы) философствования.

Глава 1

А. ШОПЕНГАУЭР, С. КЬЕРКЕГОР, Ф. НИЦШЕ — ВОЗМУТИТЕЛИ СПОКОЙСТВИЯ В ФИЛОСОФИИ XIX в.

Философия нового времени основывалась на некоторых главных для нее принципах и ценностях: на вере в разум и науку, в развитие познания, господствующее положение метода, системы, в человека как разумное и свободное существо, в социальный прогресс, в человечество, в нравственно-гуманистические принципы, в обновляемую и примиримую с разумом внутреннюю религиозность. Уже в XVIII в. некоторые философы подвергали отдельные принципы и ценности сомнению, пытаясь вырваться за рамки рационализма, сциентизма, прогрессизма, логицизма. Но сколько-нибудь существенного воздействия на облик философии, на ее место в культуре они не оказали. Более заметные изменения произошли в XIX в. Появились мыслители и соответственно формы философствования, которые, правда, еще не были способны разрушить традиционные рационалистические подходы, именно в это время достигшие высочайшего признания и широкого распространения, но уже пробили брешь в привычных воззрениях. Современники плохо понимали этих мыслителей, встречали их идеи враждебно. Но в XX в. пробил их исторический час: современная мысль проявляет глубокий и постоянный интерес к идеям, концепциям, произведениям “мятежных” философов. Речь идет об А. Шопенгауэре, С. Кьеркегоре, Ф. Ницше.

АРТУР ШОПЕНГАУЭР (1788—1860)

Немецкий философ Артур Шопенгауэр¹ родился 22 февраля 1788 г. в городе Данциге (Гданьске) в семье богатого купца. Он учился в школе в Гамбурге. Мальчик выказал столь блестящие способности, что отец предложил ему пройти гимназический курс экстерном и вместо обучения в школе провести время в путешествиях. Артур посетил Бельгию, Англию, Швейцарию, Австрию. В 1805 г. он возвратился на родину. Отец хотел, чтобы сын продолжил его дело. Артура отдали в обучение в торговую фирму. Юноша, однако, сразу понял, что не испытывает тяготения к деловой карьере. От несчастного случая погиб отец. Теперь Артур должен был сам выбирать свой путь в жизни. В 1807 г. он стал студентом Геттингенского университета — сначала медицинского, потом философского факультета. Переход на философский факультет не означал для Шопенгауэра прекращения занятий медициной. Об образовании, полученном Артуром в университетские годы, биографы обычно говорят в приподнятых тонах: считается, и справедливо, что

оно было разносторонним и сделало молодого Шопенгауэра знатоком медицины, астрономии, физики, химии, а одновременно и тогдашних “наук о духе”, включая прежде всего философию. В 1811 г. Шопенгауэр перевелся в Берлинский университет, где в то время преподавали такие блестящие философы и лекторы, как Фр. Шлейермахер и И. Г. Фихте и где весьма обстоятельные курсы читались по естественным и математическим наукам.

Диссертацию “О четвероюм корне достаточного основания” Шопенгауэр защитил в Иенском университете. К 1813 г. относится знакомство с Гете, под влиянием которого молодой ученый написал трактат “О зрении и цвете”. Несколько последующих лет были заполнены поисками оригинальной философской системы. Результатом стала действительно новаторская работа “Мир как воля и представление” (1818 г., т. 1; второй том вышел лишь в 1844 г.). Впоследствии она прочно вошла в перечень классических произведений философии. Однако при жизни Шопенгауэра изложенные в ней взгляды не имели успеха и почти не обрели последователей. С 1820 г. Шопенгауэр был доцентом Берлинского университета. В те годы в философии царил Гегель: быстро разрасталась и крепла его школа. Гегелевская система была для Шопенгауэра воплощением всего, с чем он собирался бороться в философии. (Подобную вражду к учению Гегеля станет проявлять и Кьеркегор.) И вот Шопенгауэр, движимый скорее ненавистью, чем трезвым расчетом, объявил свои курсы в те же часы, в которые читал свои лекции прославленный Гегель. Результат предсказать было нетрудно: аудитории, в которых читал лекции Гегель, ломились от слушателей, к Шопенгауэру же на лекции почти никто не ходил. Это укрепило его в ненависти к Гегелю и его системе.

В 1831 г. Шопенгауэр покинул Берлин из-за эпидемии холеры (Гегель тогда, как известно, умер от этой болезни.) В 1833 г. Шопенгауэр поселился во Франкфурте-на-Майне. В 1836 г. им была написана работа “О воле в природе”; в дополнение к первому тому книги появилось сочинение “О свободе человеческой воли”, которое имело успех, правда, недолгий и не на родине, а в Норвегии, где Шопенгауэру за него была присуждена премия. Но затем снова наступили годы отчуждения, неуспеха, забвения. Тем не менее выходили из печати новые произведения Шопенгауэра: “Об основании морали” (1841), “Две основные проблемы этики” (1841), “Парерга и паралипомена (Примечания и дополнения)” (1851), частью этой книги были ставшие потом знаменитыми “Афоризмы житейской мудрости”. В 50-е годы Шопенгауэр начал приобретать известность. Но многим современникам и ближайшим потомкам он казался чудаком, эксцентриком, чьи экстравагантные идеи обречены на забвение. История, однако, показала, что различные философские течения и направления впоследствии стали возводить свои идеи к концепции Шопенгауэра, и в особенности к его критике, направленной в адрес традиционной философии.

Ф. Ницше, в начале творческого пути (пусть лишь на время) испытывавший огромное влияние Шопенгауэра, заметил: с помощью Шопенгауэра мы можем проникнуться враждебностью к нашему времени, но тем самым это время сумеем глубоко постигнуть². И сам Шопенгауэр с грустью и одновременно с гордостью отмечал, что он несовместим со своей эпохой. О непримиримости к эпохе, в которую им довелось жить,

станут потом твердить и Кьеркегор, и Ницше, причем последний провозгласит нигилизм, отрицание и пересмотр ценностей своего времени живым нервом, исходным принципом философии. Вре́мя не принимало этих мыслителей, а они резко критиковали его как эпоху небывалого кризиса и распада. Однако в целом ситуация оказалась более сложной и парадоксальной. Ибо есть немало обоснованного и в заключениях тех исследователей, которые доказывали, в какой сильной мере интересующие нас здесь философы были духовными сыновьями своей эпохи и получили толчок от тех или иных идей-ценностей, выработанных именно в новое время.

И в самом деле, Шопенгауэр, который считал неприемлемыми и даже враждебными гегелевские конструкции, одновременно в “Мире как воле и представлении” сделал основанием своих воззрений философию Канта. Главные произведения Канта он оценивал как самое важное явление, которое знала философия на протяжении своего двухтысячелетнего развития. Однако то, что началось после Канта, вызывает суровое осуждение Шопенгауэра: Кант, по его мнению, сделал великие открытия в философии, вернул ей утраченное уважение, а потом начались “всеобщие хлопоты”, писание речений и сочинений людьми, которые меньше всего думали об истине, а заботились о своих “материальных” или “партийных” интересах. Периоды философской “сутолоки”, согласно Шопенгауэру, — самое неблагоприятное время для философских размышлений. Он едко высмеивал “профессорскую философию”. Вместе с тем отношение Шопенгауэра к функциям и задачам философии всегда оставалось ответственным и серьезным.

Шопенгауэр был одним из первых в XIX в., кто в философском синтезе, позволяющем обрести оригинальное и созвучное будущему единое воззрение, наряду с некоторыми центральными идеями Канта и Платона почетное место отвел восточным философским учениям, прежде всего санскритской литературе; он предсказал и предвосхитил возросшее в нашем веке влияние Вед (Упанишад) и буддизма. Более того, он был убежден в том, что скорректировать ошибки великих мыслителей европейской философии поможет как раз знание и глубокое внутреннее переживание восточного духовного опыта.

Философия А. Шопенгауэра — яркое, оригинальное, но глубоко противоречивое явление. Парадоксы подстерегают читателя его произведений на каждом шагу.

С одной стороны, из-за идей кризиса, отрицания, мрачных предсказаний и предчувствий учение Шопенгауэра всегда считали не только **антипрогрессистским**, но и **пессимистическим**, чуть ли не **апокалиптическим**. Сам Шопенгауэр признавал, что разделяет установки “пессимизма”. Он исходил из того, что в мире царят зло и несчастье. С другой стороны, читатель обнаружит в его сочинениях стремление мыслителя обрести прочные — отнюдь не ложные, иллюзорные — духовные принципы и опоры. Философию Шопенгауэра называли, и не без оснований, “этикой жизнеотрицания”. Но ее же причисляли — и опять-таки обоснованно — к историческим первоисточкам так называемой **философии жизни**, которая поместила в центр целостное понятие “жизни”, противопоставляемое абстрактным философским схемам и спекуляциям прошлого.

С одной стороны, мир, как его изображает Шопенгауэр, предстает

перед нами в разорванном, полном противоречий опыте. С другой стороны, его философия направлена на поиски глубинного смысла мира и опыта, живого “пульсирующего” единства, как бы произрастающего из одного корня.

С одной стороны, Шопенгауэр считает, что мир социума и культуры в современную ему эпоху и в философии этой эпохи стал обезчеловеченным и обезбоженным. С другой стороны, он берет на себя поистине титаническую задачу средстами философии и этики “очеловечить” мир природы и культуры, понять его как “проекцию” человеческого, при этом решительно размежевываясь с традиционными рационалистическими способами проецирования разумного в мир действительного.

Основные идеи философии Шопенгауэра

Мир как представление и воля

Исходные идеи учения Шопенгауэра фиксируются названием его главной книги: **мир как воля и представление**. Шопенгауэр пишет: “Мир есть мое представление: вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возводить ее до рефлексивно-абстрактного сознания, и если он действительно это делает, то у него зарождается философский взгляд на вещи. Для него становится тогда ясным и несомненным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку, которая осязает землю; что окружающий мир существует лишь как представление, т. е. исключительно по отношению к другому, представляющему, каковым является сам человек... Итак, нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающейся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т. е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего, короче говоря, представлением... Все, что принадлежит и может принадлежать миру, неизбежно отмечено печатью этой обусловленности субъектом и существует только для субъекта. Мир есть представление”. И тут же добавляет: “Новизной эта истина не отличается”³. В самом деле, изображение мира как данного через мое сознание (здесь: представление), имеет глубокие корни в предшествующей философии нового времени, так или иначе укладывающейся в русло **трансцендентализма**.

От Декарта через Канта и Беркли тянется традиция, в соответствии с которой при исследовании человеческого познания мир толкуется как являющийся нам через наши представления. Концепция Шопенгауэра четко и однозначно перемещает такие идеи в центр философии. Согласно Шопенгауэру, Кант сделал неверные дуалистические выводы из энергично введенного и хорошо доказанного им трансценденталистского тезиса. Между тем требуется лишь последовательное продвижение по пути трансцендентального познавательного и жизненного опыта. **Исходный трансценденталистский тезис определяет как теоретико-познавательную, так и смысложизненную позицию Шопенгауэра.**

Шопенгауэр подчеркивает, что тезис о мире как моем представлении и о его данности через мое переживание, который с таким трудом и

посредством сложных интеллектуальных выкладок обретает европейская философия, в восточных системах мудрости, например в Ведах, дан как простая, изначальная позиция. Европейскому же духу еще следует научиться такой простоте и изначальности жизненно верных философских предпосылок и подходов.

Сложнее обстоит дело с истолкованием **мира как воли**. Здесь полемика против классического подхода вступает в решающую стадию. Классическую философию никак нельзя было упрекнуть в недооценке проблемы воли. Вопрос о воле, ее отношении к разуму и ее свободе считал себя обязанным ставить и так или иначе решать почти каждый крупный философ, начиная со стародавних времен. Однако Шопенгауэр утверждал, что история философии вообще — история новоевропейской философии в частности и в особенности — все же не смогла воздать должное категории воли.

Отталкиваясь от кантовской идеи о примате практического разума, важнейшим компонентом которой и была свободная, “автономная” воля, Шопенгауэр стал отстаивать примат воли над разумом, т. е. начал двигаться скорее в антикантовском, антиклассическом направлении.

На этом пути Шопенгауэр развил немало интересных и здравых идей о специфике волютивных (связанных с волей) и эмотивных (связанных с эмоциями) сторон человеческого духа, их роли в жизни людей. Например, он критиковал классический рационализм за противоречащее реальной жизни превращение воли в простой придаток разума. На деле же, рассуждал А. Шопенгауэр, воля, т. е. мотивы, желания, побуждения к действию и сами процессы совершения его, устремления человека специфичны, относительно самостоятельны и в значительной степени определяют направленность, результаты разумного познания. Правильно подчеркивая специфику, значимость воли и эмоций человека, Шопенгауэр, однако, использовал свои изыскания для того, чтобы существовавшим скорректировать идеи классической философии относительно разума. “Разум” классической философии он объявил всего лишь фикцией. Традиционный рационализм в целом был отвергнут им как придуманная профессорами и ставшая им необходимой басня о непосредственно и абсолютно познающем, созерцающем или воспринимающем разуме. На место разума и должна быть, по Шопенгауэру, поставлена воля. Но чтобы воля могла “померяться силами” с “всемогущим” разумом, каким его сделали философы-классики, **Шопенгауэр, во-первых, представил волю независимой от контроля разума, превратил ее в “абсолютно свободное хотение”, которое якобы не имеет ни причин, ни оснований.** Во-вторых, воля была им как бы опрокинута на мир, вселенную: Шопенгауэр объявил, что человеческая воля родственна “неисповедимым силам” вселенной, неким ее “волевым порывам”. Итак, **воля была превращена в первоначало и абсолют**, в онтологический, гносеологический и этический принцип, что и означает: мир в изображении Шопенгауэра стал “волей и представлением”. Идеализм рационализма, “мифология разума” классической философии уступили место идеалистической “мифологии воли”. Эта тенденция затем нашла продолжение в философии Ницше.

В философии Шопенгауэра нас подстерегает еще один неожиданный парадокс. Если мир есть и представление, и воля, то логично

предположить согласованность этих двух аспектов в шопенгауэровском учении. Между тем дело обстоит иначе. Тезис о мире как воле Шопенгауэр мыслит обосновать, сначала показав всю шаткость, антиномичность утверждения о мире как представлении. (Здесь Шопенгауэр, кстати, готов был использовать термин “антиномия”, хотя к кантовскому учению об антиномиях относился критически.)

Мир как представление, рассуждает Шопенгауэр, как бы рассекается на две части, что служит источником многих противоречий и раздоров в классической философии. На одной стороне — представления об объектах с их пространственно-временными формами; на другой — представления о субъекте. Обе “половинки”, ограничивая друг друга и конкурируя друг с другом, тем не менее уживаются в каждом отдельном человеческом существе. Открытие и исследование этой двойственности Шопенгауэр считал главной теоретической заслугой Канта. Не менее важным достижением Канта объявляется то, что он открыл раздвоенность мира созерцаний и мира понятий. Но Канту не удалось, настаивает Шопенгауэр, по-настоящему почувствовать, какая драма связана для человека с превращением мира в мое представление, превращением, однако, неминуемым, неизбежным. Хотя Кант и кантианцы всячески пытались избавиться от (вытекающего из трансцендентализма представления) превращения мира в сновидения и иллюзию, их решения не были правильными. Кант то и дело возвращался к материализму, а последний, согласно Шопенгауэру, просто “нелеп” для тех, кто уже встал на путь трансцендентализма. (Правда, Шопенгауэр признавал определенные преимущества материализма, который предоставляет естествознанию удобную, хотя и неверную позицию, когда пространство и время объявляются действительными сущностями.)

Кант не понял, заявляет Шопенгауэр, что не вымышленные антиномии, а одна главная и реальная антиномия сковывает все человеческое познание, как, впрочем, и бытие человека в мире. В чем суть этой изначальной антиномии? С одной стороны, бытие мира оказывается зависимым от первого познающего существа, каким бы несовершенным оно ни было. С другой стороны, это первое существо само зависит от целой цепи событий в мире, предшествующих его жизни. Значит, уже над первым представлением, с которого и начинается бытие мира, тяготеет коренное и притом неразрешимое противоречие. Оно неразрешимо ни для эмпиризма, ставящего во главу угла представление, ни для рационализма, опирающегося на лишенный наглядности мир абстрактных понятий. Антиномия вела бы к настоящей утрате мира, когда бы на помощь не пришло “слово-разгадка”. Это слово — воля. Шопенгауэр собирает в истории философии (опираясь на Августина, Спинозу и др.) все утверждения или оговорки, где природе приписывается сходное с волей “устремление”. Он опирается и на высказывания естествоиспытателей, которые, подобно Эйлеру, предполагали “склонность и стремление” существующими в самой природе.

В “жизненных силах” природы Шопенгауэр усматривает “низшую ступень объективации воли”, тогда как “непосредственные проявления воли” в живых существах он представляет в виде своеобразной лестницы всеобщего развития волевых начал и импульсов, увенчиваемых высшей, т. е. человеческой волей с ее объективациями. “То, что является в облаках, ручье и кристалле, это — слабый отзвук воли, которая

полнее выступает в растении, еще полнее в животном и наиболее полно в человеке”, — пишет Шопенгауэр в “Мире как воле и представлении”⁴. В мире, согласно Шопенгауэру, “объективируется” не только воля, но и “соперничество”, которое можно наблюдать и в мире животных, и в неживой природе. “Высшее”, которое возникает из “низших” проявлений природы, поглощает собою все низшие ступени и в то же время “объективирует” их “стремления”. При этом Шопенгауэр предостерегает против подмены пустыми ссылками на волю конкретных причинных исследований вполне определенных явлений природы и человеческой жизни. Воля, “разлитая” в природе и культуре, нужна философу больше, чем естествоиспытателю. Однако Шопенгауэр предсказывает, что и естествознание будет то и дело изобретать свои способы “оживления”, одухотворения природы. Несмотря на передержки волюнтаризма эта тенденция философии Шопенгауэра весьма актуальна. У Шопенгауэра сегодня есть немало последователей среди тех, кто стремится установить новые — “доверительные”, “родственные” — отношения человека и природы. Именно за такие отношения ратовал и их всегда философски обосновывал Шопенгауэр. В его рукописном наследии есть такая запись: “Когда я вижу гору, то я и есть не что иное, как эта гора, это небо, эти лучи: объект выступает, является, в его чистом схватывании, в бесконечной красоте”⁵. Так рождается шопенгауэровская “метафизика природы”, где понятие воли соседствует, перекликается с понятием красоты.

Этика Шопенгауэра

Центральное значение категории воли характерно и для этики Шопенгауэра. Но и тут дело не обошлось без парадокса. С одной стороны, концепцию морали Шопенгауэр строит так: воля, продвигаясь по “лестнице” устремлений и импульсов, обращается на саму себя и отчасти против самой себя. Ведь от воли исходит “тотальное себялюбие”. Но воля же, толкая к осознанию себя как свободы, способствует особому человеческому познанию и самопознанию: появляется универсальное осознание человеком собственной вины и греховности; умеряется и смягчается себялюбие. Воля, в конечном счете, ведет к новой мудрости, к простоте и достоинству человека.

С другой стороны, в концепции мудрости Шопенгауэр редко прибегает к манипуляциям с вездесущей, универсально значимой категорией воли. “Житейская мудрость” оказывается знакомой, близкой и дорогой мыслящему и страдающему человеку. Книгами Шопенгауэра зачитывались и до сих пор зачитываются люди, которые ценят в авторе собеседника, передающего им, как эстафету, вековую мудрость человечества, ее жизненные правила — простые и одновременно бесконечно ценные, как сама жизнь. Мыслитель так начинает свои “Афоризмы житейской мудрости”: “Аристотель (Eth. Nicom., 1, 8) разделил блага человеческой жизни на три группы: блага внешние, духовные и телесные. Сохраняя лишь тройное деление, я утверждаю, что все, чем обуславливается различие в судьбе людей, может быть сведено к трем основным категориям.

1. **Что такое человек;** т. е. личность его в самом широком смысле слова. Сюда следует отнести здоровье, силу, красоту, темперамент, нравственность, ум и степень его развития.

2. **Что человек имеет;** т. е. имущество, находящееся в его собственности или владении.

3. **Что представляет собою человек;** под этими словами подразумевается то, каким человек является в представлении других; как они его себе представляют — словом, это мнение остальных о нем, выражающееся вовне в его почете, положении и славе” (Афоризм 18). Самым ценным для счастья, рассуждает Шопенгауэр, является наша личность. В отличие от других благ она не может быть отнята у нас, и в этом смысле ее ценность абсолютна, тогда как ценность других благ только относительна. Рассуждая о таких ценностях, как здоровье, обеспеченность и т. д., Шопенгауэр далек от моралистичности и назидательности. Он признает, что от здоровья зависит девять десятых всех благ и возможностей нашей жизни. А потому забота о здоровье понятна, естественна, целесообразна, если это не перерастает в маниакальную заботу о самосохранении.

Шопенгауэр принимает Эпикурово деление потребностей на естественные и необходимые, естественные, но не необходимые, и неестественные и не необходимые. “Не думаю, что опозорю мое перо, если посоветую о сохранении заработанного и унаследованного состояния... Состояние — это иммунитет, гарантия против присущей человеческой жизни нужды и горестей, избавление от кабалы, составляющей удел всех сынов земли” (Афоризм 43). Опираясь на традиции этики, *Шопенгауэр формулирует простые и здравые поучения и правила поведения*. Так, он согласен с древними, что мудрец должен искать не наслаждений, а избавления от страданий. Человеку лучше не быть чувствительным к мелочам. Не стоит предъявлять к жизни слишком высокие требования. Надо идти трудным, но доступным человеку путем самопознания. Ориентации на настоящее и будущее следует сохранять в разумном балансе. Необходимо извлекать уроки из прошлого. Следует помнить, стремясь к счастью, о благотворности самоограничений. Общение с другими людьми полезно, если общительность умеренна и необременительна. Зависть к другим людям естественна и вряд ли устранима, но следует помнить, что она — порок. Необходимо стойко переносить несчастья, если они обрушатся на вас. Воздержанность, концентрированность и сосредоточенность в труде и выполнении благородных жизненных целей — другие заповеди этики Шопенгауэра.

Эти правила — афоризмы спокойной, взвешенно-рассудительной и даже светлой “житейской мудрости” — резко контрастируют и, однако же, парадоксальным образом уживаются в учении Шопенгауэра с пессимистическими основаниями его философской метафизики, о которых уже шла речь. *Согласно Шопенгауэру, пессимизм зиждется на глубоких и достаточных основаниях*. Философ отстаивает идею о предопределенности, жесткой детерминированности всего, что имеется в являющемся нам (“феноменальном”) мире. Что же касается воли (которая трактуется как вещь сама по себе, т. е. как “ноуменальная реальность”), то она, не имея сознательной цели и во многих своих формах оставаясь слепой, темной волей, делает мир **вечным становлением, бесконечным потоком**.

Мир как поток, становление наделен у Шопенгауэра такими антропоморфными свойствами, как **бесконечный поиск, тоска, внутреннее противоборство, страдание**. Пессимизм в шопенгауэровском учении

становится неизбежным следствием не зависящего от человека устройства самой вселенной. Человек же мыслится как воплощение особенно глубокого противоречия. В своей жизни он детерминирован противоречивым взаимодействием причин — следствий, стимулов — реакций, мотивов — действий. “Свобода воли”, о которой так много спорили философы, для Шопенгауэра не более, чем иллюзия невежд, плод их воображения.

Из фаталистического детерминизма как будто бы должен был вытекать безраздельный пессимизм в оценке жизни и возможностей человека. Между тем и здесь мы опять сталкиваемся с характерным шопенгауэровским парадоксом. Шопенгауэр смотрит на человеческое существование как на неизбежную и неотвратимую трагедию. Она коренится и в общем характере бытия мира, и в особенностях человеческого существования, в специфике общества. Человек, как всякое животное, по природе своей одержим желаниями и стремлениями. А это значит, что он обречен на страдания уже из-за детерминированности своими потребностями. Но Шопенгауэр вынужден признать, что человек все же располагает определенной мерой свободы. Она проявляется прежде всего в том, что человек способен к познанию, к “возвышению сознания”. Однако отсюда проистекает еще более глубокое страдание. Итак, человеческая жизнь “уже по самому своему характеру неспособна к истинному блаженству, а является по существу многообразным страданием и состоянием вполне несчастным...”⁶. В человеческом мире “все лучшее с трудом пролагает себе путь, благородное и мудрое очень редко проявляет себя и воздействует, ему редко внемлют, все же абсурдное и превратное в сфере мысли, плоское и безвкусное в сфере искусства, злое и коварное в сфере поступков действительно утверждают свое господство, прерываемое лишь изредка и ненадолго”⁷. Если самого закоренелого оптимиста “провести по больницам, тюрьмам, застенкам, через поля битв и места казни”, если “открыть перед ним все темные обиталища нищеты”, то от его оптимизма, скорее всего, не останется и следа⁸.

И все же это не последнее слово метафизики и этики Шопенгауэра. Парадоксальным образом одним из следствий пессимизма, доводимого до крайней степени, оказывается призыв мыслителя к поистине титаническим усилиям человека, все-таки способного к “спасению”, “избавлению” (Erlösung) среди юдоли зла и страданий. Чем меньше человек поддается напору потребностей, страстей и желаний, чем аскетичнее и праведнее его жизнь, чем сдержаннее воля, чем больше сострадание к другим людям, тем больше надежд на спасение.

Таковы основные идеи и парадоксы философии Шопенгауэра.

Воздействие Шопенгауэра на последующую мысль является довольно значительным. (Нередко влияние Шопенгауэра опосредовалось восприятием его философии такими мыслителями, как Ф. Ницше.) Необходимо отметить, что философ оказал глубокое воздействие на культуру и философию в России. Через увлечение философией Шопенгауэра прошли, в частности, Л. Толстой и Вл. Соловьев. Правда, оба они были критиками шопенгауэровского пессимизма.

Философия А. Шопенгауэра актуальна и в наши дни: о ней пишут книги, ей посвящают конференции и симпозиумы; существует Международное Шопенгауэровское общество, которое издает свой Ежегодник⁹.

СЁРЕН КЪРКЕГОР (1813—1855)

Датский философ Сёрен Кьеркегор (иногда пишут: Киркегор — Kierkegaard) в нашем веке стал одним из наиболее издаваемых авторов. Многотомные собрания его сочинений выходят в ряде стран. Изучение его философии входит в учебные курсы большинства философских факультетов. Между тем при жизни он еще более, чем Шопенгауэр, испытал все тяготы отчуждения от своей эпохи, от соотечественников и современников.

Родился Сёрен Кьеркегор в Копенгагене¹⁰. Отец Сёрена, Михаэль Кьеркегор считал, что над его семьей тяготеет рок — в детстве, отданный родителями в пастухи, он как-то в порыве отчаяния проклял Бога. И действительно, из семерых его детей пятеро умерли, что ставший богобоязненным М. Кьеркегор воспринял как Божье наказание. И хотя дела в семье коммерсанта М. Кьеркегора шли неплохо, духовно-психологическая атмосфера всегда оставалась тяжелой, с чем некоторые комментаторы учения С. Кьеркегора связывали особенности его личности и характер его философии. Сёрен рос болезненным, впечатлительным, но исключительно одаренным ребенком. В 1830 г., с успехом окончив школу, он поступил на теологический факультет Копенгагенского университета. В выборе факультета, вероятно, прежде всего сказалось влияние семьи. Занимаясь в университете теологией, Кьеркегор приобрел незаурядные познания также и в философии. Будучи художественно одаренной натурой, он увлекался эстетикой, театром, литературой. Получив в 1838 г. диплом теологического факультета, Кьеркегор мог стать пастором или теологом. Но церковная карьера не привлекала его, хотя вопрос о Боге, критическое отношение к ортодоксальным религиозным верованиям, институтам на всю жизнь стали предметом его глубоких и болезненных переживаний.

В 1839 г. Сёрен познакомился с Региной Ольсен; состоялась помолвка, но через год Кьеркегор отказался от женитьбы, что усилило чувство вины, тревоги, разлада с миром. (Этой личной трагедии, ее причинам и последствиям в литературе о Кьеркере — например, у Льва Шестова — также уделено немалое влияние.) Кьеркегор уехал, а скорее, убежал из Копенгагена в Берлин, где в университете он посещал лекции по философии, в особенности знаменитые лекции старого Шеллинга (которые в начале 40-х годов слушали и горячо обсуждали, разумеется, с разных позиций, Фридрих Энгельс, Иван Киреевский и другие впоследствии знаменитые философы). Не лишено основания предположение, что враждебность к философии Гегеля — в ту эпоху, еще отмеченную высоким авторитетом великого философа и его школы, — Кьеркегор перенял у Шеллинга. Большое влияние на формирование взглядов Кьеркегора оказали немецкие романтики. Вслед за ними Кьеркегор поставил в центр философствования метод иронии. Ей была посвящена его магистерская диссертация “О понятии и иронии” (1841).

В 1842 г. Сёрен возвратился в Копенгаген. Этот город в то время был своего рода большой деревней, где все знали друг друга, где глубокое влияние имела религиозная община и устанавливаемые ею жизненные правила и ценности. Молодой Кьеркегор, привлекаясь вниманием уже разрывом с Региной Ольсен, оказался объектом постоянных осуждений, насмешек. Он вел замкнутый образ жизни, много и, как

потом оказалось, плодотворно работал: произведения, созданные им менее чем за десятилетие короткой и поистине трагической жизни, прославили Данию, вошли в золотой фонд мировой культуры. Но копенгагенцы, за редчайшими исключениями, вряд ли догадывались об одаренности и о будущей славе своего соотечественника. Газета “Корсар”, падкая до сенсаций, постоянно издевалась над Кьеркегором. А он вступил в открытый спор и с газетой и с религиозной общиной Копенгагена, стал издавать журнал “Мгновение”. Самый большой скандал разгорелся, когда умер епископ Мюнстер и когда скорбь о его кончине переросла в печати в неумеренные прославления покойного. Кьеркегор возразил против этого и был прямо-таки оплеван копенгагенцами. 11 ноября 1855 г. Сёрен упал на улице и скоропостижно скончался от полного истощения всех физических и духовных сил.

Начав как автор в 1843 г. — книгами, теперь знаменитыми: “Entweder — Oder” (у нас переводят: “Или — или”), “Страх и трепет” — Кьеркегор каждый год писал одно, а то и два-три сочинения (1844 г. — “Философские крохи”, “Понятие страха”, 1845 г. — “Этапы жизненного пути”, “Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам”, 1843 — 1847 гг. — “Назидательные речи”, 1847 г. — “Жизнь и власть любви”, 1848 г. — “Христианские речи”, 1849 г. — “Болезнь к смерти”, 1850 г. — “Упражнение в христианстве”, 1851 г. — “Рекомендовано для самопроверки современности”). Кьеркегор также всю жизнь вел дневниковые записи, которые оказались столь интересными с литературной, философской и экзистенциальной точек зрения, что были впоследствии изданы, составив половину из многотомного собрания сочинений выдающегося мыслителя и писателя¹¹.

Чтобы понять непопулярность Кьеркегора при жизни и его славу в XX в., надо прежде всего принять в расчет специфику его произведений. Они мало чем напоминают типичные для нового времени абстрактные и построенные по меркам научности философские трактаты. В их центре — не некоторое заботливо отвлекаемое от личности и переживаний философа “объективное содержание”. Напротив, Кьеркегор концентрировал внимание на том, что происходит в недрах человеческой личности, причем личностный мир самого философа, его наполненная страданиями жизнь оказалась призмой, сквозь которую он стремился рассматривать все происходящее в окружающем мире. Экзистенциалист Лев Шестов в работе “Умозрение и откровение” напоминал, что свою философию Кьеркегор называл экзистенциальной, — что значило: он мыслил, чтобы жить, а не жил, чтобы мыслить. Это название — “экзистенциальная философия” — потом привилось и стало прилагаться к учениям мыслителей, которые часто упоминали Кьеркегора среди своих предшественников. **Категории жизни, страха, смерти, выбора, вины**, которые как бы стояли на обочине классической философии, **Кьеркегор одним из первых расположил в самом центре философствования, чем также предвосхитил некоторые экзистенциалистско-персоналистские учения XX в.** Он проложил им путь и тем, что снова привлек интерес и внимание к сложному художественно-философскому жанру, в каком написано большинство его произведений. Но, может быть, самый большой вклад Кьеркегора в развитие философии, в преобразование культуры состоял в

необычным для 40-х годов XIX в. решительном размежевании с классическими философскими традициями нового времени.

Критика времени, эпохи сближает Кьеркегора с Шопенгауэром и предвосхищает критику Ницше в том отношении, что становится первой из идейных форм, по существу задавшей критерии типичной для конца XIX в. и для XX в. “философии кризиса”. Кьеркегор недоволен и консервативным традиционализмом, и революционизмом, и реформизмом за то, что они всё превратили в политику, а политику сделали поприщем политиканов и их сделок. Революцию 1848 г. он расценил как “катастрофу”, “историческую конвульсию”, правильно определив тогдашнее революционное потрясение не как единичный акт, а как состояние, грозящее стать перманентным. История, предостерегал Кьеркегор, начинает погружаться в кровавую тьму. Единственный выход — обратиться к вечности, к духовно-нравственному и его проблемам. Но, казалось бы, философия во все времена, а особенно в эпоху, современную Кьеркегору, постоянно твердила о бесконечном и вечном, об абсолютах и духовности. С еще большим рвением это делала религия. Но в том-то и состояло основное обвинение Кьеркегора в адрес своей эпохи, что, с его точки зрения, эти традиционные “абсолютистские” воззрения в наибольшей степени ответственны за кризисное, распадающееся время, за катастрофы истории.

Каждое время, рассуждал Кьеркегор, обладает какой-то внутренней безнравственностью. Главную безнравственность своей эпохи Кьеркегор видел в том, что индивидууму рекомендовалось отрешиться от себя, отдаться во власть чего-то внешнего (общества, класса, церкви, духа и т. д.) и делать это с энтузиазмом и радостью. Духовным феноменом, концентрированно воплотившим эту безнравственность эпохи, Кьеркегор считал как раз абсолютистскую философию Гегеля и его верных последователей. В философско-теоретическом отношении он отверг как бы возведенные Гегелем в степень **типичные болезни философии**. Это прежде всего “**панфилософизм**”, согласно которому философия считается венцом, высшей мудростью культуры, выражением объективного разума и разумности истории. Между тем обычному человеку с его тревогами и бедами нечего ждать от философии, которая “внимает гармонии примирения”¹². И никто иной как Гегель создал почти религиозный культ философии в культуре.

С панфилософизмом, продолжает свою критику Кьеркегор, тесно связан “**панрационализм**”, в том числе и в форме “**панлогизма**”. С позиций этих воззрений главное в философии и, соответственно, в культуре есть отстаивание универсальных прав, полномочий и возможностей разума и тех философских дисциплин (например, логики), которые занимаются проецированием разума в действительность, самопознанием разума и доведением его до разума практического, т. е. законодательствующего в социально-нравственной области. И опять-таки Гегель объявлен главным пророком пагубной “**религии разума**”. Не менее резкая критика достается на долю восхваления науки и научности, идеалов объективизма, системности и т. д. Кьеркегоровская критика собирается в главном пункте обвинения: тяготея к якобы абсолютному, объективному, превращая реального человека в познающую логическую машину, философия становится не просто бесполезной, но сугубо вредной для человека со всеми его жизненными тревогами и страстями.

А ведь в “повороте к человеку” классическая мысль нового времени как будто бы усматривала свою главную заслугу и функцию. Но многословная философия обычно молчалива, когда к ней повернуто человеческое сердце. “...Я предъявляю к философии вполне законные требования — что делать человеку? Как жить? ...Молчание философии является в данном случае уничтожающим доводом против нее самой”¹³.

Правда, философия прошлого много рассуждала о человеческом Я и подчас ставила его в центр мира и философствования. Однако коренной недостаток субъективизма, индивидуализма, трансцендентализма философии прошлого Кьеркегор усматривал в том, что в них всегда шла речь о “неподлинном” — сконструированном, далеком от жизни философском Я. Между тем новая философия, о начале которой вещает Кьеркегор, обязана так поставить и решить проблемы Я и мира, чтобы самоопределение человека не ограничивалось областью рационально познанного и познаваемого, укладываемого в формулы науки и логики. **Я как центр философии — это живой реальный человек и то, что для него в жизни главное: страх, преодоление страха и греховности, бытие, выбор, смерть.** Если речь и пойдет об истине, то это должна быть такая истина, ради которой человек готов жить и умереть.

Экзистенция, выбор, Бог как темы философии Кьеркегора

В философии Кьеркегора появляется понятие “экзистенция”, ставшее принципиально важным для экзистенциальной философии XX в. Вот образчик стиля размышления, характерного для кьеркегоровской философии экзистенции: «Где я? Кто я? Как я пришел сюда? Что это за вещь, которую называют миром? Что это слово значит? Кто тот, кто заманил меня в бытие и теперь покидает меня? Как я оказался в этом мире? Почему со мной не посоветовались, почему не познакомили с его обычаями, а просто сунули в один ряд с другими, как будто я был куплен у некоего “продавца душ”? Как я обрел интерес к этому большому предприятию, которое называется реальностью? И почему я вообще должен иметь интерес к нему? Что это, моя добровольная забота? И если я вынужден принять в нем участие, где директор? Я хотел бы сделать ему мои замечания. Никакого директора нет? Но к кому я тогда обращаюсь с моей жалобой? Существование (экзистенция), безусловно, есть полемика — и могу ли я просить, чтобы и моя точка зрения была принята к рассмотрению? Если нужно принять мир таким, каков он есть, не лучше ли было бы вовсе не узнавать, каков он?»¹⁴. Такова типичная для Кьеркегора стилистика описания состояния “растревоженной экзистенции”. Она была чужда характеристикам самоуверенного Я в классической философии, но зато стала общим местом философии нашего столетия.

Трагизм человеческого Я порождается, согласно Кьеркегору, в силу разных причин: из-за неисчерпаемости, отчужденности мира от хрупкого и конечного Я, из-за стремления увидеть Я через Ты, вообще через других людей и их абстрактную сущность, из-за “безумия мира”, которое заражает и человеческую личность. **Выбор человеком самого себя, своего уникального и неповторимого Я** — процесс, исполненный вели-

чия и ответственности, — тоже связан с поистине трагическими переживаниями. Выбор — процесс неотлагаемый, срочный, можно сказать, мгновенный. “Внутреннее движение личности не оставляет времени на эксперименты мысли... Наступит, наконец, минута, когда более и речи не может быть о выборе... за человека выбрала сама жизнь, и он потерял себя самого, свое Я”¹⁵. Но если выбор состоялся, если человек осознал свое назначение, то это величайший по смыслу и содержанию этап его жизни: человек сам чувствует важность, серьезность и бесповоротность свершившегося.

Отличительная особенность философии Кьеркегора — сплав экзистенциального, этического, религиозного и художественно-эстетического аспектов. Кьеркеговскую философию можно было бы назвать “трагическим эстетизмом”. (Отечественный исследователь П. П. Гайденок точно озаглавила свою книгу о Кьеркегоре, одну из лучших в мировой литературе, “Трагедия эстетизма”.) Обычный для сочинений датского мыслителя прием: на первый план выдвигаются некоторые персонажи — рассказчики, “авторы” дневников, драм и т. д. Действительный автор — Кьеркегор как бы скрывается за этими персонажами. (Отсюда обилие псевдонимов: Виктор Эремита, Николай Нотабенек, Йоханнес де Силенцио.) Это позволяет Кьеркегору сохранять ироническую, критическую дистанцию между жизненными позициями, выводимыми им на сцену своего рода экзистенциальной драмы, и собственными суждениями. Так построено, скажем, одно из лучших произведений Кьеркегора “Entweder — Oder” (“Или — или”). Читателю сообщается, что найдены две рукописи, обе анонимные. Одна представляет собой собрание статей, эссе, написанных легко, изящно. Она содержит статьи о “Дон Жуане” Моцарта, о продолжении сходной темы через образы Фауста, Гретхен и т. д. Вторая рукопись (принадлежащая некоему судебному заседателю), напротив, тяжеловесна по стилю, но она носит исповедальный характер. В центре всего произведения — тема любви к женщине, которая рассматривается и через литературу, известные художественные образы, и через тонкий анализ переживаний личности. Любовь к женщине предстает как путь самопознания, самораскрытия личности, о чем — доводя свои исповедания до признания в крайнем эгоизме — без стеснения повествуют персонажи Кьеркегора. Вместе с тем на первый план снова выходит тема расколотости личности; и то, что идет “от жизни”, резко сталкивается с тем, что отталкивается от искусства, культуры, а особенно от философии, коей снова достается изрядное количество негативных оценок.

Заметное место в наследии Кьеркегора занимает тема Бога, религии, греха. Он пытается дать свое толкование религиозности человека, интерпретацию библейских текстов. Так, “Страх и трепет” является подробнейшим экзистенциальным исследованием библейской легенды о жертвоприношении Авраама. Авраам предстает у Кьеркегора как “рыцарь веры”. Мыслитель подробно разбирает психологические, этические, экзистенциальные оттенки поступка Авраама. Прежде всего, Кьеркегор мастерски описывает “весь страх, всю нужду и муку отцовских мучений, чтобы суметь показать, что выстрадал Авраам, в то время как при все том он верил”¹⁶. Но повесть об Аврааме Кьеркегор использует и для того чтобы подчеркнуть, “каким парадоксом является вера, парадоксом, который способен превратить убийство в священное и бого-

угодное деяние, парадоксом, который вновь возвращает Исаака Аврааму, парадоксом, который неподвластен никакому мышлению, ибо вера начинается как раз там, где прекращается мышление¹⁷. Кьеркегор, однако, признается: "...хотя Авраам и вызывает мое восхищение, он также ужасает меня"¹⁸.

В работе "Болезнь к смерти" Кьеркегор выступает против христианской религии за то, что она создала образ Бога как Богочеловека. Его он считает вреднейшей профанацией. Очеловеченный Бог оказывается вездесущим и всемогущим, из-за чего и человек проникается непростительной дерзостью. Правда, для "равновесия", для дистанцирования Бога от человека изобретается доктрина первородного греха. Но разбирая типичные для официального христианства трактовки греха и страха, Кьеркегор приходит к выводу: они, внушив человеку глубокий комплекс неполноценности, в то же время сняли с него личную ответственность, ибо лишили понятие греха всякой серьезности. И в то же время глубокая, внутренняя и самобытная религиозность Кьеркегора вряд ли может вызвать сомнения.

Некоторые современные исследователи справедливо говорят даже о "религиозном ригоризме" как отличительной особенности философии Кьеркегора: "Но, пожалуй, основная отличительная черта его творчества состоит в способе обоснования пути к высшим нравственным ценностям. Согласно его моральной диалектике, только человеку, сознающему свою виновность и слабость перед Богом, доступны истинные вера, духовность, нравственность"¹⁹. Однако никак нельзя забывать, что ригористически защищаемое смирение перед Богом соединяется в философии Кьеркегора с отстаиванием свободы, достоинства, свободы выбора и огромных возможностей человеческой личности. Этот кьеркегоровский парадокс, истово, болезненно, искренне пережитый самим выдающимся мыслителем, придает его жизни и сочинениям неувыдающий интерес, особенно для тех, кто "болеет" той же человеческой болезнью смирения—гордости, отчаяния—обретения веры.

Путь к Богу и вере — центральная тема сочинений Кьеркегора. Трактуются она не теологически, а философски. Осмысливая этот путь, философ отвергает традиционные идеи, тем более выдержанные в духе религиозного благодушия. Путь к вере не усыпан розами. Самым надежным образом к Богу и вере ведут отчаяние, страдание, страсть. Кьеркегор стремится подробно, если не сказать дотошно, проанализировать различные способы и формы приобщения к Богу, а также охарактеризовать соответствующие им человеческие типы.

Философ различает три стадии познания человеком своего существования и, соответственно, три человеческих типа, в концентрированной форме воплощающих эти стадии-формы.

Первая стадия и форма — эстетическая. Кьеркегор рассуждает об "эстетизме" как форме существования и называет "эстетиком" человека, который остается поглощенным этой стадией. Эстетик захлестнут переживаниями минуты; он охвачен желанием "остановить мгновение". Вместе с тем эстетик недоволен своим Я; он ждет его чудесного превращения в некое другое Я. Для эстетика характерно безразличие к этическому измерению существования. И хотя он переживает отчаяние и стремится к спасению, его отчаяние неистинно, ибо сковано слабостью.

Вторая стадия и форма — этическая. “Этический человек” (“этик”) может мыслью и заботой о будущем. В отличие от эстетика, он не заиклен на настоящем. Ему присущи глубокая серьезность и нравственная ответственность. Он также движется к Богу и вере через отчаяние. Но его отчаяние не имеет ничего общего с тем сомнением, о котором писали философы прошлого, например Декарт, и которое было чисто временным и в значительной степени искусственным отчаянием мысли. Отчаяние этической стадии — отчаяние личности, отчаяние, соединенное с мужеством и моральной ответственностью. Все силы души концентрируются в акте отчаяния, чтобы духовность проложила путь к вере. Однако и вторая, т. е. этическая стадия обладает собственным пороком: “этик” охвачен гордыней; он уповает лишь на собственные силы и свой возможный прорыв к будущему ценит выше приобщения к вечному, истинно абсолютному.

Наибольшие преимущества имеет поэтому **третья стадия — религиозная.** Истинно религиозный человек оставляет позади и “отчаяние слабости” эстетика, и “отчаяние-вызов” этика. Он поднимается на высшую стадию — **абсолютного отчаяния.** Оно выводит религиозного человека к такой вере и к такому Богу, которые истинно сопрягаются с вечностью¹⁹.

Анализ этих трех стадий познания человеком своего существования может служить иллюстрацией “качественной” диалектики, которую Кьеркегор противопоставляет диалектике Гегеля, определяемой как диалектика “количественная”. Всё в диалектике, что находит выражение в объективном, исчисляемом, относится к количественной диалектике. Но есть феномены и процессы, которые невозможно выразить в объективной форме. Таковы переживания страха, отчаяния, вины, греховности. Им также присуща глубокая, тонкая, даже изощренная диалектика. Но она носит качественный характер, ибо фиксирует **противоположности человеческого существования**, ухватываемые не рациональным мышлением, а экзистенциальным переживанием и его внутренне-религиозным истолкованием.

Таковы основные идеи Сёрена Кьеркегора.

ФРИДРИХ НИЦШЕ (1844—1900)

Жизнь и сочинения Ницше

Выдающийся немецкий философ и писатель Фридрих Ницше прославился еще при жизни. Но тогда это была, по большей части, скандальная слава нигилиста, которую сам философ всячески поддерживал. Кроме того, Ницше, через пятнадцать лет напряженного труда впавший в неизлечимую душевную болезнь, уже не мог разумно участвовать в полемике вокруг своих произведений, так что некоторые его современники и историки мысли просто игнорировали его как “сумасшедшего”. В результате наиболее глубокое и, по существу, постоянное влияние ницшеанства пришлось на XX в.

Фридрих Ницше²⁰ родился 15 сентября 1844 г. в местечке Рекен (близ Лютцена) в семье протестантского пастора. Отец умер, когда сыну было пять лет. Ревностная религиозность, отличавшая жизнь се-

мы и общины, рано вызвала протест в душе Ницше. Одиннадцатилетним мальчиком он отказался идти к мессе. С юных лет, сначала, вероятно, из-за пресыщения ритуалистикой, а затем и на основе глубоких размышлений стало формироваться характерное для Ницше как мыслителя неприятие ортодоксальных вероисповеданий и богословских учений. Во время учебы в гимназии Наумбурга, а потом в известном интернате “Врата учения”, Фридрих Ницше проявил блестящие способности к гуманитарным дисциплинам, быстро осваивал классические языки. С 1864 г. он учился сначала в Боннском, а потом в Лейпцигском университетах, куда последовал за своим учителем Ричлем. Окончив курс как классический филолог, он в 1869 г. сразу получил профессию в Базельском университете, где преподавал до 1879 г. В 1889 г. Ницше тяжело заболел: всегда напряженное, болезненное состояние тела и духа переросло в неизлечимое психическое расстройство. Написанные с 1873 по 1889 г. сочинения между тем приносили Ницше все большую известность.

Творчество Ницше обычно подразделяется исследователями на три (или четыре) основных этапа. Еще студентом (с 1866 г.) Ницше стал пробовать свое перо в жанре филологических исследований, но более зрелые и известные работы были написаны уже после окончания учебы. **К первому этапу** творчества Ницше относят произведения, написанные в 1871—1876 гг. Этот период отмечен прежде всего влиянием Рихарда Вагнера, выдающегося композитора и мыслителя Германии. Сочинения “Рождение трагедии из духа музыки”, 1872 г.; “Философия в трагическую эпоху древней Греции”, 1873 г.; “Несвоевременные размышления”, 1873—1876 гг., содержали своеобразную заявку молодого автора на философско-эстетические темы, на переосмысление греческого духа и его приспособление к условиям современности²¹.

Кроме захватившего молодого Ницше стремления дать истолкование образов Вагнера приходит еще одно интеллектуальное увлечение — философией Шопенгауэра. Статья “Шопенгауэр как воспитатель” вошла в “Несвоевременные размышления”. Сам Ницше описывал, какое воздействие на него оказала шопенгауэровская книга “Мир как воля и представление”, став для него “зеркалом мира” и “зеркалом души”. Некоторое время он верил чуть ли не в каждое шопенгауэровское слово. Однако, “переболев” и Вагнером, и Шопенгауэром, Ницше стал пробиваться к собственным, оригинальным идеям, воззрениям, образам.

Книга **второго периода** “Человеческое, слишком человеческое”, 1878—1880 гг., знаменовала уже происшедший разрыв со многими прежними влияниями и звала к еще более глубокой, необходимой для всей эпохи переоценке ценностей. К этому же периоду относятся “Утренняя заря”, 1881 г., и “Веселая наука” (кн. 1—4), 1882 г. В одном из писем Ницше признавался, что раньше он “почитал философов”, а теперь решил, что надо самому сделаться философом и подойти к сути человеческой мудрости.

Третий период связан с публикацией или, чаще, созданием главных, “самых ницшеанских” и наиболее популярных, опубликованных впоследствии произведений: “Так говорил Заратустра”, 1883—1886 гг.; “По ту сторону добра и зла”, 1886 г.; “К генеалогии морали”, 1887; “Антихрист”, 1888 г.

Иногда выделяют и **четвертый период** творчества — в самый канун

сумасшествия, когда были написаны “Сумерки идолов”, “Ессе homo” (“Се человек”). После создания “Заратустры” Ницше писал, что “открыл собственную землю”, никому до сих пор ведомую. Но вскоре снова пришло разочарование: те сложнейшие и, по его словам, “опаснейшие вещи, которые он хочет сказать человечеству, еще не нашли выражения...”. Такие взлеты и падения духа — от восторга к отчаянию по поводу сделанного им — Ницше испытывал все время вплоть до погружения в “сумерки” сумасшествия.

“Жизнь” и “воля” — центральные понятия философии Ницше

Как бы ни менялось отношение Ницше к философии Шопенгауэра, из этой последней он заимствовал *интерес к понятию воли, его преобразованию и дальнейшей универсализации*. Еще более решительно и неразрывно, чем Шопенгауэр, *Ницше связал волю с феноменом жизни*. Ницше не только считал волю к власти определяющим стимулом деятельности и главной способностью человека, но и “внедрял” ее в “самую жизнь”. “Чтобы понять, что такое “жизнь” и какой род стремления она представляет, — пишет Ф. Ницше, — эта формула должна в одинаковой мере относиться как к дереву и растению, так и к животному” (“Воля к власти”. Афоризм 704). “Из-за чего деревья первобытного леса борются друг с другом?” — спрашивает Ницше и отвечает: “Из-за власти” (там же). Толкуя жизнь как “специфическую волю к аккумуляции силы”, Ф. Ницше утверждает, что жизнь как таковая “стремится к максимуму чувства власти” (там же. Афоризм 689). Подобная мифологизация воли, онтологизация (т. е. “внедрение” в само бытие) нерациональной человеческой способности как нельзя более соответствуют всему духу и стилю ницшеанского философствования, которое представлено в виде броских афоризмов, парадоксальных мыслей, памфлетов и притч, личных исповеданий.

Понятие “жизни” у Ницше не отличается ясностью и содержательной определенностью. Оно скорее носит метафорический характер и раскрывается через волю, волю к власти. Но “внедрение” воли, в частности, воли к власти в самые недра вселенной, апелляция к энергичным волевым импульсам самой жизни — нечто большее, чем экстравагантная метафора философского языка, изобретение одареннейшего философствующего литератора. За этим характерным для философии жизни и ряда других направлений XX в. мыслительным приемом скрываются самые разные устремления, идейные явления. У Ницше с ним связана *попытка философски обосновать культ “сверхчеловека” с его гипертрофированной волей к власти*.

Толкование жизни, человека, познания, культуры в свете категории “воля к власти” в литературе советского периода обьявлялось упрощенным, неверным, а по философскому смыслу лишь волюнтаристско-субъективистским подходом. Между тем Ницше, во многом следуя тенденциям дарвиновского и последарвиновского естествознания, стремился выявить философский смысл понятия “борьба за существование” — оно в ранних произведениях и стало для него синонимом формулы “воля к власти”. Мыслитель отверг свойственное идеалистическим системам “возвышенное” и тем самым оторванное от жизни толкование

мира, познания и науки. Надо отметить, что в более поздних произведениях Ницше стал полемизировать с дарвиновской теорией “естественного отбора”, особенно резко возражая против тезисов о выживании “наиболее приспособленных” и о лестнице видов как носителей прогресса. Человек как вид не означает прогресса по сравнению с животными. Как особый вид человек также не прогрессирует (“Воля к власти”. Афоризмы 685, 684-III и др.).

В учении Ницше получила негативную оценку концепция “двух миров”, свойственная многим течениям философии, для которых реальный мир жизни заведомо несовместим с “миром для нас”, получаемым благодаря научным и философским конструкциям. На деле, утверждает Ницше, мир жизни един, целостен, причем он вечен, что не означает его стабильности, а напротив, предполагает **вечное течение, становление, возвращение**. К этому исходному представлению о мире философ считает необходимым приспособить трактовку познания, истины, науки.

Истину, учит Ницше, следует понять как орудие жизни, приспособления к действительности, а **познание** (кстати, тут получает последовательное развитие давняя формула философов и ученых: “знание — сила”) — как **орудие власти**. Чем доказывается истина? — спрашивает Ницше и отвечает: полезностью, удовлетворенной потребностью, а значит, усилившейся властью над природой и другими людьми. Отсюда для Ницше следует вывод: не пренебрегая выгодами познания и науки, **следует отказаться от созданного философией нового времени культа науки и научной истины**, который стал почти всеобщим для философии и культуры. “Не существовало доселе еще ни одного философа, под руками которого философия не превращалась бы в апологию познания... Все они тиранизированы логикой, а логика есть по своему существу оптимизм”, — пишет Ницше в работе “Человеческое, слишком человеческое”²². Беда в том, что в результате возвеличения науки, познания, логики, их доминирования над жизнью человечество получило не одни только преимущества. По видимости став более сильным, оно оказалось и во многих отношениях более слабым и беспомощным. Мир — в результате “упорного процесса науки” — явился нам как итог “множества заблуждений и фантазий, которые постепенно возникли в общем развитии органических существ, срослись между собой, и теперь наследуются нами как скопленное сокровище всего прошлого — ибо на нем покоится ценность нашей человечности”²³.

Несовпадение двух миров — реального мира жизни и мира человеческого — есть только одно из проявлений тирании познания и науки. Но и из него вытекает, согласно рассуждениям Ницше, немало пагубного для человека и самого мира. Человек трактует мир как подчиненный законам чисел — и заблуждается, ибо эти законы изобретены им самим и имеют силу лишь для человеческого действия. Человек толкует себя, свою сущность как подчиненную законам логики — и опять глубоко заблуждается, ибо “природу человека нельзя сделать чисто логической”²⁴. Все подобные обвинения адресованы, разумеется, не простому, живущему обычной жизнью и ее заботами человеку. Они направлены против тех, кто для культуры и человечества создает, пропагандирует соответствующие ценности. Это прежде всего философы, писатели, религиозные деятели и мыслители — “старая элита”, чьи ценности, правила, чьи мораль и религия насквозь фальшивы, враждебны

жизни и должны быть убраны с пути непрерывного становления человеческого рода. До сих пор путь, пройденный человечеством как специфической, не чисто природной целостностью, был — в масштабах истории — чрезвычайно кратким. И потому неудивительно, что сделано так много ошибок, что человек и человечество не приблизились к постижению самих себя, своего предназначения в Великом Становлении, Вечном круговороте вселенной.

Нигилизм. Переоценка ценностей

Ницше выступает как “радикальный нигилист” и требует кардинальной переоценки ценностей культуры, философии, религии. “Европейский нигилизм” Ницше сводит к некоторым основным постулатам, провозгласить которые с резкостью, без страха и лицемерия считает своим долгом. Эти тезисы: ничто больше не является истинным; бог умер; нет морали; все позволено. Надо точно понять Ницше — он стремится, по его собственным словам, заниматься не сетованиями и моралистическими пожеланиями, а “описывать грядущее”, которое не может не наступить. По его глубочайшему убеждению (которое, к сожалению, никак не опровергнет история заканчивающегося XX в.), нигилизм станет реальностью по крайней мере для последующих двух столетий. Европейская культура, продолжает Ницше свое рассуждение, издавна развивается под игом напряжения, которое растет от столетия к столетию, приближая человечество и мир к катастрофе. Себя Ницше объявляет “первым нигилистом Европы”, “философом нигилизма и посланцем инстинкта” в том смысле, что он изображает нигилизм как неизбежность, зовет понять его суть. Нигилизм может стать симптомом окончательного упадка воли, направленной против бытия. Это “нигилизм слабых”. “Что дурно? — Все, что вытекает из слабости” (“Антихрист”. Афоризм 2). А “нигилизм сильных” может и должен стать знаком выздоровления, пробуждения новой воли к бытию. Без ложной скромности Ницше заявляет, что по отношению к “знакам упадка и начала” он обладает особым чутьем, большим, чем какой-либо другой человек. Я могу, говорит о себе философ, быть для других людей учителем, ибо знаю оба полюса противоречия жизни; я и есть само это противоречие... А то, что его философия, не понятая эпохой, принадлежит к числу “несвоевременных размышлений”, никого не должно смущать, ибо нет ничего более своевременного, чем умение мыслителя преодолеть свое время, диктат его ценностей.

К переоценке ценностей Ницше звал своих читателей уже в ранних работах. Так, “Человеческое, слишком человеческое” он начинает в искренной, исповедальной манере. Ницше рассказывает о своем духовном становлении, о страстном увлечении Вагнером и Шопенгауэром и столь же страстном отказе от их (и других мыслителей) идей и доктрин. А это порождает вопрос, который Ницше обращает к себе и к своим читателям: “...сколько лживости мне еще нужно, чтобы сызнова позволить себе роскошь моей правдивости?”²⁵ В чем же удел мыслителя, отказавшегося от лжи, фальши устаревших, догматизированных воззрений? Стать из-за переоценки ценностей унылым, лишенным чувства юмора философом и морализатором-одиночкой? Нет, отвечает Ницше. Везде рождаются, хотя и в великих муках и постепенно, “сво-

бодные умы” и обновленные души. Они движутся навстречу друг другу. “Какие узы крепче всего? Какие пути почти неразрывны? У людей высокой избранной породы то будут обязанности — благоговение, которое присуще юности, и нежность ко всему, издревле почитаемому и достойному, благодарность почве, из которой они выросли, руке, которая их вела, храму, в котором они научились поклоняться...”²⁶ Но потом приходит тяготение к “великому разрыву”, выраженному в виде тревожного вопроса: “...Нельзя ли перевернуть все ценности? и, может быть, добро есть зло? а Бог — выдумка и ухищрение дьявола? И может быть, в последней основе все ложно? И если мы обмануты, то не мы ли, в силу того же самого, и обманщики?”²⁷ Намеченная здесь идея переоценки ценностей духовной аристократией нового типа развита в последующих произведениях, особенно в “Заратустре”.

“Так говорил Заратустра”. Идея сверхчеловека

“Так говорил Заратустра” — это, пожалуй, самое влиятельное и специфическое произведение Ницше — почти не поддается скольконибудь адекватным пересказу и изложению, если таковые должны быть краткими. Подзаголовок книги парадоксален: “Книга для всех и ни для кого”. Имя “Заратустра” взято из восточных легенд и верований — с несомненной целью подчеркнуть отличие “жизненной мудрости”, проповедваемой Заратустрой, от типично европейских норм, ценностей, догматов.

Завязка и стиль книги таковы. Когда Заратустре исполнилось тридцать лет, он покинул родину и ушел в горы, десять лет наслаждаясь одиночеством. Но вот он пресытился своей мудростью, сердце его обратилось к солнцу за напутствием и благословением сойти вниз, к людям. Он спустился с гор и встретил старца, который в отшельничестве своем искал Бога. Старец сразу заметил: чист взор Заратустры, на лице его нет отвращения. Не оттого ли идет он так, словно танцует? Старец, узнав о намерении Заратустры идти к людям, уговаривает его остаться в лесу. Но Заратустра отвечает: “Я люблю людей”. И расставаясь со святым старцем, думает: “Возможно ли это?! Этот святой старец в своем лесу еще не слышал о том, что *Бог умер!*”²⁸

Общение Заратустры с людьми — это серия искусно нарисованных Ницше житейских картинок и рассказанных Заратустрой притч морального, психологического, философского содержания. Так, расставшись со старцем, Заратустра устремился в город, который был за лесом. Народ собрался на базарной площади, чтобы поглазеть на плясуна на канате. Перед представлением Заратустра обратился к народу с речью-проповедью, которая должна была “учить о сверхчеловеке”. В чем, как оказалось, смысл этого поучения? Природа развивается от червя к человеку, “но многое в вас, — обращается Заратустра к слушателям, — осталось от червя. Когда-то были вы обезьянами, и даже теперь человек больше обезьяна, чем иная из обезьян”. Близость человека к природному, животному миру несомненна. Человек — сын земли. “Будьте верны земле”, — проповедует Заратустра и уточняет: “но разве я велю вам стать призраком или растением?” Верность земле означает только, что нельзя верить “неземным надеждам”. Это намек на религию, что снова заставляет Заратустру повторить: “Бог умер”.

Еще Кьеркегор бросил религии обвинение: “Христианский мир убил Христа”. Почти те же слова Ницше вкладывает и в уста Заратустры, и одного из персонажей произведения “Веселая наука”: “Где Бог? — воскликнул он. — Я скажу вам! Мы его убили — вы и я! Все мы убийцы!.. Бог умер! Бог мертв!” (Афоризм 125). Вера в христианского Бога, заключал Ницше, более не заслуживает доверия. Кьеркегор был человеком религиозным — он стремился обновить христианскую веру, возвратившись к ее евангельским первоисточкам и отринув скомпрометировавшие себя позднейшие практику и учения церкви. Ницше, на первый взгляд, подходил к критике христианской религии и церкви решительнее и хладнокровнее. Но и его антихристианские настроения отмечены противоречиями и своего рода болезненным надрывом. Бунт против христианской веры и церкви давался этим интеллектуалам XIX в. ценой страданий, внутреннего душевного разлада. В “Заратустре” Ницше, кстати, замечает: “Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители”. А что же человек? В проповеди Заратустры высказаны самые резкие обвинения в адрес людей: “Разве ваша душа не есть бедность и грязь и жалкое довольство собой?”, “поистине человек — это грязный поток”. Люди твердят о добродетели, справедливости, но для того чтобы действительно достигнуть их, человек “должен быть пламенем и углем”, т. е. сверхчеловеком. “Но где же та молния, что лизнет вас своим языком? Где то безумие, что надо бы привить вам? Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке; он — эта молния, он — это безумие”. И пока Заратустра говорил так, толпа думала, что речь шла о канатном плясуне, и стала кричать, чтобы его наконец-то показали. И все принялись смеяться над Заратустрой. Так начались речи Заратустры — речи-проповеди, речи-иносказания. О чем только ни говорил Заратустра!

Он рассказал о “трех превращениях духа”: сначала дух сделался верблюдом, потом верблюд превратился во льва, а лев стал дитятей. Смысл этих символических превращений: сначала дух хочет испытать тяжесть своей ноши, хочет, чтобы его навьючили, подобно верблюду, и спешит в пустыню свою. Потом дух хочет обрести свободу и, подобно льву, стать господином. Однако дух-лев скоро понимает, что, наслаждаясь свободой, он не может стать духом-созидателем. Символ дитяти означает полное обновление духа, “начальное движение, священное утверждение”.

О разных типах людей повествовал Заратустра — о тех, кто устремляется мыслью в потусторонние миры, о презирающих тело, о любящих войну. Он повествовал “о тысяче и одной цели”: пережив много стран и народов, Заратустра убедился, что доброе у одного народа у другого народа считается злым. Люди не понимают друг друга. Они твердят о любви к ближнему, но любят только самих себя. Многие парадоксальные жизненные устремления обсуждает Заратустра — одни цепляются за жизнь, другие постоянно одержимы мыслью о смерти. Ни одну установку Заратустра не отвергает с порога, находя в ней хоть что-нибудь жизненное и правдоподобное. Но всегда находится решение, соответствующее учению Заратустры, а значит, главным устремлениям сверхчеловека. И потому образ сверхчеловека постоянно уточняется и обретает новые краски.

Непрекращающийся спор о Ницше

Проблема сверхчеловека — один из главных пунктов в горячем споре о Ницше, который начался еще в прошлом веке и не ослабевает до сего времени. Другие пункты — вопросы о добре и зле, о христианстве и его морали сострадания, о гуманизме и демократии. В споре вокруг трактовок этих тем у Ницше уже выявились **два противоположных подхода**.

Сторонники первого, резко критического подхода к философии Ницше характеризуют ее как **философию аморализма, антигуманизма, антидемократизма, как защитницу аристократизма и даже милитаризма**. Ссылаются также на то, что в XX в. ницшеанство использовалось германским нацизмом и другими идеологиями, оправдывавшими войну, насилие, покорения одними народами других, расовую ненависть. Любопытно, что сторонники этого взгляда используют некоторые обобщающие формулировки самого Ницше. Ибо он охотно именовал себя не только нигилистом, но и “имморалистом”, не скрывал своей вражды к христианству, демократии, гуманизму, к “противоестественной морали”, к идеалам и “кумирам”, как они сформировались в истории европейского человечества. Особенно часто критики Ницше приводят его действительно сомнительные высказывания, которые квалифицируются как “человеконенавистнические”.

“Что хорошо? — Все, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, самую власть.

Что дурно? — Все, что происходит из слабости.

...Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение *нашей* любви к человеку. И им должно еще помочь в этом.

Что вреднее всякого порока? — Деятельное сострадание ко всем неудачникам и слабым” (“Антихрист”. Афоризм 2).

Критики не могут простить Ницше того, что он, в энергичных выражениях повествуя о таком несомненном историческом факте, как впадение в варварство так называемых благородных рас (римской, арабской, германской, японской знати, скандинавских викингов), говорил о вырывавшемся наружу “хищном звере” не только без особого осуждения, но даже как бы и с оттенком благоговейного ужаса. “Хищный зверь” — это “роскошная, похотливо блуждающая в поисках добычи и победы *белокурая бестия*; этой скрытой основе время от времени потребна разрядка, зверь должен выходить наружу, наново возвращаться в заросли...” (“К генеалогии морали”. Афоризм 11).

И хотя Ницше прозорливо замечает: “Может быть, совершенно правы те, кто не перестает страшиться белокурой бестии, таящейся в глубинах всех благородных рас, и держит перед нею ухо остро”, — но тут же добавляет, что не менее опасен “пресмыкающийся человек”, “ручной человек”, который вышел на авансцену истории и “уже споровиделся чувствовать себя целью и вершиной, смыслом истории, “высшим человеком”...” (там же).

Правда, о “сверствах” “германской белокурой бестии”, некогда наводившей на Европу “неизгладимый ужас”, Ницше говорил уже без всякого восторга. Он скорее предупреждал о том, что в XX в. стало очевидным фактом: за фасадом цивилизации скрывается почти “животное” варварство, готовое к разрушению и насилию. Но немецкие нацисты,

создавшие культ “белокурой бестии”, предпочитали не вдаваться в тонкости ницшевского текста. Впрочем, многие критики, далекие от нацизма, следуют его примеру, когда просто протягивают нить от философии Ницше к германскому расизму.

Против этот решительно возражают **сторонники второго подхода**. Они считают необходимым объективно выявлять противоречивость, неоднозначность философии Ницше, истоки и определенную оправданность его критических идей, направленных против традиционных религиозных, моральных, философских воззрений. Рассмотрим некоторые из этих идей Ницше, не теряя из виду их дискуссионность и спорность.

Ницше настаивает на том, что человечество как род не прогрессирует. Более того, оно деградирует; **человеческое общество, культура человечества находится в состоянии декаданса, т. е. упадка**. Человечество испорчено — прежде всего в том смысле, что род человеческий теряет свои инстинкты, перестает сохранять и совершенствовать себя; он выбирает, предпочитает то, что ему вредно (“Антихрист”. Афоризм 6). Наше столетие, к сожалению, пока не опровергает, а скорее подтверждает эту печальную констатацию. В XX в. из-за ядерного оружия и экологической катастрофы человечество оказалось перед самой страшной угрозой для самого существования человеческого рода и всего живого на Земле. Пытаясь выяснить причины деградации рода *Homo sapiens*, Ницше утверждает: кратким “мигом” своего земного бытия молодое еще человечество пока распорядилось самым пагубным образом. Уже случившиеся и грядущие катастрофы — это расплата за тысячелетия, когда европейское человечество отдало себя во власть христианских религии и морали. Ницше — один из самых яростных критиков религии и морали христианства. Эта критика в значительной степени совпадает с проблематикой **“генеалогии морали”**, которая мыслится у Ницше как исследование, выясняющее, **“откуда, собственно, берут свое начало наши добро и зло”** (“К генеалогии морали”. Афоризм 3). Из-за влияния христианства человечество выбрало путь сострадания слабым. Это вызывает осуждение Ницше. Почему? “Сострадание, — утверждает он, — противоположно тоническим аффектам, повышающим энергию жизненного чувства; оно действует угнетающим образом” (“Антихрист”. Афоризм 7). Христианская мораль льстит человеку, она насквозь лицемерна, ибо не говорит людям правды. А правда, согласно Ницше, состоит в том, что человек был диким животным на заре христианства и остается таковым на последующих этапах истории. Между тем христианство и гуманистическая мораль фальшиво объявляют человека, всегда готового впасть в дикость, венцом творения. В социальном плане христианство и гуманизм тоже были и остаются опасной ловушкой для человеческого рода: именем Бога оправдывалось и даже освящалось насилие слабых над сильными, восстание рабов против “благородных сословий”.

Зародившееся в античном мире христианство стало, по утверждению Ницше, религией низших сословий, “подонков” античного общества. Когда христианство перенесло свое влияние на варварские народы, оно сделалось религией более сильных, но неудачливых людей. Главные их чувства, устремления, идеи Ницше обозначает словом *ressentiment*, что в данном случае значит: злоба, месть, зависть, причудливое соединение комплекса неполноценности и неумеренных амби-

ций. Лыстя человеку, христианство втайне считает его хищным зверем, которого следует приручать. А приручить легче слабого и большого зверя. Делать человека слабым — это и есть «христианский рецепт к приручению, принуждению во имя “цивилизации”» (“Антихрист”. Афоризм 22). Ницше критикует христианство за подавление в человеке духовной силы, за догматизм и противодействие свободному началу человеческой природы. В этом обвинении Ницше не оригинален и не одинок — подобные критические нападки на христианство в изобилии встречались в новое время. Но и сама эпоха нового времени, противоречиво объединившая начала демократии и конкуренции, обвинена в том, что она особо благоприятствовала укреплению пробужденного христианством “мира” *ressentiment*. Следствием оказалась утрата европейскими нациями (особенно немцами, подчеркивает Ницше) тех импульсов к переоценке ценностей, которые дала эпоха Ренессанса.

Немало упреков Ницше высказывает и в адрес философов, утвердивших гуманистическую мораль. Так, Кант обвинен в том, что он пытался навязать человеку такие внешние правила морали, которым люди заведомо не могут следовать. “Добродетель должна быть *нашим* изобретением, *нашей* глубоко личной защитой и потребностью; во всяком ином смысле она только опасна” (“Антихрист”. Афоризм 11). “Наиболее спелым плодом” развития общества и истории являются, согласно Ницше, суверенные индивиды (“К генеалогии морали”. Рассмотрение второе. Афоризм 2), суверенные в том числе и в выборе моральных и социальных норм. **Ницше горячо отстаивает свободу, самостоятельность, самоценность, активность индивида** (в чем некоторые его критики усматривают лишь крайний индивидуализм). Ницше подчеркивает, что свобода такого индивида есть и ответственность — единственная привилегия, которую берет на себя суверенный индивид, этот “вольнотпущенник, действительно смеющийся обещать, этот господин над *свободной* волей”. Такой человек сам себе устанавливает “*мерило ценности*”, сам решает, кого уважать или презирать. И уважает он не всякого человека, но только “равных себе, сильных и благонадежных людей”, на чье слово можно положиться. “Доминирующий инстинкт” такого человека — совесть (там же).

Вернемся к концепции сверхчеловека. Сверхчеловек рождается, говорит Ницше, чтобы создать новую человеческую общность. Объединенные в нее люди становятся “сеятелями будущего”. Им претит мораль рабов, угнетенных, взывающих к филантропии и состраданию. Они освобождают себя сами, для чего им прежде всего нужны сила и дерзость. Не дворянское звание, не туго набитый кошелек торгашей, не служба князю или какому-то другому властителю делает их аристократией, элитой, но величие духа, чистота и новизна целей, решимость отбросить, как обветшавшие, но еще крепкие цепи, все условности, догмы, предрассудки попавшей в глубокий кризис цивилизации.

Сверхчеловек, уточнял Ницше в полемике с вагнерианством, не имеет ничего общего с “озверевшими германцами”, все “добродетели” которых — послушание, тяга к убийству и войне, длинные ноги. Главное, что должно исходить от сверхчеловека — призыв к духовным превращениям, внутреннему дисциплинированию и воспитанию собственной личности, ответственной за будущее. Сверхчеловек, по Ницше, далек от рабского послушания и других “добродетелей немецкой слу-

живой души". Волю к истине Ницше отождествляет с волей к власти, но уточняет: "Воля к власти" — книга для тех, кому мышление и духовное обновление доставляет удовольствие.

Теперь становится более ясной проблема "**нацификации**", т. е. использования ницшеанства нацизмом, и, соответственно, **денацификации наследия Ницше**. Фашистские идеологи стремились поставить идеи Ницше на службу национал-социализму. Однако даже среди них не было единодушия. А. Розенберг говорил о "неарийском" характере ницшеанства. И действительно, **философия Ницше не согласуется с такими характерными чертами нацизма, как пангерманизм, антисемитизм и славянофобия**²⁹. Ницше, например, писал, что немцы нуждаются в сближении с Россией и прозорливо отмечал: история затребует "новую общую программу" немецкой и славянской рас. Подробное доказательство существенных различий между ницшеанством и национал-социализмом и легло в основу происшедшего после второй мировой войны процесса **денацификации наследия Ницше**. Понимая его обоснованность, нельзя упускать из виду, что экстравагантная творческая манера Ницше, его бескомпромиссное стремление отвергнуть традиционные гуманистические подходы, поскольку в них можно (действительно, можно) обнаружить лицемерие и противоречивость, — все это таит в себе немалую опасность использования ницшеанства теми силами, с которыми вряд ли бы примирился сам Ницше.

Спор о Ницше связан с еще одним внутренним противоречием его философии. С одной стороны, философия эта констатирует глубочайший кризис человечества, упадок — декаданс — духа, культуры, ценностей и в этом смысле является философией пессимистической. С другой стороны, Ницше отнюдь не был склонен к тому, чтобы оправдывать мизантропические умонастроения. Он писал, что хочет научить людей не страданию, а смеху и веселости. О своей книге "Веселая наука" Ницше говорил, что она есть "благодарность выздоравливающего", "веселость после долгого воздержания и бессилия, ликование возвращающейся силы, пробудившейся веры в завтра и послезавтра, внезапного чувства и предчувствия будущего..."³⁰. Начиная со своих ранних работ, посвященных античной культуре, **Ницше противопоставлял друг другу начало дионисийское** — радостное, ликующее отношение к жизни — **и начало аполлоновское** — интеллектуальное рассечение, умерщвление жизни во имя познания и разума. В греческой трагедии, согласно Ницше, оба начала находятся в напряженном единстве. Но уже начиная с Сократа разум, интеллект, теория учиняют расправу и хотят господствовать над жизнью. В ходе дальнейшей эволюции взглядов Ницше проблеме дионисийского-аполлоновского было придано не только философско-метафизическое, но и смысложизненное, ценностное значение. Заратустра стал как бы воплощением "понятия самого Диониса" — как тот, "кто обладает самым жестоким, самым страшным познанием действительности", кто продумал "самую бездонную мысль", но кто "не нашел, несмотря на это, возражения против существования, даже против его вечного возвращения, — напротив, нашел еще одно основание, чтобы *самому быть* вечным утверждением всех вещей", "говорить огромное безграничное Да и Аминь... Во все бездны несу я свое благословляющее утверждение... Но это есть еще раз понятие Диониса"³¹.

Итак, причина столкновения противоположных подходов к философии Ницше — в ее глубокой внутренней противоречивости. Ницше писал: “Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном — о кризисе, какого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести, о решении, принятом *против* всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что считали священным. Я не человек, я динамит... Я противоречу, как никто никогда не противоречил, и, несмотря на это, я противоположность отрицающего духа”³².

ЛИТЕРАТУРА

А. Шопенгауэр

¹ Сочинения Шопенгауэра: *Schopenhauer A. Sämtliche Werke*: In 7 Bd. / Hrsg. v. A. Hübscher. Mannheim, 1988. 4 Aufl.; *Schopenhauer A. Werk- und Studienausgabe*: In 10 Bd. / Neuedition (nach der historisch-kritischen Gesamtausgabe v. Arthur Hübscher). Zürich, 1980; *Schopenhauer A. Sämtliche Werke*: In 5 Bd. / Hrsg. v. W. Frh. von Löhnneysen. Frankfurt a. M., 1960.

На русском языке: *Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений*: В 4 т. / Пер. и под ред. Ю. И. Айхенвальда. М., 1900—1910.

О жизни и сочинениях Шопенгауэра: *Abendroth W. Arthur Schopenhauer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Leck; Schleswig, 1978; *Fischer K. Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*. 4 Aufl. Heidelberg, 1934; *Hübscher A. A. Schopenhauer. Ein Lebensbild*. Leipzig, 1938; *Safranski R. Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie: Eine Biographie*. München, 1987.

² См.: *Ницше Ф. Полное собрание сочинений*. М., 1909. Т. 2. С. 213. См. также: *Decher F. Wille zum Leben — Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*. Würzburg; Amsterdam, 1984.

³ См.: *Шопенгауэр А. Собрание сочинений*. М., 1992. Т. 1. С. 54.

⁴ *Шопенгауэр А. Собрание сочинений*. М., 1992. Т. 1. С. 196.

⁵ *Schopenhauer A. Der handschriftlichen Nachlaß*: In 5 Bd. / Hrsg. v. A. Hübscher. Fr. a. M., 1966—1975, Die frühe Manuskripte 1804—1818. Bd. I, Nr. 220. S. 126.

⁶ *Шопенгауэр А. Сочинения*. М., 1992. Т. 1. С. 308.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 309.

⁹ См.: *Schopenhauer in der Postmoderne* / Hrsg. von W. Schirmacher. Düsseldorf, 1988.

С. Кьеркегор

¹⁰ О жизни и сочинениях Кьеркегора см.: *Bense V. Leben im Geist*. Hamburg, 1942; *Diem H. Sören Kierkegaard. Eine Einführung*. Göttingen, 1964; *Hohlenberg G. Sören Kierkegaard*. P., 1956; *Lapointe Fr. Sören Kierkegaard and his critics*. Westport; Connecticut, 1980; *Schrey H. H.* (Hrsg.) *Sören Kierkegaard*. Darmstadt, 1971.

На русском языке: *Гайденко П. П. Трагедия эстетизма*. М., 1970.

¹¹ Сочинения Кьеркегора: *Kierkegaard S. Samlede vaerker*, ung. af.

А. В. Drachmann (о. а.). 2 ung. København, 1920 – 1936. Bd. 1 – 15. В немецком переводе: *Gesammelte Werke: In 36 Abteilungen / Übers. und hrsg. v. E. Hirsch u. a. Düsseldorf; Köln, 1950 – 1969.*

Русские переводы: *Кьеркегор С. Наслаждение и долг.* СПб., 1907; *Кьеркегор С. Страх и трепет.* М., 1993 (включает: “Страх и трепет”, “Понятие страха”, “Болезнь к смерти”).

¹² *Кьеркегор С. Наслаждение и долг.* С. 4.

¹³ Там же.

¹⁴ *Kierkegaard S. Repetitiones. Kierkegaard's Writings. Princeton, 1988. Vol. V. P. 200.*

¹⁵ *Кьеркегор С. Наслаждение и долг.* С. 231.

¹⁶ *Кьеркегор С. Страх и трепет.* С. 51 – 52.

¹⁷ Там же. С. 52.

¹⁸ Там же. С. 58.

¹⁹ *Исаев С. А. Диалектическая лирика С. Кьеркегора // Там же.*

Ф. Ницше

²⁰ О жизни и сочинениях Ф. Ницше см.: *Förster-Nietzsche E. Das Leben Friedrich Nietzsches. Leipzig, 1904. Bd. 1 – 2.; Heckel K. Nietzsche. Sein Leben und seine Lehre. Leipzig, 1922; Свасьян К. А. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 5 – 46; Он же. Хроника жизни Ницше // Там же. Т. 2. С. 813 – 827.*

²¹ Сочинения Ф. Ницше: *Nietzsche F. Werke / Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hrsg. v. G. Colli, Maz. Montinari. B., 1967 ff.; Nietzsche F. Werke: In 3 Bd. / Hrsg. v. Karl Schlechta. München, 1957, 1982.*

Русское издание: *Ницше А. Полное собрание сочинений.* М., 1909 – 1914. Далее: ПСС. При цитировании сочинений, содержащих пронумерованные афоризмы, указывается название произведения и номер афоризма.

О философии Ницше см.: *Jaspers K. Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. 1936; Heidegger M. Nietzsche: In 2 Bd. Pfullingen, 1966; Löwith K. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart, 1956.*

²² *Ницше Ф. ПСС. М., 1911. Т. 3. С. 19.*

²³ Там же. С. 27.

²⁴ Там же. С. 38.

²⁵ Там же. С. 4.

²⁶ Там же. С. 5.

²⁷ Там же.

²⁸ *Ницше Ф. Так говорил Заратустра.* М., 1990. С. 9.

²⁹ См.: *Свасьян К. А. Фридрих Ницше: мученик познания.* С. 34 – 46.

³⁰ *Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 492.*

³¹ Там же. Т. 2. С. 450 – 451.

³² Там же. С. 762 – 763.

Глава 2

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ПОЗИТИВИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ ("ПЕРВЫЙ ПОЗИТИВИЗМ")

С помощью термина "позитивизм" в истории философии обозначают широкое течение европейской научной и философской мысли XIX — XX вв., сторонники которого стремились дать философское, логико-методологическое обоснование фундаментального значения конкретного, основанного на опыте, доступного проверке, практически эффективного (в этом смысле "позитивного") знания. Одновременно они подвергли критике знание, не удовлетворяющее таким "научным" критериям, но традиционно игравшим большую роль в науке, философии, культуре. Под всё более интенсивный критический обстрел позитивистов попадали абстрактно-метафизические конструкции традиционной философии.

Начальная форма позитивистской философии получила название "первого позитивизма". Это произошло уже после того, как в XX в. поднялись еще две мощные волны позитивистских умонастроений (второй и третий позитивизм, о которых ещё будет идти речь в данном учебнике). Первый позитивизм, утвердивший идеал позитивного знания, во многих отношениях был и продолжением традиционной метафизики, и попыткой ее преодоления. Так, родоначальники позитивизма в своих философско-исторических обобщениях отводили метафизике роль исторически необходимой формы и стадии человеческого духовного опыта. Но они считали эту форму уходящей в прошлое, возвещая наступление новой исторической эпохи, эпохи позитивного знания.

Первый позитивизм — детище XIX в. Он был вызван к жизни существенными изменениями, происшедшими в практической жизнедеятельности и духовном опыте человечества. Каковы же эти изменения и как на них отреагировали позитивисты?

1. В XIX столетии был дан новый толчок развитию естествознания и математических наук. Физика, развивавшаяся в тесном единстве с математикой, опиралась на наследие Ньютона и на новые математико-физические исследования Ж.Л. Лагранжа и П.С. Лапласа. Были сделаны научные открытия, раздвинувшие горизонты физики: это и новые ее разделы — учения об электричестве, магнетизме, и существенно обновившиеся теория теплоты, оптика. "Физикализм" и "математизм" расширяли свое влияние, в частности, на успехи в точных науках все больше ориентировались и науки о живой природе, и общественные дисциплины¹. Иными словами, идеал конкретного знания, опирающегося на опыт и вычисления, — "позитивного" знания, как его назвал еще в 1813 г. Сен-Симон, — приобретал все больше сторонников.

2. В XIX в. в различных сферах деятельности — промышленности, строительстве, торговле, государственном управлении — стали все более цениться люди, обладающие реальными, действительно позитивными знаниями и навыками, причем, в отличие от недавнего прошлого, когда специалисты тоже были в чести, квалифицированных знатоков своего дела требовалось неизмеримо больше. Система образования должна была поэтому поставить во главу угла позитивное знание.

3. В социальном знании, которое в первые десятилетия XIX в. еще развивалось под крылом философии, тоже назревали серьезные перемены: появились мыслители, ученые, которые стремились сделать позитивными, т. е. конкретными, максимально точными, научные дисциплины, осмысливающие жизнь человека в обществе, различные сферы социального бытия.

4. Авторитет позитивной науки в обществе на протяжении почти всего XIX в. был достаточно высок. На науку и ее прогресс возлагались самые смелые надежды. В европейских странах возникали новые научные общества и объединения, оказывавшие немалое влияние на развитие знания и культуры². Наиболее прозорливые государственные мужи также обращали свои взоры к науке. Исследователи истории XIX в. по праву отмечают, что в различных странах мира тогда возникали первые опыты государственной политики в отношении науки и культуры (которую в современном мире называют “science policy”).

Позитивистская философия, возникновение которой приходится на 10—20-е годы XIX в., а развитие — на последующие десятилетия, вплоть до конца столетия, оказывала заметное влияние на культуру. И в небольшой степени благодаря тому, что ее возникновению способствовали крупные, оригинальные ученые и мыслители — Сен-Симон, Конт, Спенсер.

У ИСТОКОВ ПОЗИТИВИЗМА (СЕН-СИМОН)

Клод-Анри де Руврой, граф Сен-Симон (1760—1825), принадлежал к высшей знати Франции. Он с детства впитал свободолобивые идеи, в юности добровольцем участвовал в войне за независимость Соединенных Штатов Америки. Во время Французской революции граф Сен-Симон входил в конституционный совет, занимавшийся лишением привилегий и состояний дворянства и духовенства. Свое собственное состояние граф потерял в результате неудачных спекуляций; поэтому он должен был служить библиотекарем, чтобы добывать средства для жизни. Затем материальное положение Сен-Симона поправилось, что позволило ему свободно заниматься научной деятельностью.

Интересы Сен-Симона поначалу лежали в области исследований роли наук в жизни и истории общества. В 1802 г. граф написал “Письма жителя Женевы своим соотечественникам”, в 1807 г. опубликовал “Введение к научным трудам XIX века”, а в 1813 г. — “Мемуар (очерк) о науке о человеке”. Но основные труды Сен-Симона, принесшие ему мировую славу, появились позже, уже в период реставрации. Это были сочинения: “О реорганизации европейского общества”, “Индустрия” (1817), “Организатор” (1819—1820), трехтомная работа “Индустриальная система” (1821—1822), “Катехизис промышленников” (1823—1824) и “Новое христианство”, завершившее свод его произведений³

В учении Сен-Симона особое значение, в том числе для возникновения позитивизма, имеют следующие общеполитические, социально-философские и философско-исторические идеи.

1. Именно Сен-Симон остро поставил вопрос о “позитивном характере науки”, требуя сообщить позитивное направление также и наукам о человеке, которые следует, по его мнению, обогатить точными методами и экспериментами. Он же обосновал необходимость широкого включения “позитивной науки о человеке” в систему образования.

2. Сен-Симон отстаивал необходимость широкого философского подхода к изучению истории. Исследование путей развития цивилизации, настаивал ученый, должно стать “базисом для всякого отдельного социального и политического рассуждения”⁴. При анализе какого-либо общественного состояния, движения, взаимодействия и соотношения сил необходимо принять в расчет и факторы, относящиеся к прошлому, и тенденции, пролагающие путь в будущее.

3. Решающий исторический “спор” Сен-Симон усматривал в столкновении феодализма, относящегося к прошлому и все еще сохраняющегося в настоящем, и **индустриализма**, с которым связан социальный прогресс, движение в будущее. Их различие — в форме господства. Феодализм есть господство милитаризированной касты властителей вкупе с духовенством, в то время как **индустриализм — это власть продуктивного класса** (“индустриалов”). Параллельно изменению форм господства, считал Сен-Симон, происходит смена форм жизни, типов мировоззрения: для феодализма характерно религиозное, для индустриализма — научное воззрение на мир. Главные цели обеих общественных форм различны: феодализм нацелен на завоевания, индустриализм — на производство и продуктивность. Переход от одной эпохи к другой связан с глубоким кризисом существующих порядков, что находит выражение во все более масштабных и разрушительных войнах и революциях. Цели и средства феодализма устарели: они не могут более обеспечить общественный порядок и единство общества; военно-авторитарные способы организации и руководства также оказываются бессильными. **Все более настоятельной становится потребность в квалифицированном хозяйственном руководстве, которое и должен принести с собой индустриализм.**

Но кризис и противоречие в том-то и состоят, что прежние, связанные с феодальным господством классы и сословия, сохраняют ведущую политическую роль в обществе. Так в обществе возникает полярность, постоянно чреватая взрывом: на одной стороне — непродуктивные, но политически господствующие классы, на другой — лишенные власти **продуктивные классы индустриалов**, т.е. **рабочие, крестьяне, предприниматели, банкиры**. Продуктивным классам, согласно Сен-Симону, следует развить, соответственно своему социальному положению, и единое классовое сознание, проникнутое уверенностью, что именно “индустриалы”, т.е. продуктивные элементы, составляют исторически перспективное большинство населения земли и что за ними — будущее. Существующий мир Сен-Симон называет “перевернутым”, превращенным, превратным, а революционность индустриальных классов в этих условиях исторически неизбежной.

4. Решающую роль в пробуждении нового классового сознания и победе “индуриалов” должна сыграть новая идеология, создание которой выпадает на долю идеологов-теоретиков нового типа и становится их уникальным историческим призванием. **Принципы новой идеологии — равенство, свобода и прогресс, а также любовь к человеку и человечеству.** Такая идеология сначала формируется на уровне чувств и мыслей обыденного сознания, но как идеология класса индустриалов она должна принять систематически разработанную научно-философскую форму, превратиться в “позитивную науку” и обрести практическое дополнение в системе, с помощью разума регулирующей отношения и судьбы людей в особо трудные переходные времена.

5. Для организации общества будущего Сен-Симон считает достаточно (хотя и не первостепенно) важной **правовую организацию деятельности государства**. На первое место он ставит общество материального благосостояния и, насколько это возможно, идею процветания, изобилия для большинства населения, что послужит предпосылкой и даже гарантией порядка, отсутствия преступности, переворотов и смут.

6. В марксистской литературе Сен-Симона (вместе с Шарлем Фурье и Робертом Оуэном) именовали “предшественником научного социализма и коммунизма”. Считалось, что “предшественники” не просто ввели в оборот философии, социологии, политической теории идеал общества, свободного от частной собственности, эксплуатации и основанного на принципах равенства и справедливости, но обосновали его теоретически и идеологически. До сих пор идут споры о том, в какой мере эта характеристика приложима именно к Сен-Симону. «Оценка роли, которую сыграл Сен-Симон в развитии социальной философии и современного социализма, нелегка. Несомненно, он предвосхитил некоторые социалистические идеи последующего времени, что заметил уже Энгельс; по его убеждению, у Сен-Симона, у которого, согласно энгельсовской констатации, была “гениальная широта взгляда”, “можно найти почти все мысли более позднего социализма, но без экономической строгости”. Но нельзя упускать из виду, что из такой переключки идей непосредственно не следует вывод о зависимости более поздних авторов от Сен-Симона, ибо утверждения его часто были слишком смутными, даже во многом противоречивыми, чтобы толковать их как предвосхищения различных более поздних воззрений. Нельзя упускать из виду и того, что не все разделяемые Сен-Симоном взгляды могут иметь значение “социалистических” в обычном смысле слова»⁵. В самом деле, Сен-Симон высказывал противоречивые идеи по коренному для социалистов вопросу о частной собственности, хотя именно такая “широта взгляда” впоследствии могла подтолкнуть к размыванию ригористически очерченных контуров марксистского “научного социализма” и привести к созданию западных социал-демократических вариантов программ и учений, которые допускали и частную собственность, и близкий Сен-Симону проект союза с предпринимателями, словом, с “продуктивными элементами” общества. Во всяком случае, сен-симонистская идея единства “индустриалов” вряд ли совместима со строго марксистскими проектами пролетарского социализма и диктатуры пролетариата. Но об этом у нас ранее предпочитали не говорить, “подгоняя” концепции таких мыслителей, как Сен-Симон, к более поздним

марксистско-ленинским образцам, делая из их сочинений готовый “теоретический источник марксизма”. Разумеется, об “ошибках” и “слабостях” “предшественников марксизма” тоже упоминалось, но подчас к ним относили как раз то самое интересное и специфическое, что отличало их воззрения.

ОГЮСТ КОНТ

Огюст Конт (1798-1857)⁶, ученик и последователь Сен-Симона, родился в 1798 г. в Монпелье; в 1816 г. окончил Высшую политехническую школу в Париже. После недолгого периода домашнего учительства, с 1818 г. он был личным секретарем Сен-Симона, пока в 1824 г. отношения между двумя выдающимися мыслителями не прервались. Конт пережил нервное заболевание. С 1833 г. он стал репетитором по математике в Политехнической школе. С 1830 по 1854 г. Конт создавал свой грандиозный шеститомный труд — “Курс позитивной философии” (“*Cours de philosophie positive*”).

Другой крупный труд — “Система позитивной политики” (1851 — 1854 гг.) — был тесно связан с работой учрежденного Контом в 1848 г. Позитивистского общества, для обоснования плана деятельности которого и был написан. В подзаголовке он был обозначен Контом также как “Трактат по социологии”. Перу Конта принадлежит работа “Позитивистский катехизис, или Суммарная экспозиция универсальной религии” (1852) и многие другие сочинения⁷.

Основные идеи Конта отмечены влиянием Сен-Симона. Однако Конт, несмотря на это (как и на влияние других авторов, например, А. Тюрго и М. Ж. Кондорсе), в 30 — 50-х годах XIX в. вырос в самостоятельного мыслителя. Подытожим главные идеи Конта и направления их воздействия на философию.

1. Вслед за Сен-Симоном Конт различал так называемые критический и органический периоды в человеческой истории и считал необходимым готовить человечество к новому будущему, а именно к **“органическому этапу существования”**.

2. Оба мыслителя дистанцировались от идеализма, критиковали либерализм, прежде всего идею суверенитета народа, пустившую глубокие корни во французской социальной философии под влиянием Ж. Ж. Руссо и его последователей. Себя они считали представителями **“догматического направления”** человеческой мысли.

3. Социальной теории Конт (тоже вслед за Сен-Симоном) придавал огромное значение. **Конт ввел термин “социология”**, имея в виду широкомасштабное научное исследование общества с помощью целой системы “позитивных наук”, энергично противопоставляемое фантастическим конструкциям теологии и метафизики⁸. **Это было одно из первых энергичных наступлений на метафизику.**

4. Отводя важную роль социальной теории, Конт отдавал пальму первенства самой социально-исторической практике. При этом он отмежевывался также от предшествующей философии, хотя она со времен Канта подчеркивала примат практического разума перед теоретическим. Правда, создатель социологии в известном смысле возвращался к иде-

ям просветителей, причем особо подчеркивал социально-историческое, воспитательное, преобразующее значение наук. **В науках он выдвигал на первый план противопоставленное “метафизике” и “спекуляции” позитивное, т.е. проверяемое опытом и практикой, рационально применяемое знание.** Такое знание, по Конту, должно обладать “духовной силой”, революционно-преобразующим воздействием на общество и индивидов. Однако и в социологии, согласно Конту, не следует преувеличивать значение выдвигаемых теми или иными учеными понятий и концепций.

Социология изучает общественные системы на двух уровнях: на одном исследуются условия их существования, законы функционирования (**социальная статика**), на другом — тенденции, главные направления, последовательность ступеней общественного развития (**социальная динамика**).

5. Социология, включающая в себя в качестве важнейшей составной части позитивную науку о политике (а порой и отождествляемая с нею), должна не измышлять идеальные проекты “совершенного общественного порядка”, а работать над осмыслением действительного общества, его реалий, словом, исторически достигнутого, никак не свободного от противоречий состояния цивилизации. Состояние цивилизации в таком широком смысле детерминирует, согласно Конту, социальную структуру: во-первых, благодаря ему оказываются предданными цели всех форм социальной деятельности; а во-вторых, оно вызывает к жизни социальные силы, которые ее направляют. Согласно Конту, “было бы глупостью рассматривать политическую систему как независимую от других факторов и из нее стремиться вывести силы общества, ибо политика, напротив, должна черпать свои силы из общества, если она не хочет быть приговоренной к бездействию”. Признавая, правда, обратное влияние общественных отношений на культуру, Конт считает ее первичной, а социальные отношения — вторичными. Его философско-историческая концепция является, таким образом, идеалистической и в этом отношении отличается от исторического материализма⁹.

6. Социальное развитие, как считает Конт, протекает согласно некоторым константным законам. Константность же определяется их зависимостью от человеческой природы, в свою очередь отличающейся стабильностью. Значит, делает вывод Конт, люди не в силах изменить коренные тенденции общественного развития. Изменяемы и подвластны влиянию людей только темпы развития и отдельные, не слишком значительные аспекты жизни общества. Вместе с тем позитивные социальные науки способны познавать отдельные стороны в жизни общества, “вычислять” тенденции его развития, а благодаря этому отчасти прогнозировать направления социального развития и до некоторой степени регулировать общественные процессы.

7. Конт резко выступает против господствовавшего в прежней духовной и философской истории уподобления социального знания математике, против идеала математизации. Его скорее привлекает возможность рассматривать общество в качестве организма и ссылаться, таким образом, на “организмические” аналогии. Так, **общество рассматривается в учении Конта как организм, т.е. целое, все части которого связаны между собой именно по аналогии с организмом: они равно необходимы, выполняют свои специфи-**

ческие функции, соответствующие их “социальному назначению”. Склонность к “организмическому” подходу проявляется, например, в контовской концепции трех стадий человеческой истории (на становление которой в наибольшей степени повлияла философия биологии, например, учение Александра фон Гумбольдта).

Конт о стадиях развития истории человечества

Учение о стадиях относится к социальной динамике как части социологии. Соответственно представлению о решающей роли развития цивилизации или культуры в развертывании других форм социальной активности Конт и в целостной истории человечества в качестве главной движущей силы выделяет — с целью последующего разделения истории на три главные стадии — развитие человеческого духа, “развертывание человеческой интеллигенции”, смену форм познавательной деятельности. Поэтому три формы человеческой истории вычленяются соответственно “всеобщим системам” мышления, духа, философии. Они охарактеризованы так: 1) **теологическая, или фиктивная**, 2) **метафизическая, или абстрактная**, и 3) **научная, или позитивная, системы**.

На первой стадии человеческий дух, согласно Конту, стремится познать “внутреннюю природу сущего”, но не в силах этого сделать, почему изобретает “сверхприродные” силы и придает им характер действительных. На метафизической стадии (а она есть своего рода модификация первой стадии) опять-таки изобретаются сверхприродные сущности, но теперь им придается чисто абстрактный характер. Абстрактные сущности в свою очередь интерпретируются как нечто реальное и самостоятельное, причем любому феномену считается необходимым поставить в соответствие метафизическую сущность. “Позитивная философия” есть “истинно всеобщая система”, в рамках которой можно объяснить феномены природы. Она понуждает нас принять к сведению, что все феномены природы подчиняются природным законам и что законы эти носят неизменный характер. “Позитивная философия делает ясным: цель научных устремлений в том и состоит, чтобы открыть такие законы, сделать их точными и по возможности свести к немногим основным законам”¹⁰.

Конт полагает, что наука и культура человечества (в его время) уже вступили на путь позитивной науки. Но достижение человечеством третьей стадии еще остается делом будущего. Предстоит многое сделать, чтобы создать новый тип ученого и человека духа, нацеленного на “позитивную” науку. Позитивную науку и ее внедрение в человеческое знание, воздействие на человеческую жизнь Конт считает мерилем прогресса человеческого духа. Прогресс же состоит в том, что дух постепенно освобождается от фикций, абстракций, спекуляций, приближается к освоению огромного массива фактических, опытных данных (чему служит разделение труда в науке, обстоятельство для человеческого духа по преимуществу благоприятное). В результате же наблюдения, восприятия, представления, эксперименты становятся все более рациональными. Поэтому упрощенное представление о “позитивной науке” Конта как господстве эмпирического естествознания не соответствует сути его учения. Как раз “научные всеобщности” он считает

главными и в науке, и в прогрессе человеческого духа, и в процессе воспитания. Более того, постулируется глубокое воздействие позитивной науки на реорганизацию общества.

“Позитивная философия должна вести к преодолению состояния интеллектуальной анархии, так характерного для современного общества. Первым и основополагающим условием аутентичной организации является формулирование ряда максим, которые должны быть с согласием и пониманием восприняты теми, кто занимается интеллектуальной деятельностью”¹¹. Этот процесс Конт уподоблял “всеобщей революции человеческого мышления”. Конт верил в позитивную науку как главный фактор общественного прогресса. “Давайте, не ввязываясь в ненужные дебаты, поставим позитивную философию в такое положение, чтобы она взяла на себя активную роль. Давайте же, завершая начатую Бэконом, Декартом и Галилеем гигантскую духовную работу, создадим систему всеобщих идей, которая в определенное время окажется для человеческого рода столь значимой, что революционный кризис, который ожидает цивилизованные народы, будет преодолен”¹².

ПОЗИТИВИЗМ В АНГЛИИ

У английского позитивизма есть своя предыстория. Она связана с именами И. Бентама и отца Дж. Ст. Милля, Джеймса Милля. Их концепции получили название **утилитаризма**.

Иеремия Бентам (1748-1832), юрист по профессии, занимает видное место в истории духовной культуры Англии. Говоря о его вкладе в историю мысли, обычно подчеркивают главное: он разработал **концепцию утилитаризма**, которая одновременно имеет социально-философский и этический характер; он обосновал — с позиций **радикального либерализма** — проект реформы законодательства, не утративший значения и до сего времени. Главные работы Бентама — “Деонтология, или наука о морали” (два тома, опубликованы в 1834 г.), “Принципы морали и религии. Введение”.

В социальной философии Бентам выступил с критикой теории естественного права и общественного договора. В основание своей теории общества он положил два понятия — **полезность (utility)** и **удовольствие (pleasure)**.

В работе “Принципы законодательства”, в главе I “О принципе полезности” Бентам рассуждает следующим образом. Природа поставила человека под господство удовольствия и боли. Им мы обязаны всеми нашими идеями; к ним относятся все наши суждения, все определения нашей жизни. **Полезность** — абстрактное выражение. Выражает оно свойство или тенденцию какой-либо вещи в чем-то уберечься от зла и в чем-то обеспечивать добро. **Зло** — отсутствие удовольствия, боль и причина боли; **добро** — удовольствие или причина удовольствия. Все это соразмерно полезности или интересу индивидуума, интересу, направленному на то, чтобы увеличить общую сумму его благополучия; все это соразмерно также полезности и интересу сообщества, интересу, направленному на то, чтобы увеличить общую сумму благополучия составляющих его индивидов.

Принцип полезности Бентам считает “высшей идеей” научного исследования, который подобен математическим аксиомам и должен быть

выражен в подобном же строгом и точном виде. Для сторонника принципа полезности, согласно Бентаму, добродетель становится добром только из-за удовольствия, которое из нее следует; порок является злом только из-за отвращения, которое он вызывает. Моральное добро есть добро только благодаря своей тенденции порождать физические блага; моральное зло есть зло только благодаря своей тенденции порождать физические несчастья. Под физическими благами и несчастьями Бентам, однако, понимает и духовное, и чувственное удовольствие и отвращение. В главе 8 той же работы, озаглавленной “Об оценке ощущений удовольствия и отвращения”, Бентам утверждает, что величина удовольствия (испытываемого благодаря соответствующим ощущениям) зависит от четырех обстоятельств — от силы, длительности, определенности, близости (источника) удовольствия. Теми же обстоятельствами определяется величина не-удовольствия, отвращения. Но есть еще три дополнительных фактора, которые влияют на эту величину: плодотворность, чистота, широта “распространения” (в смысле причастности к удовольствию максимального количества людей).

Бентам претендовал на то, чтобы на основании этих “математико-этических” выкладок построить точную, позитивную “теорию морального вычисления”. Он считал, что успех или неуспех управления индивидами, успех или неуспех законодательства, реформы, других социально-политических мер зависит от того, насколько точно “вычислены” добро и зло, т. е. удовольствия и несчастья, ими вызываемые. Расширить удовольствие, отдалить не-удовольствие — это единственная цель законодателя; он, следовательно, нуждается в точном знании их величины, полагал Бентам.

Философию Бентама часто упрекали в превращении принципов морали и законов общественного поведения в простой придаток сугубо индивидуальных ощущений. Упреки эти во многом справедливы. Но необходимо понять, что беспокоило Бентама и какие недостатки социальных теорий он хотел преодолеть с помощью утилитаризма. Эти недостатки — их отдаление, отчуждение от индивида, от поля его действий, от его мотивов и выбора. Слово “справедливость”, считал Бентам, лишено смысла, пока с ним не связывают реальное поведение конкретных индивидов. Он считал также, что многие общие понятия — такие, как “родина”, “собственность”, “брак”, “принцип” — служат всего лишь для маскировки определенных интересов, совокупности ощущений удовольствия или отвращения. Бентам был противником абстрактных моральных принципов.

Критики утилитаризма обращали внимание на то, что принцип полезности, или удовольствия, или наибольшего счастья тоже был абстрактным, а не конкретным, на что претендовал Бентам. И это было не единственное противоречие, в которое впал мыслитель. С одной стороны, он был сторонником индивидуализма (ведь только отдельные индивиды способны испытывать ощущения, испытывать удовольствие или отвращение). С другой стороны, полезность в истолковании Бентама не тождественна индивидуальному удовольствию и связана с широким полем общественного действия. Более того, индивидуализм Бентама находит продолжение в разделяемой им концепции политического либерализма.

Бентам и его сторонники активно участвовали в подготовке парламентской реформы в Англии конца XVIII и первых десятилетий XIX в. основополагающей для этой деятельности стала книга Бентама “Принципы морали и законодательства” (1789). Как отмечают исследователи, она породила целый поток книг и памфлетов, показывающих, как эти радикальные рациональные понятия должны были воплощаться в законодательную систему, экономические процессы и политическую жизнь. В 1817 г. Бентам составил свой “План парламентской реформы” и распространил его среди членов парламента. Он также предлагал русскому царю и президенту США свою помощь в усовершенствовании законодательства и системы образования в их странах. Практических следствий обращения Бентама не имели. Но в Англии его идеи оказывали существенное влияние на дискуссии вокруг законодательства и парламентских реформ, приведшие, в конце концов, к принятию парламентом в 1831 г. либерального билля о реформе (его критическая оценка дана в последней работе Гегеля — “Английский билль о реформе”, 1831 г.).

Сторонником и другом Бентама был Джеймс Милль (1773–1836). И его проект парламентской реформы основывался на философских, психологических и этических идеях.

Милль-старший был известен как сторонник утилитаристской доктрины, предложивший психологическую (ассоцианистскую) трактовку принципа полезности (“наибольшее счастье для наибольшего числа людей”), а также как пропагандист экономического учения Давида Рикардо. Он дал своему сыну Джону превосходное домашнее образование, предполагавшее раннее знакомство с древними языками (так, древнегреческому языку Джон обучился в три года) и классической литературой. При этом образование сына не носило религиозного характера. Дж. С. Милль впоследствии ярко описал ранний и другие периоды своей жизни в “Автобиографии”.

Индуктивистский позитивизм Джона Стюарта Милля

Джону Стюарту Миллю (1806–1873) суждено было стать крупнейшим британским философом XIX в. Милль-младший никогда не занимался академической деятельностью — его жизнь была связана с Ост-Индской компанией, в которую он поступил в 1823 г. и которую возглавил в 1856. Работа в Компании не мешала его активной научной, философской и публицистической деятельности, которая началась в 40-е годы. Кроме того, Милль был политиком, сторонником, как и его предшественники Джеймс Милль и Иеремия Бентам, либерализма и реформизма (в 1865–1868 гг. он состоял членом Палаты общин). Современные исследователи иногда называют Милля-младшего “либеральным феминистом”, ибо он (выступая вместе со своим другом, а потом женой Г. Тэйлор) горячо защищал политические, социальные права женщин. Так, он отстаивал идею о том, что все женщины должны получить избирательные права и соответственно их доле в составе населения быть представленными в парламенте. Замужние женщины должны получить право на собственность, чтобы иметь возможность свободно выбирать между ролью домашней хозяйки и профессиональной деятельностью. Во времена Милля женщины были почти повсеместно ли-

шены этих прав. Женскому вопросу Милль посвятил книгу “Об угнетении женщин” (1869). Политические аспекты проблемы свободы он рассмотрел в знаменитом эссе “О свободе” (1859).

Значительным интеллектуальным событием в жизни Д. С. Милля стало его знакомство с идеями О. Конта. В 1841 г. началась их переписка, хотя лично они не встречались. Милль всегда высоко отзывался о французском философе, посвятив его взглядам книгу “О. Конт и позитивизм” (1865). Вместе с тем в литературе зачастую преувеличивается влияние Конта на Милля. Последний положительно оценивал контовскую трактовку научного знания и его отношения к философии, различение социальной статики и динамики, а также “закон трех стадий”, рассматривая позитивную стадию как высшее состояние человеческого общества. Однако Милль дистанцировался от политических взглядов “позднего” Конта, не принял его “религию человечества”. Кроме того, от Конта его отличает интерес к **логике наук** (в том числе и “моральных”, т. е. психологии, этиологии — науки об образовании характера, и социологии), в которых следует искать **каузальные объяснения**, а не только описывать и систематизировать чувственно воспринимаемые факты. Милль подчеркивал как общие черты, так и особенности логики социологического и физического знания. Например, он говорил об “обратно дедуктивном (историческом) методе”, свойственном общей социологии.

Главное произведение Милля — двухтомная “Система логики” (1843). Его перу также принадлежат “Утилитаризм” (1863) и “Исследование философии сэра У. Гамильтона” (1865)¹². Именно в последней, содержащей критику взглядов шотландского философа **Уильяма Гамильтона** (1788 — 1856), Милль разработал основные положения своей **феноменалистской теории познания**. В этой области он несомненно стал продолжателем традиции классического британского эмпиризма. Для Милля были неприемлемы априоризм в любой его возможной форме, ссылки на самоочевидность данных сознания. Цель философа — усовершенствование эмпиризма с учетом фактора развития научного знания и его логической обработки.

Вместе с тем влияние одних эмпиристов на других в истории британской философии не следует понимать упрощенно и говорить лишь о непрерывной идейной преемственности. Так, к примеру, широкомаштабные исследования учений Юма и Беркли начались лишь после появления во второй половине XIX в. их собраний сочинений. Милль, в частности, был одним из первых, открыто признавших влияние на него берклезанского имматериализма.

В центре взглядов Милля оказалась классическая проблема соотношения материи и сознания. В этой области он был решительным противником тезиса о дуализме двух субстанций. Материя и сознание были сведены им к определенным сочетаниям ощущений. Так, материя выступает в его учении как “постоянная возможность ощущений”, физические тела — как комплексы “одновременных возможностей ощущений”. В обосновании феноменальной онтологии Милля **возможные ощущения** играют даже большую роль, нежели действительные. В этом смысле он был одним из сторонников **диспозиционального описания явлений**, из которых складывается наша картина мира. Подобный подход лишает материю и сознание субстанциальности и по-существу ис-

ключает психофизическую проблему в ее традиционной постановке. Сознание, в частности, он трактует как предрасположенность испытывать (переживать) ощущения. Человеческому уму присуща способность предвидения и ожидания будущих ощущений, поэтому в нем и возникает представление о возможных ощущениях, которые, согласно общей эмпирико-сенсуалистской установке, вступают в различные ассоциативные комбинации. Законы психологической ассоциации вносят организованность в наши ощущения. Между комплексами ощущений складываются отношения взаимной зависимости. Например, организованные в комплекс ощущения, составляющие сознание, оказываются зависимыми от комплекса ощущений, составляющих тело, и наоборот. В целом необходимо учитывать, что **Милль и другие сторонники феноменалистского конструирования реальности исходили из представления о наиболее экономном описании и объяснении всего происходящего, считая заблуждением ссылки на субстанциальную основу явлений.**

Одним из главных средств организации феноменального опыта для Милля выступает язык. Именно в языке осуществляется классификация всех явлений, отнесение их к тем или иным видам. Семантическая теория Милля, продолжающего традиции эмпиристов-номиналистов XVII—XVIII вв. (в частности, Т. Гоббса) содержит эмпиристскую теорию значения **имен** (т. е. знаков). Центральной идеей этой теории оказывается различение **коннотации** (соозначения) и **денотации** (означения) имен, предвосхищающее современное различение таких семантических сущностей, как смысл и значение (интенционал и экстенционал). В первом случае имеется в виду указание на совокупность свойств именуемого предмета, во-втором — указание на сам предмет, обозначаемый именем (каковым может быть как грамматический субъект предложения, так и любая внелингвистическая сущность).

Коннотативные имена прямо обозначают свой предмет и косвенно указывают на его свойства. Таково, например, слово “человек”, обозначающее Питера, Джона и неограниченное число других индивидов, составляющих класс, для которого оно служит конкретным общим именем. Такое имя дается членам этого класса в силу наличия у них общих свойств (телесность, жизнь, наличие разума и другие). **Неконнотативные имена либо обозначают только предмет, либо указывают только на свойства.** Итак: «Несоозначающим словом называется такое, которое означает либо только предмет, либо только свойство. Соозначающее же слово то, которое означает предмет и обнимает свойство. Предметом здесь называется все, имеющее свойство. Так, Джон, Лондон, Англия суть названия, означающие лишь предметы. Белизна, длина, добродетель означают только свойства. Поэтому ни одно из этих названий не есть соозначающее. Но бел, длинен, добродетелен — названия соозначающие. Слово “бел” означает все белые предметы, как, например, снег, бумагу, морскую пену и т. п., и обнимает или, по выражению схоластиков, соозначает свойство белизны»¹³. Значение (meaning) имен, согласно Миллю, заключается именно в том, что они соозначают. Поэтому-то грамматические имена собственные не имеют значения, ибо не указывают ни на какие свойства. Такие имена суть просто знаки, дающие возможность

выразить обозначаемые ими предметы в языке, или же метки, вызывающие образы того, что обозначается.

Концепция Милля также объясняет функционирование слов, которые не обозначают никакие реальных объектов, но которые тем не менее определяются по совокупности свойств (например, “кентавр” или “грифон”). За всем этим скрывалась и общефилософская проблема поисков значения широких философских абстракций и обобщений, всегда вызывавших недоверие у философов эмпиристской традиции. Как представитель этой традиции Милль был весьма чуток к тем заблуждениям и недоразумениям философского характера, которые порождаются неправильным использованием языковых средств. Он, в частности, обращал внимание на многозначность различных слов (прежде всего связки “есть”), которая должна устраняться из научного языка. Этому посвящена глава “Заблуждения сбивчивости” в “Системе логики”. Здесь Милль выступает как предтеча аналитической философии, получившей развитие в XX в.

Основу учения Милля о научном методе составляет его теория индукции. В этом вопросе его предшественниками были Френсис Бэкон и Дэвид Юм. В первой половине XIX в. глубокие исследования индукции в контексте развития научного знания были осуществлены в Великобритании Уильямом Уэвеллом и Джоном Гершелем. Помимо методологического аспекта проблемы индукции Милля интересовал и сугубо познавательный вопрос: как мы можем обосновать свое знание, согласно которому присущее ограниченному числу определенных явлений присуще и всем явлениям подобного рода? Он критически оценивал возможности полной индукции, справедливо полагая, что она не может быть положена в основание науки. Поэтому приходится опираться на так называемую несовершенную индукцию, которая представляет собой подлинный вывод от частного к общему. Говоря современным языком, такая индукция дает приращение информации. Она является методом экспериментирования, открытия нового знания, движения от известного к неизвестному. В основе индукции — неявно принимаемый принцип единообразия процессов природы, утверждающий, что все происходит в соответствии с общими законами. Хотя данный принцип и недоказуем рациональными средствами, составляя одно из наших главных убеждений, он, подобно любым другим научным принципам, имеет индуктивное происхождение.

Гершель (в книге “Рассуждение об изучении естествознания”, вышедшей в 1830 г.) и Милль усовершенствовали приемы бэконовской эллиминативной индукции. Милль стал рассматривать их как приемы исследования, переводящие гипотезы в каузальные законы. Таких методов пять: **метод (единственного) сходства** (если в двух или более случаях какое-либо явление связано с рядом повторяющихся обстоятельств, то эти обстоятельства суть или причины, или следствия данного явления); **метод (единственного) различия** (если, напротив, некоторое явление W не повторяется в отсутствие определенного обстоятельства A , то явление W зависит от обстоятельства A); **объединенный метод сходства и различия**; **метод остатков** (если W зависит от $A = A_1, A_2, A_3$, то через установление степени зависимости от A_1 и A_2 остается определить меру зависимости от A_3); **метод сопутствующих изменений** (если явление W изменяется, когда изменяется явление U , причем уси-

ление и ослабление W наступает при усилении и ослаблении U , то W зависит от U). Эти правила впоследствии вошли во все учебники традиционной логики. Сам Милль как методолог колебался в оценке индуктивных методов как способов либо открытия нового знания, либо проверки состоятельности некоторой гипотезы.

Акцент в логике Милля, которую следует рассматривать именно как логику научного исследования, делается на индуктивных процедурах. Однако это не означает игнорирования дедуктивных процедур. Милль подробно рассматривает и достаточно высоко оценивает силлогистику, подчеркивая важность точного представления знания, полученного индуктивным путем. Однако в целом силлогистический вывод не может быть главным в науке и потому имеет лишь техническое значение для ученого. Сочетание в методологии Милля процесса выдвижения гипотезы с дедуктивной проверкой вытекающих из нее следствий дает основание говорить о предвосхищении английским философом так называемого гипотетико-дедуктивного метода, характерного для науки XX в.

Милль, подчеркивавший важность математической обработки научных данных, считается также одним из главных представителей психологистского объяснения логико-математического знания. Так, аподиктические законы логики он рассматривает как устойчивые ассоциации мышления в психологическом смысле. Положения математики выводятся из аксиом, но сами аксиомы суть индуктивные обобщения отдельных фактов. Подчеркиваемая априористами аналитичность математических истин не должна, по Миллю, скрывать их индуктивное происхождение. Абстрактное математическое знание в значительной степени зависит от чувственности, предоставляющей исходные данные для индукции. Влиятельную в середине XIX в. концепцию Милля уже в конце века начинают критиковать антипсихологически настроенные философы и ученых (Френсис Брэдли, Готлоб Фреге и Эдмунд Гуссерль). Однако отношение современных логиков и методологов науки к миллевскому психологизму уже не столь негативно. Сегодняшняя ситуация и новая тематика в науке (например, задача создания программ искусственного интеллекта, моделирования психической деятельности) настоятельно ставят вопрос о переоценке соотношения логики и психологии.

Как и учение об индукции, тесно связанное с ним миллевское учение о причинности предполагает принцип единообразия (законосообразности) природы: «Для употребления слова “причина” в нашем смысле необходимо убеждение не только в том, что за предшествовавшим всегда наступало последующее, но что за первым и будет всегда наступать второе, пока продолжится настоящее устройство вещей»¹⁴. Милль признавал, что у нас есть взятое из обыденного опыта (т. е. не врожденное и не априорное) представление о причинности, которое уточняется в процессе научного исследования. При этом он в духе юмовского подхода к причинности стремился дать ей психологическое объяснение.

Каузальность он рассматривает как прочную ассоциативную связь ощущений, как устойчивую последовательность явлений, дающую возможность предсказания будущих событий (в том числе и поведения на основе знания человеческих характеров и мотивов). Подобная способность предвидения, согласно Миллю, должна учитываться при создании логики “нравственных наук”. Итак, каузальные отношения скла-

дываются между комплексами возможных ощущений. Причина определяется как совокупность явлений (или их необходимых условий), предшествующих некоторому данному явлению. “Если неизменная последовательность, — пишет Милль, — и существует когда-либо между последующим фактом и одним предшествующим, то весьма редко. Обычно она бывает между последующим фактом и суммой нескольких предшествующих. Совокупность их требуется для произведения последующего акта, т. е. для того чтобы он непременно за ними следовал... Определение причины неполно, пока мы не введем в него, в том или другом виде, всех условий”¹⁵. В известном смысле для Милля причиной некоторого явления оказывается совокупность *всех* явлений в мире. Основываясь на своих субъективных установках, мы обычно выбираем определенные *предшествующие* явления, например, смежные в пространстве и во времени с явлением, причину которого мы ищем. Отвечая на возможные возражения, Милль отмечал: “Но даже при допущении, что действие может начаться одновременно с его причиной, принятый мною взгляд на отношение причины к следствию практически отнюдь не подрывается. Необходима ли последовательность причины и ее действий или нет, начало явления есть то, что предполагает причину, и связь причины со следствием есть закон последовательности явлений”¹⁶. Кстати, согласно Миллю, возможность предвидения человеческого поведения на основе знания причин не препятствует проявлению свободной воли. Из его концепции причинности отнюдь не вытекает жесткий, однозначный детерминизм. Свобода в этом контексте оказывается способностью воли человека к самодетерминации.

В социальной философии и в этике Милль рассматривает свободу в более широком контексте. Здесь он связывает свободу с принципом полезности. Индивидуальная свобода в обществе не должна ограничиваться, ибо она способствует достижению людьми счастья и процветания. При этом счастье отдельного человека зависит от счастья других членов сообщества. Каждый человек может реализовывать все свои способности, не отрицая такой возможности и для других людей. Этому должно способствовать справедливое демократическое законодательство.

Утилитаризм в миллевской интерпретации не имеет эгоистической тенденции. В классическую утилитаристскую доктрину Милль вносит ряд дополнений и изменений. Так, он отказывается от количественного “исчисления удовольствий” Бентама, подчеркивает качественные различия между видами удовольствия, отдает предпочтение духовным удовольствиям над чувственными. Он в большей степени, нежели его непосредственные предшественники, апеллирует к человеческой природе и связывает полезность с ее совершенствованием. В этом, согласно Миллю, большую роль должны играть правильное воспитание и образование, способствующие развитию социальных чувств людей по отношению друг к другу и укреплению их солидарности. Средствами, которые способны помочь осуществлению этих ценностей, Д. С. Милль в духе традиций английского либерализма считает свободу слова и печати. Они, согласно Миллю, связаны с философским понятием истины, ибо истину в науке, философии, политике легче искать при свободном, беспрепятственном обмене мнениями и при свободе научного и нравственного поиска. Во введении к своей работе “О свободе” Д. С. Милль писал, что борьба между свободой и авторитетом стала отлич-

тельным признаком истории человечества уже в эпоху древних Греции и Рима. Борьбой за свободу пронизана история Англии. На протяжении веков свободу понимали как защиту угнетенных от тиранической власти. При этом считалось, что противоречие между правящими и управляющими неустранимо. Но потом проникательные люди заметили, что и общество может становиться своего рода коллективным тираном — социальная тирания большинства не менее опасна, чем тирания отдельных личностей или небольших клик. Поэтому защиты против тирании обладателей высоких государственных постов недостаточно: нужна защита против тирании господствующих мнений и эмоций. Есть границы легитимного вмешательства коллективного мнения в сферу индивидуальной независимости. И найти эту границу, защитить ее от посягательств столь же необходимо для нормального состояния человеческих отношений, как и обеспечить защиту от политического деспотизма. (Это мнение Д. С. Милль отстаивал в противовес взглядам своего отца, горячего сторонника мажоритарного принципа.)

Милль четко защищает права, свободы, достоинство индивида. Даже если бы все общество за вычетом одного-единственного человека придерживалось определенного мнения, то все равно было бы противно принципам свободы и справедливости заставить этого единственного человека поступиться своим мнением, принудить его к молчанию. Такие меры вели бы не к утверждению величия человеческого рода, а к ущемлению достоинства человечества. Человек, утрачивающий веру в самого себя, теряет и доверие к обществу, к “миру” — ведь мир есть часть самого человека, как индивид есть часть мира, часть общественного организма. И пусть человек порой впадает в ошибки. Способность суждения дана ему для того, чтобы он ею пользовался. Обязанность правительств и индивидов состоит в том, чтобы мнения формировались как истинные и никогда не навязывались другим людям, — таково суждение Милля.

Культура демократического образования и высказывания мнений основывается на развитой способности людей самостоятельно формировать суждения и умозаключения, ставить вопросы и находить ответы, предоставлять в подтверждение своего суждения аргументы и доказательства. А такие привычки наилучшим образом воспитываются науками. Например, изучая геометрию, мы запоминаем и теоремы, и нужные доказательства. Но следует учесть и специфику математики: она не допускает сомнения в аксиомах и доказанных теоремах. Между тем в естествознании (как и в практической жизни) всегда возможны противоположные суждения об одних и тех же фактах. В области морали, религии, политики, социальных отношений приходится бороться против монополии одного какого-либо мнения или одной доктрины, приобретающих господство над умами.

Если индивид включается в общественно значимый процесс выражения и отстаивания мнений, это налагает на него большие обязательства: мнение должно быть выражено ясно, отчетливо, убедительно; человек, его высказывающий, должен быть готов толково и без раздражения ответить на альтернативные аргументы. Однако, справедливо отмечает Милль, девяносто девять человек из ста не хотят или не умеют этого делать, что относится и к образованным людям. Одни выражают свое мнение нечетко, другие не прислушиваются к противо-

положным суждениям. А тогда шумные споры, самые горячие дискуссии могут оказываться непродуктивными, не только не ведущими к рождению истины, но и препятствующими ее появлению на свет.

Сильной стороной концепции Милля была внутренняя связь логики, этики, социальной философии и либерального курса в политике. Д. С. Милль был одним из представителей английской **политической экономики**. Он критиковал крайние интерпретации принципа свободной конкуренции, сторонники которых считали ее чуть ли не “естественным законом”. Милль был того мнения, что свободный рынок и его законы не являются неким “естественным состоянием”. Они внедряются благодаря особым действиям людей, институтам, установлениям. В процессах, способствующих продвижению вперед рыночных отношений, Милль также отводил особую роль хорошо продуманному законодательству и правовым реформам.

Исследователи считают, что Д. С. Милль сыграл решающую роль в превращении либерализма в “**социальный либерализм**” — концепцию, которая смогла развить либеральные идеи предшественников дальше, прибавив к ним соображения о конкретных социально-политических механизмах, содействующих демократизации и либерализации общества¹⁷.

Эволюционный позитивизм Герберта Спенсера

Герберт Спенсер (1820 — 1903) — английский философ и ученый, представитель позитивизма. В отличие от Д. С. Милля Спенсер не был логиком в узком смысле этого слова. Его основной целью стало создание синтетической философии, объединяющей данные **всех** наук и формулирующей их общие закономерности. Правда, он успел осуществить лишь часть своего замысла, опубликовав соответственно “Основания психологии”, “Основания биологии” и “Основания социологии”.

Как и Милль, Спенсер никогда не занимался преподавательской деятельностью, хотя его неоднократно приглашали различные университеты. До начала 40-х годов он работал дорожным инженером и лишь переехав в Лондон занялся публицистической деятельностью, в частности, в журнале “Экономист”. Спенсер неоднократно отмечал то обстоятельство, что еще за год до выхода знаменитой книги Чарльза Дарвина “Происхождение видов” (1859) он разработал так называемый закон прогресса, воплотивший идею всеобщей эволюции. Поэтому дарвиновское учение он воспринимал как подтверждение своего закона на материале биологии. Сам Дарвин достаточно высоко оценивал спенсеровскую философию.

Спенсер испытал определенное влияние позитивизма Конта, с которым встречался во время поездок во Францию. Но это влияние было относительно небольшим. Спенсер даже высказал свое критическое отношение к французскому философу в эссе “О причинах разногласия с философией Конта”.

Главным философским произведением Спенсера является книга “Основные начала”, в которой изложено учение о Непознаваемом (первая часть) и Познваемом (вторая часть). Его перу, кроме того, принадлежат работы по образованию, политической философии и вышедшая посмертно двухтомная автобиография¹⁸. Спенсер занимал политически

активную позицию, был противником англо-бурской войны, отношение к которой поляризовало английское общество того времени.

Философия в понимании Спенсера занимается феноменами, имеющими чувственный характер и поддающихся систематизации. Эти феномены обусловлены нашими познавательными способностями, но они суть проявления в сознании бесконечного, безусловного, не данного в познавательном опыте. “Любая история чего-либо, — писал Спенсер, — должна включать свое появление из невоспринимаемого и исчезновение в невоспринимаемое”¹⁹. Наличие Непознаваемого свидетельствует, что первые причины всего происходящего недоступны интеллекту. Разница между подходом философии и науки, по Спенсеру, чисто количественная, зависящая от степени обобщения ими феноменальных данных. Все знание он делит, во-первых, на знание необъединенное (это, в основном, обыденное знание), во-вторых, на знание частично объединенное, т. е. знание научное, которое расширяет и систематизирует факты обыденного опыта и служит средством приспособления человека к внешней среде. И, в-третьих, **философия оказывается полностью объединенным знанием**. Она подразделяется на общую философию и философию специальную. Первая призвана прояснять главные понятия, т. е. осуществлять концептуальный анализ. Вторая согласует эти понятия с опытными данными разных предметных областей, т. е. интерпретирует их.

В эпистемологии Спенсера происходит определенное примирение эмпиризма с априоризмом, что полностью исключалось в концепции Милля. Дело в том, что Спенсер признает значение имплицитно принимаемых предпосылок всякого знания, представляющих собой концентрацию человеческого опыта в ходе эволюции. Эти предпосылки по отношению к каждому отдельному человеку выступают как своеобразное а priori. В целом для Спенсера научное познание оказывается процедурой выделения сходных признаков явлений и отбрасывания несходных. **В любом познавательном процессе мы имеем дело с отношениями между явлениями**, за которыми лежит нечто безотносительное. В соответствии с контовским делением на статику и динамику **Спенсер говорит об отношениях сосуществования и об отношениях последовательности**. Статика при этом предполагает идею пространства, которая извлекается из понятия материи, сводящейся к способности оказывать сопротивление внешнему давлению. А само понятие материи предполагает понятие силы как своей основы. Динамика имеет дело с понятием времени, которое, в свою очередь, извлечено из понятия силы. Поэтому **главным законом научного знания Спенсер объявляет закон постоянства количества силы**. Он относится к числу рационально недоказуемых. Примеры силового взаимодействия в мире суть проявления всеобщей силы, которая недоступна нашему познанию. За относительным в учении Спенсера всегда скрывается безотносительное, абсолютное.

Первый раздел “Основных начал”, как отмечалось, посвящен идее Непознаваемого. Она рассматривается в контексте проблемы взаимоотношения науки и религии. Спенсер критикует позицию противопоставления науки и религии. В противовес ей он предлагает следующий подход. Во-первых, если стать на точку зрения религии, то тогда придется принять гипотезу первопричины — бесконечной и абсолютной,

но в то же время непознаваемой. Это и будет религиозное представление о силе. Во-вторых, если стать на точку зрения науки, то обнаружится, что она не может объяснить фундаментальные закономерности природы, докопаться до причин многих явлений. В конечном итоге в науке мы также приходим к факту непознаваемости силы. Таким образом, **наука и религия не только не противоречат друг другу, но и в конце концов приводят к одному и тому же — идее Непознаваемого.** Спенсер — один из первых в Великобритании сторонников **религиозного агностицизма**, представляющего влиятельное течение и в наши дни. В связи с этим объяснимо его неприятие контовской религии человечества и связанных с ней культовых элементов.

Для синтеза всякого знания явлений Спенсер считал необходимым формулировать универсальный закон взаимосвязи материи и движения, изменения степени организованности материи. Такой закон, по его мнению, должен выводиться из нашей веры в постоянство существующей в мире силы. Это и будет **закон космической эволюции**. Спенсеровская формула эволюционного процесса гласит: “Эволюция есть интеграция материи и сопутствующее этому рассеивание движения, в процессе чего материя переходит из [состояния] относительной неопределенности, несвязанной однородности — к относительно определенной согласованной разнородности; и при этом сохранившееся движение испытывает параллельную трансформацию”²⁰. Процесс эволюции направлен в сторону **достижения равновесия сил**. Прогресс как таковой предполагает всеобщую дифференциацию, усиление структурной организованности. Но затем наступает новая стадия нарушения равновесия. Таким образом, получается, что эволюционный процесс отнюдь не всегда прогрессивен, что, однако, не отменяет преобладания тенденции к восстановлению равновесия.

В своих работах английский философ в основном осветил вопросы эволюции в живой природе и обществе. Этим вопросам посвящены его обобщающие исследования в области биологии, психологии, социологии. Он считал, что после Дарвина биология отеснила математику, став ведущей и образцовой наукой. На общество Спенсер переносит многие положения биологической теории эволюции, развивая точку зрения так называемого **социал-дарвинизма**, у которого было немало последователей. **Методологический подход Спенсера к общественным процессам является структурно-функциональным.** Социальный философ на основе знания структурных и функциональных характеристик обнаруживает в обществе инвариантные последовательности процессов, что дает возможность вероятностного предвидения отдельных событий и общих тенденций развития.

В своей социальной философии Спенсер использует организмическую аналогию для характеристики политического общества и государства. Правда, это не означает, что он, подобно холистам (английским абсолютным идеалистам, например), считает, будто государство как целое важнее своих элементов. Именно государство призвано служить своим гражданам, а не наоборот. В поздний период он даже, в известной мере сближаясь с анархизмом, говорил: в совершенном обществе индивид первичен, а государство — вторично и не есть нечто абсолютно необходимое.

Социальная динамика означает прогрессивный переход от однородности к разнородности, т. е. к большей дифференциации. “Когда я писал *Социальную статику*, я уже утверждал там, что социальные организации и индивидуальные организации сходны в своих фазах развития. Там подчеркивалось, что низшее общество, подобно низшему животному, составлено из подобных частей, исполняющих подобные функции; между тем лишь только общества и организмы становятся более высоко развитыми, каждое из них становится составленным из несходных частей, исполняющих несходные функции”²¹. Максимально дифференцированные общества обладают лучшими возможностями эволюционного приспособления. И это будут **общества индустриального типа, основанные на позитивном знании.** Они возникнут тогда, когда постепенно исчезнут тоталитарные, агрессивные типы общества. Социально-классовые антагонизмы будут ослабляться в обществе, которое эволюционирует в сторону *достойного* поведения его членов.

Спенсер отдавал предпочтение утилитаристской этике, однако при этом он не считал утилитаризм личным изобретением Бентама. Утилитаристская этика для него — продукт длительного эволюционного развития в области человеческой морали. Существует взаимосвязь биологической и моральной эволюции. Утилитаризм Спенсера предполагает ориентацию на некоторые не выводимые из опыта, но наследуемые моральные принципы. В этом можно заметить отголосок его идеи об апрорных предпосылках знания.

Герберт Спенсер — мыслитель, весьма влиятельный в свое время в различных странах мира (включая Россию, где были изданы все его основные работы), в начале XX в. теряет популярность как в среде ученых, так и философов и общественных деятелей. Однако идеи английского мыслителя, например его структурно-функциональный подход или теория равновесия, время от времени привлекают внимание специалистов в разных областях. Независимо от данного обстоятельства эволюционные идеи Спенсера — важная страница в истории позитивистского движения. К нему причисляли также таких ученых и философов, как А. Бэн, Г. Гельмгольд, К. Фогт, Й. Молешотт, Т. Гексли, Э. Геккель, Э. Дюринг (о некоторых из них речь пойдет в дальнейшем). Но относить их к позитивизму следует с осторожностью, ибо в данном случае слово “позитивизм” становится широким и весьма неопределенным термином. Детище французского и английского духа, позитивизм затем получил распространение в различных странах. В России последователями позитивизма были Н. Михайловский, В. Лесевич. Решительный бой популярному в России позитивизму дал молодой Вл. Соловьев в магистерской диссертации, защищенной в 1874 г. Это был лишь один из знаков крепнущего антипозитивистского движения в философии.

ЛИТЕРАТУРА

Сен-Симон, Конт

¹ См.: *Kuhn Th. The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change.* Chicago; L., 1977.

² *Poggi S., Röd W.* Geschichte der Philosophie. Bd. X. Die Philosophie der Neuzeit. München, 1989. Bd. 4. S. 13—19.

³ Сочинения Сен-Симона: *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, publiée par le membres du conseil institué par Enfantin. 47 vol. P., 1865—1878.

На русском языке: *Сен-Симон*. Избранные сочинения. 1948. Т. 1.

⁴ *Œuvres de Saint-Simon...* Vol. 19. P. 68.

⁵ *Poggi S., Röd W.* Op. cit. S. 162.

⁶ О жизни и учении О. Конта, см.: *Gouhier H.* La jeunesse l'Auguste Comte of la formation du positivisme. 3 Vde. P., 1933—1967.

⁷ Сочинения: *Comte A.* Œuvres, I—XII. P., 1968—1971; *Comte A.* Ecris de jeunesse 1816—1828. P.; La Haye, 1970.

На русском языке: *Конт О.* Курс положительной философии. СПб., 1899—1900. Т. 1, 2; *Конт О.* Курс позитивной философии // Родоначалники позитивизма. СПб., 1912. Вып. IV.

⁸ *Poggi S., Röd W.* Op. cit. S. 27.

⁹ Ibid. S. 31.

¹⁰ Ibid. S. 33—34.

¹¹ Ibid. S. 34.

¹² *Comte A.* Philosophie première. Philosophie sociale. 2 vol. P., 1975. P. 39.

Дж. Ст. Милль

¹² Сочинения Д. С. Милля: *The collected Works of John Stuart Mill.* 25 vol. Toronto; L., 1963 sqq.; *Mill J. S.* Essays on some unsettled principles in political economy. L., 1844; *Idem.* On Liberty. L., 1859; *Idem.* Auguste Comte et positivisme. P., 1865; *Idem.* Autobiography. L., 1873.

На русском языке: *Милль Д. С.* О свободе. СПб., 1906; *Он же.* Основы политической экономии. М., 1980; *Он же.* Автобиография. (История моей жизни и убеждений.) М., 1890; *Он же.* Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона. 1869.

¹³ *Милль Д. С.* Система логики: В 2 т. СПб.; М., 1878. Т. 1. С. 36.

¹⁴ Там же. С. 369.

¹⁵ Там же. С. 358—360.

¹⁶ Там же. С. 375.

¹⁷ *Skirbekk Y., Yilje N.* Geschichte der Philosophie. Frankfurt a. M., 1993. Bd. 2. S. 494.

Г. Спенсер

¹⁸ Сочинения Г. Спенсера: *Spenser H.* Works. Vol. 1—18. L.; N.Y., 1910.

На русском языке: *Спенсер Г.* Собрание сочинений: В 7 т. СПб., 1866—1869; *Он же.* Сочинения: В 7 т. СПб., 1898—1900; *Он же.* Автобиография. СПб., 1914. Ч. 1—2. Отдельные произведения: *Spenser H.* First principles. N.Y., 1880; *Idem.* Facts and comments. N.Y., 1902; *Idem.* An Autobiography. N.Y., 1904 Vol. 1—2.; *Спенсер Г.* Классификация наук (со статьёй “О причинах разногласия с философией Конта”). СПб., 1866; *Он же.* Социология как предмет изучения. СПб., 1896;

Он же. Основания социологии // Сочинения. СПб., 1898. Т. IV; Философия Герберта Спенсера в сокращенном изложении Г. Коллинса. СПб., 1897.

¹⁹ *Спенсер Г.* Основные начала. СПб., 1899. С. 241.

²⁰ *Spencer H.* First principles. P. 343.

²¹ *Спенсер Г.* Размышления. М., 1905. С. 23.

Глава 3

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ И ДУХА В 50—70-х ГОДАХ XIX в.

В 50—60 годы XIX в. зарождается одна из ведущих тенденций философии того времени — попытка ряда мыслителей противостоять натурализму и позитивизму в философии, отстаивая специфику философского подхода и необходимость выработать особые методы исследования сознания, познания, духа *. Эти философы ни в коей мере не были противниками естествознания. Напротив, большинство из них по первоначальному образованию были естествоиспытателями; позитивистская философия оказала на них немалое влияние. Но, преодолев искушения натурализма, они принялись отстаивать приоритет широко понимаемой целостной науки, “метафизики духа”, почему их иногда называют **представителями спиритуализма**. Самыми ранними и заметными фигурами этого течения были **Александр фон Гумбольдт, Фехнер и Лотце**.

Александр фон Гумбольдт (1769—1859), — энциклопедически образованный немецкий ученый, специалист в “естественной истории” (особенно “истории земли”, т.е. геологии и географии), был одним из тех, кто в духе времени отстаивал **необходимость охватывать умственным взором целостную вселенную**, но делать это не в стиле гегелевских или позитивистских системных конструкций. В 1845 г. вышел из печати первый том его сочинения “Космос”, завершеного в 1852 г. Работа стала весьма известной, была переведена на другие европейские языки.

Густав Теодор Фехнер (1801—1887) учился медицине и физике в Лейпциге, где с 1846 по 1886 г. был профессором. Начав с естествознания и медицины, Фехнер затем стал заниматься психологией и философией. Два наиболее важных результата, в которые вылились эти занятия, — создание пограничной дисциплины, названной им **психофизикой** (“Элементы психофизики”, 1860; “Ревизия основных позиций психофизики”, 1882) и формирование **панпсихической натурфилософии**, центральное утверждение которой — наличие духовного в природе. Соответственно и психофизика объявлялась фундаментом для других научных дисциплин.

Ранние произведения, в которых проявились панпсихические тенденции: “Книжечка о жизни после смерти” (1836), “Нанна, или О душевной жизни растений” (1848), “Дзен-Авеста, или О небесных и

* При дальнейшем (по необходимости кратком) анализе этой тенденции перед нами предстанут мыслители различных ориентаций. Их объединение в одной главе условно и оправдано, в основном, их интересом либо к созданию систематической философии природы, либо к объединению природы и духа под углом зрения тех или иных естественнонаучных или метафизических подходов

потусторонних вещах”, т I—III (1851) Идея Фехнера состояла в том, чтобы “одушевить” мир, как бы протянув непрерывную нить от “невидимых духов” природы, в том числе и неорганической, к душе человека. Смерть человека означает только то, что закрывается его “телесный глаз”, тогда как “глаз духовный” открывается, чтобы созерцать имматериальную действительность. При это бессмертие духа не следует понимать как неуничтожимость индивидуальной духовности — речь идет о бессмертии духа в его сущности, т е , в конечном счете, божественно-го духа¹.

Что касается психофизики, то Фехнер был убежденным сторонником экспериментальных методов изучения психических явлений, отклоняя, однако, материализм как способ натурфилософского объяснения. Здесь Фехнер опирался на работы Вебера. Физиолог и психолог **Эрнст Генрих Вебер** (1795—1878) вывел закономерность, согласно которой различимость ощущений зависит не от воспринимаемых раздражений как таковых, но от интенсивности двух следующих друг за другом раздражений, точнее, от “прироста” этой интенсивности. Это наблюдение, подтвержденное многими опытами, получило название закона Вебера. Фехнер уточнил закон и придал ему “количественное” выражение: величина ощущения растет пропорционально логарифму раздражения. Его обычно называют законом Вебера—Фехнера. Оба ученых стояли у истоков экспериментальных исследований соотношения физических и психических феноменов. Современникам казалось, что бьет час точного научного анализа психического. На “экспериментальную” психологию, делавшую свои первые и еще неуверенные шаги, вскоре будут возлагаться самые смелые надежды: возникнут физиологизм и психологизм как натуралистические, редукционистские течения в философии и логике. Правда, сам Фехнер относился к возможностям психофизики с определенной осторожностью. Он считал, что можно измерять раздражения, но вряд ли удастся точно измерить ощущения. И все же он был того мнения, что методы физикалистского исследования применимы и при изучении психики. В дальнейшем, уже в 70-х годах, эта тенденция получила продолжение в работах **Вильгельма Вундта** (1832—1920).

Рудольф Герман Лотце (1817—1881) учился физике и психофизике у Фехнера в Лейпциге; результатом его научных изысканий стал труд “Медицинская психология” (1852). Затем, в 1856, 1858, 1864 г., вышли три тома его фундаментального философского сочинения “Микрокосм. Идеи к естественной истории и истории человечества”. Тематика I тома — тело, душа, жизнь, II тома — человек, дух, развитие мира, III тома — история, прогресс, связь вещей. То была попытка философа, получившего фундаментальное естественнонаучное образование, создать всеохватывающее, фундаментальное исследование на метафизической основе — и она оказалась тем более ценной, что метафизика в то время подверглась яростным атакам позитивистов. Среди тех, кто тогда противился позитивизму, труд Лотце сделался весьма популярным. Он предпринял (в 1874—1879 гг.) еще одну попытку создания — на манер Гегеля — “Системы философии”, но работа осталась незавершенной. Лотце написал “Логикку” и “Метафизику”, намеревался создать “Практическую философию” (этику, эстетику, философию религии), но не успел сделать этого. Уже после смерти вышли три тома его

“Маленьких работ”, где содержались наброски к недостающим звеньям системы.

Основные идеи философии Лотце состоят в следующем². **Человек живет в трех мирах — действительности, истинности и ценности.** И мир ценностей есть ключ к миру форм. В “Логике” Лотце истолковал мир идей Платона именно как мир ценностей, что впоследствии оказало влияние на неокантианский подход к платоновскому учению. Метафизическая тенденция учения Лотце состояла в том, что сначала, в раннем варианте “Метафизики” (1841 г.), он набросал (в противовес Канту) план онтологии и космологии, в которых формы мышления, познания объявлялись соответствующими формам сущего. Эти формы: бытие и небытие, сущность и явление, единое и многое, субстанция и определение, причина и действие. План похож на “Логикку” Гегеля, на которую Лотце опирался, но которую он также критиковал. Так, он считал, подобно Гегелю, категорию становления результатом “снятия” категорий бытия и небытия. Согласно более поздней концепции Лотце, предметом метафизики является действительность. Действительные же вещи, которые *есть* (sind), события, которые происходят, отношения, которые пребывают (bestehen), содержания представления и истин, которые обладают значением. “Бытие”, по Лотце, это “нахождение-в-отношении” (In-Beziehung-Stehen), т.е. обмен взаимодействиями. А если вещь есть единый и пребывающий субъект взаимосвязанных состояний, то лишь сознание в силах придать различным ее состояниям истинную тождественность, единство, имеющее вид так называемой реальной вещи. Отсюда Лотце выводит **идеалистическую онтологию** особого рода. Нужны, говорит он, не формальная онтология, и не пустое понятие бытия. От них невозможно избавиться, пока субстанции не будет придан смысл духовной реальности, именуемой Богом и понимаемой как личность. Так онтология у Лотце становится теологической концепцией и дополняется телеологией. При этом Лотце возражает против “интеллектуалистского” понимания действительности. Сущность вещей не противопоставлена духу, но дух ни в коей мере нельзя сводить к мышлению. Не исключено, заявляет Лотце, что дух неспособен ухватить все, в чем состоит сущность вещей; вовсе не под силу сделать это мышлению, т.е. только “внутренней деятельности” духа, его несамостоятельной части.

Натурфилософский спиритуализм был переходной формой философского развития. Пути дальнейшего движения мысли расходились. “Психофизика” как анализ ощущений дала толчок развитию в конце XIX в. психологизма в логике и психологии. “Панпсихизм” стал лишь одним из проявлений сопротивления позитивизму или прямого антипозитивизма, которые в Европе, но особенно в Германии, подталкивали к ренессансу немецкой классической мысли. Сначала это движение “назад...” — к Фихте, Канту, Гегелю — захватывало отдельных философов, потом, в последние десятилетия XIX и первые декады XX в., оно переросло в достаточно сильные, влиятельные философские школы и направления.

Толчок к восстановлению в правах немецкого классического идеализма и, в частности, фихтеанского учения дал сын И. Г. Фихте **Иммануил Герман Фихте** (1796—1879). Он был профессором в Бонне и Тюбингене. Его работы: “Познание как самопознание”, 1833, “Онтоло-

гия”, 1836, “Система этики” (I—II т., 1850—1853), “Антропология”, 1856, “Психология” (I—II т., 1864—1873) Большого влияния эти произведения не имели, хотя Фихте-сын всеми силами стремился удержать завоевания немецкого идеализма Главным успехом его творческой жизни стало издание Собрания сочинений отца, И. Г. Фихте (начиная с 1845 г. были изданы восемь томов)

Дух гегелевского учения пытались сохранить **Христиан Герман Вайсе** (Weise, 1801—1866) и **Адольф Тренделенбург** (1802—1872).

Х. Г. Вайсе (он был учителем Лотце) развивал учение немецкого классического идеализма в направлении **спекулятивной теологии**, родоначальниками которой он считал Канта, Фихте, Шлейермахера, Гегеля и Шеллинга. Его более ранние произведения “Система этики как науки об идее прекрасного” (три тома, 1830), “Идея божества. Философское рассмотрение как научное обоснование философии религии” (1833), “Основные черты метафизики” (1835) привели затем к изложению системы в трехтомном сочинении “Философская догматика, или Философия христианства” (1855, 1860, 1862 г) В работах Вайсе первой половины 30-х годов еще отчетливо ощущается влияние Гегеля; прежде всего Вайсе усвоил смысл диалектического метода анализа. Но одновременно он отклонил пантеистические тенденции гегелевской философии и подчеркнул, что не философии, а теологии принадлежит высший статус. Выступая против Гегеля и следуя Шеллингу, он охарактеризовал свою философию как “систему свободы”. Гегель неоправданно, как полагал Вайсе, понимал диалектический метод также и как метод познания действительности. Ибо действительность не следует за формами логики, хотя существует возможность априорного познания действительности. В натурфилософских размышлениях Вайсе можно найти следы натурфилософии романтиков — в его рассуждениях о природе света, электричества, магнетизма³.

А. Тренделенбург, проявивший особый интерес к гегелевской логике и ее преобразованию, положил в основу своей философии критический пересмотр тезиса Гегеля о тождестве бытия и мышления Цель поставленную гегелевской философией, он находил великой, а средства — не отвечающими этой цели. Но хотя Тренделенбург критиковал гегелевскую диалектику (считая, что диалектические категории — из-за сведения их к формам чистого мышления — становятся более “тощими и слабыми”, чем созерцание), он продолжал видеть свою задачу в осмыслении диалектико-генетических процедур. Для Тренделенбурга это означало: надо проследить источники и предпосылки “вечного диалектического движения”, присущего самим вещам и даже “творящего” вещи. **Движение признавалось категорией более важной, чем бытие и мышление, и даже способной объединить их.** При этом Тренделенбург, пытаясь предпослать всему категориальному анализу движение, сначала обратил свои взоры к пространственному перемещению, т.е. к механическому движению, попытавшись дать его более современное толкование. Однако философ скоро понял, что такая попытка противоречит духу диалектики. В результате Тренделенбург перешел на позиции своего рода “**диалектического телеологизма**”: во главу угла было поставлено понятие цели, причем телеологизм тесно объединялся с теологизмом, т.е. с прославлением “акта божественного знания” как субстанции всех вещей⁴

В своих попытках построить генетически и диалектически ориентированную философию-телеологию Тренделенбург опирался на биологические дисциплины: он увлекся физиологией И. Мюллера, исследованиями в области сравнительной анатомии и эмбриологии. И при всем предпочтении, оказываемом теологии и телеологии, сам Тренделенбург считал задачей своей жизни разработку ясной, доступной концепции научного метода. Он требовал философско-методологического обоснования знания, единства опыта и теоретического синтеза. Тренделенбург стремился найти научные доказательства родства, сходства ("Gemeinschaft") — но не тождества! — бытия и мышления. Он с сочувствием отнесся к новым исследованиям в области физиологии ощущений, видя в них перспективное направление, способное доказать родство физического и духовного.

Затем на смену идеям философов, стремившихся спасти и развить достижения немецкого классического идеализма, пришла новая позитивистская волна: речь идет о работах крупных философов-естествоиспытателей Т. Хаксли (1825—1895), Э. Геккеля (1834—1919). Пик волны пришелся на 70-е годы. Тогда появились быстро ставшие знаменитыми работы английского ученого и философа Т. Хаксли "Выражение душевных движений у человека и животных" (1873) и "Происхождение человека" (1871). Хаксли стал разрабатывать свои эволюционистские взгляды в начале 60-х годов, т.е. еще до Дарвина, причем ему принадлежит немалая философская заслуга: он поставил вопрос о самых общих, т.е. именно философско-мировозренческих предпосылках и следствиях эволюционистских идей. Эволюционизм Спенсера оказал на Хаксли, пожалуй, не меньшее влияние, чем теория Дарвина. Хаксли считал, что эволюционизм — это дело и достижение не одной биологии, а целого комплекса наук. Но в одних науках и учениях он уже пробил себе дорогу, в других ученым еще предстоит утвердить эволюционистские идеи. В частности, Хаксли уделял большое внимание развитию психологии и, признавая ценность сугубо естественнаучных (например физико-химических) моделей при исследовании жизни, считал, что требуется более "специфическая", "собственная" методология исследования жизни вообще и жизни, наделенной психикой, в частности⁵.

Эрнст Геккель выдвинул так называемый основной биогенетический закон, который гласил: процессы онтогенеза суть повторение филогенеза, т.е. развитие индивида (особенно у высокоорганизованных живых существ) в сокращенной и особой форме с довольно большой точностью повторяет следовавшие друг за другом исторические стадии развития живых существ на земле. После формулирования Геккелем этого закона начались и продолжают поныне споры о том, соответствует ли закон эмпирическим фактам или скорее является плодом натурфилософской спекуляции. В философско-мировозренческом плане ценность усилий Геккеля в том, что он стремился увязать в единую цепь прошлое, настоящее и будущее эволюции земли, живую природу вообще и природу человека, в частности. Однако значение закона Геккеля для естествознания яростно оспаривалось — и более всего немецким критиком дарвинизма врачом Рудольфом Вирховым. Другим критиком закона Геккеля был Эдуард фон Гартманн (1842—1906), создавший "философию бессознательного". В отличие от ученых-естествен-

ников, критиковавших, подобно Вирхову, геккелевский эволюционизм за его философичность, склонность к слишком широким обобщениям, Гартманн видел порок геккелевского подхода в ином: по его мнению, Геккелю следовало искать первооснования понимания природы не в естествознании, а именно в философии.

Из философских учений на Гартманна наибольшее влияние оказали философия Платона, Лейбница, Гегеля, “позитивная философия” Шеллинга и философия Шопенгауэра. У последнего Гартманн заимствовал учение о воле как первооснове бытия природы и человека. Правда, толкование воли у Гартманна особое — оно целиком опосредовано целями, задачами, понятиями “философии бессознательного”. Главные работы Гартманна — “Философия бессознательного” (1869); “Саморазрушение христианства и религия будущего” (1874); “Иудейство современности и будущего” (1880); “Эстетика” (два тома, 1887); “Учение о категориях” (1896); “История метафизики” (два тома, 1900) и др.

“Философия бессознательного” принесла автору довольно широкую известность. Книга часто переиздавалась. Так, появившийся в России уже в 1875 г. перевод был сделан с 4-го немецкого издания. (Защищая в 1874 г. свою магистерскую диссертацию, В. С. Соловьев основательно разбирал “философию бессознательного” Гартманна.)

В чем же состояла особенность позиции Э. фон Гартманна? Он стремился (в чем-то следуя за Лейбницем) построить “метафизику бессознательного”, т.е. доказать, что *бессознательное в качестве “воли” присуще всей природе, а не только человеку*. Глава III 2-й части “Философия бессознательного” называется “Бессознательное и сознание в растительном царстве”. Здесь Гартманн опирается на работы Фехнера, Шопенгауэра и делает вывод ни много ни мало, как о “бессознательной душевной деятельности растений”⁶. Аргументация: приспособляемость к среде, делимость, целесообразность, целительная сила свойственны растениям не менее, чем животным. “Невозможно не признать полной аналогии между рефлексивными движениями растений и животных”⁷. Растениям Гартманн приписывает “инстинктивные движения” и “влечение к прекрасному”. При этом он приводит множество данных о растениях, почерпнутых из биологии того времени. Сходна и логика его рассуждения о неорганической материи, которая тоже трактуется — в духе Шопенгауэра — как “воля и представление”⁸. Когда же Гартманн переходит к человеческой жизни, к психике, к тому, что в классической традиции именовалось “сознанием”, он находит особенно благодатную почву для оправдания своей концепции. Бессознательное в жизни человека существует в различных формах: это “целесообразное действие без осознания цели”; это инстинкт, который является “сознательной волей, притом что волею цели остается бессознательным”; предчувствия, прозрение — тоже подвиды бессознательного и т. д.

Из философии бессознательного как теории “неосознанных влечений” Гартманн делал этические и социальные выводы. Главная цель, считал он, — понять, что именно бессознательное продуцирует сознание, т.е. формирует душу. Поскольку бедствием для человека становятся его желания, необходимо целенаправленно умерять их и тем самым уменьшать несчастья и страдания. Концепции, согласно которым цель жизни человека и человечества — удовлетворение потребностей и стремление к счастью, Гартманн считает глубоко безнравственными и опас-

ными для будущего человеческого рода и всей жизни нашей планеты. Главный общефилософский вывод, который Гартманн делает из истории философии, из своей концепции, а одновременно из достижений новейшего естествознания: “Всё течение мира есть единый величественный процесс развития”⁹.

Уже в 50—60 годы обнаружилось, сколь противоречиво отношение западных философов к немецкому идеализму. С одной стороны, не было недостатка в резких критических возражениях против кантовского или гегелевского учений. С другой стороны, с годами становилось всё более очевидным, что философы после Канта и Гегеля не смогли разработать концепций, которые по своей масштабности и глубине превосходили бы сделанное этими великими мыслителями. Поэтому все слышнее звучали голоса тех, кто призывал к новому освоению философского наследия немецкой классики.

Среди них довольно влиятельным в конце 70-х и в 80-х годах был **Алоиз Риль** (1844—1924). Он учился в Вене, Инсбруке и Мюнхене, с 1878 г. стал профессором в Граце, затем в Берлине (1905—1917). Его двухтомная работа “Философский критицизм и его значение для позитивных наук” (1876—1887) была свидетельством нараставшего в философии движения “Назад к Канту”. К краткому анализу этого направления мы теперь и переходим.

ЛИТЕРАТУРА

¹ См.: *Fechner J. Th.* Elemente der Psychophysik. Leipzig, 1907. 2 Bd.; *Poggi S., Röd W.* Geschichte der Philosophie. München, 1989. Bd. X. S. 293.

² См.: *Lotze R. H.* Medizinische Psychologie oder Psychologie der Seele. Leipzig, 1852; *Poggi S., Röd W.* Op. cit. S. 295—303.

³ *Poggi S., Röd W.* Op. cit. S. 290—291.

⁴ *Trendelenburg A.* Logische Untersuchungen. Leipzig, 1870. 3 Aufl. Bd. II. S. 510.

⁵ См.: *Poggi S., Röd W.* Op. cit. S. 142—143.

⁶ *Гартманн Э. ф.* Сущность мирового процесса или философия бесознательного. М., 1875. С. 50.

⁷ Там же. С. 60.

⁸ См.: Там же. С. 84 и далее.

⁹ Там же. С. 339.

Глава 4

НЕОКАНТИАНСТВО

ПРЕДЫСТОРИЯ

Неокантианство¹ имеет свою предысторию в развитии так называемой профессорской философии Германии 50–60-х годов. В 50-х годах толчок к возобновлению углубленных исследований кантовской философии дали скорее не философы, а естествоиспытатели. **Герман Гельмгольц** (1821–1894), физик и психолог, опубликовал сочинения “О человеческом зрении” (1855), “Физиологическая оптика” (1856–1866), в которых ощущалось заметное влияние Канта и содержалось немало отсылок к кантовским произведениям. (В дальнейшем работы Гельмгольца, посвященные слуховым ощущениям, восприятиям, повлияли на возникновение махизма, эмпириокритицизма, речь о которых — впереди.)

Эстафету подхватили философы. Известный немецкий историк философии **Куно Фишер** (1824–1907), еще в 50-х годах начавший писать свою многотомную историю философии (по ней учились целые поколения философов; продолжают учиться и сегодня, принимая во внимание новые исследования), в 1860–1861 гг. опубликовал и до сих пор сохраняющую значение монографию о Канте.

Предыстория неокантианства ведет нас также и во Францию. На возрождение философии Канта повлияли **Виктор Кузен** и **Жюль Лашелье**. В 50-х годах XIX в. активную роль в защите кантовских идей сыграл **Шарль Ренувье** (1815–1903 гг.). Его главные произведения — “Опыты общей критики” (три тома, 1854), “Трактат общей логики и логики формальной” (1854), “Рациональная психология” (три тома, 1859), “Принципы природы” (два тома, 1864), “Введение в аналитическую философию истории” (1864), “Персонализм” (1901) — основаны на принципах “неокритицизма”, в свою очередь восходящего к Канту. “Я открыто признаю, — писал Ренувье, — что я продолжатель Канта, и делом моей чести было бы, если бы я серьезно продвинул во Францию дело критики, которое в Германии потерпело неудачу”².

А. С. Богомолов так характеризовал суть его философии в связи с отношением к Канту: «Ренувье выступает сторонником и защитником кантианства, когда речь идет об оправдании последней морали и религии, и противником, когда речь заходит о попытке оправдать и защитить объективность человеческого познания хотя бы с точки зрения происхождения его содержания, ощущений из воздействия вещей в себе на чувственность человека. Ренувье заодно с Кантом, когда он отстаивает синтетический характер человеческого познания против сенсуализма Юма... Вместе с Кантом он признает, что мы познаем только феноменальное; он расходится с Кантом, поскольку “на место старых субстанций Кант водворяет невесть какие вещи в себе или непознавае-

мые ноумены, а тем самым чисто безусловное, как высшую действительность; он сводит к эмпирической, едва отличной от иллюзии действительности все, что является феноменом, а следовательно, также и истинную личность (Renouvier Ch. Le personnalisme. P., 1903. P. V)»³.

В философии Ренувье своеобразное “неокритическое” неокантианство перерастает в “персонализм”, в соответствии с которым — в духе Канта — сознание принято в качестве основы бытия, но бытие возводится в ранг высшего принципа мироздания, что является своего рода “предчувствием” концепций XX в. с их конструкциями бытия-сознания или сознания-бытия. Не случайно Ренувье, чьи идеи в основном возвращены философией XIX в., в начале нашего столетия написал книгу “Персонализм”.

К середине 60-х годов предпосылки для возрождения кантианства созрели и в Германии. Нужен был внешний толчок, требовалось бросить лозунг, чтобы движение сторонников Канта стало консолидироваться. Это было сделано благодаря появившейся в 1865 г. книге двадцатипятилетнего Отто Либмана (1840—1914) “Кант и эпигоны”⁴. В этой книге О. Либмана (одного из наиболее верных и одаренных учеников Куно Фишера, намеревавшегося противопоставить идущему от Ламарка и Дарвина биологизму и физиологизму традиции кантовского критицизма) каждая из глав — а они были посвящены Фихте, Шеллингу, Гегелю и Гербарту — заканчивалась фразой: “Итак, нужно снова вернуться к Канту!” Лозунг “Назад к Канту!” был, таким образом, брошен и услышан в 60-х годах XIX в. В 70-х годах он был подхвачен — прежде всего лидерами двух главных неокантианских направлений В. Виндельбандом и Г. Когеном, а также их сторонниками и последователями.

Опосредующей это движение фигурой был популярный в свое время философ Фридрих Альберт Ланге (1828—1875). Его обычно причисляют к “физиологическому направлению” в неокантианстве. Наибольшую известность принесла ему двухтомная работа “История материализма и критика его значения в настоящее время” (впервые опубликована в 1866 г., в переработанном виде — в 1873 г.). Ланге, получивший философское, психологическое и педагогическое образование в Бонне, с 1870 г. был профессором сначала в Цюрихе, а с 1872 г. до своей смерти в 1875 г. — Марбургского университета. Как правильно отмечают исследователи, его нельзя считать основателем марбургской школы неокантианства, ибо эту школу основал и создал Коген. Однако влияние Ланге на формирование различных направлений в философии конца XIX в. было весьма значительным. Гегельянец Герман Глокнер отмечал, что упомянутая книга Ланге (в ее расширенном варианте) наряду с произведениями Шопенгауэра стала одним из наиболее читаемых произведений немецкой философской литературы. При этом идеи Ланге, как и их влияние, противоречивы. С одной стороны, Ланге опирался на достижения естествоиспытателей, из которых он особо выделял немецких физиологов Иоганна Мюллера и Германа Гельмгольца. Ланге утверждал, что перспективна лишь философия, избирающая своим фундаментом своего рода “физиологические” концепции естествознания, психологии. (При этом современную ему физиологию органов чувств Ланге объявлял развитым и исправленным кантианством.) С другой стороны, материалистические варианты физиологизма Ланге

категорически отвергал — особенно в случаях, когда материализм, пра-вомерный, по его мнению, в пределах естествознания, перерастал в метафизику, т.е. в общий философский взгляд на природу и человека. Материалистическое мировоззрение, согласно Ланге, неспособно объяснить высшие проявления человеческого духа, развитие искусства и творчество в целом. Оно усиливает эгоистические тенденции в этике.

С одной стороны, Ланге призывал к развитию философии позитивного знания, критикуя не только материалистическую, но и идеалистическую метафизику. Многими своими современниками этот философ был понят как сторонник философского позитивизма. С другой стороны, Ланге считал, что идеализму, если он не будет оставаться беспочвенной метафизикой, а приобретет подпорку в виде естественнонаучных исследований сознания, принадлежит большое будущее. Именно в свете этого противоречия уясняется отношение Ланге к Канту.

Ланге достаточно высоко и в то же время весьма критически оценивает концепцию Канта. В кантовском наследии на первый план выдвигается “Критика чистого разума”, в которой в принципе принимаются идеи априоризма, трансцендентальности (т.е. первенства сознания, его явлений), теория синтетических суждений а priori. Однако Ланге не приемлет того способа, каким Кант обосновывает свои главные идеи. Если в кантовском их обосновании главную роль играют абстрактно понятые способности нашего ума, то Ланге предлагает перенести центр тяжести на “физиологическое” оправдание априоризма, подкрепленное исследованиями Мюллера и Гельмгольца. Создается довольно причудливый и противоречивый философский сплав — своего рода **физиологический идеализм**, или **физиологический априоризм**, который, несомненно, противоречит и духу и букве кантовского априоризма. Но Ланге, как и другим критикам Канта в конце XIX в., принадлежит та заслуга, что они отказались принять кантовский априоризм в качестве само собой разумеющейся отправной точки философии. Не отвергая тезиса о наличии априорного, т.е. несводимого к опыту, невыводимого из него всеобщего и необходимого знания, Ланге и другие философы — следуя, кстати, лозунгу критицизма, брошенному самим Кантом, — предложили обосновать, генетически вывести, критически осмыслить априоризм.

Сходно отношение Ланге к понятию “вещи самой по себе”. И здесь в адрес Канта обращена суровая критика. Канту вменено в вину то, что понятие “вещи самой по себе”, которое должно было сохранять функции “пограничного понятия” (Grenzbegriff), неопределенного “нечто” как общей причины явлений, — что это понятие обросло у Канта метафизическими, а именно материалистическими предположениями о самостоятельном существовании мира вне нас. Между тем такое предположение, настаивает Ланге, неправомерно в свете априористских оснований учения самого Канта, а также специфического кантовского “эмпиризма”, согласно которому мир является нам только в опыте, только через явления. Но если это так, то “внеопытные” заключения о мире вне нас, которые встречаются у Канта, должны быть устранены. Иными словами, из кантовской философии должны быть выкорчеваны корни материализма и материалистического сенсуализма. К этой линии критики Канта примкнет затем, как мы увидим, немалое число неокантовцев.

С именем Ланге связана еще одна тенденция — она проявляется в его книге “Рабочий вопрос в его значении для современности и будущего” (1865), также завоевавшей широкую популярность. Речь идет об обосновании концепции, восходящей к работам Дарвина и Мальтуса и содержащей тревожные предупреждения о возможности взрывоопасного роста населения земли в недалеком будущем и, как следствия, перенаселения планеты, обострения борьбы за существование. В 1870 г., когда появилось второе издание “Рабочего вопроса”, К. Маркс подверг книгу Ланге разгромной критике. Еще ранее, в 1865 г. это сделал Энгельс в письме к Ланге. Идея критики со стороны основоположников марксизма: Ланге — под влиянием дарвинско-мальтусовского подхода — схематически подходит к историческому процессу, преувеличивает роль таких факторов, как народонаселение и влияние его возможного роста на жизнь общества. В современных условиях, когда вопрос о стремительном росте народонаселения сделался одной из острейших и труднейших для разрешения глобальных проблем, стало очевидным: тревоги и предчувствия Ланге оказались обоснованными, его предсказания сбылись.

Произведения Ланге читались и переводились в разных странах, в частности в России. Так, “История материализма” появилась в русском переводе в 1881—1883 гг. (СПб.), “Рабочий вопрос” — в 1895 г. (СПб.). Обе книги в России последних двух десятилетий XIX в горячо обсуждались образованной публикой.

А в Германии тем временем начали оформляться влиятельные неокантианские школы и направления.

МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА

Основатель марбургской школы Герман Коген⁵ (Cohen) (1842—1918) изучал филологию, математику и естествознание в Бреслау и Берлине. В 1873 г. в Марбурге как ученик Ланге он защитил докторскую диссертацию. С 1876 по 1912 г. Коген был профессором Марбургского университета, создав знаменитую марбургскую неокантианскую школу, которая на целые десятилетия стала центром притяжения для философов разных стран. Интерес к философии Канта рано определил направленность исследовательской и педагогической деятельности Когена. Так, в 1871 г., еще до защиты докторской диссертации, он написал классическую работу “Кантовская теория опыта”, второе, существенно обновленное издание которой вышло в 1885, а третье — в 1918 г. В 1877 г. было издано сочинение “Кантовское обоснование этики”, в 1889 г. — “Кантовское обоснование эстетики”. В этих книгах три кантовские “Критики” были подвергнуты обстоятельному критическому анализу. Таким образом, основные идеи марбургского неокантианства были введены в оборот развития философии и в философские дискуссии еще в 70—80-х годах XIX в. В XX в. творческая и педагогическая деятельность Когена продолжалась. В 1902 г. появился том 1 его произведения “Система философии” — “Логика чистого познания”, в 1904 г. — т. 2 “Этика чистой воли”, в 1912 — “Эстетика чистого чувства”. Кроме того, были написаны книги “Иммануил Кант” (1904) и «Комментарий к “Критике чистого разума”» (1907). Г. Коген

занимался также философией математики. Еще в 1883 г. он опубликовал сочинение “Принцип метода бесконечно малых”. Произведения Г. Когена и сегодня причисляются к лучшим философским работам XX в.⁶

Вокруг Когена как ученого и педагога собралась школа блестящих учеников и последователей. Учиться к нему приезжали из разных стран, в том числе и из России. Самые значительные после Когена философы марбургской школы — **Пауль Наторп** и **Эрнст Кассирер**.

Пауль Наторп (1854—1924), который с 1881 г. был доцентом, а с 1885 г. — профессором Марбургского университета, известен и как ученик, сподвижник Когена и как яркий, оригинальный философ, специализировавшийся в истории философии, теории познания и метода, в философской психологии и педагогике. Его главные сочинения: “Теория познания Декарта. Исследование предистории критицизма” (1882), “Исследования по истории проблемы познания в древности” (1884), “Этика Демокрита” (1893), “Социальная педагогика” (1898), “Государство Платона и идея социальной педагогики” (1898), “Учение Платона об идеях. Введение в идеализм” (1903, второе расширенное издание — 1921 г.), “Песталоцци” (1909), “Логические основы точных наук” (1910), “Всеобщая психология” (1912), “Всеобщая логика” (после 1914 г.)⁷.

Наибольшую известность получили книга 1903 г. о Платоне и статья “Кант и марбургская школа” (1912).

Эрнст Кассирер (1874—1945) — блестящий философ, который в начальный период творчества примыкал к марбургской школе неокантианства, а затем встал на самостоятельный путь в исследовании круга философско-математических, теоретико-познавательных, философско-правовых, филологических, языковых, литературно-критических проблем. Кассирер — превосходный историк философии. В 1902 г. было опубликовано его сочинение “Система Лейбница в ее научных основаниях”. В 1906—1907 гг. он написал (и защитил в Берлине) докторскую диссертацию “Проблема познания в философии и науке новейшего времени”, которая затем переросла в трехтомный труд; его публикация закончилась уже после смерти Кассирера. Другие известные произведения этого философа, написанные еще под влиянием неокантианства — “Понятие о субстанции и понятие о функции” (1910 г.; русский перевод “Познание и действительность”. СПб., 1912). В 20-х годах он перешел к созданию своеобразной концепции мышления, языка, культуры, которую изложил в трехтомной книге “Философия символических форм” (1923—1929). В 1932 г. Кассирер написал яркую работу по истории кембриджского платонизма второй половины XVII — начала XVIII в.: “Платоновский ренессанс в Англии и кембриджская школа”. В 1933 г. Кассиреру пришлось эмигрировать из нацистской Германии. Он был профессором в Англии, Швеции, США. В 1939 г. Кассирер опубликовал книгу “Декарт”, в 1944 г. — “Очерки о человеке”; в 1946 г. уже посмертно вышла книга “Миф о государстве” (две последние работы опубликованы на английском языке)⁸.

В марбургской школе обучались и другие философы, то более, то менее известные. Некоторые из них потом становились основателями самостоятельных направлений. Так, **Николай Гартман** (1882—1950), в 1909 г. защитивший в Марбурге у Когена работу “Логика бытия у Платона”, затем создал оригинальное учение онтологического толка. В

Марбурге в начале века учился Х. Ортега-и-Гассет. Этот город сделался также местом паломничества для тех молодых людей из России, которые были последователями Канта или просто хотели учиться у прославленных педагогов Когена и Наторпа. В летнем семестре 1912 г. в Марбурге у Когена (вскоре ушедшего на пенсию) начинал учиться **Борис Пастернак**. Но уже тогда он понял, что создан не для философии, а для поэзии, о чем ярко рассказано в “Охранной грамоте” и в (недавно опубликованных) письмах из Марбурга 1912 г. Философы ранга Когена, Наторпа, Кассирера — это не только яркие, но и оригинальные мыслители. Однако в относительно кратком очерке приходится сделать акцент на том общем, что их объединяло, причем объединяло вокруг Когена и некоторых принципиальных основоположений, выдвинутых именно марбургским неокантианством. В чем же состояли эти главные идеи, основоположения? В значительной степени дело определялось не просто почтительным отношением к философии Канта, стремлением восстановить ее былое влияние, но и желанием предложить новый, критически обновленный вариант интерпретации и дальнейшего развития кантианства.

Марбургжцы исходили из того, что первая задача новой философии — непредвзятое и объективное отношение к учению Канта, в определенной степени — **возрождение и дальнейшее развитие наиболее ценных кантовских идей**. “Всякий, кто хочет сделать какой-нибудь шаг вперед в философии, — писал П. Наторп в знаменитой статье “Кант и марбургская школа”, — считает своей первой обязанностью разобраться в философии Канта; но в особенно сильной мере должна сознавать эту обязанность та философская школа, которая с самого начала исходила из намерения сначала представить учение Канта в его неискаженной исторической форме, понять его из собственного его принципа и определить его значение с точки зрения этого самого принципа, а не с какой-либо другой, навязанной ему извне”⁹.

Марбургцам, действительно, удалось внести вклад в историко-философское изложение и “имманентную” (т.е. верную самому Канту) интерпретацию концепции великого немецкого мыслителя, в прояснение ее происхождения из предшествующей традиции философии от Платона до Лейбница. Особенно интересной и плодотворной оказалась проработка линии “Платон — Кант”. (Пожалуй, Платон был для марбургцев не менее важным мыслителем, чем Кант.) В философии Платона Коген и другие марбургжцы выдвигали на первый план: 1) интерпретацию математических объектов как особого вида бытия; 2) понимание идеи как сущности, прообраза эмпирически данных предметов; 3) толкование бытия только как мыслимого, идеального.

Коген, Наторп, Кассирер, воздавая должное Канту, не случайно акцентировали внимание на **критической философии** как основном достижении великого мыслителя. Дело в том, что требование строгой критичности они хотели повернуть прежде всего ...против самого Канта, ибо намеревались осуществить масштабную критику и достаточно радикальный пересмотр ряда исходных и принципиальных положений кантовского учения. “Я должен был, — писал Г. Коген, — предпринять ревизию кантовских понятий во имя того, чтобы они сами собой поддавались объединению в целостную непротиворечивую систему, а также для того, чтобы я смог расчистить путь своей дальнейшей работе”¹⁰.

В вопросе о том, что именно в философии Канта подлежит критике — каковы, следовательно, “необходимые поправки к учению Канта” — среди неокантианцев марбургской школы существовало, несмотря на различие в оттенках, “большое согласие по существу”, что отметил П. Наторп в уже упоминавшейся знаменитой статье. Каковы же эти “необходимые поправки”? Понимание их в свою очередь зависит от того, что именно в кантовской философии было признано марбургцами особенно ценным. *На первый план среди кантовских сочинений была выдвинута “Критика чистого разума”, а в ней — ориентация на критику познания, на науку, в частности, на математику, стремление разработать строгий научный метод. Особо подчеркивались логический характер кантовского учения о рассудке, научно-рационалистическая трактовка опыта, в которой во главу угла поставлены трансцендентализм и априоризм. Речь шла о главной для марбургцев заслуге Канта — особой логической обработке опыта.*

Однако почти в каждом из достижений Канта, как полагали марбургцы, были заключены непоследовательности, ограниченности, противоречия, которые требовали устранения и кардинальных “поправок”. Так, Кант, согласно Когену, ввел новое и весьма ценное понятие опыта, но он не полностью и не вполне отчетливо осознал смысл своего открытия. Опыт в “подлинно” кантовском смысле должен быть сообразован с деятельностью ученого, прежде всего математика, с сутью научной деятельности как воплощения творчества, культуры. А это значит, что сердцевина “опыта” — не наблюдения за предметом, не его “фиксирование” с помощью ощущений. Это Кант понимал, а потому в ходе критики локковско-юмовского эмпиризма подошел к пониманию опыта как творческого синтеза, благодаря которому *предмет не просто “дается”, а создается, конструируется.* Однако Кант был непоследователен. Он сделал ряд недопустимых, с точки зрения марбургцев, уступок материализму, сенсуализму, скептицизму. *Предположение о самостоятельном существовании “мира” вещей самих по себе, о “данности” предмета благодаря ощущениям, теоретическое первенство трансцендентальной эстетики по сравнению с трансцендентальной аналитикой — все это, согласно Когену, Наторпу, Кассиреру, принципиальные и требующие устранения ошибки Канта.*

Критика кантовского учения о вещи самой по себе — один из самых важных конструктивных моментов в философской концепции марбургцев. В то же время мотивы этой критики вряд ли можно считать оригинальными: впервые они прозвучали в произведениях многих философов от Якоби до Ланге. По существу вслед за ними Коген, Наторп, Кассирер разъясняли, что вещь сама по себе должна трактоваться не как объективная реальность, не как данность, а как пограничное понятие, обозначающее цель, проблему познания. Вместе с сокращением кантовской вещи самой по себе как источника познания отвергается и основополагающее теоретическое значение — и не только для математики, но и для всей теории познания, для философии в целом — учения о чувственности, трансцендентальной эстетики. Правда, целью отбросить кантовское понятие “созерцание” марбургцы не решаются. Но они по сути дела “подтягивают” созерцание к мышлению,

делают созерцание особой “функцией” мышления, задача которого — давать не познание закона, а “полное мышление предмета”¹¹.

Аргументация марбуржцев в пользу “логизации” исходных моментов познания и отрицания самостоятельной роли чувственного созерцания такова: «... В действительности мы имеем ... не просто описание “данного”: оно здесь уже обсуждено и образовано согласно определенному логическому противопоставлению... Категория вещи уже по тому одному оказывается непригодной, что в чистой математике мы ищем область знания, в которой принципиально отвлекаются от вещей и их свойств и в основных понятиях которой не могут поэтому быть удержаны какие бы то ни было стороны вещей»¹².

После критического устранения “ошибок” Канта марбуржцы мыслят начать позитивную разработку учения о познании, в центре которого **новая концепция трансцендентального метода**, которая в свою очередь нацелена на “**трансцендентальное обоснование**” лобого вида “чистых” теорий и учений. Суть трансцендентального метода так описывается П. Наторпом: “...Метод, в котором заключается философия, имеет своей целью исключительно творческую работу созидания объектов всякого рода, но вместе с тем познает эту работу в ее чистом законном основании и в этом познании обосновывает”¹³.

Сделав тем самым упор на теорию познания, а в ней — на разработку научного метода, философской логики, марбуржцы вовсе не предполагали этим ограничиться. Напротив, **они мыслили свою работу над логическим “первоначалом” как фундамент для этики, эстетики, учения о человеке, теории культуры, социальной педагогики и т. д.** И, конечно, для разработки широко понятия учения о науке как средоточии, центре культуры. В известной степени такая сложная система философских дисциплин, возводимая к логико-методологическим первооснованиям, была марбуржцами построена: она воплотилась в этических и эстетических сочинениях Когена, Наторпа, Кассирера, в кассиреровской теории языка и культуры, в социально ориентированной педагогике Наторпа. Однако эти “прикладные” по отношению к теории метода сочинения были известны и повлияли значительно меньше, чем логико-методологическая программа неокантианцев из Марбурга и их критика Канта.

В центре же их программы, поскольку она была не только критикой кантианства, но и самостоятельной разработкой логико-методологических проблем, стояли исследования Г. Когена по философии математики и математического естествознания. Следуя Канту, неокантианцы-марбуржцы высоко оценивали моделирующую роль математики. Однако если Кант ставил вопрос о возможности априорных синтетических суждений (т.е. нового всеобщего и необходимого знания) именно в трансцендентальной **эстетике**, в учении о чистых формах чувственности — пространстве и времени, то Коген, Кассирер, Наторп объявили “привязывание” математики именно к созерцанию, хотя бы и “чистому”, серьезной ошибкой. Чтобы исправить ее, учат марбуржцы, надо двигаться в двух главных направлениях — дать новое учение, во-первых, о предмете, а во-вторых, о первоначале мышления и познания. В вопросе о предмете ориентация марбуржцев ясна из следующих слов Наторпа: «...Предмет — это всегда проблема, целостный смысл которой может быть определен только по отношению к известным величинам уравне-

ния, т.е. нашим фундаментальным понятиям, имеющим своим содержанием основные функции самого познания, законы их действия, в чем и состоит познание. Это их скорее можно назвать “данным” в познании, так как они являются тем, благодаря чему вообще обеспечивается познание. Но сам предмет никогда не дан, а напротив того, скорее задан; всякое знание о предмете, имеющее известную ценность для нашего познания, должно быть построено на основе главных факторов самого познания и может быть сведено к простейшим и фундаментальным элементам». “Данность”, — говорит Наторп в статье “Кант и марбургская школа”, — сама становится проблемой мышления”¹⁴. Подчеркнем: проблемой мышления, а не синтезом созерцания и его чистых априорных форм, как то было у Канта. Отсюда вытекает еще одно следствие, важное для понимания отношения неокантианства к тем предшествующим и некоторым современным им философским учениям, где на первый план так или иначе выдвигалось понятие бытия. Марбуржцы решительно отвергают такой “онтологизм”: всякое неподвижное “бытие”, считает Наторп, должно раствориться в движении мысли. **О бытии, согласно философии марбуржцев, правомерно говорить лишь как о “мыслимом бытии”, “бытии в мышлении” (Г. Коген). А первым, т.е. главным и изначальным видом такого бытия являются, согласно Когену, “математические числа и формы”. В области математического, его познания и следует искать первоисточник мышления, нечто изначальное.**

«Этот изначальный синтетический акт мышления, где, как в клеточке, уже содержится закон мышления и способ действия этого закона, в котором как бы задано уже все то, что развертывается затем в истории науки, Коген назвал “первоначалом” (Ursprung)»¹⁵. А моделью первоначала становятся для Когена те черты математического синтезирующего мышления, благодаря которым оно само творит и себя, и свой предмет. Дело в том, что математика, особенно концепция бесконечно малого, демонстрирует способность человека, с одной стороны, мыслью творить свои предметы, с другой стороны, благодаря воплощению предметов в числе, превращать их в своего рода “реальность”, точнее, в идеальное бытие.

Марбургские неокантианцы вполне определенно именовали свою концепцию идеализмом. При этом давалось (например, П. Наторпом) разъяснение относительно особенности неокантианского идеализма: «Истинный идеализм не есть идеализм элеатского “бытия” или идеализм все еще неподвижных “идей” ранней эпохи Платона, а идеализм “движения”, “изменения” понятий, согласно “Софисту” Платона, идеализм “ограничения безграничного”, вечного “становления бытием”, согласно “Филебу”. Все это мы находим у Канта, когда он рассматривает мышление, как нечто самопроизвольное, т.е. как созидание на основе бесконечности, а потому как действие, как функцию».¹⁶ «Не удивительно, — отмечает П. П. Гайденко, — что обычно неокантианцев критикуют за субъективный идеализм. Однако это неточно. Обращение неокантианцев к математическому естествознанию побудило их представить последнее именно как свободное от всякого субъективного, партикулярного; идеалом науки в конце концов является окончательное освобождение от “точки зрения”, с которой осуществляет рассмотрение некоторый “наблюдатель”. Нет ли какого-нибудь понятия

мира, свободного от всякой партикулярности, которое так описывает мир, как он выглядит не с точки зрения того или другого, а “с ничьей точки зрения (von Standpunkt von Niemand)”?»¹⁷ Однако этот идеал, согласно Кассиреру, никогда не может быть достигнут: “наука лишь бесконечно стремится к нему, это стремление движет ее вперед”¹⁸.

Более ранняя неокантианская концепция познания и опыта нашла свое развитие и видоизменение в “философии символических форм” Э. Кассирера, разработанной в 20-х годах XX в. В основе этой концепции — обычные для неокантианцев, в том числе и для раннего Кассирера, элементы: отрицание вещи самой по себе и корректировка кантовской трансцендентальной эстетики. Еще в “Познании и действительности” на место вещи самой по себе, вещи как таковой (и категорий, подобных субстанции) поставлена **категория отношений**. «... Настоящая функция понятия заключается не в том, что посредством него абстрактно и схематически “отображается” д а н н о е многообразие, а лишь в том, что оно содержит в себе закон отношения, посредством которого и создается новая и своеобразная связь многообразия»¹⁹. В результате соединения опытов изменчивые впечатления как бы логизируются, превращаются в постоянные “объекты”. Непреодолимая для метафизики противоположность “мысли” и “бытия” фактически снимается, заявляет Кассирер. Для мысли в опыте заданы не только понятия, логически объединяющие его многообразие, но и “определенные направления”, благодаря которым движение познания перестает быть делом индивидуального произвола и подчиняется строгим объективным правилам.

В философии символических форм также сохраняется центральное значение категории отношений. Однако трактовка познания в целом видоизменяется под влиянием того, что первостепенная роль теперь скорее отводится не математике и логике, а мифу, религии, искусству, где концентрируются творения, образующие “символический мир”. Для объяснения этого мира Кассирер прибегает и к анализу “нашей внутренней жизни”, и к ссылкам на культуру как сверхиндивидуальное начало. Соответственно меняется структура учения о познании. ***На роль “первоначала” начинает претендовать “символ”.*** В ранней неокантианской концепции познание рассматривалось как выведенное из первоначала отнесение одной логизированной стадии познавательного процесса к другой. Согласно философии символических форм, мысль обращается не к действительности, а к символам, знакам, которые становятся “представителями предметов”. Символы “замещают” и восприятия: только через язык воспринимаемая реальность как бы заявляет о себе. ***Типы реальности изначально, априорно бывают “представленными” через типы “символических функций”, т.е. через язык, познание, миф, религию, искусство.***

Соответственно перемещению внимания к символам существенно расширяется поле исследования и интерес Кассирера подвигается от учения о познании, методе, понятиях и суждениях к философии культуры.

Этико-социальное учение представителей марбургской школы вскоре после его обнародования тоже стало предметом острых дискуссий. Впрочем, обе эти стороны концепции — в определенном согласии с

Кантом — мыслились в единстве: научный метод требовался и для обоснования этики, социальной философии. Философы, вышедшие из марбургской школы неокантианства, различались по своим политическим и социальным воззрениям. Но в целом они придерживались либо социалистических, либо либерально-демократических убеждений.

Г. Коген считается одним из теоретиков этического социализма. Другие теоретики этического социализма — **К. Форлендер** (автор книг “Кант и социализм”, 1906; “Кант и Маркс”, 1909), **Л. Вольтман** (автор работ “Система морального сознания”, 1898, “Исторический материализм. Изложение и критика марксистского мировоззрения”, 1900) — сделали попытку выявить преимущества неокантианского этического социализма перед утопическим (хотя и имеющим определенное этическое содержание) марксистским учением о социализме. В фундаменте этического социализма неокантианцев — следующие тезисы. **Социализм — не некая реальность, данность, “вещь сама по себе”, а идея, которой никогда не суждено стать реальностью.** Причина как раз в том, что социализм рождается и существует только как “бесконечная”, прекрасная — прежде всего в этическом отношении — **социальная цель**, движение к которой возможно, реально, даже (по Когену) необходимо. Но ее реализация, воплощение ее в действительность недостижимы. Марксизм-ленинизм всегда подвергал когеновскую концепцию этического социализма уничтожающей критике, настаивая на реализуемости и необходимости “воплотить в действительность” идеалы социализма. История скорее подтвердила правоту Когена: чем ближе, “реальнее” становился социализм, тем более тускнели, противоречили действительности его “высокие” идеалы. И если так называемый реальный социализм к концу XX в. потерпел крах в разных странах планеты, то социализм как идея, эτικο-социальный идеал продолжает существовать и, по-видимому, имеет будущее, ибо отвечает вряд ли исчезающим мечтам некоторых индивидов и социальных групп о “царстве” всеобщих равенства и счастья.

Эрнст Кассирер, который в 1933 г. был вынужден эмигрировать из Германии, еще до прихода фашистов к власти защищал демократические ценности (в книге “Идея республиканской конституции”, 1929), предупреждал об опасности их утраты. После второй мировой войны в книге “Миф государства” (1946) он подверг резкой критике теорию и практику тоталитарного государства.

До сих пор речь шла о марбургской школе неокантианства. Между тем почти одновременно с нею в Германии, во Фрайбурге существовала другая — фрайбургская, или юго-западная, немецкая неокантианская школа.

ФРАЙБУРГСКАЯ (БАДЕНСКАЯ) ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА

Главными фигурами фрайбургской (баденской) школы неокантианства были влиятельные философы В. Вильденбанд и Г. Риккерт. **Вильгельм Виндельбанд** (1848—1915) изучал исторические науки в Йене, где он испытал влияние К. Фишера и Г. Лотце. В 1870 г. он защитил кандидатскую диссертацию на тему “Учение о случайности”, а в 1873 г. в Лейпциге — докторскую диссертацию, посвященную проблеме досто-

верности в познании. В 1876 г. он был профессором в Цюрихе, а с 1877 г. — университета во Фрайбурге в Брейсгау, на баденской земле. С 1882 по 1903 г. Виндельбанд профессорствовал в Страсбурге, после 1903 г. наследовал кафедру Куно Фишера в Гайдельберге. Основные работы Виндельбанда: знаменитая двухтомная “История новой философии” (1878—1880), где им впервые осуществлена специфическая для фрайбургского неокантианства интерпретация учения Канта; “Прелюдии: (речи и статьи)” (1883); “Очерки учения о негативном суждении” (1884), “Учебник истории философии” (1892), “История и естествознание” (1894), “О системе категорий” (1900), “Платон” (1900), “О свободе воли” (1904)²¹.

Генрих Риккерт (1863—1936) провел студенческие годы в Берлине бисмарковской эпохи, потом в Цюрихе, где слушал лекции Р. Авенариуса, и в Страсбурге. В 1888 г. во Фрайбурге он защитил кандидатскую диссертацию “Учение о дефиниции” (руководителем был В. Виндельбанд), а в 1882 г. — докторскую диссертацию “Предмет познания”. Скоро он стал профессором во Фрайбургском университете, завоевав известность как блестящий педагог. С 1916 г. был профессором в Гейдельберге. Основные сочинения Риккерта: “Границы естествонаучного образования понятий” (1892), “Науки о природе и науки о культуре” (1899), “О системе ценностей” (1912), “Философия жизни” (1920), “Кант как философ современной культуры” (1924), “Логика предиката и проблема онтологии” (1930), “Основные проблемы философской методологии, онтологии, антропологии” (1934)²².

Виндельбанд и Риккерт — мыслители, чьи идеи во многом различаются; при этом взгляды каждого из них эволюционировали. Так, Риккерт постепенно отходил от неокантианства. Но во фрайбургский период в результате сотрудничества Виндельбанда и Риккерта сформировалась кантовски ориентированная позиция, которая, однако, заметно отличалась от марбургского неокантианства.

Так, *в отличие от марбуржцев, сосредоточивших внимание на кантовской “Критике чистого разума”, фрайбуржцы строили свою концепцию, особо ориентируясь на “Критику способности суждения”*. При этом они интерпретировали кантовскую работу не только и даже не столько как сочинение по эстетике, а как целостное и более удачное, чем в других работах, изложение учения Канта как такового. Фрайбуржцы подчеркивали, что именно в этом изложении концепция Канта более всего повлияла на дальнейшее развитие немецкой философии и литературы. В своей интерпретации Канта Виндельбанд и Риккерт, подобно марбуржцам, стремились к критическому переосмыслению кантианства. Предисловие к первому изданию “Прелюдий” Виндельбанд закончил словами: “Понять Канта значит выйти за пределы его философии”.

Другая отличительная черта фрайбургского неокантианства по сравнению с марбургским вариантом состоит в следующем: если марбуржцы строили философию по моделям математики и математического естествознания, то Виндельбанд, ученик историка Куно Фишера, более ориентировался на комплекс гуманитарных научных дисциплин, прежде всего наук исторического цикла. Соответственно, центральными для фрайбургской интерпретации оказались не понятия “логика”, “число”, а понятия “значимость” (Gelten), заимствованное Виндельбандом у его

учителя Лотце, и “ценность”. Фрайбургское неокантианство в значительной части является учением о ценностях; философия трактуется как критическое учение о ценностях. Как и марбургцы, неокантианцы из Фрейбурга отдали дань scientismу своего времени, высоко оценивая философское значение проблемы научного метода. Они не чурались исследования методологических проблем естествознания и математики, хотя, как видно из работ Виндельбанда и Риккерта, делали это более всего в целях сравнения и различения методов научных дисциплин соответственно познавательному типу тех или других наук.

В своей речи на тему “История и естествознание”, произнесенной 1 мая 1894 г. при вступлении в должность профессора Страсбургского университета, Виндельбанд высказался против традиционного разделения научных дисциплин на науки о природе и науки о духе, которое было основано на различении их предметных областей. Между тем следует классифицировать науки в соответствии не с предметом, а с методом, особым для каждого типа наук, а также их специфическими познавательными целями. С этой точки зрения существуют, согласно Виндельбанду, два основных типа наук. К первому типу принадлежат те, которые отыскивают общие законы, и, соответственно, господствующий в них тип познания и метода именуется “**номотетическим**” (основополагающим). Ко второму типу относятся науки, которые описывают специфические и неповторимые события. Тип познания и метода в них — **идиографический** (т.е. фиксирующий индивидуальное, особенное). Проведенное различие, согласно Виндельбанду, нельзя отождествлять с различием наук о природе и наук о духе. Ибо естествознание, в зависимости от области исследований и интереса, может пользоваться то тем, то другим методом: так, систематическое естествознание “номотетично”, а исторические науки о природе “идиографичны”. Номотетический и идиографический методы считаются в принципе равноправными. Однако Виндельбанд, выступая против scientистского увлечения поисками общих и всеобщих закономерностей, особо подчеркивает высокую значимость **индивидуализирующего описания**, без которого, в частности, не могли бы существовать исторические науки: ведь в истории, напоминает основатель фрайбургской школы, все события уникальны, неповторимы; их сведение к общим законам неправомерно огрубляет, ликвидирует специфику исторической событийности.

Г. Риккерт стремился уточнить и развить далее методологические различения, предложенные его учителем В. Виндельбандом. Риккерт еще дальше уходил от предметных предпосылок классификации наук. Дело в том, рассуждал он, что природа как отдельный и особый предмет для наук, как “хранительница” некоторых общих законов не существует — как не существует объективно особый “предмет истории”. (Кстати, Риккерт отказывался от термина “науки о духе” из-за ассоциаций с гегелевским понятием духа, — предпочитая понятие “науки о культуре”.) Оба метода не имеют, стало бытъ, чисто предметной детерминации, а определяются поворотом исследовательского интереса людей, которых в одном случае интересует общее, повторяющееся, а в другом — индивидуальное и неповторимое.

Под эти методологические рассуждения Г. Риккерт в ряде своих работ стремится подвести гносеологическую и общемировоззренческую базу. Он строит теорию познания, главными элементами которой стали

следующие идеи: 1) **опровержение любой возможной концепции отражения** (аргументы: познание никогда не отражает и неспособно отразить, т.е. воспроизвести точно бесконечную, неисчерпаемую действительность; познание — всегда огрубление, упрощение, абстрагирование, схематизация); 2) **утверждение принципа целесообразного отбора, которому подчиняется познание** (аргументы: соответственно интересам, целям, поворотам внимания действительность “рассекается”, видоизменяется, формализуется); 3) **сведение сути познания к мышлению**, поскольку оно истинно; 4) отрицание того, что психология может стать дисциплиной, позволяющей разрешить проблемы теории познания (как и марбуржцы, **Риккерт — сторонник антипсихологизма, критик психологизма**); 5) **построение концепции предмета познания как “требования”, “долженствования”, притом “трансцендентного долженствования”, т.е. независимого от всякого бытия**; 6) допущение, согласно которому мы, говоря об истине, должны иметь в виду **“значение” (Bedeutung)**; последнее же не есть ни акт мышления, ни психическое бытие вообще; 7) превращение теории познания в науку о **теоретических ценностях**, о смыслах, о том, что существует не в действительности, а лишь логически и в этом своем качестве “предшествует всем наукам, их существующему или признаваемому действительному материалу”²³.

Так **теория познания Риккерта перерастает в учение о ценностях**. Сфера теоретического противопоставляется реальному и понимается “как мир теоретических ценностей”. Соответственно теорию познания Риккерт трактует как “критику разума”, т.е. науку, которая не занимается бытием, а ставит вопрос о смысле, она обращается не к действительности, а к ценностям. Концепция Риккерта основана, следовательно, не только на различении, но и на противопоставлении ценностей и бытия, существующего. Есть два царства — действительность и мир ценностей, который не обладает статусом действительного существования, хотя он не менее обязателен, значим для человека, чем мир существований. По Риккерту, вопрос о противостоянии и единстве двух “миров” с древнейших времен и до наших дней образует коренную проблему и загадку для философии, для всей культуры.

Рассмотрим несколько подробнее проблему различия “наук о природе” и “наук о культуре”, как ее ставит и решает Риккерт. Прежде всего, философ по-кантовски определяет понятие “природа”: оно не означает мира телесного или физического; имеется в виду “логическое понятие природы”, т.е. бытие вещей, поскольку оно определяется общими законами. Соответственно предмет наук о культуре, понятие “история” есть “понятие единичного бывания во всей его особенности и индивидуальности, которое и образует противоположность понятию общего закона”²⁴. Так “материальная противоположность” природы и культуры выражается через “формальную противоположность” естественнонаучного и исторического методов.

Продукты природы — то, что свободно произрастает из земли. Природа сама по себе существует вне отношения к ценностям. **“Ценные части действительности” Риккерт называет благами — чтобы отличить их от ценностей в собственном смысле, которые не представляют собой (природной) действительности**

О ценностях, согласно Риккерту, нельзя говорить, что они суще-

ствуют или не существуют, а только то, что они значат или не имеют значимости. Культура определяется Риккертом как "совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями" и лелеемых ради этих ценностей²⁵. В соотношении с ценностями глубже уясняется специфика метода наук о культуре. Уже говорилось, что их метод Риккерт считает "индивидуализирующим": науки о культуре как исторические науки "хотят излагать действительность, которая никогда не бывает общей, но всегда индивидуальной, с точки зрения ее индивидуальности..."²⁶ Поэтому лишь исторические дисциплины суть науки о подлинной действительности, тогда как естествознание всегда обобщает, а значит, огрубляет и искажает неповторимо индивидуальные явления действительного мира.

Однако Риккерт делает здесь важные уточнения. История как наука обращается отнюдь не ко всякому индивидуальному факту или событию. "Из необозримой массы индивидуальных, т.е., разнородных объектов историк останавливает свое внимание сначала только на тех, которые в своей индивидуальной особенности или сами воплощают в себе культурные ценности, или стоят к ним в некотором отношении". Разумеется, при этом возникает проблема объективности историка. Риккерт не считает, что ее решение возможно благодаря тем или иным теоретическим призывам и методологическим требованиям. Вместе с тем можно надеяться на преодоление субъективизма в исторических исследованиях, в "историческом образовании понятий", если разграничить: 1) субъективную оценку (высказывание похвалы или порицания) и 2) отнесение к ценностям, или объективный процесс обнаружения в самой истории общезначимых или претендующих на общезначимость ценностей. Итак, в истории как науке тоже практикуется подведение под общие понятия. Однако в отличие от естествознания в исторических дисциплинах не только возможно, но и необходимо не утрачивать — в случае обобщений, "отнесения к ценностям" — неповторимую индивидуальность исторических фактов, событий, деяний²⁷.

Для Риккерта значимость ценностей, отнесенность индивида к ценностям суть наивысшие проявления свободы человеческой личности. Ведь наряду с миром действительного, миром бытия человек свободно и творчески созидает мир должного, значимого. Подтверждением смысла, значения этических ценностей становится "сама личность, во всей сложности ее социальной связанности, ценность же, в силу которой она становится благом, есть свобода внутри общества или социальная автономия"²⁸. Устремление индивида к свободе, к социальной автономии вечно и бесконечно. И хотя "непрерывно возникают новые сочетания", социальная свобода остается неполной и несовершенной.

ЛИТЕРАТУРА

¹ О неокантиантстве см.: *Бакрадзе К. С.* Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960. С. 198 — 409; Кант и кантианцы. М., 1978.

² *Renouvier Ch.* Traité de logique générale et logique formelle. P., 1854. P. XV.

³ *Богомолов А. С.* Кант, кантианство и европейская философия XIX в. // Кант и кантианцы. С. 123 — 124

⁴ *Libman O.* Kant und die Epigonen. Stuttgart, 1865.

⁵ См.: *Natorp P.* Hermann Kohen als Mensch, Lehrer und Forscher. Marburg, 1918; *Трубецкой Е.* Метафизические предположения познания. М., 1917; *Яковенко Б.* О теоретической философии Германа Когена // Логос. 1910. Кн. 1.

⁶ Сочинения Г. Когена: *Cohen H.* Kant's Begründung der Ethik. В., 1877; *Cohen H.* Kant's Theorie der Erfahrung. В., 1885. 2 Aufl.; Kant's Begründung der Ästhetik. В., 1889; *Cohen H.* System der Philosophie. В., 1923. Тл. 3. Bd. 1—2; *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. В., 1902; *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. В., 1904.

⁷ Сочинения П. Наторпа: *Natorp P.* Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. Marburg, 1882; *Natorp P.* Plato's Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. В., 1903; *Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig; В., 1921. 2 Aufl.; *Natorp P.* Philosophische Propädeutik. Marburg, 1903; *Natorp P.* Logik. Marburg, 1904; *Natorp P.* Philosophie und Pädagogik. Marburg, 1923.

⁸ Сочинения Э. Кассирера: *Cassirer E.* Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902; *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. В., 1906—1933. Bd. 1—4; *Cassirer E.* Substanzbegriff und Funktionsbegriff. В., 1910; *Cassirer E.* Kant's Leben und Lehre. В., 1921; *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. В., 1923-1929. Тл. 1—3; *Cassirer E.* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig; В., 1927; *Cassirer E.* Descartes. Stokholm, 1939; *Cassirer E.* An introduction to a philosophy of human culture. New Haven; L., 1944. На русском языке: *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1914. Далее: Познание и действительность.

⁹ *Natorp P.* Кант и марбургская школа // "Новые идеи в философии", СПб., 1913. Сб. IV. С. 93.

¹⁰ *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. S. 784.

¹¹ *Natorp P.* Кант и марбургская школа. С. 108.

¹² *Кассирер Э.* Познание и действительность. С. 30.

¹³ *Natorp P.* Кант и марбургская школа. С. 99.

¹⁴ Там же. С. 108.

¹⁵ *Гайденко П. П.* Принцип всеобщего опосредствования в марбургской школе // Кант и кантианцы. С. 223.

¹⁶ *Natorp P.* Кант и марбургская школа. С. 101—102.

¹⁷ *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. В., 1929. Тл. 3. S. 558.

¹⁸ *Гайденко П. П.* Указ. соч. С. 249.

¹⁹ *Кассирер Э.* Познание и действительность. С. 369

²⁰ *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. В., 1925. Тл. 2. S. 9.

²¹ Сочинения В. Виндельбанда: *Windelband W.* Geschichte und Naturwissenschaft. Strassburg, 1904. 3 Aufl.; *Windelband W.* Über Willenfreiheit. Tübingen, 1923. 4 Aufl.; *Windelband W.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen, 1957. 15 Aufl. На русском языке: *Виндельбанд В.* Прелюдии. СПб., 1904; *Он же.* О свободе воли. М., 1905; *Он же.* Платон. 4-е изд. СПб., 1909; *Он же.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1910.

²² Сочинения Г. Риккерта: *Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen, 1929. 5 Aufl.; *Rickert H. Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. Tübingen, 1924. 2 Aufl.; *Rickert H. Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*. Tübingen, 1924; *Rickert H. Die Logik des Prädikates und das Problem der Ontologie*. Heidelberg, 1930. На русском языке: *Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий*. СПб., 1903; *Он же. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания*. 2-е изд. Киев, 1904; *Он же. Науки о природе и науки о культуре*. СПб., 1911; *Он же. Философия истории*. СПб., 1908.

²³ *Риккерт Г. Два пути теории познания // Новые идеи в философии*. Сб. IV.

²⁴ *Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре*. С. 49.

²⁵ Там же. С. 62.

²⁶ Там же. С. 90.

²⁷ Там же. С. 142.

²⁸ *Риккерт Г. О системе ценностей // Логос*. 1914. Вып. I–II. С. 63.

Глава 5

НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО

С помощью термина “неогегельянство” историки философии чисто условно объединяют разнородные идейно-философские течения второй половины XIX и начала XX в., общность между которыми состояла либо *в стремлении возродить влияние философии Гегеля*, потесненной позитивизмом, либо в намерении — посредством критического освоения и пересмотра гегелевской философии — *создать новые, более современные и жизнеспособные варианты абсолютного идеализма.*

В этом, т.е. широком смысле к неогегельянству относят: 1) “абсолютный идеализм”, представленный в Англии такими философами, как **Дж. Д. Стерлинг** (1820-1909), **Э. Кэрд** (1835—1908), **Т. Х. Грин** (1836—1882); несколько позднее это были **Ф. Брэдли** (1846—1924), **Б. Бозанкет** (1848—1923), **Дж. Мак-Таггарт** (1866—1925); американское неогегельянство, представители которого **У. Харрис** (1835—1909), **Дж. Ройс** (1855—1916); 2) немецкое неогегельянство, сначала развившееся из неокантианства (представители — **А. Либерт**, **И. Кон**, **Ю. Эббингауз**), собственно гегельянцы **Р. Кронер** (1884—1974), **Г. Глокнер** (1896—), **Г. Лассон** (1862—1932); 3) итальянское неогегельянство, наиболее видные фигуры которого — **Б. Кроче** (1866—1952), **Дж. Джентиле** (1875—1944); 4) апологетическое гегельянство и критическое исследование Гегеля в XX в.: в начале века, между первой и второй мировыми войнами, после второй мировой войны — и вплоть до нашего времени. Это исследования Гегеля в Германии, Франции, США, России и других странах. Представители французского неогегельянства — **Жан Валь** (1888—1974), **Александр Кожев** (1902—1968), **Жан Ипполит** (1907—1968). В России виднейшим последователем и интерпретатором Гегеля был **Иван Ильин** (речь о нем пойдет в разделе, посвященном русской философии).

В данной главе предметом краткого рассмотрения станут абсолютный идеализм, немецкое и итальянское гегельянство конца XIX — начала первой половины XX в.

ГЕГЕЛЬЯНСТВО В АНглиИ

Английское неогегельянство представлено сторонниками так называемого абсолютного идеализма. Однако следует отметить, что рассмотрение абсолютного идеализма в главе о неогегельянстве не означает отождествления этих двух понятий. Проблематика философских произведений представителей абсолютного идеализма отнюдь не сводится к интерпретации философии Гегеля. Тем более неверно считать сторонников абсолютного идеализма, о которых далее пойдет речь, ортодоксальными гегельянами. Однако нельзя отрицать и того, что именно

абсолютный идеализм инициировал в европейской философии возникновение новых интерпретаций учения Гегеля и (в этом смысле) способствовал рождению течения, которое принято называть неогегельянством

Сам **абсолютный идеализм** возник в середине 60-х годов XIX в прежде всего благодаря работе **Дж. Х. Стерлинга** “Секрет Гегеля” (1865). Это было философско-поэтическое произведение, содержащее решительную критику метафизики Гегеля под флагом возврата к жизни, к “конкретному”, к действительности, из дебрей отвлеченных абстрактных понятий. В противовес таким нападкам Стерлинг доказывал, что **“секрет Гегеля”, главное в гегелевской философии — учение о конкретности понятия, в свою очередь имеющее своим фундаментом идею абсолюта и сохраняющее свое непреходящее значение.**

В спасении и обновлении понятия абсолюта, принципа абсолютного идеализма — если нужно, то и ценой резкой критики отдельных положений философии Гегеля — неогегельянцы прошлого века видели свою главную миссию. Они понимали, что восстановление самого ценного в системе Гегеля невозможно без основательной ее критики. Здесь они, в целом оставаясь приверженцами Гегеля, испытали и влияние критического принципа философии Канта. Не случайно Стерлинг перевел на английский язык и прокомментировал “Критику чистого разума Канта” (“Textbook of Kant”, 1881), присоединив к этому также биографию великого немецкого философа. К идее преобразования, нового истолкования философии Гегеля толкали не только критические устремления, но и наблюдения за судьбой распадавшейся гегельянской школы. Давая в своей книге “Гегель” обзор этого движения (и, кстати, отмечая, что «вне Германии гегельянство всего ревностнее и полнее было усвоено немногочисленным, но высокообразованным кружком московских “славянофилов” и “западников” в тридцатых и сороковых годах XIX в.), Э. Кэрд писал: “Неспособность гегельянства дать целое и прочное удовлетворение живому религиозному чувству, с одной стороны, и потребностям практической воли, с другой, лучше всяких рассуждений показывает настоящие границы этой философии и опровергает ее притязания быть *совершенною* истиной, полным и окончательным откровением абсолютного духа. В этом качестве ее никто уже не признает в настоящее время; как всеобъемлющая система, гегельянство в настоящее время больше не существует; но осталось и навсегда останется то положительное, что внесено этой философией в общее сознание: идея универсального процесса и развития как общей, всепроникающей связи частных явлений”¹. О необходимости дать “удовлетворение живому религиозному чувству” и “потребностям практической воли” высказывались и другие сторонники абсолютного идеализма. Стерлинг видел в восстановлении философскими средствами веры в Бога, понятий бессмертия души и свободы воли, в утверждении христианской религии как религии откровения то главное, что свершили Кант и Гегель, в чем состояла их историческая миссия². Что же касается гегелевской идеи развития, то Стерлинг и Брэдли отнесли к ее оценке менее категорически и более противоречиво, чем Кэрд. С одной стороны, они в целом принимали идею развития, метод диалектики. С другой стороны, они с одобрением восприняли центральную идею гегелевской философии природы, согласно которой природа сама по себе была бы сферой хаоса,

косности, случайности, произвола, если бы над ней не царствовало Понятие, извне вносящее в природу развитие, порядок, целостность, согласованность разнонаправленных процессов. Неогегельянцы, опираясь на некоторые высказывания Гегеля, считали также, что понятие развития неприменимо к трактовке Абсолюта. Ибо **Абсолют**, подчеркивали они, *и есть именно то, что обуславливает изменения, развитие, но что само как символ вечности не подвержено движению* и вообще не может трактоваться по аналогии с изменчивыми пространственно-временными процессами материального мира. Абсолют, кроме того, воплощает в себе внеиндивидуальное духовное. А такое понятие духа, предсказывает Брэдли, постоянно будет интересовать людей; при всех нападках на духовный абсолютизм человечество будет хранить и возрождать концепт, понятие Абсолюта как духовного сверхначала. Действительности вне духа не существует. И “самое действительное” — не мир природы, а дух, понятый в качестве абсолюта. Представить мир как “конкретное целое” — задача философии. Для абсолютного идеализма это значило: следует истолковать все существующее в мире как обусловленное духом, связанное с ним, т. е. как “духовное целое”.

В полном соответствии с этим трактуется в абсолютном идеализме **диалектика**. Английские и американские неогегельянцы стремились противостоять нападкам на диалектику, которые в последней трети XIX в. участились в связи с интенсивным развитием формальной логики и с ее обогащением логикой математической. Со своей стороны Т. Грин, Ф. Брэдли, Б. Бозанкет (кстати, знатоки логики и авторы специальных логических и логико-гносеологических работ) обрушились на те трактовки, согласно которым обновленная формальная логика становится или может стать единственно научной теорией познания. Сторонники абсолютного идеализма, не отрицая (ограниченной) ценности формально-логического анализа, настаивали на том, что гносеология должна исследовать познание как содержательный процесс, имеющий прямое отношение к действительности. А посему она не может освободиться от диалектики, от диалектического мышления, сведя все дело к формально-логическому анализу³.

Между тем понимание диалектики в работах Брэдли, Мак-Таггарта, Бозанкета довольно существенно отклонялось от того, которое в истории философии привычно выдавалось за “истинно гегелевское”. Вопреки распространенной (особенно в марксизме) концепции, согласно которой главное у Гегеля — принцип **обострения** противоречия, **борьба** противоположностей, представители абсолютного идеализма сделали акцент на **единстве, примирении** противоположностей в рамках целого. Они обоснованно указывали на то, что внимательное прочтение всего Гегеля, внимание *ко всем* звеньям его целостной системы, (а не только к пассажам из раздела о сущности “Науки логики”) подтверждает их **принцип целостного сознания**, который есть выражение сути диалектики.

В работе Ф. Брэдли “Явление и действительность” (1893) исследователи нередко видят **один из первых вариантов отрицательной, или негативной, диалектики**. “Если критерием существования является непротиворечивость, то и сама действительность должна пониматься как нечто в принципе непротиворечивое. Отсюда вытекает концепция **отрицательной диалектики**; раскрытие противоречивости того

или иного понятия есть свидетельство его мнимости, недействительности"⁴.

Другое существенное изменение в толковании гегелевского наследия состояло в попытке преодоления того, что многие философы второй половины XIX в. вменяли в вину Гегелю, — первенства всеобщего по отношению к индивидуальному. Американский философ **Джосая Ройс** в книге "Мир и индивидуум" (1899—1900), пожалуй, наиболее рельефно выразил эту тенденцию. Правда, его отношение к универсалистской тенденции философии Гегеля было двойственным: значение "универсальной мысли" в принципе признавалось, ибо она вела к идее Бога, если не была самой этой идеей. Но в то же время Ройс выступил против гегелевского философско-метафизического и социально-философского пренебрежения к индивидуальному.

И если Брэдли был склонен здесь скорее следовать за Гегелем, то **Ройс решался на серьезный пересмотр гегелевского универсализма на путях нового "индивидуализма", своего рода персонализма**, ибо считал (и не без оснований), что уже и гегелевские идеи о свободе, правах индивида в социальном мире, о гармонии Единого и Многого, о внутренней полифонии Абсолюта как бы подталкивают к критике гипертрофированного универсализма. Сторонником такого подхода был не только Ройс. "... Эта тенденция проявилась в умеренном персонализме Бозанкета и "радикальном персонализме" Мак-Таггарта, которые пытались сочетать гегелевское учение об абсолюте с утверждением метафизической ценности личности"⁵.

Решение представителями абсолютного идеализма социально-философских вопросов о соотношении индивидуального и общественного уходит своими корнями в общеметафизическую проблематику индивидуального и общего, индивидуального и абсолютного, разбираемую в ряде произведений философов этого направления. Их позиции относительно едины в том смысле, что во главу угла все они ставят абсолютное, божественное. Однако как в метафизическом определении значимости индивидуального перед лицом общего, абсолютного, так и в социально-философском анализе свободы индивида в обществе обнаруживается заметное различие подходов. Так, Брэдли особо подчеркивал непререкаемую власть абсолютного, перед лицом которого индивидуальное, личностное превращается всего лишь в видимость. Ройс в работе "Мир и индивидуум", также отстаивая, вслед за Гегелем и Брэдли, примат абсолютного, одновременно стремился доказать, что сам абсолют предписывает всякому существу, действительному обрести неповторимую индивидуальную природу⁶. Бозанкет в книге "Ценность и судьба индивидуального" (1913) сочетает метафизический анализ соотношения абсолютного и индивидуального с этическим и социально-философским. С его точки зрения, ценность индивидуального зависит от того, насколько глубоко человек как индивид осознает ограниченность своего конечного бытия и в силу этого сумеет устремиться в бесконечную сферу абсолюта, где несмотря на конечность своей природы индивид сможет приобщиться к бесконечному. Способом движения к этой высшей цели объявляется, как и у Гегеля, освоение "высших типов опыта" — государственного и религиозного, в рамках которого возможно приобщение к идее "бесконечной целостности" государства и божества⁷.

Т. Х. Грин в “Лекциях о принципах политического обязательства” (1879–1880) пытался найти основания для объединения демократических прав и свобод индивида с эффективной, в том числе использующей принуждение властью государства. Однако условием усиления власти государства Грин считал превращение его в орудие, обеспечивающее не только благоденствие, безопасность, сохранение собственности граждан, но и их личностное совершенствование⁸. Бозанкет, также защищая (например, в книге “Философская теория государства”, 1899) принцип эффективности государства в деле обеспечения растущего благоденствия его граждан, остро ставит вопрос о “негативных действиях государства” — о насильственных мерах в отношении индивидов и социальных групп. Обойтись без них невозможно. Надеться на полное уничтожение государственного насилия значит поддаваться иллюзиям. Единственная возможность облегчить участь граждан — искать и обеспечивать оптимальный для каждого этапа истории баланс между неизбежными “негативными действиями” и позитивными результатами деятельности государства — с тем, чтобы приобретенные блага (выражающиеся в конечном счете в освобождении и самореализации личности) перевешивали бы на весах социального разума ущерб от государственных насилия и принуждения⁹.

Выдающегося историка и мыслителя первой половины XX в. **Р. Дж. Коллингвуда** (если иметь в виду целостность его творчества) нельзя однозначно отнести ни к неогегельянству как таковому, ни к абсолютному идеализму. Однако рассматривать некоторые его важные идеи в связи с этими двумя направлениями вполне правомерно.

Поступив в 1910 г. в Оксфордский университет, Коллингвуд познакомился с идеями школы Т. Х. Грина, к представителям которой он относил также Брэдли, Бозанкета, Уоллеса. «Реальная сила этого направления, — писал Коллингвуд в “Автобиографии”, — находилась вне Оксфорда. “Школа Великих” не была центром обучения профессиональных ученых и философов; она являлась скорее местом гражданского обучения будущих церковных деятелей, юристов, членов парламента... Свою задачу они видели в том, чтобы придать философии реальную, практическую значимость... Философия школы Грина... проникла и оплодотворяла каждую сторону нашей общественной жизни приблизительно с 1880 до 1910 г.»¹⁰.

В круг интересов молодого Коллингвуда прежде всего входила древняя история. Он принимал участие в раскопках римского флота на территории Великобритании. Вместе с тем Коллингвуд не ограничился сугубо эмпирической работой над историческим материалом. Он много размышлял над методологией и типологией истории. Подход историка-методолога впоследствии запечатлелся в его книгах “Римская Британия” (1923) и “Археология римской Британии” (1930).

Коллингвуда рано заинтересовала также философия истории. Критическое освоение идей Канта, Гегеля, Кроче выдвинулось на первый план. Что касается философии абсолютного идеализма, то Коллингвуд и к ней относился критически. Однако анализируя нападки позитивистски настроенных соотечественников против “метафизиков” (в частности, полемику сторонников неореализма против Грина и Брэдли), Коллингвуд постепенно принял сторону антипозитивистов и сам вступил в дискуссию с неореалистами. Правда, Коллингвуд высоко оценил рабо-

ты основоположников реалистического направления С. Александера и А. Н. Уайтхеда — прежде всего за то, что они заимствовали свои наиболее интересные идеи у Канта и Гегеля, лишь придав им “реалистическую оболочку”¹¹.

Собственно философская деятельность Коллингвуда сконцентрирована на проблемах философии истории, а также философского метода, истории философии, социальной философии. Главные его философские сочинения — “Очерки философского метода” (1933), “Основания искусства” (1938), “Очерк метафизики” (1940), “Новый Левиафан” (1942), “Идея истории” (1946). Очень ценна “Автобиография” (1939) Коллингвуда.

Философия истории Коллингвуда имеет своей целью “непрерывную борьбу с позитивистской концепцией или, точнее, псевдоконцепцией истории как изучения последовательных во времени событий, случившихся в мертвом прошлом, событий, познаваемых точно так же, как ученый-естествоиспытатель познает события в мире природы”¹². Причину распространения “заразной болезни” позитивизма также и среди историков Коллингвуд видит в ошибочном смешении природного и исторического процессов. В их разделении и даже противопоставлении (и соответственно, во взаимообособлении естествознания и истории как науки) Коллингвуд идет по пути, проложенному Гегелем, который, по мнению Коллингвуда, совершенно прав, “делая различие между неисторическими процессами природы и историческими процессами человеческой жизни”¹³. Высказывая в адрес гегелевской философии немало веских критических замечаний, Коллингвуд нередко берет под защиту как раз те идеалистические идеи Гегеля, против которых выступали Маркс и другие материалисты. Так, в гегелевской философии истории Коллингвуд по существу поддерживает и развивает далее тезис: “вся история представляет историю мыслей”¹⁴. «Историография девятнадцатого столетия не отбросила убеждения Гегеля в духовности истории (это означало бы отбросить саму историю), но скорее поставила своей задачей создать историю конкретного духа, обратив внимание на те его элементы, которыми Гегель пренебрег в своей схематичной “Философии истории”, и соединив их в единое прочное целое». Согласно Коллингвуду, Маркс повернул вспять к натуралистическому пониманию истории, пренебрегая тем фактом, что “Гегель порвал с историческим натурализмом восемнадцатого столетия...”¹⁵. Но Маркс был “исключительно силен” в той области, где был слаб Гегель — в экономической истории, испытавшей благодаря марксизму мощное движение вперед¹⁶.

Коллингвуд уделил особое внимание социально-философским проблемам. В этом он также следовал рассмотренным ранее идеям абсолютного идеализма.

Социально-философские размышления Коллингвуда особенно интересны тем, что он пытался защищать демократические идеи в условиях нарастающего кризиса 20—30-х годов XX в., а затем и разразившейся второй мировой войны. Философ подверг резкой критике противоречивость, непоследовательность политики европейских государств и США перед лицом поднимающегося фашизма¹⁷. В книге “Новый Левиафан” Коллингвуд использовал свои исследования сложившейся в Европе и в мире исторической ситуации для разработки концепции, в центре которой стояли понятия цивилизации и варварства. “В конечном счете про-

тивоположность цивилизации и варварства — одна из сторон центральной для Коллингвуда антитезы разума и иррациональности, духовного и витального, человеческого и природного, свободы самоопределения и слепого подчинения. “Быть цивилизованным означает жить, насколько возможно, диалектически, т. е. в постоянном стремлении превратить всякий случай несогласия в соглашение. Известная степень принуждения неизбежна в человеческой жизни, но быть цивилизованным — значит сокращать применение силы, и чем больше мы цивилизованны, тем больше это сокращение”¹⁸. В своей политической философии Коллингвуд встал в оппозицию к гегельянскому культу государства и выступил продолжателем классической традиции буржуазного либерализма в Англии”¹⁹.

Итак, неогегельянство в англо-саксонских странах пролагало себе путь, хотя философская атмосфера здесь была традиционно неблагоприятной для освоения, пусть и критического, концепции широкого метафизического плана, какой была философия Гегеля. Но и на родной почве гегельянства, в Германии, судьбы неогегельянского движения складывались не менее драматично.

НЕМЕЦКОЕ НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО

Толчок к развитию неогегельянства в Германии дали разногласия внутри неокантианского движения, а потом и утрата им былого влияния. В этих условиях некоторые бывшие неокантианцы (А. Либерт, Й. Кон, Ю. Эббингауз) усмотрели выход в синтезе философских достижений Канта и Гегеля. В. Виндельбанд, глава фрайбургской школы неокантианства, в своей книге “Прелюдии” (1883) вынужден был признать, что молодое поколение испытывает “метафизический голод” и рассчитывает утолить его, обратившись к Гегелю. Один из наиболее значительных представителей неогегельянства в Германии Г. Лассон сказал в 1916 г., что “гегельянство — это кантианство, которое обрело целостную и завершенную форму”²⁰.

Стимул к обновлению гегельянства еще раньше дала философия жизни. В. Дильтей был среди первых, кто в XX в. пробудил интерес исследователей и читающей публики к самым ранним сочинениям Гегеля, которые из-за их незавершенности остались неопубликованными. Основанная на этих рукописях книга Дильтея “История молодого Гегеля” (1905), ставшая весьма популярной, способствовала их первой публикации в 1907 г. Ее осуществил Г. Ноль²¹. Оценки роли, которую сыграла книга Дильтея, противоречивы. В марксистской литературе она долгое время подвергалась резкой критике как неоправданная попытка сделать из рационалиста Гегеля иррационалиста²². Западные авторы также критиковали Дильтея за то, что он дал одностороннюю трактовку текстов молодого Гегеля, превратив его в сторонника иррационализма и “мистического политеизма”²³. Между тем роль сочинения Дильтея в истории гегелеведения исключительно велика. Г. Глокнер считал, что с этой книги началось неогегельянство XX в. Дильтею действительно принадлежит большая заслуга: он способствовал коренному изменению образа Гегеля как философа, привлек внимание к драматическому процессу возникновения и становления гегелевских идей. Концепция Дильтея

повлияла на исследование учения Гегеля в трудах таких неогегельянцев, как Глокнер, Кронер, Херинг, а потом и представителей французской ветви неогегельянского направления.

Неудовлетворенные тем, в каком состоянии оказалось издание корпуса сочинений Гегеля, Г. Глокнер и Г. Лассон принялись за их переиздание. Г. Глокнер решил напечатать заново Собрание сочинений Гегеля, опубликованное в 1832 — 1845 гг. в 19-ти томах. Он выпускал тома в другой последовательности и дополнил их первым изданием “Энциклопедии”. В результате издание Глокнера насчитывает 26 томов. С 1905 г. Г. Лассон взялся за новое критическое издание сочинений Гегеля. С 1931 г. изданием занимался И. Хофмейстер. Долгое время (пока после войны в издательстве “Феликс Майнер” не началась публикация нового фундаментального Полного собрания сочинений Гегеля) издания Глокнера и Лассона служили специалистам-гегелеведам главными источниками для академической исследовательской работы над философией Гегеля. Глокнер снабдил ряд томов Гегеля своими обстоятельными предисловиями, предложив особую интерпретацию философии Гегеля, где на первый план выступило *критическое переосмысление гегелевского рационализма*. В этом отношении на Глокнера большое влияние оказала та массивная критика традиционного рационализма, в соответствии с которой Гегеля (с полным на то основанием) рассматривали как ярчайшего представителя, а в определенной степени и завершителя рационалистической линии философии нового времени — и именно за это подвергали резкой критике. Не менее внимателен Глокнер был и к тем авторам, которые указали — и снова же не без оснований — на противоречивый характер гегелевского рационализма, сосуществовавшего со своего рода мистикой, “прорывом в иррациональное”. Наличие такого рода идейного сплава в гегелевском мышлении было доказано в работах Дильтея. Глокнер подхватил эту идею. “Гегель нашего времени — иррационалист, и Дильтей его открыл”, — писал Глокнер в 1931 г.²⁴ И впоследствии, в книге 1938 г. “Приключения духа”, Глокнер различал два типа познания: познание (das Erkennen), которое имеет рациональный характер, и схватывание-постижение (das Begreifen), которое по природе своей “рационально-иррационально”, близко к интуиции, к “конкретному мышлению”, тогда как рациональное познание соответствует мышлению абстрактному. Согласно Глокнеру, оба начала в человеческой деятельности едины. А потому они имеются и в гегелевской философии, глубоко постигшей процесс жизни.

Другим видным представителем немецкого неогегельянства был **Рихард Кронер**. Он учился в Бреслау, Берлине, Гейдельберге, Фрайбурге; преподавал во Фрайбурге, Дрездене, Киле. В 1935 г. как “неблагонадежный” был изгнан гитлеровцами из фашистской Германии. Сначала он эмигрировал в Англию, где читал лекции в Оксфорде; в 1940 г. переехал в Канаду, а затем в США, где преподавал в различных университетах; с 1953 г. читал лекции в Филадельфии.

Самые известные книги были опубликованы Р. Кронером в 10 — 20-х годах. В 1914 г. вышла работа “Мировоззрение Канта”, а в 1921 — 1924 гг. монументальное двухтомное произведение “От Канта до Гегеля”. Другие сочинения Кронера — “Цель и закон в биологии” (1912);

“Самоосуществление духа” (1928); “Первичность веры”, лекции 1931-1940 г.; “Культура и вера” (1951); “Спекуляция в дохристианской философии” (1956).

В книге “Мировоззрение Канта” Кронер особо подчеркивает и развивает мысль о центральном значении морали в кантовской философии, напоминая, что моральные основания для Канта первичны по отношению к логике и метафизике. В работе “От Канта до Гегеля”, где Кронер выказывает себя превосходным историком философии, на первый план выступает именно **кронеровская интерпретация гегелевской философии**, да и всей истории человеческой мысли. Впоследствии, в лекциях по проблеме спекуляции в дохристианской философии, Кронер скажет, что **отношение между спекуляцией** (т.е. отвлеченным рациональным мышлением, охватывающим макро- и микрокосм, мир и человека) и **откровением** (т.е. внерациональным охватыванием, “явленностью” божества) **представляется ему живым нервом философии от ее возникновения до Гегеля**.

Кронер восхищался тем, что за сравнительно короткий период — от 1781 г., когда появилась “Критика чистого разума”, до 1821 г., когда вышла “Философия права” Гегеля, — имело место интенсивное духовное развитие, философия испытала такой взлет, равного которому не знала история человечества. Кронер видел главную проблему и основное достижение немецкого идеализма в следующем: сущностью вещей было единодушно объявлено нечто божественное — и различие, де, состояло только в понимании того, насколько глубоко божественное может быть познано и как именно оно должно быть определено. Кронер считал, что несмотря на все различия позиций великих философов немецкий классический идеализм следует рассматривать как идейную целостность, в которой нашел отражение дух времени и встало в повестку дня главное, начатое еще М. Экхартом, Я. Беме, Г. Лейбницем и другими движение, призванное вывести, понять сущность вещей из сущности Я. Говоря о кризисе современной ему немецкой философии (например, о распаде неокантианских школ), Кронер высказывал убеждение, что это плата за изгнание или дискредитацию метафизики. Между тем как раз **метафизические проблемы — “главные проблемы философии” — были центральными в трех “Критиках” Канта, наукоучении Фихте, натурфилософии Шеллинга, в феноменологии, логике и философии духа Гегеля**²⁵.

Подобно Глокнеру, Кронер находил в гегелевской философии противоречие между рациональным, с одной стороны, и иррациональным, сверхрациональным, с другой. Более того, Кронер называл Гегеля величайшим иррационалистом в истории философии и пытался доказать этот тезис, обращаясь к центральным понятиям гегелевской системы. Например, понятие Абсолюта, Абсолютного духа, самое важное в философии Гегеля, принадлежит к числу таких духовных сущностей, которые по самой своей природе невыразимы, неисчерпаемы. Между тем об Абсолюте делаются различные высказывания, и каждое из них столь же истинно, сколь и ложно. “Это противоречие” разрушает рациональность предложения и обосновывает тем самым “спекулятивное предложение”; **более того, в нем рациональность разрушает себя рациональным образом, и тем самым противоречие рациональным образом выражает сверхрациональное диалектическое**²⁶.

Обратившись в книге “Самоосуществление духа” (1929) к построению философии культуры, Р. Кронер одним из первых в философии XX в. подчеркнул, что современники и потомки не сумели по достоинству оценить “Феноменологию духа” Гегеля (впоследствии эта мысль будет подхвачена французскими гегельянами-экзистенциалистами). Соответственно недооценивалось, согласно Кронеру, то, что *от Гегеля ведет свое происхождение особая философия сознания* — именно та, которая должна стать первооснованием современной философии культуры. Но она не может быть просто основана на “Феноменологии духа”. Заимствованные у Гегеля структуры сознания, самосознания, рассудка, разума — труд, отношение господства и рабства, собственность, государство и т. д. — Кронер истолковывает как самостоятельные сферы, реальности культуры, а не просто как кристаллизации, гештальты сознания, как их интерпретировал Гегель в “Феноменологии духа”.

Сторонники “критической диалектики” в неогегельянстве (А. Либерт, З. Марк, Й. Кон) пытались соединить гегелевское понимание противоречий с кантовской идеей антиномий. Согласно З. Марку, требует решительного пересмотра гегелевская идея снятия противоречий и особенно ее марксистская интерпретация, предполагающая борьбу, обострение, “уничтожение” одной стороны противоположности другой стороной (например, уничтожение буржуазии пролетариатом). А. Либерт подчеркивал, что можно плодотворно скорректировать гегелевскую диалектику с помощью кантовского представления об антиномиях, т.е. неуничтожимых, неустранимых противоречиях, не доводящих, однако, мир природы и социума до разрушительной борьбы противоположностей. Й. Кон (“Теория диалектики”, 1923) настаивал на том, что суждения о возможности “окончательного разрешения противоречий”, от кого бы они ни исходили, несовместимы с сутью развития, жизни, человеческого мышления. На деле *противоречия и неразрешимы, и неустранимы, но и не фатальны, ибо представляют собой признак и сущность жизни, отличительную особенность развития и самосохранения бесконечного универсума.* Применительно к социальным кризисам XX в. сторонники “критической диалектики” не питали, однако, особых надежд на то, что “примиряющая диалектика” сможет оказать спасительное действие. Более реалистичной они считали “трагическую диалектику”, фиксирующую острые, как никогда, конфликты и противоречия.

НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО В ИТАЛИИ

Главными фигурами итальянского неогегельянства были **Бенедетто Кроче** и **Джованни Джентиле**. Оба они стремились возродить и развить философию Гегеля. До середины 20-х годов в их понимании философии было много сходного. Но потом их философские пути резко разошлись. В течение почти 30 лет они вели резкую полемику, за которой с интересом следили философы, историки, политики, моралисты не только в Италии, но и во многих странах мира.

Бенедетто Кроче родился около Неаполя. С начала века он почти 50 лет издавал журнал “Critica”; в 1902–1920 гг. был профессором Неапольского университета. Решающим этапом в формировании его

философской позиции стала книга “Что живо и что умерло в философии Гегеля” (1906), которая считается одним из классических философских сочинений XX в. **Живым в Гегеле провозглашено** — в духе Дж. Стерлинга и под его влиянием — **учение о конкретности понятия, мертвым — попытка построить всеобъемлющую систему, включающую философию природы и истории**. Согласно Кроче, попытка Гегеля и гегельянцев объять с помощью единого принципа объяснения природу и историю оказалась несостоятельной, и она заведомо должна была стать таковой, ибо суть и замысел философии следовало ограничить “чистой философией духа”.

Кроче утверждал, что в философии Гегеля надо отвергнуть прежде всего **панлогизм**, т. е. попытку подчинить универсалистски понимаемой философской логике природу и историю. Это нужно сделать по следующему главному основанию: **природа, как и история, в чистом виде вообще не существуют для философии. Ее единственный и специфический предмет — дух**. Дух разворачивается, осуществляет себя, проходя **четыре ступени**, две из которых теоретические, а две практические: дух как интуиция (эстетическая ступень); дух как синтез общего и индивидуального (логическая ступень); дух как воля единичного, индивидуального (экономическая ступень); дух как воля всеобщего (этическая ступень). Миновать эти ступени нельзя. Но дух всякий раз проходит их на более высоком уровне. Четыре ступени духа в изображении Кроче становятся объектом исследования в четырех “блоках” его философской системы, в свою очередь воплощенных в следующих главных произведениях итальянского неогегельянца: “Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика” (1902), “Логика как наука о чистом понятии” (1905), “Философия практики. Экономика и этика” (1909). Кроче, уже в ранних работах интересовавшийся проблемами истории, в 1917 г. опубликовал четвертый том, дополняющий “чистую философию духа” — “Теория и историография истории”.

Отличительная особенность неогегельянства Кроче — стремление положить в основу философии духа учение об интуиции и, соответственно, эстетику как дисциплину, исследующую, согласно Кроче, интуитивное познание и его “выразительную” сторону. Центральная роль слова среди “средств выражения” обуславливает то, что эстетика как “наука о выражении” объединяется с “общей лингвистикой”²⁷. **Логическая ступень духа (в противовес гегелевскому панлогизму) трактуется как вторичная, зависимая**. Ибо понятия зависят от интуиции, что позволяет осмыслить столь важную для Кроче проблему “конкретности понятия”. Чем же являются понятия эмпирических наук, как не обобщением интуитивно данного многообразия содержаний и отвлечением от них? А если понятия оторвать от интуиции, то они станут пустыми, формальными — они не будут “работать”, исполнять свои практические и теоретические функции. Если переход от интуиции, соответственно эстетики, к понятийному синтезу, соответственно к логике, характеризует движение духа на теоретических ступенях, то переход от единичной воли, соответственно экономики, к всеобщей воле, соответственно к этике, определяет дух в его “практических” формах. Первенство экономики, как подчеркивают некоторые исследователи, говорит о влиянии марксизма на позицию Кроче²⁸.

Действительно, Кроче познакомился с марксизмом благодаря своему учителю, видному итальянскому марксисту А. Лабриоле и уже в самом начале века посвятил историческому материализму особое сочинение — “Исторический материализм и марксистская экономика” (1901, русский перевод — 1902). Из этого сочинения ясно, что Кроче в основном критически относился к историческому материализму, отказывая ему в роли философии истории, метода исторических наук, на которую тот всегда претендовал²⁶. **Главное расхождение Кроче с марксизмом коренилось именно в понимании экономики.** Если марксизм трактовал экономику прежде всего как совокупность независимых от сознания отношений людей в области производства, присвоения и распределения, то **Кроче считал экономику главным образом сферой духа.** При этом нельзя забывать, что “экономическая ступень” духа — как первая из практических — должна надстраиваться над теоретическими ступенями эстетики и логики. Если не будет понято, что в экономике господствует особый дух, т.е. частные цели, желания, интересы людей и групп (и что экономика тесно связана с другой областью духовного — юридической деятельностью), то будет закрыт путь к эффективному регулированию экономических сфер и управлению ими.

Вторая часть “философии практики” Кроче посвящена проблемам морали — но она опирается на исследование “экономического духа”. Этика Кроче противоречива, причем противоречие этического понимания в известной степени характерно для системы Кроче в целом, как и для учений других последователей немецкого классического идеализма. С одной стороны, следуя умонастроениям XX в., Кроче хотел бы ослабить строгость и принудительность всеобщих моральных норм и принципов, “предпосланных заповедей”, извне навязываемых индивиду, и подчеркнуть возможность свободы человеческого выбора также и в области морального действия. С другой стороны, при всяком анализе действий индивида — в сферах познания, эстетики, экономики, права, этики — Кроче как последователь Гегеля устанавливает первенство “универсального принципа”. Трактовка гегелевской диалектики в системе Кроче отмечена такой же двойственностью. С одной стороны, выражая общую тенденцию неогегельянства XX в., Кроче обращает пристальное внимание на гегелевское учение о противоречии. Однако, с другой стороны, в отличие от Гегеля, Кроче переносит акцент с **синтеза** противоположностей на их **различие**, которое и объявляется двигателем, принципом самодвижения всего сущего.

До сих пор речь шла о раннем учении Кроче, которое было попыткой создания — в ходе освоения и критики философии Гегеля — новой философии духа. **В 30-х годах Кроче переносит центр тяжести своих исследований на философию истории.** Это произошло отнюдь не случайно: первая мировая война, мировой кризис, фашизация Италии и Германии сделали проблемы развития истории весьма актуальными. **В книге “История как мысль и действие” (1938 г.) в центр поставлено понятие свободы, причем истолкованное как высший закон и безусловная ценность истории.** В марксистской историко-философской литературе признавалось, что в условиях режима Муссолини это был, на первый взгляд, смелый шаг.

Однако дальше делались добавления, долженствующие принизить значимость книги Кроче как неконформистского по отношению к фашизму сочинения. Суть их состояла в том, что Кроче демонстрировал все противоречия, всю сложность развития свободы в ходе реального исторического процесса. Кроче упрекали в том, что в его изображении истории свобода “идет рука об руку” с несвободой, насилием, подавлением — в этом видели приспособление к фашизму, его оправдание. Между тем мысль Кроче верна и даже банальна. Ведь история до сих пор была и, судя по всему, останется ареной деятельности людей, где свобода сосуществует и с сознательным ограничением потенций индивидуальной свободы, и, увы, с насилием, с подавлением прав и свобод человека, исходящих от разных социальных сил, институтов, других индивидов.

Кроче считал, что однолинейного прогресса свободы в истории не существует. История как движение к свободе развивается по кругу — так что периоды, когда возможности свободы становятся более широкими, уступают место этапам, когда свободы подавляются и ограничиваются. И опять-таки эта констатация отвечает реальным особенностям хода истории. Но в целом же, как полагает Кроче, следуя Гегелю, над историей как бы попечительствует божество, и оно-то заставляет людей верить в свободу, стремиться к ней, несмотря на нереализуемость полной и совершенной свободы в каждый данный период истории.

Джованни Джентиле (известный итальянский философ, профессор Римского университета в 1917–1944 гг.), в противовес Кроче и в многолетнем споре с ним, отвергал такие центральные элементы философии Гегеля, как объективный, абсолютный идеализм, как теология, как стремление создать завершенную систему философии. Сочинения Джентиле: “Акт мысли как чистый акт” (1912); “Реформа гегелевской диалектики” (1913); “Философия искусств” (1931); “Генезис и структура общества” (1954).

Под флагом реконструкции и обновления гегелевской диалектики, которую Джентиле вроде бы ставит во главу угла, на самом деле осуществляется подвижка в сторону (сходного с фихтеанством) трансцендентального субъективизма: в философии следует, согласно Джентиле, исходить не из абстрактной внесубъективной мысли, но из мысли “мыслящей” (*pensiero pensante*), т.е. актуального мышления конкретного, “эмпирического” Я, из субъекта, реально обладающего сознанием и осуществляющего процесс познания. Вместе с тем подобно Канту или Фихте, которые уже бились над противоречиями, угрожающими философии с трансценденталистско-субъективистскими основаниями, Джентиле в конце концов дополняет “эмпирическое”, конкретное Я “универсальным” т.е. сверхиндивидуальным Я. Правда, превращение первого во второе итальянский философ изображает как бесконечный процесс “диалектики Я”, когда Я (опять-таки по-фихтеански) постепенно “вбирает” в себя весь мир.

Свою философию Джентиле называет **актуализмом**. Это означает, во-первых, **особое подчеркивание активности субъекта**, во-вторых, **его бесконечное развитие** в смысле и “актуализации”, активности в настоящий момент, и устремленности в бесконечное будущее, в-третьих, **переход мыслительных актов познания в акты**

волеия. За это критики упрекали Джентиле в *идеалистическом волюнтаризме*, т.е. в растворении познавательного начала человеческих действий в волевых импульсах. Между тем здесь находит поддержку инициированная еще Шопенгауэром и широко распространенная в XX в. позитивная тенденция: ведь познание, действительно, не оторвано от воли, и духовная деятельность человека “актуализируется” через единство познавательных и волевых аспектов.

Джентиле запятнал себя политическим сотрудничеством с итальянским фашизмом: он некоторое время входил в правительство Муссолини в качестве министра просвещения. В марксистской литературе бытовало мнение о том, что соответственно и взгляды Джентиле на природу государства были не чем иным, как оправданием, даже “обоготворением” фашистского государства. Однако дело обстояло не так просто. С одной стороны, Джентиле был, как и Гегель, за сильное государство и в трактовке государства, в самом деле, отдал дань тоталитаристским тенденциям, в чем сказалось влияние фашизма и его идеологии. Но с другой стороны, размежеваясь с Гегелем, Джентиле ратовал — что противоречило тоталитаризму фашистской идеологии — за свободу действия и воли отдельного индивида. Ибо свободное, активное “Я” было точкой отсчета в его философии, в чем сказалось и несогласие с некоторыми универсалистскими принципами учения Гегеля.

В начале века и в 20—40-е годы, когда итальянские философы Кроче и Джентиле в условиях фашистской Италии и под их влиянием пытались по-своему “реформировать” философию Гегеля и его диалектику, в то время, как марксизм-ленинизм (еще до Октябрьской революции и особенно после нее) предложил свой вариант использования философии великого Гегеля, — в западной философии появились новые варианты гегельянства или интерпретации Гегеля. Здесь на первый план выдвинулось французское неогегельянство. Поскольку оно было тесно связано с экзистенциально-персоналистской философией, о важнейших представителях этого течения А. Кожеве и Ж. Ипполите речь пойдет в разделе, посвященном экзистенциализму.

ЛИТЕРАТУРА

- ¹ Кэрд Э. Гегель. М., 1898. С. 306.
- ² *Stirling J. H.* The secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principal, form and matter. L., 1865. Vol. I. P. XII.
- ³ *Bradely F. H.* The principles of logic. L., 1922. Vol. II. P. 408, 409.
- ⁴ Богомолов А. С. Абсолютный идеализм // Современная буржуазная философия. М., 1972. С. 183.
- ⁵ Давыдов Ю. Н. Неогегельянство // Философский энцикл. словарь. М., 1983. С. 423.
- ⁶ *Royce J.* The world and the individual. N.Y., 1899. Vol. I.
- ⁷ Богомолов А. Абсолютный идеализм. С. 193.
- ⁸ *Green T. H.* Works. L.; N.Y., 1900. Vol. II.
- ⁹ *Bosanquet B.* The philosophical theory of the state: L., 1899.
- ¹⁰ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории Автобиография. М., 1980. С. 331.
- ¹¹ Там же С. 348.
- ¹² Там же. С. 217.

- ¹³ Там же. С. 111.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же. С. 121.
- ¹⁶ Там же. С. 122.
- ¹⁷ Там же. С. 416—417.
- ¹⁸ *Collingwood R. G.* The new Leviathan. Oxford, 1947. P. 39, 15.
- ¹⁹ *Киссель М. А. Р. Дж. Коллингвуд — историк и философ // Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. С. 433.*
- ²⁰ *Lasson G.* Was ist Hegelianismus? В., 1910. S. 10.
- ²¹ *Nohl H.* Hegel's theologische Jugendschriften. Tübingen, 1907.
- ²² *Богомолов А. С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969. С. 167, 169.
- ²³ *Ottoman H.* Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. В.; N.Y., 1977. Bd. I. S. 88.
- ²⁴ *Glockner H.* Nach Hundert Jahre // Kant-Studien. 1931. Bd. XXXVI. Hft. 3/4. S. 252.
- ²⁵ *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. Tübingen, 1921. Bd. I.
- ²⁶ Ibid. Bd. II. Tübingen, 1924. S. 271.
- ²⁷ См.: *Кроче Б.* Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. Теория. М., 1920. Ч. 1.
- ²⁸ См.: *Богомолов А. С.* Неогегельянство в Италии // Современная буржуазная философия. С. 218—219.
- ²⁹ См.: *Кроче Б.* Исторический материализм и марксистская экономика. Критические очерки. СПб., 1902.

Глава 6

ПРАГМАТИЗМ

Прагматизм, основателями которого стали американские философы Ч. С. Пирс и В. Джемс, исследователи часто рассматривают как “типично американскую” философию. Для этого есть немало оснований. Особенности прагматизма как (относительно) единого философского направления могут быть охарактеризованы следующим образом. Центр внимания философов-представителей прагматизма перемещается от научно-теоретического познания к повседневной практической деятельности человека. А в ней на передний план выступают действия индивидов и акты действия, их основания, рациональные и эмоциональные элементы, оцениваемые в свете критериев полезности, эффективности, контролируемости. Наибольшее внимание уделяется не абстрактным идеям, а убеждениям, верованиям, которые также рассматриваются в качестве правил, регуляторов действия и поведения. Проблема “прояснения” мыслей и верований — стержневая для философии прагматизма. Представителей прагматизма интересует не столько профессиональное, специальное философское знание, сколько философия, максимально приближенная к “конкретному, доступному, к фактам, к действию, власти” (У. Джемс).

Исследователи прагматизма обращают внимание на то, что сходные же устремления — к конкретности действия, к его эффективности, успеху, к максимальному прояснению (в этом смысле к прагматизации) верований и убеждений — в определенной степени свойственны национальному характеру американцев и их культуре. Вместе с тем несомненно, что прагматизм с его требованиями приблизить философию к жизни, практике, конкретной жизнедеятельности людей наметил одну из перспективных линий философствования в XX в.

ЧАРЛЬЗ САНДЕРС ПИРС

Чарльз Сандерс Пирс (Pierce) (1839 — 1914) — американский философ, который получил блестящую естественнонаучную подготовку (в таких областях как математика, химия, геодезия, астрономия) и прославился также своими работами в области логики и семиотики (теории знаков).

Ч. Пирс был сыном гарвардского профессора Б. Пирса, знаменитого американского математика. В 1855 — 1859 гг. Ч. Пирс учился в Гарвардском университете. С 1861 г. он работал в Береговом и геодезическом управлении США, деловые отношения с которым не порывал и в последующие 30 лет. С 1869 по 1875 г. Пирс — ассистент Гарвардской обсерватории. За астрономические, геодезические и другие исследования он был избран сначала членом Американской академии искусств и наук, а затем — Национальной академии наук.

С юношеских лет Пирс интересовался литературой, гуманитарными дисциплинами, философией. Логикой он занимался особенно тщательно. Еще в конце 60-х годов он начал публиковать статьи по логике и философии, которые, правда, не сразу привлекли внимание специалистов. Исследователи философии Пирса нередко подчеркивают: он имел лишь внешнее отношение к прагматизму как течению. И эта констатация в целом верна — в том, по крайней мере, смысле, что на Пирса нельзя возлагать ответственность за направленность, приданную впоследствии прагматическому течению. Однако несомненно и то, что именно он ввел сам термин “прагматизм” (от греческого слова “прагма” — *дело, действие*), а также основополагающий принцип прагматизма, который и получил название “**принципа Пирса**”. Формулирование принципа относится к 1877 — 1878 гг., когда были опубликованы две статьи Пирса “Закрепление верования” и “Как сделать ясными наши идеи”. Еще раньше он прочел на эти темы доклад — для избранной группы слушателей, хотя и прозванной “Метафизическим клубом”, но состоявшей в основном из математиков, естествоиспытателей, юристов, теологов. Важно, что в эту группу входил Уильям Джемс, тогда физиолог и психолог, но впоследствии ставший фактическим создателем **прагматизма как философского направления**. В книге “Прагматизм” У. Джемс так изложил принцип Пирса: “Наши убеждения (beliefs) суть фактические правила для действия. Для того чтобы выявить смысл какого-либо утверждения, мы должны лишь определить тот способ действия (в оригинале: conduct — поведения. — *Авт.*), который оно способно вызвать: в этом способе действия и заключается для нас все значение данного утверждения”².

Несмотря на то что Пирс стал известным ученым, логиком и философом, его педагогическая карьера в американских университетах не ладилась. Причинами были более чем необычная для того времени свободная манера преподавания (Пирс не заботился о ясности и связности изложения, ориентировался лишь на наиболее одаренных слушателей) и отстаиваемая им идея университетов как элитарных научных центров. Поэтому Пирс так и не нашел в Америке постоянного профессорского места. В 1891 г., после получения небольшого наследства, он вышел в отставку, прекратил работу в Береговом и геодезическом управлении. Последние десятилетия жизни Пирса прошли в бедности и забвении. Он оставил значительное литературное наследие, в том числе не вышедшие при жизни работы по философии и логике. В 1931 — 1935 гг. было опубликовано Собрание сочинений Пирса (Collected Papers of Charles Sanders Peirce) в шести томах. В 1958 г. к ним присоединились еще два тома¹.

Важнейшей исторической предпосылкой становления и развития самостоятельной философии Пирса стало его размежевание с учениями классиков философии нового времени Декарта и Канта. Критика философии Декарта была предпринята в серии из трех статей, опубликованных Пирсом в 1868 г. в “Журнале спекулятивной философии”. Главные проблемы, анализируемые Пирсом в контексте критики картезианской философии, — учение о сомнении, о центральном значении индивидуального сознания, об интеллектуальной интуиции, о непосредственном и опосредствованном знании. Прежде всего Пирс оспаривает и отвергает принцип универсального сомнения Декарта как исходной пред-

посылки философствования — на том основании, что человеку вообще не дано избавиться от фактически имеющихся у него предрассудков. Философ не составляет здесь исключения. “Поэтому этот исходный скептицизм будет простым самообманом, а не действительным сомнением...” (V, 265). Пирс, правда, не оспаривает возможность и правомерность сомнения. Ведь в обычной жизни человека могут охватывать какие-либо вполне конкретные сомнения, если для этого имеются основания. Что до Декарта, то у него, согласно Пирсу, выстроена причудливая и искусственная методология, заставляющая сомневаться как раз именно в том, что сомнения как раз и не вызывает. Пирс также высказывает свое категорическое несогласие с тем, сколь решительно Декарт в своем учении о ясном и отчетливом познании делает единственным центром и “абсолютным судьей истины” (там же) индивидуума, индивидуального субъекта, в чем усматривается субъективизм картезианства.

Пирс отрицательно относился и к Декартову учению о непосредственном знании, часто отождествляемым с интеллектуальной интуицией — на том основании, что любое знание логически опосредовано предыдущим знанием и что мы не можем мыслить без посредства и помощи знаков. Исследователи правильно отмечают, что акцентирование роли знаков в процессе познания и даже отождествление мысли и знака (“всякая мысль есть знак”) — наиболее важный для прагматизма момент в размежевании Пирса с Декартом. Другой момент (правда, связанный не только с критикой Декарта, но и с пересмотром некоторых исходных тезисов традиционного и современного Пирсу сенсуализма) касается трактовки ощущений, или впечатлений (*impressions*). В полемике с сенсуалистами, которые считают, что ощущения дают непосредственные и достоверные образы предметов, Пирс утверждает: ощущения не дают и не могут дать непосредственного знания, ибо они определены предыдущими знаниями; образцы предметов, реальности, даваемые с помощью ощущений, суть не достоверные, определенные копии, а сложные, сконструированные умом картины, дающие нам — опять таки с помощью знаков — лишь некие “намеки” на соответствующие предметы. «Например, написанные на бумаге буквы “дом” образуют материальное качество знака, обозначающего определенный объект, а именно — дом. Эти буквы могут быть другими, например, “house”, “Haus”, “maison”, но знак все равно будет обозначать один и тот же объект. Такое же отношение, полагает Пирс, существует между ощущением и его объектом, т. е. тем что ощущается. С этой точки зрения важно не то, что чувствуется, не материальное качество знака, но то, что при этом подразумевается, мыслится» (M, 100). Все эти рассуждения Пирса в его ранних работах направлены на то, чтобы опровергнуть самое возможность интуиции, все равно чувственной или интеллектуальной, и на этом пути своеобразного **знакового логицизма** превратить все модификации сознания в разновидности логического вывода. И хотя впоследствии Пирс уже не был столь категоричен и порою допускал самое возможность непосредственного знания, главные постулаты, выдвинутые им в полемике с Декартом, сохранили для него свое значение.

В учении И. Канта (особенно в “Критике чистого разума”, которую Пирс, по его собственным словам, знал слово в слово) особенный интерес основателя прагматизма вызвали два главных момента. Во-первых, Пирса — как специалиста по логике — привлекало то, что

Кант разработал свой вариант “точного” метафизического учения, отпавляясь от интерпретации формальной, т. е. “точной” логики. Вотворых, Пирса, всегда опровергавшего априоризм Канта, вдохновляло кантовское учение о категориях. Над его существенным обновлением Пирс трудился начиная с работы “О новой таблице категорий” (1867). Как и Кант, Пирс опирался при этом на размышления о суждениях. Но в отличие от Канта, не классификация суждений служила ему основанием, а анализ типа отношений между субъектом и предикатом суждения. Первая таблица категорий, предложенная Пирсом, включала пять категорий: это были субстанция, качество, отношение, репрезентация и бытие. (Непривычная в данном контексте категория “репрезентация” в толковании Пирса и означает рассмотрение воспринимаемых явлений в качестве знаков каких-либо объектов.) Особое внимание, уделенное понятию “отношение”, имело своим результатом разработку, начиная с 1870 г., логики отношений. В дальнейшем (1894 г.) учение Пирса о категориях было трансформировано и в связи с эволюцией его специальных логических идей, и под влиянием проделанного философом пути “от Канта к Гегелю”. На втором этапе Пирс выделяет три категории, точнее, три категориальных блока: **первая категория** (“первичность”), выражающая **качество**, а в формальном отношении представляющая из себя **монаду**; **вторая категория** (“вторичность”), или **существование**, или **диада**; **третья категория** (“третичность, или троичность”), или **закон**, или **триада**. В своей совокупности это учение о трех категориях Пирс именует “**феноменологией**”, придавая термину необычное значение: имеется в виду анализ того аспекта опыта, который является “познавательным результатом нашей жизни”. Три основных элемента этого опыта и ухватываются под именем, или знаком, трех категорий.

Наибольшее воздействие на развитие прагматизма как направления оказали исследования этого оригинального мыслителя, связанные с трактовкой уже упомянутого принципа Пирса, понятия “вера”, а также его учение о знаках, проложившее дорогу философской семиотике. В центр своей прагматической концепции Пирс поместил понятие “**прагматическая вера**”, или “**верования**” (beliefs). Согласно Пирсу, такие верования — источник, руководящее начало по отношению и к нашим желаниям, и к нашим действиям³. Верования-убеждения противоположны сомнениям. Пирс обратил внимание на **методы закрепления веры** и, признав, что таковых множество, выделил и исследовал главные — **методы упорства, авторитета, априорный метод и метод науки**.

Особое внимание сегодня уделяется семиотике Ч. С. Пирса. Современным исследователям весьма привлекательным кажется его проект — развить “радикальную теорию знаков”. Под “радикализмом” пирсовской теории знаков имеются в виду утверждения Пирса, которые ведут к своего рода **семиотическому (знаковому) редукционизму**, т. е. к сведению сознания и человеческой деятельности к сумме знаков и знаковым действиям. “Нет ни одного элемента человеческого сознания, которому не соответствовало бы что-то из [мира] слова... Слово, которое человек употребляет, [есть] сам человек... Поскольку, таким образом, мой язык есть совокупная сумма меня самого, то человек есть мышление” (W, 241). И если раньше такого рода редукционизм вызывал опасения и критику, то в современной семиотической философии он вполне принимается — опять-таки в духе прагматизма — как удоб-

ная, операциональная философская теория Сбылось предсказание Пирса о том, что семиотике, в его время бывшей неизведанной землей, суждено в будущем превратиться в широкую и важную область исследований.

“Принцип Пирса”, о котором (в изложении У. Джемса) ранее уже шла речь, самим Пирсом был введен в связи с проблемой: как сделать ясными наши идеи. Один из способов достижения достаточно высокой (третьей) степени ясности состоял в рекомендации — рассмотреть “какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы считаем, объект нашего понятия (conception). Тогда наше понятие об этих следствиях и есть понятие об объекте”⁴. Исследователи справедливо указывают на сложность и неясность принципа Пирса. И вовсе не случайно за прояснение и этого принципа, и других замыслов, идей Пирса взялся его ученик и друг У. Джемс. Именно благодаря его усилиям прагматизм приобрел вид достаточно четкого учения, оказавшего немалое влияние на философию и культуру, в особенности, конечно, там, где он возник, т. е. в Соединенных Штатах Америки

УИЛЬЯМ ДЖЕМС

Уильям Джемс (1842 – 1910) начинал учиться живописи в Ньюпорте, потом поступил в Научную школу Гарвардского университета, которую два года спустя покинул, став студентом Гарвардской медицинской школы. Во время учебы он участвовал в научной экспедиции на Амазонку. Затем Джемс отправился в Германию, где также изучал медицину; вернувшись в Гарвард, он в 1868 г. стал доктором медицины⁵. Некоторое время после этого Джемс пережил тяжелый нервный кризис, который он преодолел в 1870 г., когда пришло серьезное увлечение философией Шарля Ренувье. Свою неопубликованную в то время философскую рукопись, вышедшую после его смерти под названием “Некоторые проблемы философии”, он посвятил памяти Ренувье, влияние которого, как отмечал Джемс, сказало прежде всего в принятии принципа плюрализма, который впоследствии превратился в один из центральных в джеймсовской версии прагматизма.

В 1873 г. по приглашению Президента Гарвардского университета У. Джемс стал профессором анатомии и физиологии, но довольно скоро — через психологию — пришел к философским исследованиям и преподаванию философии, но в ее особом понимании, определяемом идеями постепенно формируемого им оригинального учения. Подрядившись быстро написать популярную работу по психологии для одной из книжных серий, Джемс вместо этого создал двухтомный фундаментальный труд “Принципы психологии” (1890). Важной вехой на пути становления Джемса стала статья 1878 г. “Замечания к спенсеровскому определению мышления (mind) как соответствия (correspondence)”. На примере учения Г. Спенсера в ней разбирались и отвергалось понимание ума, мышления как пассивной, чисто механической деятельности⁶. В 1897 г. появился том философских работ У. Джемса “Воля к вере и другие очерки популярной философии”. Джемс стал известным, влиятельным философом и психологом, читал, и с большим успехом, лекции в США и в Европе. Его “разговор” со слушателями носил характер прямого, глубокого, искреннего диалога. В 1899 г. он опубликовал книгу

“Разговоры с преподавателями психологии и студентами о некоторых жизненных идеях”. Другие важнейшие сочинения У. Джемса: “Прагматизм” (1907; русский перевод 1910 г.); “Плюралистский универсуум” (1909; русский перевод — “Вселенная с плюралистической точки зрения”, 1911); “Многообразии религиозного опыта” (1902; русский перевод 1910 г.).

Учение У. Джемса отличает прежде всего специфическое понимание сущности, задач и предмета философии, а также взаимоотношения различных философских концепций. У. Джемс исходит из того, что каждый из нас имеет свою философию. “Ведь та философия, которая так важна в каждом из нас, — пишет он, — не есть нечто технически определенное, специальное. Она — наше более или менее смутное чувство того, что представляет собой жизнь в своих глубине и значении. Эта философия только отчасти заимствована из книг. Она — наш индивидуальный способ воспринимать и чувствовать биение пульса космической жизни”⁷. Нужно обладать верой в философию, но это возможно лишь в случае, если она будет близка глубинам и разнообразию человеческой жизни, коренящейся в несходстве и богатстве индивидуальных темпераментов и интересов. Сказанное означает для Джемса **недоверие к профессиональной философии**, а если нужно, и отказ от нее, когда она замыкается в мире абстракций, чисто словесных решений, закоснелых принципов, “мнимых абсолютов и начал”⁸.

Другая особенность прагматизма Джемса — опора на воззрение и метод, именуемые “радикальным эмпиризмом”. Прагматизм, подчеркивает он, “обращается к конкретному, доступному, к фактам, к действию, к власти. Это означает искренний отказ от рационалистического метода и признание господства метода эмпирического. Это означает открытый воздух, многообразие живой природы, противопоставление догматизму, искусственности, притязаниям на законченную истину”⁹. Радикальный эмпиризм Джемса опирается на некоторые понятия, традиционные для эмпиризма, но получившие в прагматизме особое толкование. **Опыт** — единственная высшая инстанция познания — для Джемса, с одной стороны есть **поток сознания, поток переживаний**, а с другой, лишь иное название для человеческой практической деятельности, всегда имеющей свои результаты и следствия.

Из потока сознания выделяются в качестве базовых ощущений; тем самым Джемс как будто примыкает к традициям сенсуализма. Однако в отличие от сенсуализма Джемс отказывается обсуждать в философии вопрос об источнике ощущений: они приходят, утверждает он, “неизвестно откуда”¹⁰. Правда, ощущения в психологии и философии прагматизма все равно котируются достаточно высоко: благодаря ощущениям в сознании **“наличествуют” отношения реальности**, а также **совокупность истин**, высказываемых относительно и ощущений, и отношений.

Путь от ощущений к понятию вещи в интерпретации Джемса складывается благодаря не познанию, а, главным образом, воле **Связанные с волей акты первенствуют над познавательной стороной деятельности**: ощущения, восприятия существуют, по Джемсу, “ради” волевых актов. Поэтому “вещь” — продукт воли, результат, конструкт, зависящий от человеческого целеполагающего действия и

средств, выбранных для реализации цели. «Объявляя основой опыта ощущения, Джемс непосредственно примыкает к сенсуализму Беркли, Юма и Маха... Но взгляды Джемса несколько отличаются от махистских. Для него вещи как нечто неопределенное не даны в опыте, выступающем как нерасчлененный поток, или хаос, ощущений, а берутся, выделяются или “вырезаются” из него самим субъектом, усилием его воли»¹¹. Что касается **достоверности опытного знания**, то как раз здесь играет решающую роль особая интерпретация Джемсом принципа Пирса. “В основе всех находимых нами между нашими мыслями (утверждениями) различий — даже самого тонкого и subtilного свойства — лежит следующий конкретный факт: ни одно из них не настолько тонко, чтобы выражаться как-нибудь иначе, чем в виде некоторой возможной разницы в области практики. Поэтому чтобы добиться полной ясности в наших мыслях о каком-либо предмете, мы должны только рассмотреть, какие практические следствия содержится в этом предмете, т. е. каких мы должны ожидать от него ощущений и к каким реакциям со своей стороны мы должны подготовиться”¹².

Более общие философские выводы Джемса таковы. “Субъективное, человеческое на всем оставляет свой след”¹³. Некоей независимой от человека, застывшей и неизменной истины не существует, а если бы она и существовала, то была бы подобна мертвой сердцевине живого дерева. Собственно, говорить следует не об “истине”, а об “истинах”, которые плюральны — соответственно множеству индивидов, которые для себя добывают истины и ими обладают. Вот почему Джемс говорил о своей позиции, что это — **индивидуализм и плюрализм**. “Действительность нема, она ничего не говорит о себе. Мы говорим за нее”¹⁴. А то, что именно мы о ней говорим, зависит от наших воли и выбора, от конкретности опыта, от уникальности исторической ситуации осуществляющего опыт индивида. Результат всегда индивидуален, субъективен, а потому плюрален. Вот почему Джемс отвергал как материализм, для которого дух в мире оказывается “чужестранцем”, так и идеализм спиритуалистического, абсолютистского характера.

Джемс решительно и доказательно опровергал **абсолютный идеализм** — отчасти потому, что в первое десятилетие XX в. наблюдал нарастание его влияния, о чем говорил в книге “Плюралистический универсуум” (в русском переводе — “Вселенная с плюралистической точки зрения”). Для сторонников абсолютного идеализма (например, идеализма Гегеля и его последователей конца XIX — начала XX в. Брэдли и Ройса) “быть” значит стать объектом по отношению к абсолюту, который изображается как некий “субъект”, который все познает, “знает” и даже действует. Но ведь абсолюта, настаивает Джемс, не действует и не страдает, не любит и не ненавидит. Познавать и действовать может лишь человек, реальный индивид, притом исключительно в мире собственного относительного опыта¹⁵, притом переплетенного с опытом других людей. “Мир, в котором каждый из нас чувствует себя в интимном кругу своего дома, есть мир существ, имеющих историю, их истории сплетаются с нашей историей, и мы можем прийти к ним на помощь в превратностях их судьбы и рассчитывать на помощь с их стороны. В этом удовлетворении абсолюта отказывает нам; мы не можем ни помочь ему, ни повредить, так как он пребывает вне истории. Несомненно, что

заслуга философии — показать, что та самая жизнь, которую мы ведем, реальна и важна”¹⁶. И плюрализм, избавляясь от призрака абсолютного, изгоняет, согласно Джемсу, “великого разрушителя реальности”, изгоняет также и интеллектуализм послекантовской “абсолютистской” философии.

Теоретик прагматизма спешит заверить, что он вовсе не намеревается тем самым устранять рационализм. Напротив, *свою цель он усматривает в “сохранении рациональности в мире” и обнаружении той рациональности, которая заключена в потоке чувственного опыта*¹⁷. Подобно этому Джемс уверяет, что он отнюдь не стремится к полной дискредитации философии Гегеля и его диалектического метода, а хочет лишь обнаружить подлинную суть гегелевской диалектики. “В чем же состоит диалектический метод? Этот метод сам является частью гегелевского воззрения или интуиции, и притом той части, которая находит наибольший отклик в эмпиризме и здравом смысле. По отношению к Гегелю совершили крупную несправедливость тем, что смотрели на него прежде всего и главным образом как на рационалиста. На самом деле это — наивно наблюдающий человек, одержимый лишь злополучной склонностью к техническому и логическому жаргону. Он становится в эмпирический поток вещей, и отдается впечатлению от того, что совершается. Его ум в действительности импрессионистичен”¹⁸. Джемс вслед за Гегелем признает, что вещам свойственно диалектическое движение. Но далее добавляет: объяснять такое движение гораздо правильнее с плюралистической точки зрения прагматизма, чем с монистической позиции абсолютного идеализма.

Существенное намерение и элемент прагматизма Джемса — обоснование религиозной веры. Он исходит из того, что с расцветом науки связан подрыв основ религиозного мирозерцания. Ученые, готов признать Джемс, настроены, особенно “в часы научной работы”, глубоко материалистически¹⁹ и атеистически. Между тем остановиться на позициях материализма, именуемого “мрачным, тяжелым, похожим на кошмар мировоззрением”, отказаться от веры в Бога означало бы поражение философии, отказ от подлинной нравственности — такова точка зрения Джемса. Это был бы и отказ человека от своей неповторимой индивидуальности. Ибо Бог нужен именно конкретному индивиду как самая надежная опора в борьбе против тягот жизни, страданий, одиночества, в борьбе против зла и хаоса. Джемс не только не отрицает, но прямо признает, что Бог, религиозная вера утверждаются им не в некоем онтологическом значении (Бог есть, существует), а именно в прагматическом смысле: вера в Бога нужна человеку, спасительна для него. Религию он согласен считать гипотезой, которая, однако, может оказаться истиной. При этом возможны противоречия между наукой, не способной или не желающей подкрепить веру, и обращением человека к Богу. Верующего человека, даже если он ученый, это смущать не должно. На стороне верующего — исконно ему присущее **право выбора**, “право предаться своей личной вере на свой собственный риск”²⁰, избрать любую религиозную гипотезу, опять-таки потому, что вера спасительна и “выгодна” человеку, неверие же — разрушительно для него.

ДЖОН ДЬЮИ

Среди теоретиков прагматизма самым большим, пожалуй, влиянием пользовался, особенно в США, Джон Дьюи (1859–1952), чья самостоятельная творческая деятельность развернулась на рубеже столетий и в XX в. Он преподавал сначала в Мичиганском, Чикагском университетах, а с 1901 по 1931 г. был профессором Колумбийского университета в Нью-Йорке. Основные сочинения Дьюи посвящены исследованию проблем педагогики (“Школа и общество”, 1899), теории человеческой природы, опыта и познания (“Человеческая природа и поведение”, 1922; “Опыт и природа”, 1925), философской логики (“Исследования по логической теории”, 1903; “Как мы мыслим”, 1910; “Очерки по экспериментальной логике”, 1916; “Логика: теория исследования”, 1938). В этих работах Дьюи развивает далее, но главным образом перерабатывает, видоизменяет фундаментальные принципы прагматизма.

В первые годы своей философской карьеры Дьюи попал под влияние неогегельянского идеализма, который к концу XIX в. доминировал в английских и американских университетах. Но затем он избавился от этого влияния, о чем рассказал в автобиографическом эссе “От абсолютизма к эмпиризму”, написанном уже в семидесятилетнем возрасте.

Главные философские и философско-педагогические идеи Дьюи вкратце таковы. Внимание Дьюи к философии сначала было опосредовано его глубоким интересом к педагогике. Он хотел сделать из педагогики обоснованную и тщательно разработанную дисциплину. Между тем ее состояние внушало ему серьезные опасения. Теория и практика образования и воспитания, подчеркивал Дьюи, лишены здоровой, прочной основы, что особенно пагубно, если иметь в виду цели демократического общества. В книге “Демократия и образование” (1916) он выступил как реформатор процесса обучения и педагогических дисциплин. Задача теоретического обоснования педагогики привела Дьюи к психологии и философии, а в них — к концепциям прагматизма. «Хотя Дьюи считал, что скорее люди и ситуации, чем книги, оказали главное воздействие на его жизнь, он делал исключение для “Принципов психологии” Джемса, книги, которая оказала мощнейшее, уникальное влияние на изменение направления его философского мышления. Биологические, динамические и объективные элементы “Принципов” с такими впечатляющими главами, как “Концепция”, “Дискриминация”, “Сравнение” и “Размышление”, прояснили для Дьюи тот аутентичный смысл “жизни в терминах жизни как действия”, какого он не смог найти в более застывшей традиции классической философии. Этой линии он и будет затем следовать — в течение более чем 60 лет своей жизни!»²².

Вслед за Пирсом и Джемсом Дьюи продолжает идти по пути “поведенческого” (бихевиористского — от англ. behavior, поведение) толкования познания. Следствия для действия, поведения — вот что главное в человеческом познании, знании, рассуждении. Эту тенденцию прагматизма Дьюи усиливает и абсолютизирует на путях инструментализма.

“Сущность прагматистского инструментализма, — поясняет Дьюи, — состоит в том, чтобы понимать и познание, и практику как способы, позволяющие обеспечить благам — этим превосходным вещам всех видов — надежное существование в опыте”²³. Но для этого нужно, соглас-

но Дьюи, постоянно уточнять понятие “опыт” — в том числе и корректируя его понимание, предложенное Джемсом. Последний был неправ, трактуя опыт как поток сознания. Элементы этого рода в опыте, конечно, есть; но опыт к ним отнюдь не сводится и не выводится из них. “Опыт означает прежде всего не познание, но способы деланья и страдания”²⁴. Познание само производно от “деланья и страдания”. «Джемс назвал свою философию “радикальным эмпиризмом” в том смысле, что опыт для него является универсальным и включает в себя чувственный опыт, сверхчувственный (спиритический), религиозный и моральный. Дьюи еще больше расширяет понятие опыта, включая в него художественный, социальный и культурный. Опыт у Дьюи, по сути дела, охватывает всю человеческую жизнь, включая и взаимоотношения человека с природой и самую природу. О том, как Дьюи понимает опыт, можно судить по двум его характеристикам: “Опыт включает сновидения, нездоровье, болезнь, смерть, труд, войну, смятение, бессмысленность, ложь и заблуждение. Он включает трансцендентные системы, равно как и эмпирические; магию и суеверия так же, как и науку”. “Ценность понятия опыта для философской рефлексии состоит в том, что она означает как поле, солнце, облака и дождь, семена и урожай, так и человека, который трудится, составляет планы, изобретает, пользуется вещами, страдает и наслаждается. Опыт означает все, что переживается в опыте, деятельность и судьбы человека»²⁵. Итак, уточняющий момент, который вводит Дьюи, связан с важным и в принципе верным *пониманием опыта как социально-практического процесса, как действия исторически определенного индивида.*

Опыт бывает моим или вашим, он конкретно выступает в виде “индустриального”, политического, религиозного, эстетического, интеллектуального и т.д. опыта. Наконец, это опыт, осуществляемый в отношении какой-либо природной среды, причем независимое от сознания существование природы и социума настолько обеспечены, “показаны” и доказаны опытом, что специальные доказательства такого рода — не более чем философский курьез. Но отсюда отнюдь не следует, продолжает свою мысль Дьюи, что жизнь человека в мире опирается на прочные достоверности и гарантии. Напротив, ничто в окружающем универсуме не дает человеку успокоения и прочности: мир эмпирических вещей ненадежен, непривидим, неконтролируем; зловеще настоящее, будущее также ненадежно и рискованно. “Человек боится потому, что он существует в страшном, ужасном мире. Мир полон риска и опасен”²⁶. В социальном мире события столь же неожиданны и насильственны. Казалось бы, этот пессимистический взгляд на мир должен лишить человека надежды и опоры. Тем не менее Дьюи, как и его предшественники, мыслил прагматизм не как философию, внушающую лишь страх и отчаяние, но как философию, помогающую решать сложные проблемы бытия.

На этом пути, полагает Дьюи, прагматизм должен разработать понятие “*проблематическая ситуация*”, или “*ситуация сомнения*”, — именно с тем, чтобы найти инструменты ее разрешения. Простейший пример проблематической ситуации — человек, нерешительно стоящий у развилки дорог и не знающий, в каком направлении двигаться дальше. В известном смысле она символизирует сложность, проблематичность жизненного выбора, столь часто осуществляемого человеком. При раз-

решении этой ситуации — как и вообще в процессе мысли, исследования — человек проходит через ряд стадий. “Дьюи различает в исследовании пять отдельных логических ступеней: (I) чувство затруднения, (II) его определение и определение его границ, (III) представление о возможном решении, (IV) развитие путем рассуждения об отношениях представления, (V) дальнейшие наблюдения, приводящие к признанию или отклонению, т. е. заключение уверенности или неуверенности”²⁷.

Понятия, концепции возникают, согласно Дьюи, как способы разрешения возникшей проблемной (мыслительной, экзистенциальной) ситуации. Всякие понятия, в том числе научные, не суть копии какой-либо независимой реальности, а выступают лишь как создаваемые познающим и, главное, действующим человеком **инструменты и планы действия**. Понятие, идею, надо трактовать **операционально, инструментально**: “всякая идея” как таковая означает операцию, которая может быть осуществлена, а не нечто в актуальном существовании”²⁸. Соответственно истина рассматривается как “успешность работы” по проверке надежности, эффективности этого интеллектуального инструментария.

Эта концепция Дьюи, развивающая далее и, возможно, доводящая до крайности **утилитаристскую гносеологию прагматизма**, неоднократно подвергалась критике как раз за неоправданное сведение истины и достоверного знания как такового лишь к практическому успеху, которого можно добиться с их помощью. Но Дьюи был непреклонен: все остальные идеи он считал не подтвержденными опытом абстрактными, пустыми рассуждениями, которыми философия “засорила” так нуждающуюся в операциональных знаниях и ориентациях человеческую культуру. Надо заниматься, подчеркивал американский философ, не внутренними “проблемами философов”, а “человеческими проблемами”.

Особенно интересны и актуальны социально-философские, педагогические идеи Дьюи, связанные с критикой тоталитаризма, защитой демократии, обоснованием принципа демократических свобод применительно к образовательным процессам²⁹. Следуя принципам прагматизма, Дьюи и в учении о демократии подчеркивает значение максимально конкретного подхода к возникающим проблемам, прояснения исходных понятий, такого воспитания индивидов, которое учит их кропотливой и преемственной демократической деятельности.

Дьюи прожил долгую жизнь. Он пользовался непререкаемым авторитетом на своей родине, в США; за рубежом до самой смерти он также считался самым известным американским философом. С его смертью влияние прагматизма как направления, которое уже и раньше шло на убыль, по существу прекратилось. ***Но прагматизм как особый способ мышления, как инструментально-прагматический метод, как бихевиористская ориентация в познании и понимании человека продолжает свою жизнь и свое влияние на современную философию.***

Инструментализм, операционализм, бихевиоризм нередко встречали поддержку философствующих естествоиспытателей. Например, прагматизм (в версии Дьюи) в известной степени нашел продолжение в концепции **Перси Уильяма Бриджмена** (1882 — 1965), известного американского физика, лауреата Нобелевской премии, который, правда, не принимал термина “операционализм”, но трактовал обобщающие понятия как синонимы (уникального, единственного для каждого понятия)

множества взаимосвязанных операций. Понятия стола, облака, как и понятия физической или математической теории, существуют, по Бриджмену, потому, что помогают “обработать” некоторые аспекты моего опыта. Идеи, изложенные Бриджменом в 1927 г. в книге “Логика современной физики”, в 30—40-х годах использовались им не только для интерпретации физического познания. Он пытался применить принципы инструментализма при истолковании понятий философии и наук об обществе.

ЛИТЕРАТУРА

- ¹ Сочинения Пирса: Collected papers of Charles Sanders Pierce. Vol. I—VI. Harvard University Press, 1931—1935 (переизданы там же, 1960); Vol. VII—VIII. Harvard University Press, 1958. Далее при цитировании в тексте римской цифрой указывается номер тома этого издания и, после запятой, параграф. Writings of Charles Sanders Pierce. Indiana University Press, 1982. Далее при цитировании в тексте: W, с указанием страницы. О жизни и сочинениях Пирса см.: Мельвиль Ю. К. Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968. Далее при цитировании этого произведения: М, с указанием страницы. Russel B. Preface to “Introduction to Peirce’s philosophy”. Harvard University Press, 1952. XV; Мельвиль Ю. К. Прагматизм // Буржуазная философия XX века. М., 1974.
- ² Джемс У. Прагматизм. СПб., 1910. С. 34.
- ³ См. Мельвиль Ю. К. Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968.
- ⁴ Там же. С. 290.
- ⁵ Essays in philosophy. Ed. Houston Peterson. N.Y., 1960. P. 261-262.
- ⁶ Там же. P. 262.
- ⁷ Джемс У. Прагматизм. С. 9.
- ⁸ Там же. С. 37. ⁹ Там же. ¹⁰ Там же. С. 149.
- ¹¹ Мельвиль Ю. К. Прагматизм. С. 91.
- ¹² Джемс У. Прагматизм. С. 34.
- ¹³ Там же. С. 45. ¹⁴ Там же. С. 150.
- ¹⁵ См.: Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911. С. 20, 25.
- ¹⁶ Там же. ¹⁷ Там же. ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. С. 479.
- ²⁰ Джемс У. Зависимость веры от воли. СПб., 1904. С. VII.
- ²¹ Essays in philosophy. P. 381—382.
- ²² Там же. P. 382—383.
- ²³ Dewey J. The quest for certainty. N.Y., 1929. P. 37, note.
- ²⁴ Dewey J. On experience, nature and freedom. N.Y., 1960. P. 45.
- ²⁵ Западная философия XX века. М., 1994. С. 43—44.
- ²⁶ Dewey J. On experience, nature and freedom. P. 43.
- ²⁷ Мельвиль Ю. К. Прагматизм // Современная буржуазная философия. М., 1972. С. 20.
- ²⁸ Dewey J. The quest for certainty. P. 159.
- ²⁹ Дьюи Д. Свобода и культура. Лондон, 1963.

Глава 7

ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ (“ВТОРОЙ ПОЗИТИВИЗМ”)

Эмпириокритицизм, называемый также по имени одного из своих создателей *махизмом*, был весьма влиятельным течением философской мысли конца прошлого и начала нынешнего столетия, прежде всего в среде ученых-естествоиспытателей. Основатели и главные его представители — **Рихард Авенариус** (1843—1896) и **Эрнст Мах** (1838—1916).

Швейцарский философ Р. Авенариус с 1877 г. был профессором Цюрихского университета. Его главные произведения — “Философия как мышление о мире по принципу наименьшей меры сил” (1876 г., русский перевод 1898 г.), “Критика чистого опыта” в двух томах (1888—1890 гг., русский перевод 1908—1909 гг.), “Человеческое понятие о мире” (1891 г., русский перевод 1901 г.). Труды этого философа написаны довольно сложным языком, с использованием специфической терминологии. Популярным эмпириокритицизм стал благодаря профессиональному физику и математику Э. Маху.

Э. Мах родился в чешском городе Турасе в 1838 г.; в 1860 г. окончил Венский университет, где и занял затем должность приват-доцента (в 1861 г.); в 1864 г. он стал профессором математики университета в Граце; потом, с 1867 г., — профессором физики, а позже и ректором немецкого университета в Праге; в 1895 г. Мах вернулся в Австрию и занял место профессора Венского университета.

Его физические исследования посвящены вопросам экспериментальной и теоретической механики, акустики и оптики, причем в каждой из этих областей знания он достиг выдающихся результатов: “число Маха” до сих пор используется в аэродинамике; специалисты также знают “конус Маха” и “угол Маха”. Хорошо известны его идеи в теоретической механике: отказавшись от абсолютных пространства, времени и движения, свойственных ньютоновской механике, Мах предпринял попытку построить эту науку на основе постулата, согласно которому движения тел могут быть определены лишь относительно других тел. Этот постулат получил название “принципа относительности Маха” и сыграл немалую роль в становлении теории относительности А. Эйнштейна.

Помимо теоретической и экспериментальной механики, Э. Мах интересовался также проблемами физиологии слуха и зрения, изучал механизмы вестибулярного аппарата; все это в немалой степени было побуждено его философскими интересами (конкретно, его изысканиями в области теории познания, основанными на достижениях психологии и физиологии органов чувств).

Э. Мах — автор многочисленных научных и философских публикаций. Из числа последних наиболее известны: “Анализ ощущения и отношение физического к психическому” (М., 1908), “Популярно-науч-

ные очерки” (СПб., 1909), “Принцип сохранения работы. История и корень его” (СПб., 1908), “Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования” (М., 1909), “Механика. Историко-критический очерк ее развития” (СПб., 1909).

ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ КАК ТЕОРЕТИКО- ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ ПРОГРАММА ИСКОРЕНЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ

Эмпириокритики унаследовали антиметафизическую установку позитивизма Конта, Спенсера и Милля (почему это философское учение часто называют также **“вторым позитивизмом”**), внося в нее, однако, весьма существенные коррективы. “Первый позитивизм”, расценивая претензии традиционных философских онтологий на роль учения о глубинных основах мироздания как необоснованные, предлагал просто-напросто отбросить всякую “метафизику” с пути научного познания и заменить ее совокупностью достижений конкретных, “позитивных” наук (“физикой” в широком смысле слова). (Роль философии ограничивалась разработкой оптимальных способов упорядочения (классификации) научных знаний и сведением их в удобную для использования систему.) “Второй позитивизм” попытался радикально и навсегда избавить науку от опасности любых “метафизических болезней”. Для этого считалось необходимым обнаружить в реальном познавательном процессе источники метафизических заблуждений (“гносеологические корни метафизики”), а затем “очистить” научное знание от всего того, что этими источниками питается. Представители “второго позитивизма” стремились опереться на достижения тогда еще весьма молодой “положительной” науки о человеческом сознании, психологии.

В позитивном же плане, они намеревались критически обобщить практику научного (в первую очередь естественнонаучного) познания, обратив внимание на те эффективные приемы, которые были выработаны в ходе исторического развития положительных наук, и тем надежно обеспечить достоверность научных утверждений. Для этого, по их мнению, следовало методично, во всех деталях и вплоть до самых сокровенных истоков проследить путь к результатам, выводам научной мысли, а затем скорректировать его, избавив тем самым научную мысль от напрасных блужданий. Отсюда и то внимание к истории науки, которое наряду с уважением к результатам экспериментальной психологии отличало виднейших представителей этого течения.

В качестве критической программы предлагалось продемонстрировать наличие в философских и научных построениях не основанных на опыте (априорных) утверждений, а также “скачков мысли”, разрывов в рассуждении, которые недопустимы для подлинной позитивной науки. Устранив подобные утверждения и ликвидировав эти разрывы мысли, как считали сторонники второго позитивизма, можно было бы не только очистить науку от метафизических домыслов, но навсегда устранить даже возможность “метафизики”. Продолжатели их дела, неопозитивисты (представители “третьей генерации” позитивизма), любили называть себя “дворниками при науке”, поскольку видели свое

предназначение как раз в том, чтобы очистить науку от всякого “метафизического хлама”.

Но такая перемена позиции, при всей критичности отношения этих философов к наследию большинства их предшественников, все-таки не привела их к полному разрыву с глубокими традициями развития европейской культуры. Связь с традицией проявилась хотя бы в том, что теория познания в сочинениях эмпириокритиков отнюдь не стала исключительно служебным средством — орудием ниспровержения метафизики; напротив, она в определенном смысле заняла место метафизики и слилась с психологией, которая в их концепциях предстала как новое, “позитивное” учение не только о духе, но и о мире. Используя теорию познания, эмпириокритики пошли по пути ретроспекции, попытались достичь некоей изначальной целостности, “нейтральной” по отношению как к онтологической оппозиции идеального и материального начал, так и к гносеологической оппозиции субъективного и объективного. Это изначальное, “нейтральное” единство, лежащее, по их мнению, в истоках познавательного процесса, осуществляемого “земным”, человеческим сознанием, фактически заняло в концепции эмпириокритиков место прежнего “духа” идеалистической метафизики. Поэтому, например, Мах характеризовал собственную позицию как “теоретико-познавательный идеализм”: он и в самом деле создал своеобразную концепцию. В этой концепции идеи — вовсе не самодостаточные обитатели особого “мира сущностей”, который служит основой “мира явлений” (такowymi их представляли метафизические онтологические учения), а только содержание знания, т. е. человеческие идеи. Мир человеческого сознания — разумеется, тоже идеальный, но более “земной”, нежели сфера сущностей в прежних “метафизических” онтологиях¹.

Другой виднейший представитель эмпириокритицизма, Р. Авенариус, тоже не измышлял метафизических гипотез, а исследовал формирование и содержание действительного — т. е. не претендующего на абсолютность, а реального знания, которое возникает и развивается в процессе человеческой жизни. Но, по мнению Авенариуса, метафизика настолько укоренилась в сознании людей в силу традиции, настолько слилась с подлинными знаниями, что стала серьезной помехой прогрессу науки. Поэтому ее следует возможно быстрее устранить — с помощью гносеологической критики. Отсюда и само название “эмпириокритицизм”, т. е. философия критического опыта: ведь его задача — критика опыта, “зараженного” метафизикой.

Стратегия критической философии Авенариуса и Маха, в принципе, проста: как гласит старая восточная мудрость, “надо преследовать лжеца до истока лжи”. Достаточно, де, детально проследить весь познавательный процесс, при этом руководствуясь нормами, общепринятыми в позитивной (опытной) науке, не позволяя увлечь себя “призраками” универсальных объяснений, связанных с априорными предпосылками. Это значит, что теория познания должна представлять собою адекватное описание познавательной деятельности (прежде всего, разумеется, процессов научного мышления). Отсюда, и внимание эмпириокритиков к истории науки: Э. Мах был не только выдающимся физиком, но также одним из первых историков этой науки, положивших в основание реконструкции процесса ее развития свою философскую концепцию.

Правда, две (по меньшей мере!) априорных предпосылки в программу эмпириокритиков, поставивших целью борьбу с любыми априорными предпосылками, все же “просочились” Первая — убеждение в том, что познавательный процесс начинается с ощущений, и потому весь опыт, в конечном счете, может быть редуцирован к чувственному опыту. Вторая — что никаких скачков (или, если угодно использовать философскую терминологию, качественных изменений) в познавательном процессе быть не должно: в их концепции это запрещено фундаментальным законом развития всякого знания — **законом экономии мышления**, наследником **принципа непрерывности**, провозглашенного представителем “первого позитивизма”, Дж. Ст. Миллем. Поэтому Мах и Авенариус определяли понятие как “общее представление” и, следовательно, не усматривали принципиальной разницы между чувственной и рациональной ступенями в познавательном процессе. По их мнению, никаких ступеней в этом непрерывном процессе быть не должно, и потому понятия отличаются от представлений только большей общностью и иной функцией в организации опыта. В результате такой операции, кстати, понятие было лишено специфического ореола, ранее окружавшего “идеальное”: ведь границы между раздражимостью, ощущением, восприятием, представлением и понятием, согласно концепции эмпириокритицизма, всеьма условны.

В концепциях эмпириокритиков биология — “позитивная” наука о жизни, как ее понимали в конце прошлого века, предстала в роли нового лидера естествознания, и даже заявила претензии на роль новой фундаментальной, иногда прямо-таки **универсальной** науки, сродни прежней философии. Заметим, что биологии тех лет нелегко четко отграничить от психологии, физиологии, анатомии и т.п. Повторяя недавнюю историю механики и физики, она предстала тогда как общая наука о жизни: когда механическая и физическая картины мира уходили в прошлое, им на смену приходила **биологическая картина мира**. Вселенная многим философам казалась уже не механизмом, а гигантским организмом; традиционный аналитический подход, который можно назвать **элементаристским** (изучить объект — значит, исследовать его состав, выяснить, из каких частей, или элементов, все состоит) уступал место противоположному подходу, при котором на первый план выдвигался принцип целостности.

Эмпириокритики сделали и еще один радикальный шаг в трактовке предмета и задач философии: они покусились на “великий основной вопрос философии”, вопрос о соотношении духа и материи, представив поток чувственного опыта как некую нейтральную “субстанцию мира”. Чтобы понять логику этого шага, нужно более детально познакомиться с эмпириокритической концепцией жизни, в которой слиты воедино и картина мира, и гносеологическая концепция. Наиболее четко она представлена в сочинениях Р. Авенариуса.

ЭМПИРИОКРИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЖИЗНИ

Авенариус трактует жизнь как “биологическую экономику”, которая есть взаимодействие противонаправленных процессов, стремящихся уравновесить друг друга. Если тот или другой процесс гипертрофируется,

ванно превалирует — наступает смерть. Это значит, что процессы в живом организме ведут к смерти. Оптимум жизни, по Авенариусу, — это “жизненный максимум сохранения”, а жизненную активность можно представить в виде шкалы, где колебания “в сторону потребления” и “в сторону расходов” (работы) должны быть уравновешены.

Поскольку упражнения по выполнению работы ведут к сокращению потребности в нужной для этого энергии, то стабилизация живой системы оборачивается ее экспансией: чтобы сохранить уровень расходования энергии, организму приходится расширять сферу действия. В качестве критерия жизнеспособности организма Авенариус использует **принцип наименьшей меры силы**: организм, который более экономно расходует энергетические запасы, имеет больше шансов выжить. Важно, чтобы в процессе жизненной активности был соблюден баланс между приобретаемыми энергетическими запасами и их расходом.

Жизнь может быть представлена как “стремление к сохранению”, и потому как процесс, она обладает временной размерностью. Отсюда, видимо, следует, что в организме, который имеет шансы выжить, должно быть некоторое превышение уровня приобретаемой энергии над расходуемой. Сам Авенариус, впрочем, об этом не пишет; быть может, потому, что идея “роста” как важной характеристики жизни была практически общепринятой как в эволюционной биологии, так и у “философов жизни” (особенно у Ф. Ницше).

Как **безусловно** устойчивое состояние, жизнь возможна только в полной изоляции от внешних обстоятельств, а сохранение жизни — при наличии определенных условий (во всяком случае, при отсутствии несовместимых с жизнью обстоятельств). Если бы “устойчивость жизни” обязательно требовала наличия жизненного максимума сохранения — организм не смог бы пережить собственного рождения: ведь в этот момент он оказывается исторгнутым в чуждую ему сферу. Но жизнь существует — “вопреки” рождению. Отсюда следует вывод, что организм должен обладать какими-то средствами сохраняться и в условиях неравновесия, стабилизируя свои отношения с окружением. Жизнь поэтому нельзя рассматривать только как то, что происходит “внутри” организма: она есть “мир” — такая целостность, где **взаимосвязаны “внутреннее” и “внешнее”** (противоположность их, тем самым, весьма относительна).

Итак, мир предстает перед человеком как совокупность стабильных образований. Изначально такой стабильности нет — между организмом и “иным”, еще не превращенным в “мир вещей”, существует некая разность потенциалов; организм устремлен на то, чтобы сделать ее минимальной, т. е. свести непривычное к привычному, новое к старому, чуждое к своему. В результате таких попыток “враждебное” послеродовое окружение становится для организма “родиной”. Признак “родины” в том, что она, со всеми ее характеристиками, обладает для нас такой степенью очевидности, что мы ее просто не замечаем. Лишь когда с “родиной” случается катастрофа, мы узнаем, что она есть (или была).

Акт рождения — это переход организма из равновесного с условиями его бытия, защищенного состояния в незащищенное. И поэтому бытие в мире, которое следует за актом рождения — **катастрофа**; сам акт рождения — первая из жизненных катастроф. Ее следствие, **родо-**

вая травма, накладывает печать на все последующее бытие в мире; любое дальнейшее поведение по сути своей — стремление вернуться в изначально безопасное состояние, в материнское лоно. Поскольку de facto это, разумеется, невозможно, то вся история предстает как совокупность действий, замещающих желанное возвращение: то, что **бывает** (т. е. повторяется), скоро становится **привычным**.

Согласно Авенариусу, понимание мира — это вовсе не “отражение”, а целостное отношение к нему и поведение в нем. Любое изменение обстоятельств, всякая попытка справиться с внешней помехой — акт рождения в миниатюре, который начинается с **проблематизации** и заканчивается **депроблематизацией**. Поэтому в рождении укоренена связь самосохранения с пониманием мира, а стремление достичь жизненного максимума сохранения тождественно стремлению все так устроить в мире, чтобы он стал “родиной”.

Таковы биоонтологические предпосылки **общего мировоззренческого тезиса Авенариуса (с которым, кстати, был солидарен и Мах): в подлинной, изначальной действительности нет ни “физического”, ни “психического”, а только “третье”**. Здесь “психическое” — это аналог Декартовой мыслящей вещи, *res cogitans*; соответственно, “физическое” — аналог вещи протяженной, *res extensa*, а “третье” — живой организм, который соединил в себе “внутреннее” и “внешнее”, “физическое” и “психическое”. Это значит, что существует непрерывная последовательность переходов “наружу” и “внутрь”, а “сознание” и “материя” соответственно суть “предельные ценности” единого совокупного целого — жизни, каковая и есть сущее “по истине”.

В соответствии с моделью мира, где организм играет роль активного “центра”, построена и теория познания Авенариуса. Он расценивает восприятия как нечто большее, нежели совокупность данных, имеющих внешний источник: они всегда **апшерцепированы**; т. е. каждый этап постижения мира зависит от предшествующего, а процесс познания всегда есть подведение очередных чувственных восприятий под уже образованное ранее общее понятие. Делается так **из экономии**, поскольку для подведения нового под старое требуется меньше усилий, чем для формирования изначального представления. Однако механизм экономии чреват расточительством, поскольку, например, совокупность признаков АВР можно принять за уже знакомую совокупность АВС; тем самым новому комплексу может быть приписано то, что ему не присуще. Впрочем, это даже удобно — до тех пор, пока мы не замечаем ошибки, т. е. пока не обнаруживаются признаки, мешающие привычной операции подведения нового под старое.

Логическое противоречие в рассуждении вызывает “чувство неудобства”, что свидетельствует о напрасной трате сил. Гармония и последовательность мысли, напротив того, “экономны”. Происходящее в результате стремления к экономии **очищение опыта** может быть инстинктивным, но лучше, если оно осуществляется сознательно; в итоге имеет место **чистый опыт**.

Для того чтобы избавиться от замеченной ошибки необходимо пройти три фазы: дифференцировать используемое доселе общее понятие, приблизить его к новому опыту и, наконец, очистить опыт. Дифференцирование понятия в ходе анализа опыта ведет к образованию системы понятий, отличающихся по степени общности. Если в системе все хоро-

шо устроено — появляется “чувство безопасности” Наиболее общее понятие системы — “**последнее понятие**”, или “**центральное представление**”. Оно незаметно, поскольку используется чаще всего и потому разумеется само собою. Предикат, который стоит в центре системы понятий — **бытие** (оно вместе с тем и “вариация” ощущения). Он “связан со всем”, поскольку “сопровождает” всякую апперцепцию. Поэтому понятие бытия — **всеобщий предрассудок**. По той же причине это понятие не обладает никаким определенным фиксированным смыслом, оно в содержательном отношении “пусто”. Будучи “всеобщим предрассудком”, сопровождающим всякую мысль, понятие бытия неустранимо и сохраняется даже после очищения мысли от всех содержательных предпосылок; его невозможно и определить, поскольку никакие характеристики того, что уже известно, не являются фиксированным содержанием понятия “бытие”: все, что становится известным, как бы оно ни отличалось от уже известного, опять же есть “бытие”; единственное “свойство” бытия — “простое наличие”. Соответственно, общее понятие мира — “абсолютный предрассудок”.

Такова, в главных чертах, картина мира, предложенная эмпириокритиками. Это система, в центре которой — “центральное представление”, или “понятие мира”, а на периферии — “чистый опыт”.

Вследствие переориентации философского исследования с “абсолютного субъекта” на познавательную активность человека как живого существа понятие “мир” получило в эмпириокритицизме смысл иной, чем тот, который оно имело в традиционных онтологиях. Это вызвало обвинения в субъективном идеализме и даже солипсизме, которые, впрочем, свидетельствовали о непонимании смысла концепции эмпириокритицизма. А состоял он в том, что программа отказа от любой “метафизики” — как идеалистической, так и материалистической — представителей этого течения была весьма радикальна. При этом сами они были убеждены, что возвращаются к естественному, т. е. свойственному нормальному, простому, близкому природе человеку, еще не успевшему запутаться в сетях метафизических мудрствований, **понятию о мире**.

В рамках изначального, “естественного понятия о мире”, и составные части нашего окружения, и содержание знания о них равно составляют **интегральные части нашего опыта**, хотя они могут быть отделены друг от друга. Вот здесь-то и коренится, в конечном счете, возможность “метафизики”! Первый, и самый серьезный, шаг в этом ошибочном направлении, по мнению Авенариуса, — трактовка мышления не как интегративной части целостного опыта, а как “продукта мозга”. Он самым решительным образом выступает против нее: “Мышление не есть ни обитель, ни повелитель, ни другая половина или сторона и т. д., но равным образом и не продукт, даже не физиологическая функция или хотя бы даже вообще какое-либо состояние **мозга**”².

Надо учесть, что трактовка мышления философами как прежде всего или только физиологического процесса в мозгу была во времена Авенариуса не только весьма распространена, но даже превалировала. Поэтому он попытался специально исследовать ее причину, которую обозначил особым термином — “**интроекция**”. Эта тема стала центральной в его книге “Человеческое понятие о мире”.

Что же такое интроекция? Согласно Авенариусу, это такой акт познающего сознания, в результате которого в него входит испытание

(переживание) некоей вещи другим человеком. Иначе говоря, в результате интроспекции переживания вещей, которые суть составные части “чужого” непрерывного потока опыта, истолковываются как “просто мой восприятия”. В итоге интроспекции изначальная целостность, “естественное” единство мира опыта, распадается на два “мира”: на **внешний** мир (тот, который существует вне сознания субъекта, хотя и переживается в ощущениях) и мир **внутренний** (тот, который существует в сознании субъекта, т. е. “сами” переживаемые ощущения). Вместо целостного опыта (т. е. непрерывного потока переживаний, в котором слиты воедино содержание и акты переживания), появляются отделенные друг от друга и друг другу противопоставленные **субъект**, который переживает ощущения, и **внешний** ему, независимый от него **объект**, который вызывает ощущения. Но поскольку я отождествляю “другого” (как человека) с самим собою, то и **весь** мир (поскольку он общий и мне, и другому) тем самым должен был бы стать моим “внутренним” миром! Единственный способ избавиться от такого нелепого солипсистского вывода, согласно Авенариусу, состоит в отказе от “дуализма **внутреннего и внешнего**”, избавившись от его причины — интроспекции. Путь избавления от интроспекции был долгим. Исторически первым вариантом интроспекции, по Авенариусу, был анимизм: способность иметь нечто как “внутреннее”, как “содержание души”, приписывалось не только другим людям, но вообще всему сущему. Вслед за анимизмом возникали и сменяли друг друга разные виды идеализма, вплоть до современного Авенариусу “психологизма”, который пытался “искать душу” как самостоятельную сущность, отделенную от “объективного мира”. Когда в 1865 г. Ф. Ланге выдвинул концепцию “психологии без души”, — наконец-то начался “наивно-критический” этап избавления от интроспекции. Однако лишь возникновение эмпириокритицизма с его критическим анализом опыта означает радикальное ее устранение.

Если интроспекция разрушила изначальное целостное понятие мира, то избавление от нее означает его восстановление. Когда в результате гносеологической критики интроспекции первоначальное состояние целостности опыта восстановлено, весь процесс его последующей “рационализации” (который есть одновременно и механизм образования метафизики и ее история) становится понятен: в ходе этого процесса различные моменты “опыта” — своего и чужого, вещей и мыслей, короче, “элементов” опыта — были оторваны друг от друга, обособлены и даже абсолютизированы.

Поскольку вопрос о реальности внешнего мира как “другой реальности”, противоположной внутреннему миру сознания, предстает как проявление “противоестественной” интроспекции — вместе с разоблачением интроспекции он снимается с повестки дня. Таким образом, эмпириокритицизм избавляет философов от обсуждения таких проблем, которые, по сути, являются псевдопроблемами, и философия перестает быть метафизикой. Вместе с тем найдены первоисточки бытия и сознания, т. е. именно естественное понятие о мире, которое было прежде утрачено!

Таким образом, естественным результатом критической гносеологической концепции эмпириокритицизма оказался вывод о целостном опыте, который даже был разрешен в своеобразную онтологическую концепцию — учение об “элементах мира”.

ОНТОЛОГИЯ ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМА. ОЩУЩЕНИЯ КАК “ЭЛЕМЕНТЫ МИРА”

Эмпириокритицизм нашел много последователей среди естествоиспытателей, сделавшись, в частности, “**физическим идеализмом**”. Это понятно: в соответствии с требованиями духа времени, подлинная наука об основах бытия должна была базироваться на достижениях опытных наук, к числу которых прежде всего относилась физика — лидер тогдашнего естествознания. Для большинства естествоиспытателей и многих философов понятие “физическая реальность” стало синонимом понятия “подлинный мир, как он есть сам по себе”. Однако не кто иной, как Мах, выдающийся физик, в своих философских трудах подверг критике эту установку. Тот “физический идеализм”, основой которого стали философские идеи Маха, был вовсе не мировоззренческим оформлением достижений физики как частной науки, будь то физика экспериментальная или теоретическая (математическая). После того, как познавательный процесс в физической науке был подвергнут Махом гносеологической критике, итоговую концепцию было бы правильнее назвать “**психологическим идеализмом**”: ведь “физическую реальность” (безразлично, трактовать ли ее как совокупность частиц и полей или как систему математических уравнений теоретической физики) Мах и его последователи свели к “комплексам ощущений”.

Эмпириокритики были более последовательны в проведении своей антиметафизической программы, чем многие психологи, стремившиеся заменить философское учение о “духе” результатами научного исследования психических процессов. Так, если психолог **И. Гербарт** (1776—1831), автор популярного в первой четверти XIX столетия учебника по психологии, стремился объяснить, “как возможно восприятие”, т. е. раскрыть механизм порождения восприятий в результате воздействия неких внешних сознанию объектов, то философ Э. Мах расценивал подобное желание как следствие неосознанной метафизической установки, как результат “интроекции”³. Он устраняет как “метафизическую” картезианскую проблему соотношения *res extensa* и *res cogitans*. По мнению Маха, физическое тело, данное в опыте, есть то, что **само образуется** из восприятий, т. е., в конечном счете, предстает как “комплекс ощущений”. Как “наивный субъективизм” Мах квалифицирует мнение, согласно которому видимое разными людьми как различное — это вариации кажимости, а действительным бытием обладает неизменное, “субстанция”. Подлинное, изначальное, целостное и “нейтральное” бытие — это “поток ощущений”; их Мах трактует как “нейтральные элементы мира”; они, будучи **элементами опыта**, не идеальны и не материальны — они нечто изначальное, и потому “третье”.

Сами по себе восприятия, с точки зрения Маха, не содержат в себе ничего субъективного — ведь они есть до начала расщепления потока на субъективное и объективное. Материалисты выводят субъективные восприятия из объективных процессов; идеалисты, напротив, объекты — из субъективных восприятий. И то, и другое возможно, коль скоро существует связь между субъективным и объективным благодаря их общему источнику. Став, по его мнению, выше противоположности этих метафизических систем, Мах проводит “расширенную редукцию”, существенно универсализируя восприятие. Не будучи, по его

мнению, субъективным **изначально**, восприятие все же может стать таковым при определенных условиях — когда оно выступает как “пережитое содержание” восприятия. Тогда элемент, сам по себе нейтральный, становится “достоянием” субъекта, “психическим”.

Поскольку Мах не проводит строгого разграничения между психическим и нейтральным, его монизм восприятия оказывается **психомонизмом**. В его онтологии элементы первоначала не разложены на субъективное и объективное. Только “потом” первичное состояние мира (поток) противостоит — как единство — вторичному, расщепленному состоянию мира, распавшегося на “мир сознания” и “действительный мир”.

В ходе последующих шагов развития жизни первичное состояние деформируется внешними обстоятельствами. Такие деформации, закрепленные памятью, актуализируемые в воспоминаниях, определяют последующие восприятия. Сохраняющиеся следы прошлого (воспоминания) делают жизнь организма кумулятивным процессом. Этот кумулятивный жизненный процесс и есть “опыт”, или “интеллект”; в нем припоминание оказывается способом, с помощью которого сознание осовременивает прошлое. Благодаря процессуальности сознания человек живет не дискретно, в серии “теперь”, сменяющих друг друга, а непрерывно — “ретенционно”, т. е. в единстве со временем. Поэтому временность, по мнению Маха, не от природы дана — она есть создание организма. Только мы, люди, “склеиваем” моменты своей жизни — не природа! Так же мы склеиваем из элементов комплексы, а затем обращаемся с ними как с субстанциальными вещами. В самой природе нет никаких “комплексов”, как, естественно, нет и стабильности. Нечто стабилизируется (точнее, превращается сознанием в стабильное образование) только тогда, когда становится “затравкой” процесса, напоминающего образование грозди кристаллов каменной соли: когда к этому изначальному нечто нами присоединяется нечто последующее.

Простейший (и важнейший!) способ стабилизировать комплекс элементов — это приписывать ему имя. Оно — “акустический признак” комплекса, сохраняющий его в памяти, признак самый неизменный и удобный. Вокруг него, как ядра, нарастают другие признаки. Поэтому имя — не этикетка предмета, а скорее его арматура: оно функционально, оно по праву представляет индивида, к которому относится. И неважно, что оно случайно по происхождению; неважно также то, что все, обозначенное им однажды, может перемениться. Если остается имя вещи — то остается ее ядро. Но если для начала предпочтительнее **слово**, то в перспективе, для развития лучше **понятие**. Хотя суть их одна: экономичнее обходиться с единством так, как если бы оно было тождеством, т. е. “одним и тем же”.

Ограничение и стабилизация, осуществляемые именем и понятием, согласно концепции Маха — это формирование **комплексов элементов**. Понятие ассимилирует восприятия, элементы не сами соединяются — их соединяет сознание: **понятие есть синтез**. Только изначально мир сразу и бессубъектен, и беспредметен, и непонятен — потому о нем не может быть воспоминания. Анализ воспоминаний доводит до этого предела, но не дальше, поскольку движение против течения — “накапливающихся следов” — воспоминаний, против прогрессирующего синтеза заканчивается там, где совершается первый шаг синтеза. За этим преде-

лом из поля рефлексии, разумеется, исчезает и самое Я, поскольку Я — “не изолированная от мира монада, а часть мира в его потоке, из которого она произошла и в которую ее следует диффундировать”⁴.

Онтология эмпириокритицизма несет на себе следы “картезианского импульса, которым заряжена вся европейская философия, начиная с нового времени: ведь эмпириокритицизм — не что иное, как разновидность самоанализа познающего субъекта. Специфика этой концепции — биопсихологизм: на место Декартова *cogito* в ней поставлено триединство сознания, живого организма и изначальной, нейтральной мировой субстанции. Очевидно также и ее **существенное отличие от картезианства**: Я в роли островка бытия, связующего центра мироздания, который выдержал натиск урагана универсального сомнения, отброшено как метафизический предрассудок; оно растворяется в “чистых восприятиях”. Мир перестает быть “внешним миром”, коль скоро различия между *res cogitans* и *res extensa* размыты, мир внешний и внутренний в своем истоке слились — или, что то же самое, распались у Маха на несвязные фрагменты. Авенариус, правда, не пошел столь далеко: он остановился на ступени “**принципиальной координации**” Я и мира, тем самым сохранив Я как центр мира, что значительно ближе к классическому картезианству.

Таковы истоки, генезис и логика эмпириокритицизма — наследника картезианской методологической традиции. Он возник как “**теоретико-познавательный идеализм**” в общем потоке антиметафизического течения европейской философской мысли, ориентированной на достижения положительной науки; поэтому в годы своего наибольшего влияния эмпириокритицизм предстал как “**физический идеализм**”.

Вместе со “стабилизацией” неклассической теоретической физики влияние эмпириокритицизма с его эмпиристской ориентацией упало до минимума. Однако его философская история продолжилась — труды Авенариуса оказали немалое влияние на основателя современной феноменологии **Эдмунда Гуссерля**. Подобно эмпириокритикам, феноменологи искали “чистое первоначало” философского рассуждения, освобождаясь посредством специально разработанного для этой цели метода феноменологической редукции от всяческих “предрассудков” философских систем. Но, в противоположность эмпириокритицизму, феноменология трактует принятие “естественной установки”, веру в существование мира как глубочайший предрассудок научной мысли. В итоге в западной философии место “нейтрального монизма” эмпириокритиков занимает “**трансцендентальный идеализм**”.

В нашей стране освоение и осмысление эмпириокритицизма отличалась рядом специфических особенностей. В силу обстоятельств, далеких от философского содержания и внутренней логики развития этой концепции, “русский” эмпириокритицизм оказался настолько тесно связан с российскими политическими событиями, что превратился из философского учения в идеологическую конструкцию, не так уж много сохранившую от первоначального содержания. Споры были далеко не философскими. Целью их было что угодно, но не установление смысла философских утверждений, и еще менее достижение истины. Самый известный из российских оппонентов эмпириокритицизма, В. И. Ленин, был прежде всего политическим деятелем, а для него самым важным стал как раз политико-идеологический аспект, который приобрел “рос-

сийский” вариант эмпириокритицизма в силу причин, случайных для философского содержания этой концепции. (Несколько подробнее об эмпириокритицизме на русской почве см. в разделе, посвященном русской философии.)

ЛИТЕРАТУРА

¹ См.: *Мах Э.* Анализ ощущения и отношение физического к психическому. М., 1908; *Он же.* Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. М., 1909. Далее: *Познание и заблуждение.*

² *Авенариус Р.* Человеческое понятие о мире. М. 1909. С. 69.

³ *Мах Э.* Познание и заблуждение. С. 44.

⁴ Там же. С. 46.

Глава 8

РЕАЛИСТИЧЕСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ

АМЕРИКАНСКИЙ НЕОРЕАЛИЗМ

В 1910 г. группа американских философов выступила с манифестом “Программа и первая платформа шести реалистов”¹. В группу входили Э. Холт, У. Марвин, У. Монтегю, Р. Б. Перри, У. Питкин, Э. Сполдинг. В 1912 г. авторы манифеста опубликовали книгу “Новый реализм. Совместные исследования в философии”². Наибольшей известностью из них к тому времени пользовался гарвардский философ **Ралф Бартон Перри** (1876–1957), один из учеников прагматиста У. Джеймса. Последний в знаменитой статье “Существует ли сознание?” подчеркнул близость своего “радикального эмпиризма” и позиции Перри: “...Р. Б. Перри изложил свой взгляд на познание, в котором ближе всех других известных мне авторов подходит к моему пониманию... опыт целиком представляет собою процесс, в котором первоначально объективное постоянно становится субъективным, становится нашим пониманием объекта”. Не только Перри, но и другие неореалисты подчеркивали стимулирующее воздействие на них идей Джеймса, прежде всего его обоснования онтологического плюрализма и теории внешних отношений, а также учения о “потоке сознания”.

Правда, в дальнейшем пути шести авторов манифеста разошлись, причем некоторые из них даже отделились от философии. Да и изначально взгляды этих философов по конкретным вопросам не были абсолютно идентичными. При этом, однако, их объединяла уверенность в плодотворности совместных исследований, о чем и говорилось в заявлении, открывающем манифест. Далее в тексте манифеста изложены программы отдельных философов, большей частью сформулированные в тезисной форме. По такой же схеме написана и упомянутая книга, в которой само движение неореализма характеризуется как нечто среднее между тенденцией и школой.

Выступлением американских неореалистов начался период, когда были опубликованы различные программные документы и манифесты философов. Особенно здесь отличились в 20 и 30-е годы представители **логического позитивизма**. Впрочем, эпоха эта также известна различными манифестами представителей литературно-художественного авангарда.

Философов, считавших себя “новыми реалистами”, объединяло неприятие идеализма. Эта, казалось бы, очевидная констатация требует, однако, специального разъяснения. Обратим внимание: как в Америке, так и в Великобритании в конце XIX в. немалым влиянием — особенно в академической среде — пользовались объективно-идеалистические учения вроде **британского абсолютного идеализма** или

близкого ему учения гарвардского философа Джосайи Ройса (1855–1916), который, кстати, был университетским преподавателем Перри и Монтегю. Составными элементами идеалистической метафизики стали: монистическая онтология, разделение всего существующего на сферу видимости и подлинной реальности, тезис о зависимости познаваемого объекта от познающего субъекта, а также теория (логика) внутренних отношений. Смысл последней Сполдинг разъяснял так: «Придерживаться “внутреннего взгляда”, по моему мнению, означает считать, что для того, чтобы отношение могло [что-то] соотносить, оно должно либо (1) проникать в свои термины, либо (2) опосредоваться подлежащей (трансцендентной) реальностью»³. Согласно этой теории, любая вещь или явление реальны только в том случае, если они входят в ту или иную систему отношений, причем отношения носят сущностный характер и изменяют соотносящиеся стороны. При этом считалось, что сами отношения невозможны вне какой-либо тотальности. В конечном итоге они оказывались подчиненными Абсолюту как верховной реальности, возвышающейся над сферой “видимости”. В таком контексте истина понималась ими как идеальное выражение всех связей, их согласованность (когерентность).

Вслед за английским философом Д. Э. Муром, который в своей статье “Опровержение идеализма” (1903)⁴ классическим выражением сути любого идеализма признал тезис Джорджа Беркли *esse est percipi*, неореалисты направили свои критические стрелы и в сторону берклеанства. “Интуитивный аргумент” против реализма, считал Монтегю, был сформулирован именно Беркли. В основе его, по мнению Монтегю, лежит смешение тривиального тезиса (“мы только тогда можем знать, что объекты существуют, когда они познаются”) с абсурдным (“мы знаем, что объекты могут существовать только тогда, когда они познаются”). Гипотеза, будто *нет объекта без субъекта*, есть чистейшая тавтология, ибо она утверждает — то, что дается в опыте, дается в опыте (“that everything experienced is experienced”). Позицию идеалистов, делавших объект познания зависимым в своем существовании от процесса познания, Перри и другие неореалисты называли **эгоцентрическим предикаментом**.

Таким образом, несмотря на известное противостояние абсолютного идеализма (зачастую называемого “британским неогегельянством”) и традиции британского идеалистического эмпиризма, к которой принадлежит Беркли, обе эти линии представляли для неореалистов **единый** объект для критики.

Неореалисты разделяли следующее мнение относительно теории познания, эпистемологии: **эпистемология (теория познания) как таковая не является фундаментальной в логическом смысле дисциплиной**. Она, подчеркивал Марвин, не может служить обязательной пропедевтикой к онтологии. Более того, логика как таковая предшествует и эпистемологии и онтологии. Кроме того, отмечали американские философы, идеалистическая эпистемология в вопросах понимания сущности знания, сознания и опыта находится в сильной зависимости от дуалистической психологии. Поэтому **неверно выводить природу реальности из особенностей познавательного процесса**. Познаваемость некоторого объекта отнюдь не означает его обусловленности самим познавательным актом. Познание как таковое при-

надлежит тому же самому миру, что и его объекты. Оно не есть нечто трансцендентальное или сверхъестественное. Познание как факт не имеет какого-нибудь преимущества перед другими фактами. Это лишь один из видов возможных отношений между "сущностями" в рамках опыта. "Если познание не является универсальным условием бытия, тогда оно само должно происходить внутри бытия, быть в той же плоскости, что и пространство, число или физическая природа. Другими словами, познанию присущ свой генезис и свое окружение"⁵. Познавательный процесс — лишь одна из областей исследования человеком реальности. В этом отношении эпистемология не имеет преимущества перед специальными науками, и различие между ними не носит качественного характера.

Что же касается логики, то в ее основе должна лежать **теория внешних отношений**, противостоящая идеалистической логике внутренних отношений. "Эта точка зрения (внешних отношений. — *Авт.*) может быть сформулирована следующим образом: в предложении "Термин *a* находится в отношении *R* к термину *b*, а *R* ни в коей степени не конституирует *b*, *Rb* не конституирует *a*, а *R* не конституирует ни *a*, ни *b*", — писал Марвин⁶. Каждая сущность (entity), находящаяся в тех или иных внешних отношениях с другими сущностями, может вступать в любые новые отношения, не отрицая при этом сложившихся отношений и оставаясь независимой. Причем сущности (т. е. объекты, факты, понятия и проч.), изучаемые в логике и в конкретных науках, не являются сугубо ментальными. Они могут вступать в отношения или прекращать те или иные когнитивные отношения, но от этого их реальность не меняется. Ошибочно вслед за абсолютными идеалистами утверждать, будто для познания определенных отношений некоторой сущности необходимо знать все ее отношения к другим сущностям. "Одна и та же сущность обладает имманентностью в силу своей принадлежности к одному определенному классу, и трансцендентностью в силу того факта, что она может также принадлежать бесконечному числу других классов. Иными словами, имманентность и трансцендентность суть совместимые, а не противоречащие предикаты", — подчеркивал Перри⁷.

По мнению неореалистов, логика внешних отношений делает более вероятным **плюралистическое представление о реальности**. Мир в целом менее един, нежели его отдельные составляющие части. Грандиозные монистические системы типа платоновской и Спинозовской догматичны и противоречат опытным свидетельствам: в их основе все та же логика внутренних отношений и приписывание познанию универсального значения. Неприемлем для авторов манифеста и картезианский субстанциальный дуализм. Имманентность объекта познания означает для неореалистов, что он познается нами **непосредственно** и его не отделяют от нас никакие ментальные сущности (образы), что предполагается в познавательной схеме **репрезентационизма**. Скажем, физическая природа непосредственно представлена в сознании. Подобная позиция неореалистов (у которых были предшественники в истории философии, например, шотландский философ XVIII в. Томас Рид) в теории познания получила название **презентационизма**.

Вместе с тем в плане существования объект трансцендентен субъекту, "познающему сознанию". Объект познания может существовать как до установления познавательного отношения, так и после выхода из

него. Да и само различие между субъектом и объектом есть отнюдь не различие в качестве или в субстанции, а лишь различие в функции и занимаемом месте в опыте. Сознание отбирает определенные сущности, но не творит их.

Познавательный процесс ни в чем не указывает на свои пределы: знание увеличивается путем приращения. В то же время, отмечали неореалисты, следует учитывать, что любое наше утверждение, включая и утверждения авторов манифеста, приблизительно и не может претендовать на абсолютную истинность. Поэтому свою позицию они считали антидогматической и самокритичной, что, по их мнению, отличает ее от “феноменализма, субъективного, объективного идеализма и абсолютизма”⁸.

Неореалистическая теория “имманентности трансцендентного”, влиятельная в англо-американской философии в 10–20-е годы, рассматривалась как альтернатива идеализму и соответствующая духу современной науки. **Б. Рассел**, например, развил на ее основе свою знаменитую теорию “нейтрального монизма”. Несмотря на декларируемое ограничение сферы применения эпистемологии, сами неореалисты в основном занимались проблемами познания. Однако непроясненность ряда принципиальных положений (особенно тезиса о непосредственном вхождении объектов в сознание и вопроса о причине заблуждений познания) заставила **десять лет спустя** другую группу философов-реалистов выступить с новым манифестом, в котором реалистическая философия получила иное направление.

АМЕРИКАНСКИЙ КРИТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ

Философия Джорджа Сантаяны

Американские философы, опубликовавшие свои статьи в программном сборнике “Очерки критического реализма. Совместное исследование проблемы познания”⁹, еще в меньшей степени, нежели неореалисты, составляли группу полных единомышленников. Но и их объединяло убеждение в необходимости совместными исследованиями в философии составить оппозицию идеализму (феноменализму прежде всего). Критические реалисты подчеркивали сходство своих взглядов на эпистемологические проблемы при различии — и довольно существенном — онтологических позиций: одни из них были “натуралистами” и материалистами (например, Селларс), другие дуалистами (например, Пратт). Они не скрывали, что эпистемология была для них одной из важнейших дисциплин.

Среди авторов указанной книги-манифеста были **Д. Сантаяна, А. Лавджой, Р. В. Селларс, Д. Б. Пратт, Д. Дрейк, Ч. Стронг, А. Роджерс**. Для того чтобы отличить свою позицию от позиции предшествующего поколения реалистов, — а это служило одной из целей названных философов, — был использован термин “критический реализм”. При этом они подчеркивали, что слово “критический” не имеет отношения к кантовской философии, которая вообще не должна обладать монополией на него. Как и неореалисты, они были противниками идеализма, в основе которого усматривали логику внутренних отношений. “Любой реалист, — писал в 1916 г. Селларс, — который стремится

ся обосновать свои убеждения, должен дать ответ на аргументацию Беркли, причем не только на его более формальный принцип, а именно то быть для чувственного мира означает быть воспринимаемым, но и на его содержательный аргумент о том, что все объекты могут быть сведены к ощущениям. Юм и в наше время Ф. Г. Брэдли также пришли к философии, приписывающей психический характер всему, что непосредственно присутствует в нашем поле опыта¹⁰.

В центральном вопросе о том, что является данным нашего опыта, они отвергали, по их выражению, как **объективный**, так и **субъективный** подходы. В соответствии с первым данные опыта суть сами физические объекты, с которыми наши тела вступают во взаимодействие. Субъективный же подход исходит из того, что данными восприятия служат психические объекты, копии или представители внешних объектов. Этот подход даже при реалистической его интерпретации замыкает познающего в сфере его ментальных образов, в то время как объективный (наивный) реализм исходит из того, что непосредственное знание распространяется не только на внешние объекты, но также и на других субъектов, однако не обосновывает данное положение. Поэтому обе позиции не годятся в качестве отправных точек философствования.

Наш реализм, отмечали авторы книги, не является “физически монистическим реализмом”. В определенных познавательных ситуациях, подчеркивал Дрейк, полезно акцентировать внимание на **различии когнитивного состояния и познаваемого объекта**. В этом отношении критический реализм можно считать дуализмом особого рода и отличать его от позиции неореалистов и феноменалистов — сторонников “чистого опыта”. Но при этом отвергается та версия дуализма, согласно которой нам в познании даны лишь образы (“идеи”), из которых-де мы выводим существование физических объектов. “То, что мы воспринимаем, познаем, вспоминаем, о чем думаем, и есть сам внешний объект... который независим от познавательного процесса и помимо которого больше ничего нет”¹¹.

Если бы мы были “зажаты” нашими ментальными состояниями, подчеркивали критические реалисты, то мы никогда бы не узнали о том, что существует вне нас. **Мы же исходим из того, что вещи не только даются в опыте, но и существуют сами по себе. Это основа основ реализма.** Наше убеждение в существовании физического мира в частности подтверждается прагматическими соображениями. То, что дано нам в познании, согласно Дрейку, не есть нечто ментальное, но логическая сущность (essence) или характеристика (the what) познаваемого объекта.

Мы, подчеркивал Пратт, разумеется, не можем мыслить без мыслей или воспринимать без восприятий: все это необходимые средства указания на внешние объекты и осуществления коммуникации. Но объект в сознании не является его содержанием, поэтому возможны иллюзии и ошибки восприятия. Выявить подлинную реальность чего-либо чрезвычайно трудно. В таком отношении критическому реализму присущи определенные **агностические** черты, которых невозможно избежать. И именно неспособность идеализма, прагматизма и неореализма признать этот источник иллюзий и заблуждений делает данные системы философии неприемлемыми, считали критические реалисты.

Роджерс, например, так определял заблуждение: «Когда мы “по-

знаем” объект, мы приписываем определенную “сущность” — характеристику или совокупность характеристик — некоторой реальности, существующей независимо от познавательного процесса. И в той же мере, в какой истина является тождеством этой сущности и действительной характеристики реальности, на которую указывают, заблуждение соответствует отсутствию подобного согласия, т. е. это приписывание идеальной характеристики тому, что мы ошибочно считаем реальным, или приписывание реальности ложной характеристики вместо правильной»¹². Сущность и есть данное содержание объекта, поэтому она обладает когнитивной ценностью. Содержание знания представлено для нас в терминах фундаментальных категорий: времени, пространства, структуры, отношений, поведения. Именно в этих категориях мы и осмысливаем мир, а не с помощью сугубо личных ментальных образований.

Критический реалист, подчеркивал Пратт, не претендует на строгость и доказательность математики, но он делает четкие выводы: (1) существуют другие сознания, помимо нашего собственного, а также физические сущности, которые независимы от познающих их сознаний, но находятся с ними в некоторых каузальных отношениях; (2) мы — человеческие существа — так скоординированы с природой, что при нормальном функционировании наших психофизических организмов наши восприятия указывают на сущности или соответствуют сущностям, которые не являются частью нашего ментального содержания; (3) эти независимые сущности могут стать объектами нашего мышления и тогда мы сумеем сказать, какие из них истинные и заслуживают считаться знанием.

Вообще критический реализм, согласно Сантаяне, находится между двумя крайностями: **минимумом и максимумом реализма**. В первом случае имеется в виду та точка зрения, что в принципе возможно познание объектов, а во втором, что все непосредственно познается именно таким, каким оно существует на самом деле и потому заблуждение невозможно. Максимальный (наивный) реализм претендует на невозможное интуитивное постижение объекта, ибо пытается перепрыгнуть через пространственно-временные барьеры, указывал Селларс.

Критический реализм учитывает два инстинктивных допущения, а именно всякое знание **транзитивно** (трансцендентно), т. е. независимо существующие вещи могут стать объектами сознания, которое идентифицирует и определяет их, и знание релевантно, так как определяемая вещь может обладать по крайней мере некоторыми качествами, которые сознание приписывает ей. Реалист, согласно Сантаяне, должен в каждом конкретном случае находить баланс трансцендентности и релевантности.

Рой Вуд Селларс, в частности, считал, что знание означает схватывание сознанием не самой вещи или ее копии, но “формы” вещи, т. е. ее положения, размера, структуры, каузальных возможностей и проч. Он был представителем натуралистической версии критического реализма и полагал, что сознание есть проявление определенных состояний мозга, а организм — посредник между сознанием и познаваемыми объектами. Это, уверен Селларс, опровергает презентационизм неореалистов. В дальнейшем концепция Селларса развивалась в сторону физикализма и теории эмерджентной эволюции. Его идеи также предвосхитили новейшие концепции так называемого **научного реализма**.

Неореалисты (например, Монтегю¹³), оценивая версию критического реализма, считали, что это направление не привнесло ничего нового, вернувшись на старые позиции **эпистемологического дуализма Локка и Декарта**. Критические реалисты довольно правильно объясняли заблуждения и иллюзии восприятия. Но они оказались бессильными в объяснении истины, сохранив барьер между познающим субъектом и познаваемым объектом.

Крупнейшей фигурой движения критического реализма, несомненно, был **Джордж Сантаяна** (1863–1952), взгляды которого, правда, не ограничиваются платформой критического реализма. Даже Монтегю отмечал, что “он (Сантаяна. — *Авт.*) сочетал свой натурализм и материалистический феноменализм с платонистским реализмом, более полно и последовательно разработанным, чем в любой другой предшествующей философии”¹⁴.

Философ испанского происхождения, Сантаяна в своей академической жизни был связан с Гарвардским университетом. Здесь он учился у Джеймса и стал в 1898 г. профессором. В 1912 г. он вернулся в Европу, где вел уединенный образ жизни и написал свои главные произведения. Но влияние они имели главным образом в США. Поздний Сантаяна рассматривал свою жизнь как жизнь духа, что, однако, не означало отказа от натуралистического мировоззрения, сторонником которого он стал еще в молодости. Философ считал, что корни человеческого духа в материи, ибо он — функция животной жизни. Если бы дух не был заключен в какое-либо тело, то он бы не существовал. Тем не менее в поздний период Сантаяна несколько отдалился от других философов-реалистов, в его учении стали звучать экзистенциалистские мотивы.

Он был человеком разносторонних интересов, писал романы (например, роман “Последний пуританин”), сочинял поэтические произведения (“Люцифер”) и книги на религиозные сюжеты (“Идея Христа в Евангелиях”). Его интерес к науке, особенно к естествознанию, был не столь определенно выражен, как у других критических реалистов, например, у того же Селларса. Сантаяна подчеркивал прагматический характер науки, ее анимальную основу. Не считая себя метафизиком в традиционном смысле слова, он в своем философском развитии испытал влияние учений Платона, Спинозы и Шопенгауэра. Это отличает его позицию не только от позитивизма, но и от взглядов неореалистов, враждебно относившихся к названным метафизическим системам.

Еще в Америке Сантаяной была написана пятитомная “Жизнь разума” (1905–1906)¹⁵, раскрывающая роль разума в религии, искусстве, науке и общественной жизни. Одна из самых ярких его работ “Скептицизм и животная вера” (1923)¹⁶ служит введением к четырехтомному произведению “Сферы Бытия”¹⁷, выходящему с 1927 по 1940 г. Первый том был посвящен сфере сущности, второй — сфере материи, третий — сфере истины, а четвертый — сфере духа. **Сферы бытия для Сантаяны — не особые области или части вселенной, а виды или категории самих вещей.**

В “Скептицизме и животной вере” встречается немало несогласующихся, на первый взгляд, утверждений. Так, автор подчеркивает, что его позиция в философии такая же, как и в повседневной жизни. В то же время он характеризует себя убежденным материалистом и эмпири-

том в области естествознания, платонистом в логике и морали и трансценденталистом в “романтическом разговоре с самим собой”. Поскольку вера в опыт — это вера в природу, то каждый эмпирист, согласно Сантаяне, в принципе является натуралистом.

Критическая функция трансцендентализма заключается в том, чтобы подправить эмпиризм, ибо наши чувственные восприятия крайне неадекватны. Каждая часть опыта — иллюзия, источник которой — животная природа человека, слепо действующая в слепом мире. Это порождает закономерную стадию скептицизма, который, однако, оказывается определенной формой верования, связанной с реакциями человеческого тела, пытающегося приспособиться в окружающем мире. Многие важные философские учения были скептическими. “Скептицизм — это невинность интеллекта”, — писал Сантаяна¹⁸.

Одним из проявлений “честного” скептицизма выступает так называемый солипсизм настоящего момента, хотя он и редко присутствует в чистом виде, вступая в противоречие с общественной жизнью. В скептицизме, как его понимал американский философ, все замыкается на слове “существование”. Скептик привязан к миру несуществующего. Но вера в существование чего-либо не допускает никаких доказательств. Существование, не данное непосредственно, всегда открыто для сомнения. «Я использую слово “существование” именно для того чтобы обозначить изменяющееся бытие, определяемое внешними отношениями и подталкиваемое случайными событиями»¹⁹. Сущестующими признаются не интуитивные данные, а факты и события, происходящие в природе, т. е. определенные состояния сознания (например, боли или удовольствия, а также все, что мы вспоминаем), физические вещи и события, трансцендентные по отношению к данным интуиции. Само существование никогда не дается в интуиции. Интуиция есть не знание, а лишь созерцание идей. **Животная вера как разновидность иррационального ожидания появляется у людей раньше интуиции.** Эта вера направлена на вещи, т. е. она допускает существование независимых от познания и саморазвивающихся видов бытия. Животное чувство существующих независимо от нас внешних вещей не требует обоснования. “Вера в природу восстанавливает всеобъемлющим образом то чувство постоянства, которое столь дорого животной жизни. Мир после этого становится домом, и я могу быть в нем философом”²⁰.

Есть, подчеркивал Сантаяна, **биологическая истина**: животный опыт — это продукт двух факторов, предшествующих опыту, а именно органа и стимула, тела и окружения, личности и ситуации. “Вера незаметно навязывается мне скрытой механической реакцией моего тела на объект, вызывающий идею”²¹. Для живого существа идеи “случаются” подобно аэропланам в небе.

Интуиция изменения — очень важная наша интуиция, имеющая животное происхождение. Но переживаемое нами чувство изменения еще не гарантирует его реальности. Чем больше указывают на изменение, тем более погружаются в неизменное. Ум Гераклита, говорящего о движении, столь же постоянен, как и ум Парменида, усматривающего лишь покой. Если бы существовала одна только диалектическая философия Гераклита, отмечал Сантаяна, то в мире философии ничего бы не менялось. Скептицизм, поэтому, стремится представить изменение как иллюзию.

Когда идеалисты говорят, что идеи суть единственные объекты человеческого знания, существующие только в сознании, то они, по мнению Сантаяны, не учитывают, что знание идей не есть подлинное знание, а присутствие чего-то в интуиции не есть его существование. Непосредственные объекты интуиции — явления. Такие сферы бытия, как материя, истина и дух не даются в интуиции, но устанавливаются с помощью инстинктивной веры, выражаемой в действии. Да и сама сфера сущностей — просто каталог всех свойств существующих вещей, которых бесконечно много. Онтологический статус сущностей напоминает статус платоновских идей, однако они, подчеркивал Сантаяна, не претендуют на космологические, метафизические или моральные прерогативы последних.

Сущности, не будучи существующими, не доминируют над материей: они сами проявляются в природе или в мышлении, если наши материальные запросы вызывают и отбирают их. Таким образом, сущности несубстанциальны. Понятие сущности обосновывает понятия интеллекта и познания, а не выводится из них. Однако сущности не абстрактны — они даны нашего опыта, хотя сами и не имеют происхождения, как все вещи. *Любая сущность служит знаком объекта или события, привлекающего наше внимание.* Мы узнаем о сущности непосредственно. Интуиция находит некоторую сущность, проявляя животное внимание, фиксированное на сущности. Выявление сущностей освобождает философию от скептицизма.

Знание, разум — форма животной веры. Это верование в мир событий, особенно в те события, которые непосредственно затрагивают нас. Знание представляет собой истинное верование, основанное на опыте. Причем, истина не предполагает обязательно адекватность или образное тождество сущности и конституции объекта. Наши мысли и описания, подчеркивал Сантаяна, никогда не копируют мир. Человек как животный организм использует сущности в качестве символов окружающего, независимого от нас мира.

Как и другие критические реалисты, Сантаяна полемизировал с презентационалистской эпистемологией неореалистов и отстаивал своеобразный — *нементалистский* — вариант репрезентационизма. Американский философ полагал, что опыт влечет за собой верование в субстанцию даже до того, как он направит интуицию на сущности. Аристотель, отмечал Сантаяна, прекрасно понял это обстоятельство, сделав субстанцию главной категорией. А вот современные психологи вообще отрицают субстанцию лишь на том основании, что она не дана ни одному отдельному чувству. Вера в субстанцию — самая иррациональная и примитивная, это “голос голода”. При этом *Сантаяна подчеркивал, что верит не в метафизическую, а в физическую субстанцию, лежащую в основе животного восприятия реальных вещей.* Субстанция — это всегда нечто само-существующее, тогда как объект есть проявление сущности, когда та становится темой некоторого дискурса. Субстанция связывает явления. Когда утверждается субстанция, то явление не только не отрицается, но, наоборот, приобретает значение.

Сантаяна считал понятие духовной субстанции самопротиворечивым, ведь дух — это лишь энтелехия материальной субстанции. Однако, признавал он, в истории философии было много разговоров о различных

ложных субстанциях, например о душах или платоновских идеях. Также феноменализм считал чувственные явления, смешанные с идеями в сознании, основой всех природных событий. Кроме того, вторичный, а не субстанциальный характер имеют истины, факты и события. Мысль — не замена физической силы или физической жизни, но их выражение, когда они лучше всего выполняют свою роль. **Внимание, синтез, восприятие** — способности духа, имеющие своим источником материальное существование. Дух — всегда голос чего-то другого. В основных формах духа выражается жизнь природы. Благодаря духу сущности переходят в явления, а вещи — в объекты веры.

Сближаясь с американским бихевиоризмом, Сантаяна доказывал, что психология должна стать наукой о поведении, прослеживающей материальную жизнь психики. Научная психология является частью физики, отчетом о том, как действуют животные организмы. Психика имеет две функции: интуицию данности и животную веру в неданное, описываемую в поведенческих терминах. При этом трудно сделать ментальный дискурс объектом научного исследования. Поэтому вся британская и немецкая философия, занимающаяся таким дискурсом, имеет не научный, а лишь литературный характер. Но ведь поэты и романисты зачастую лучшие психологи, нежели философы, язвительно замечал Сантаяна.

Учение Джорджа Сантаяны в разные периоды его идейной эволюции представляло собой соединение **натуралистской и реалистической тенденций**, столь характерное для американской философской мысли XX в., с **умеренно платонистской установкой в теории сущностей**. В сочетании с оригинальной экзистенциальной позицией философа, отчетливо выраженной в его произведениях и реальных фактах жизни, это делает его учение своеобразным явлением в современной западной философии.

ЛИТЕРАТУРА

¹ См.: American philosophy in the twentieth century. A sourcebook from pragmatism to philosophical analysis / Ed. P. Kurtz. N.Y.; L., 1967. P. 315—324. Далее: American philosophy...

² The new realism. Cooperative studies in philosophy / E. B. Holt, W. T. Marvin, W. P. Montague, R. B. Perry, W. B. Pitkin, E. G. Spaulding. N.Y., 1912. Далее: The new realism; см. также: Новые идеи в философии. СПб., 1913. Сб. 4. С. 118.

³ American philosophy... P. 322—323.

⁴ Русский перевод см.: Историко-философский ежегодник, 1987. М., 1987. С. 247—265.

⁵ The new realism. P. 33.

⁶ American philosophy... P. 318.

⁷ Ibid. P. 320.

⁸ Ibid. P. 324.

⁹ Essays in critical realism. A co-operative study of the problem of knowledge / D. Drake, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, G. Santayana, R. W. Sellars, C. A. Strong. N.Y., 1920 (1941). Далее: Essays in critical realism.

¹⁰ *Sellars R. W.* Critical realism. A study of the nature and conditions of knowledge. N.Y., 1916 (1969) (Вступление. Страницы не указаны).

¹¹ *Essays in critical realism.* P. 4.

¹² *Ibid.* P. 117—118.

¹³ См.: *Montague W. P.* The ways of things. A philosophy of knowledge, nature and value. N.Y., 1940. P. 254.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Santayana G.* The life of reason. N.Y., 1927. Vol. 1—5.

¹⁶ *Santayana G.* Scepticism and animal faith. Introduction to a system of philosophy. N.Y., 1955.

¹⁷ *Santayana G.* The realms of being. N.Y., 1942.

¹⁸ *Santayana G.* Scepticism and animal faith. P. 69.

¹⁹ *Ibid.* P. 42.

²⁰ *Ibid.* P. 246.

²¹ *Ibid.* P. 16.

ЧАСТЬ II

ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XIX — XX в.

Глава 1

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

“Философией жизни” называют направление западной философской мысли конца XIX — начала XX в., предтечей которого считают А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и к которому относят В. Дильтея, А. Бергсона, О. Шпенглера, Г. Зиммеля, Л. Клагеса, Э. Шпрангера и др. Правда, причисление названных мыслителей к данному направлению условно — прежде всего по той причине, что философия каждого из них оригинальна, проблемные и стилевые различия между их учениями довольно значительны. Кроме того, правомерны и иные типологии (скажем, оправдано объединение философов XIX в. Шопенгауэра, Кьеркегора, Ницше в особую группу, что и было сделано в главе 1 части I данного учебника). И все-таки традиционное для учебной литературы отнесение упомянутых мыслителей к философии жизни не лишено оснований: в их учениях, как бы они ни отличались друг от друга, можно найти общие для всего направления черты.

Каковы же отличительные особенности философии жизни?

1. Как явствует уже из названия, *философы данного направления выдвигают на первый план понятие и принцип жизни*. Сам по себе обращенный к философии призыв — повернуться лицом к жизни — неоригинален; его, как и понятие жизни, можно встретить и в произведениях философов прошлого. Отличие же философии жизни от традиционной мысли заключается в том, что как раз *через понятие жизни ее последователи стремятся решительно размежеваться с классической философией, ее мировосприятием*. Традиционную философию, особенно философию нового времени, представители философии жизни обвинили в том, что она создала культ разума и науки, в жертву которым была принесена именно жизнь — и жизнь природы, и жизнь человека. Правда, понятие жизни, которому сторонники философии жизни придавали фундаментальное значение и в деле критики, и в обосновании новых философских позиций, так и осталось в их произведениях расплывчатым, неопределенным, метафорическим. И почти каждый мыслитель данного направления, критикуя за это предшественников, пытаясь предложить свое, как ему казалось, более четкое и содержательное видение жизни. Заметного успеха до-

биться не удалось. Однако влияние философских размышлений о жизни на культуру, философию нашего столетия было весьма велико. Оно ощущается и поныне.

2. Другое критическое устремление философии жизни связано с **расшитыванием основ сциентизма** (от лат. scientia — наука), т. е. воззрения на мир, ставящего во главу угла научные достижения, критерии научности, научный разум, методы науки. Правда, борьба против сциентизма не вылилась у выдающихся мыслителей Бергсона или Дильтея в антинаучную позицию. Утверждая это, следует отметить: в отечественных учебниках представителям философии жизни приписывалось стремление решительно порвать с наукой и научностью. С этим трудно согласиться. Ведь **отвергались не науки как таковые, а безраздельное господство классических моделей в естествознании, власть механицизма**. В этом философия жизни шла в ногу с неклассическим естествознанием. Можно даже утверждать, что обнаружение А. Эйнштейном принципов теории относительности, появление генетики повлияло на создание А. Бергсоном работы “Творческая эволюция” (1907), которую оправдано считать одним из образцов нового, “неклассического” философствования. Позднее, в произведении 1922 г. “Длительность и одновременность” Бергсон предложил философскую трактовку открытия Эйнштейна.

Известно, с каким вниманием Бергсон относился к биологии, с которой тесно связана его концепция творческой эволюции. Ницше, Шпенглер, Зиммель также проявляли большой интерес к биологии.

3. Вместе с тем нельзя отрицать, что скорее не естествознание, а **гуманитарные дисциплины — философия, психология, история, в том числе история духа, науки о языке, культуре, — образуют проблемный центр исследований философии жизни**. И в этом отношении попытки представителей данного направления **раскрыть специфику человеческого духа и своеобразие наук о духе** оказались перспективными. Вместе с работами Дильтея, Шпенглера, Зиммеля в западную философию буквально вторгся специфический **историзм**, т. е. стремление подвергнуть историю (как исторический процесс и как науку) углубленному исследованию.

4. Философия жизни внесла заметный вклад в исследование сознания и бессознательного, в изучение таких пластов, элементов, функций духовно-психической жизни, как интуиция, память, время (в качестве временных структур сознания). Отстаивая необходимость исследования духовного, психического во всех их проявлениях, представители философии жизни выступили с резкой критикой традиционного рационализма за преувеличение роли сознательно-рациональных элементов и сторон человеческого духа. Интерес к абстрактному познанию, к интеллекту сохранился, однако возобладали требования — критически, объективно, трезво взглянуть на разум и интеллект, оценить как их сильные, так и слабые стороны. Сама по себе эта установка вполне уместна и продуктивна и отнюдь не тождественна антиинтеллектуализму. Философия жизни вызвала у философов, психологов, деятелей литературы и искусства интерес к изучению **внерационального, бессознательного**, что роднит ее с фрейдизмом.

5. Значительное место в философии жизни занимают и попытки предложить — в связи с новым истолкованием исторического процесса —

непривычные для традиционной европейской мысли **типологические схемы развития культуры, сопоставить и даже противопоставить цивилизацию и культуру.**

Историю философии жизни обычно начинают с Ницше. И действительно, обращение Ницше к понятию жизни (о чем шла речь в главе 1 в начале раздела о Ницше) важно для этой истории. Следует учесть, что апелляция к жизни взамен ориентации на абстрактные понятия, схемы, системы философии становится к концу XIX — началу XX в. лейтмотивом многих философских направлений и произведений. Оформление же философии жизни в сложную концепцию, богатую новыми идеями и исследовательскими достижениями, связано с именем одного из самых крупных европейских философов — французского мыслителя А. Бергсона.

АНРИ БЕРГСОН

Жизнь и сочинения

Анри Бергсон¹, выдающийся французский философ, психолог, писатель, родился 18 октября 1859 г. в Париже, где с 1866 по 1876 г. учился в лицее, получив прекрасное классическое образование. В 1878 г. Бергсон стал студентом Высшей нормальной школы, а после ее окончания преподавал в лицее г. Анжера, с 1883 г. — в лицее им. Блеза Паскаля в Клермон-Ферране, а затем в alma mater, Высшей нормальной школе. С 1900 г. Бергсон — профессор Коллеж де Франс. Его преподавательская деятельность продолжалась до 1914 г. Бергсон выступал с лекциями также в Англии, США и других странах. Научные исследования мыслителя были тесно связаны с преподаванием. В 1889 г. философ защитил две диссертации — “Опыт о непосредственных данных сознания” и “Идея места у Аристотеля”. В 1896 г. была опубликована одна из самых значительных работ Бергсона — “Материя и память”.

Лекционные курсы Бергсона вызвали огромный резонанс. На лекциях, посвященных широкому кругу философских, психологических, этических проблем, Бергсон буквально на глазах слушателей формулировал принципы новой философии, впоследствии получившие выражение и развитие в центральном произведении мыслителя — книге “Творческая эволюция” (1907). Более поздние сочинения Бергсона — упоминавшаяся ранее “Длительность и одновременность”, сборники докладов и выступлений “Духовная энергия” (1919), “Два источника морали и религии” (1932).

Завоевав своими произведениями, лекциями и выступлениями беспрецедентный авторитет в стране и за рубежом, Бергсон, однако, не избежал тяжелых испытаний. В 1911 г. группа националистов-антисемитов начала травлю философа из-за того, что он был евреем. Бергсон предпочитал не отвечать на подобные выходки. Но за него ответила Франция, высоко оценившая его заслуги перед отечеством и мировой культурой. В 1914 г. Бергсон был избран Президентом Академии моральных и политических наук и членом Французской академии наук. Бергсон был не только первоклассным мыслителем, но и талантливым писателем. О высокой оценке литературных достоинств его сочинений говорит тот факт, что в 1927 г. Бергсон стал одним из первых филосо-

фов (но не последним — за ним этой чести удостоились А. Камю и Ж.-П. Сартр), которому была присуждена Нобелевская премия по литературе.

Несмотря на то, что католическая церковь вносила сочинения Бергсона в Индекс запрещенных книг, сам мыслитель испытывал все большее влияние католицизма. Согласно написанному в 1937 г. духовному завещанию, философ расценивал католицизм как в целом плодотворное завершение иудаизма. И только предвидение того, что в мире нарастает волна антисемитизма, предотвратило официальный переход Бергсона в католичество: по его собственным словам, он хотел остаться среди тех, на кого завтра обрушатся наибольшие преследования. (Впрочем, по некоторым данным, Бергсон тайно принял католичество.) В годы вскоре разразившейся второй мировой войны подтвердились мрачные предсказания Бергсона. И сам он не избежал притеснений. Это было во время немецкой оккупации. Бергсон простудился, проведши целые часы в немецкой комендатуре в ожидании регистрации, и заболел пневмонией, от которой и скончался. Анри Бергсон умер в Париже 4 января 1941 г. в возрасте 81 года. На погребении французский поэт Поль Валери так подытожил суть философского подвига Бергсона: «Тогда как философы, начиная с XVIII в., находились большей частью под влиянием физико-механистических концепций, наш знаменитый собрат позволил, к счастью, увлечь себя наукам о жизни. Его вдохновляла биология. Он внимательно изучил жизнь и понял ее, и постиг как носительницу духа. Он не побоялся отыскивать в наблюдениях за своим собственным сознанием аргументы, бросающие свет на проблемы, которые никогда не будут разрешены. И он оказал существенную услугу человеческому разуму, восстановив и реабилитировав вкус к медитации, непосредственно приближенной к нашей сущности... Подлинное значение философии — только в том, чтобы обратить мышление на себя самого. Это усилие требует от того, кто стремится его описать... особого подхода и даже изобретения подходящей для этой цели особой манеры выражения, так как язык иссыкает вблизи от своего собственного источника. Именно здесь проявилась вся мощь гения Бергсона. Он дерзнул позаимствовать у поэзии ее волшебное оружие и соединил силу поэзии со строгостью, от которой не терпит отклонения дух, вскормленный точными науками»². В Пантеоне на одной из колонн есть надпись: «Анри Бергсону — философу, жизнь и творчество которого сделало честь Франции и человеческой мысли».

Хотя Бергсон не оставил особой философской школы, многие значительные философы, психологи, естествоиспытатели, литераторы, художники разных стран испытали на себе глубокое влияние бергсоновского учения. «В значительной степени опирались на концепции Бергсона религиозные эволюционисты Э. Леруа и П. Тейяр де Шарден, создатели теории ноосферы; его эволюционное учение высоко оценивал В. И. Вернадский. Философия Бергсона оказала воздействие на столь разных по духу мыслителей, как У. Джемс (впрочем, влияние здесь было взаимным) и теоретик анархо-синдикализма Ж. Сорель; его этико-религиозная концепция вдохновила А. Тойнби, одного из наиболее известных социальных философов XX в.»³. Выдающиеся писатели М. Пруст и Дж. Джойс также испытали мощное воздействие идей Бергсона. До Октябрьской революции философия Бергсона была весьма

популярна в России. Работы мыслителя переводились на русский язык вскоре после их публикации. В 1913—1914 гг. в Санкт-Петербурге вышли в свет вторым изданием пять томов Собрания сочинений Бергсона.

Философия Бергсона

Исходный пункт — свобода

Еще в диссертации “Опыт о непосредственных данных сознания”, вполне компетентно участвуя в споре “психофизиков” и философов об интенсивности ощущений и возможности их измерения, Бергсон пришел к общефилософским выводам, важным для его более поздней концепции. Бергсон считал до определенной степени плодотворными подходы тех психофизиков, которые под влиянием Вебера-Фехнера и их последователей применили количественные методы для измерения интенсивности ощущений. Однако Бергсон выступил и против чрезмерного увлечения тогдашних физиологов и психологов количественными методами, выдвинув следующий принцип: “... жизнь сознания предстанет нам в двух аспектах в зависимости от того, воспринимаем ли мы ее непосредственно или преломленной в пространстве. Рассматриваемые сами по себе, глубинные состояния сознания не имеют ничего общего с количеством; они являются чистым качеством. Они настолько сливаются между собой, что нельзя сказать, составляют ли они одно или многие состояния. Их нельзя даже исследовать с этой точки зрения, тотчас не искажая их. Длительность, порождаемая ими, есть длительность, моменты которой не образуют числовой множественности”⁴. Итак, **бергсоновские основополагающие понятия — непрерывность сознания, длительность — появляются уже в ранних работах.** Там же обосновывается **фундаментальное значение понятия свободы.**

Имея в виду поколебать позиции жесткого детерминизма, Бергсон вместе с тем обращает внимание на причины его живучести и в обыденной жизни, и в науках, в частности в психологии, где он принимает форму “ассоциативного психологического детерминизма”. “... Благодаря кристаллизации в нашей памяти определенных ощущений, чувств, идей мы отвечаем на внешние впечатления движениями, которые, будучи сознательными и даже разумными, во многом напоминают рефлекторные акты. Ассоциативная теория приложима именно к этим, весьма многочисленным, но большей частью незначительным действиям” (С. 123). Однако Бергсон считает “несомненным фактом” спонтанность, внутренний динамизм, обуславливающие свободу нашего сознания и наших действий. “... Мы свободны, — пишет Бергсон, — когда наши действия исходят из всей нашей личности, когда они ее выражают, когда они имеют то неопределенное сходство с ней, которое мы обнаруживаем порой между художником и его произведением” (С. 125).

Защита свободы — исходный пункт и фундаментальное основание философии Бергсона. Постулирование свободы роднит философию Бергсона с учением Канта. Однако французский мыслитель исходит из того, что в споре кантианцев со сторонниками детерминизма позиции обеих сторон оказываются антиномично-противоположными и равно-

правными. “Но нам кажется, — пишет Бергсон, — что возможен и третий выход: мысленно перенестись в те моменты нашего существования, когда нам предстояло выбрать определенное, очень важное решение в те единственные в своем роде мгновения, которые уже не повторяются, как не вернуться некогда исчезнувшие моменты истории какого-либо народа. Тогда мы убедимся, что эти прошедшие состояния не могут быть ни адекватно выражены в словах, ни искусственно воспроизведены путем рядоположения более простых состояний, — ведь в своем динамическом единстве и в чисто качественной множественности они представляют собой фазы нашей реальной и конкретной жизни, нашей реальной и конкретной длительности — разнородной и живой. Мы убедимся, что если наше действие показалось нам свободным, то это значит, что отношение этого действия к состоянию, которое его вызывает, не могло быть выражено законом, ибо это психическое состояние — единственное в своем роде и больше никогда не повторится. Наконец, мы увидим, что само понятие необходимой детерминации теряет здесь всякий смысл, и не может быть речи ни о предвидении действия до его совершения, ни о возможности противоположного действия, если первое уже совершено...” (С. 154).

Отличие ранней философии Бергсона состоит в том, что путь к раскрытию свободы как основополагающего философского принципа он увидел не в тех сферах, где философия традиционно усматривала наиболее яркое ее воплощение — не в учении о разуме, научном познании и не в моральной философии. Входными воротами в философию свободы оказались для Бергсона размышления, повернутые к тем изначальным пластам опыта, в которых — по установившимся в философии обычаям — искали не свободу, а жесткий детерминизм: Бергсон обратился к исследованию материи и наиболее тесно с ней связанных форм духа.

Материя и восприятие. Материя и память

В книге “Материя и память” Бергсон выступил против как материалистических, так и идеалистических традиций. ***И материализм, и идеализм он считал “одинаково крайними, избыточными положениями.”*** Ошибка идеализма — в сведении материи к представлению, заблуждение материализма — в превращении материи в вещь, “производящую в нас представления, но отличную от них по своей природе” (С. 160). Какая же позиция была заявлена Бергсоном в противовес и материалистическому, и идеалистическому монизму? “Эта книга, — разъяснял Бергсон в Предисловии к седьмому изданию “Материи и памяти”, — утверждает реальность духа, реальность материи, и в ней делается попытка определить отношение между первым и вторым на ясном примере — примере памяти. Книга, следовательно, очевидно дуалистичная. Но, с другой стороны, она обрисовывает тело и дух таким образом, что появляется надежда если и не упразднить, то значительно смягчить те трудности, которые всегда возникают в связи с дуализмом...” (там же).

Чтобы объединить материю и дух, Бергсон пытался найти точку их соприкосновения. Но, поскольку в истории мысли подобные попытки

уже предпринимались, в “Материи и памяти” была предложена их критическая оценка. Под обстрел критики попали натуралистические концепции, не просто сближающие материю и дух, но по сути сводящие сознание, психику, дух к простому детерминистическому следствию материальных, прежде всего церебральных (мозговых) процессов. Философ весьма обстоятельно и профессионально разобрал (особенно во второй главе “Материи и памяти”) достижения тогдашней физиологии мозга. Согласно Бергсону, они говорят о действительно важной роли церебральных процессов в совокупной человеческой жизни, но не подтверждают крайней натуралистической идеи, согласно которой психическую деятельность можно однозначно “материализовать”, сводя к локализуемой деятельности центров и клеток мозга. Бергсон был уверен, что накопление в будущем новой, сколь угодно обширной информации о деятельности мозга и нервной системы вряд ли изменит это положение в принципе.

Значительную роль в объяснении единства материальных (здесь: физиологических) и духовных (здесь: психических) процессов традиционно играл анализ восприятия. Это и понятно. Ведь восприятие обычно рассматривалось и еще сегодня рассматривается как один из “ближайших” к внешнему миру, к материи и наиболее элементарных актов познания. Материалисты и идеалисты, казалось бы, по-разному интерпретировали восприятие. Но Бергсон указал на принципиальную общность их позиций в данном вопросе: “и для тех, и для других воспринимать — значит прежде всего познавать” (С. 173); “... они неизменно пренебрегают отношением восприятия к действию и воспоминания к поведению” (С. 302).

Бергсонская интерпретация восприятия — как, впрочем, и других форм, структур, элементов сознания, психики — является **разновидностью активизма: восприятие и психика в целом ставятся в зависимость от целостного, актуального человеческого действия**. Восприятие, согласно Бергсону, лишь измеряет способность человеческого существа к действию. В своей приспособленности к действию, на службе которого и стоит восприятие, человеческое тело органически вписывается в мир природы. “Мы сказали, что материальный мир состоит из объектов, или, если угодно, из образов, в которых все части действуют и реагируют одна на другую, совершая движение. Наше чистое восприятие конституировано в среде этих образов наброском нашего зарождающегося действия. **Актуальность** нашего восприятия состоит, стало быть, в его **активности**, в движениях, которые его продолжают, а не в относительно большей интенсивности... Но этого-то упорно и не хотят видеть, смотря на восприятие как на разновидность созерцания, приписывая ему чисто спекулятивную цель и направленность на некое неведомое бескорыстное познание: как будто отделяя его от действия, обрывая таким образом его связи с реальным, его не делают сразу и необъяснимым, и бесполезным!” (С. 199).

Другая ошибка традиционной теории восприятия состоит в том, что “устраняется всякое различие между восприятием и воспоминанием” (С. 200). Из восприятия, напоминает Бергсон, обычно не выделяют составляющее его органическую часть воспоминание. При анализе восприятия также чаще всего не принимают в расчет, что оно есть не простой единовременный акт, а сложный и длительный процесс. В ис-

следованиях и материи, и восприятия, и их связи Бергсону важно вскрыть некую **непрерывность действия и сознания**, при которой восприятие объединено, синтезировано не только с воспоминаниями, но и со всей гаммой чувств. “Воспринимать сознательно — значит выбирать, и сознание состоит прежде всего в этом практическом различении. Различные восприятия одного и того же предмета, даваемые различными органами чувств, не восстаноят, следовательно, полного образа предмета; между ними будут пробелы, интервалы, некоторым образом соразмерные пробелам в моих потребностях; образование чувств необходимо именно для заполнения этих интервалов. Это образование имеет целью гармонизировать мои чувства, восстановить между их данными непрерывность, которая была нарушена прерывностью потребностей моего тела, наконец, приблизительно восстановить материальный предмет в целом” (С. 187). Как ни парадоксально, все эти рассуждения о синтетическом единстве сознания нужны были Бергсону для того, чтобы отделить память от восприятия и именно память, а не восприятие сделать образцом и моделью исследования духовных процессов.

Память, в свою очередь, разделяется у Бергсона на два подвида — **“механические”** и **“независимые”** воспоминания. Если моторно-механические процессы во многом обусловлены материей, то память в собственном смысле в тенденции проявляет независимость от материи. Эта независимость и делает память специфически духовным процессом. Известные медикам и психологам расстройства памяти (их Бергсон изучал весьма основательно) философ связывает с нарушением **“механических”** функций, которые суть скорее привычка, чем собственно память (С. 255). Однако оба подвида памяти взаимосвязаны. И снова же, “чтобы воспоминание вновь появилось в сознании, необходимо, чтобы оно спустилось с высот чистой памяти — к той же строго определенной точке, где совершается *действие*” (С. 256).

Жизнь. Творческая эволюция. Длительность

В книге “Творческая эволюция” Бергсон вновь и вновь возвращается к проблеме и понятию жизни. В его истолковании понятие жизни, во-первых, призвано как бы преодолеть разъединенность и противоположность материального и духовного, материи и сознания. Во-вторых, ***жизнь в изобразении Бергсона есть порыв, поток, стремление, непрерывность, целостность, само воплощение развития, творчества, бесконечного становления, необозримого многообразия, сфера непредвидимого и неповторимого.*** Характерное свойство жизни — индивидуальность, которая содержит бесконечное число степеней. В недрах жизни скрыта внутренняя диалектика, обеспечивающая ее непрерывность. В-третьих, жизнь есть то, суть чего не ухватывает ни одно из существующих направлений биологии, до чего вообще не может добраться наука. Ибо биология пытается сформулировать общие законы, тогда как жизнь нельзя уложить в рамки общих закономерностей. В лучшем случае можно “уловить направления, получаемые видами от жизни”⁵. Исправляя традиционную эволюционистскую философию, Бергсон разрабатывает **концепцию творческой эволюции**. Каждый момент жизни и каждая ее ступень суть творчество. Живые системы неповторимы и необратимы, а потому по-

знание, “разлагающее” жизнь по законам мертвых тел, неизбежно искажает самое сущность жизни. Прикоснуться к жизни и к творческой эволюции можно лишь с помощью понятий “длительность” (durée) и “жизненный порыв” (élan vital).

“Длительность” — сложное понятие, с помощью которого Бергсон пытается разрешить сразу несколько задач. Во-первых, длительность, согласно Бергсону, позволяет прикоснуться к самой сущности жизни, к ее непрерывному и необратимому течению. Жизнь именно длится благодаря тому, что прошлое в ней неразличимо сливается с настоящим и будущим.

Во-вторых, понятие длительности направлено на преодоление объективистского уклона традиционных философских концепций времени. Для традиционной мысли время — орудие, с помощью которого процессы природы хотят сделать однородными, предсказуемыми, объективируемыми. Согласно Бергсону, понимание жизни невозможно без учета временных координат. Однако речь должна идти о совершенно особом подходе к проблеме времени. “Вселенная существует во времени. Чем больше углубляемся мы в природу времени, тем лучше мы понимаем, что время означает изобретение, творчество форм, непрерывное изгнание абсолютно нового”⁶.

В-третьих, с помощью понятия длительности Бергсон пытается наиболее адекватно осмыслить и описать наше сознание, наше Я, свойственное ему схватывание времени. Собственно, о длительности жизни мы способны узнать благодаря интуиции, направленной на схватывание потока нашего сознания, его длительности. “Существует по меньшей мере одна реальность, которую мы схватываем изнутри, путем интуиции, а не простым анализом... Это наше Я, которое длится”⁷.

В-четвертых, моделируя длительность по процессам сознания, Бергсон как бы проецирует черты, присущие сознанию, в саму природу. “Длительность предполагает, следовательно, сознание; и уже в силу того, что мы приписываем вещам длящееся время, мы вкладываем в глубину их некоторую дозу сознания”⁸.

В различии между традиционным пониманием времени и приобщением к длительности Бергсон усматривает лишь одну из форм противостояния чисто интеллектуалистской философии прошлого и собственной философии, не только не ограничивающейся вниманием к интеллекту, но особо подчеркивающей роль интуиции и инстинкта.

Интеллект. Инстинкт. Интуиция

Традиционная философия чаще всего рассматривала интеллект как высшую по сравнению с инстинктом духовную способность. “Основная ошибка, тяготеющая над большинством натурфилософий, начиная с Аристотеля, состоит во взгляде на растительную жизнь, на жизнь инстинктивную и жизнь разумную как на три последовательные ступени одной и той же развивающейся тенденции, тогда как это три расходящихся направления одной активности, разделившихся по мере своего роста”⁹. В действительности, согласно Бергсону, ***инстинкт и интеллект идут рядом, дополняя друг друга; это два расходящихся и одинаково красивых***, — как он говорит, ***решения одной и той же проблемы***. Философию Бергсона интерпретаторы

(особенно марксистские) довольно часто квалифицировали как иррационалистический антиинтеллектуализм и интуитивизм. Сам французский мыслитель дал определенные основания для такой оценки. Например, в “Творческой эволюции” он писал от научного разума “ускользает то, что есть неповторяющегося и необратимого в последовательных моментах какой-либо истории. Чтобы представить себе эту неповторяемость и необратимость, нужно порвать с научными привычками, соответствующими основным требованиям мысли, нужно оскорбить разум, пойти наперекор естественной склонности ума. Но именно в этом и состоит роль философии” (С 32). В философии Бергсона инстинкт и интуиция, действительно, потеснили разум и интеллект. Однако Бергсон был уверен, что это следовало сделать. Он считал, что каждая из духовных способностей человека должна быть исследована непредвзято, но критически.

Бергсон разделяет, отчасти и противопоставляет интеллект и инстинкт. Однако бросается в глаза то, что уникальные функции, преимущества и недостатки и интеллекта и инстинкта философ вскрывает, сопоставляя, сравнивая их друг с другом. Итак, в чем же **отличительные особенности интеллекта и инстинкта?**

Функцию интеллекта традиционная философия нередко сводила к познанию. Бергсон же возражает против такого сведения функций нашего ума, человеческого разума, интеллекта к чистому познанию. **Труд интеллекта**, разъясняет Бергсон во “Введении в метафизику”, никогда не бывает бескорыстным. **он нацелен на решение жизненных практических задач, проблем поведения, на удовлетворение многообразных человеческих интересов.** “Наш ум в том виде, в каком он образовался путем развития жизни, имеет своей существенной функцией уяснение нашего поведения, подготовка нас к воздействию на вещи и предвидение для данного положения благоприятных и неблагоприятных явлений, могущих последовать за ним”⁹. Наше сознание обладает внутренней свободой, но оно вынуждено приспособляться к материи, жертвуя свободой. Результатом приспособления к необходимости материи и является интеллект. Однако Бергсон и в понимании интеллекта верен принципам деятельности, активизма. “Наша способность понимать — просто прибавление к нашей способности действовать, все более точное, сложное и гибкое приспособление живых существ к данным условиям их существования. Отсюда следует, что наш ум, в узком смысле слова, имеет целью обеспечить нашему телу его пребывание в среде, представить отношения внешних вещей между собой, наконец, постигнуть материю мыслью” (С 3). Разум снабжает человека “логикой твердых тел”. Наш ум, добавляет Бергсон, одерживает свои главные победы в геометрии, где открывается родство логической мысли с неодоушевленной материей.

Приспособленный к целям практического действия, наш ум естественным образом склонен к рассечению реальности на фрагменты, к связыванию одинаковых причин с одинаковыми действиями, к вычленению и измерению повторяющихся следствий и эффектов. “Наука доводит эту операцию до возможно высокой степени уверенности и точности, но она не изменяет ее характера по существу” (С 32).

“Царство интеллекта” — это прежде всего вещи, взятые в качестве застывших твердых тел, к которым применяются законы механики,

геометрии, логики. Этот мир прерывен, “кинематографичен” его можно уподобить последовательности кадров на киноплёнке. **Интеллекту свойственны немалые преимущества по сравнению с инстинктом и интуицией.** Именно благодаря интеллекту человек способен изготавливать искусственные орудия, в частности орудия для изготовления других орудий, бесконечно варьируя производство. Человеческий ум вообще имеет своей целью производство. Для этого человек соединяется с другими людьми, с другими умами (С. 135). Цель эта успешно достигается.

Интеллект есть знание формы, познание отношений. Согласно Бергсону, “это чисто *формальное* познание интеллекта имеет безмерное преимущество над *материальным* познанием инстинкта. Форма, именно потому что она пуста, может быть по очереди наполнена, если нужно, бесконечным числом вещей, в том числе совершенно бесполезных. Так что формальное познание не ограничивается полезным, хотя оно и явилось в мире именно в целях практической пользы. Таким образом, разумное существо заключает в себе способность превзойти самого себя” (С. 129). К царству интеллекта принадлежат также понятия, создаваемые нашим умом по образцу твердых тел: понятия устойчивы, внешне по отношению друг к другу. “В совокупности понятия образуют интеллибельный (умопостигаемый) мир, в существенных чертах сходный с миром твердых тел, только элементы его более легки и прозрачны; уму легче оперировать с ними, чем с простыми и чистыми образами конкретных вещей. В самом деле, понятия уже не являются непосредственным восприятием вещей, а представлением того акта, которым интеллект фиксирует их. Это уже не образы, а скорее символы, и наша логика представляет собрание правил, которыми следует руководствоваться при обращении с этими символами”.

Переход от обрисовывания функций и относительных преимуществ интеллекта к осмыслению роли инстинкта начинается тогда, когда Бергсон задается важнейшим для него вопросом о том, возможно ли и как возможно постигнуть жизнь. Известно, что традиционная философия вверяла именно разуму, интеллекту функции и увенчивать собою развитие жизни, и наиболее глубоко познавать ее. Бергсон категорически отвергает подобный подход. Его главный тезис: интеллект по самой сути своей не приспособлен и не предназначен к постижению жизни. **Инстинктом же Бергсон называет внерациональную, неизинтеллектуальную способность духа, которая всего ближе стоит к жизни.** “... Наша мысль в своей чисто логической форме неспособна представить себе действительную природу жизни, глубокий смысл эволюционного движения. Жизнь создала ее в определенных обстоятельствах для воздействия на определенные предметы; мысль — только проявление, один из видов жизни, — как же может она охватить жизнь?” (С. 3). Не следует, согласно Бергсону, в толковании жизни придерживаться чисто механических представлений, постоянно предлагаемых человеческим разумом. “Но линия развития, которая заканчивается в человеке, не является единственной. На расходящихся в другие стороны путях развились иные формы сознания, не сумевшие освободиться от внешних стеснений и не справившиеся с собой, как это сделал ум человека, но все же выражающее нечто постоянное и существенное для эволюционного движения” (С. 5) Итак, если “интеллект

характеризуется природным непониманием жизни”, то “инстинкт отличается по форме жизни. В то время как интеллект трактует все вещи механически, инстинкт действует, если так можно выразиться, органически” (С. 141).

Философию Бергсона часто именуют интуитивизмом.

И действительно, проблеме и понятию интуиции философ отводит заметную роль. Правда, определения и инстинкта, и интуиции не отличаются ясностью и остаются скорее метафорическими. Так, в “Творческой эволюции” интуицией Бергсон называет “такой инстинкт, который не имел бы практического интереса, был бы сознательным по отношению к себе, способным размышлять о своем объекте и расширять его”. Интуиция — в виде незаинтересованного инстинкта — вела бы нас “в самые недра жизни” (С. 151). Во “Введении в метафизику” Бергсон характеризует интуицию как “род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого”¹⁰. Поэтому можно согласиться с теми авторами, которые констатируют: “Понятие интуиции у Бергсона лишено положительного содержания. Способность интуиции характеризуется чисто отрицательными признаками. Это скорее орудие полемики, средство отрицания, чем предмет положительного исследования”¹¹.

Бергсон, правда, предложил и объяснение того, почему об инстинкте и интуиции удастся сказать так мало позитивного «В человечестве, часть которого мы составляем, интуиция была почти целиком пожертвована в пользу интеллекта... Сохранилась, правда, и интуиция, но смутная и отрывочная. Она походит на почти угасшую лампу, которая вспыхивает время от времени, всего на несколько мгновений. Но, в общем, она вспыхивает именно тогда, когда дело идет о наших жизненных интересах. Ее свет освещает наше Я, нашу свободу, то место, которое мы занимаем в целом вселенной, наше происхождение, а также, может быть, и нашу судьбу; правда, этот свет колеблющийся и слабый, но он все же проясняет ту ночную тьму, в которой оставляет нас интеллект»¹². Философия должна овладеть этими “мимолетными интуициями”, ибо “интуиция, — снова и снова утверждает Бергсон, — представляет самую сущность нашего духа и, в известном смысле, самую жизнь” (С. 229).

Несмотря на расплывчатость понятия интуиции, интуитивизм Бергсона оказал и продолжает оказывать глубокое влияние на философию и культуру XX в. Специфическая особенность концепции Бергсона в том, что в ней “человек предстает в единстве с природой, со всей Вселенной, судьбу которой он не только разделяет, но в известном смысле и направляет своими сознательными усилиями, а значит, и несет за нее ответственность”¹³.

В позднем произведении “Два источника морали и религии”¹⁴, применяя идею творческой эволюции к осмыслению развития общества, Бергсон различает два типа общества. Главным принципом закрытых обществ является, согласно Бергсону, дух стабильности. Открытые общества воплощают в себе жизненный порыв, родственные жизненному порыву космических сил. В закрытых обществах сохраняются традиционные формы поведения и моральной регуляции. Такие общества — свидетельство тупикового развития. **Открытое же обще-**

ство Бергсон трактует как высшую форму социальности. Его он связывает с этическими нормами христианства, которое — в духе христианского мистицизма — понимается как высшая разновидность морально-религиозных интуиций. Самое основное в деятельности открытых обществ — свобода, противостоящая жесткой детерминации и обеспечивающая дальнейшую реализацию жизненного порыва. Правда, Бергсон оговаривается, что анализируемые им типы общества суть идеальные образцы, которые в чистом виде нигде не существуют. Тем не менее описание и осмысление закрытого и открытого обществ необходимо, убежден Бергсон, чтобы дать человеку ориентиры для жизни и действия, развить в нем устремление к свободе. Итак, первым и последним словом-паролем в философии Бергсона была свобода.

При характеристике **эстетических идей** Бергсона необходимо иметь в виду следующее противоречие. С одной стороны, обращение к искусству, к его творческой преобразующей силе проходит через всю философию Бергсона. Концепция творческой эволюции явно “смоделирована” по уникальным, неповторимым, в том числе и по своим результатам, процессам художественного творчества. С другой стороны, собственно эстетике посвящена лишь одна книга Бергсона — “Смех” (Le rire). “... Всякое искусство — будь то живопись, скульптура, поэзия или музыка — имеет своей единственной целью устранять практически полезные символы, общепринятые, условные общие положения — одним словом, все, что скрывает от нас действительность, чтобы поставить нас с самой действительностью лицом к лицу. С этой точки зрения борьба между реализмом и идеализмом в искусстве порождена недоразумением. Искусство, несомненно, есть лишь более непосредственное созерцание природы. Но эта чистота восприятия подразумевает разрыв с полезной условностью, врожденное, специально чувству или сознанию присущее бескорыстие — одним словом, известную отрешенность от материального, которая и есть то, что всегда называли идеализмом. Таким образом, можно сказать, несколько не играя словами, что реализм присущ творению, тогда как идеализм присущ душе, и что только силу идеальности можно приобщиться к действительности”¹⁵. Искусство “имеет в виду всегда индивидуальное” (там же. С. 101).

Почему в качестве объекта эстетического исследования выделено именно смешное, комическое? Дело в том, что в XX в. проблема смеха и юмора стала весьма популярной (к ней, например, обращался и Фрейд). Для Бергсона главное в том, что смех глубоко родственен зыбкой, подвижной жизни, ее “неровностям”, которые общество старается вытеснить. “Так на поверхности моря неустанно борются волны, тогда как в низших слоях его царит глубокий покой. Волны сталкиваются, гонят одна другую, стремясь обрести равновесие. Легкая, веселая белая пена следует за их изменчивыми очертаниями... Смех рождается так же, как эта пена. Он подает знак, появляясь на поверхности общественной жизни, что существуют поверхностные возмущения. Он моментально обрисовывает изменчивую форму этих потрясений. Он — та же пена, главная составная часть которой — соль. Он искрится, как пена. Он — веселье” (С. 123).

Таковы основные идеи выдающегося мыслителя конца XIX — первой половины XX в. Анри Бергсона. Теперь мы перейдем к рассмотрению учения другого крупного европейского философа, Вильгельма

Дильтея Его творческая биография началась раньше, чем деятельность Бергсона. Однако судьба распорядилась так, что сочинения Дильтея, задуманные и частично опубликованные еще в XIX в., стали широко известны публике только в XX столетии. Поэтому есть основания анализировать его философию после рассмотрения учения Бергсона.

ЛИТЕРАТУРА

- ¹ О жизни и сочинениях А. Бергсона см.: *Виндельбанд В.* История юовой философии. СПб., 1908. С. 345–351. *Введенский А.* Очерк современной французской философии. М., 1894. *Kolakowski L.* Bergson. Oxford; N. Y., 1985. *Marifein J.* La philosophie bergsonienne. P., 1914. Сочинения: *Бергсон А.* Сочинения: В 5 т. СПб., 1913–1914.
- ² *Валери П.* Анри Бергсон / Бергсон А. Собрание сочинений. М., 1992. Т. 1. С. 48.
- ³ *Блауберг И.* Анри Бергсон и философия длительности // Там же. С. 42.
- ⁴ *Бергсон А.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 109. Далее работы “Опыт о непосредственных данных сознания” и “Материя и память” цитируются по этому изданию; страницы указываются в скобках в тексте главы.
- ⁵ *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1909. С. 21. Далее работа цитируется по этому изданию; страницы указываются в скобках в тексте главы.
- ⁶ *Бергсон А.* Творческая эволюция. С. 17.
- ⁷ *Бергсон А.* Собрание сочинений. СПб., 1914. Т. 5. С. 7.
- ⁸ *Бергсон А.* Длительность и одновременность. СПб., 1923. С. 43.
- ⁹ *Бергсон А.* Творческая эволюция. С. 116.
- ¹⁰ *Бергсон А.* Введение в метафизику // Сочинения в 5 т. Т. 5. С. 6.
- ¹¹ Современная буржуазная философия. М., 1972. С. 164.
- ¹² *Бергсон А.* Творческая эволюция. С. 228.
- ¹³ *Блауберг И.* Указ. соч. С. 36.
- ¹⁴ *Bergson H.* Le deux sources de la morale et de la religion. P., 1932.
- ¹⁵ *Бергсон А.* Смех. М., 1992. С. 98–99.

ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ (1833 – 1911)

Жизнь и сочинения Дильтея

В. Дильтей родился 19 ноября 1833 г. в городе Биберих, в семье священника. В духе традиций семьи Дильтей готовился стать протестантским пастором. Закончив местную школу, он в 1852 г. поступает в Гейдельбергский университет, откуда после года изучения теологии перебирается в Берлин. Подталкиваемый желанием отца видеть в сыне продолжателя своего дела, Дильтей продолжает занятия теологией и даже сдает несколько квалификационных экзаменов, необходимых для церковной карьеры. Однако вскоре побеждает интерес к истории и философии. Усердно трудясь, Дильтей овладевает греческим и ивритом. Вместе с группой друзей увлекается чтением Платона, Аристотеля,

Августина и Шекспира, берет уроки композиции. Широкий круг интересов не позволяет ему завершить диссертационный труд ранее 1864 г. До той поры Дильтей еще получает от отца финансовую поддержку, подрабатывая журналистикой и уроками в школе. Вскоре после начала преподавательской деятельности в Берлине Дильтей всего на год принимает кафедру в Базеле, незадолго до того, как туда же был приглашен Ф. Ницше.

В 1868 г. Дильтей стал профессором в небольшом университете города Килия. Найти себя в качестве философа Дильтею удается после того, как его включают в число попечителей архива Шлейермахера. Тридцатисемилетний Дильтей заявляет о себе в научных кругах первым томом монографии “Жизнь Шлейермахера”.

Тремя годами позже Дильтей переезжает в Бреслау. Завязывается его дружба с графом **Паулем Йорком фон Вартенбургом**, землевладельцем, принадлежавшим к знатному аристократическому роду и обладавшим незаурядным философским даром. Их интенсивное интеллектуальное общение, зафиксированное в письмах, в которых граф Йорк, несомненно, задавал тон, в то время как Дильтей зачастую ограничивался сообщениями общего характера, длилось до самой смерти Йорка в 1897 г. (Не только Дильтей обнаружил в графе Йорке неопценного собеседника. Переписка этих двух мыслителей, вышедшая в 1923 г., оказалась важной вехой и для философии того времени. Достаточно упомянуть хотя бы Мартина Хайдеггера, который познакомился с Йорком только по этому источнику и, однако, посчитал затем нужным упомянуть имя графа в “Бытии и времени”).

В 1882 г. Дильтей вернулся в Берлин, в Берлинский университет — в те годы самый значительный немецкий университет, чтобы занять кафедру философии, в свое время принадлежавшую Гегелю. Это было важным событием для философа. Через год вышел второй труд Дильтея — “Введение в науки о духе”. Работа, однако, остановилась на первом томе. Наброски к следующим книгам появились лишь в 1914 и 1924 г. в Собрании сочинений Дильтея, а цельный корпус текстов, позволяющих судить о систематическом характере замысла, — лишь спустя 99 лет после публикации первой книги “Введения”. При жизни Дильтей так и остался автором фрагментарных частных исследований, рассеянных по различным академическим изданиям.

Начало века было отмечено таким крупным в философской жизни событием, как появление “Логических исследований” Гуссерля. Дильтей был, вероятно, одним из первых, кому удалось распознать философскую значимость этого труда и, несомненно, первым из философов старшего поколения, заявивших об этом публично. На общем заседании Королевской Прусской академии, состоявшемся 2 марта 1905 г., когда Дильтей представил коллегам первую часть своих штудий к основоположению наук о духе, от него, по выражению А. Пфендера, были услышаны слова “краткого, но впечатляющего и безоговорочного признания” в адрес сделанного Гуссерлем.

Особое внимание научной общественности к 72-летнему Дильтею было привлечено тогда, когда в 1906 г. под названием “Переживание и поэзия” появился сборник его литературных статей о Лессинге, Гете, Новалисе и Гельдерлине, написанных, правда, большей частью за 30 или 40 лет до того. Эта книга на долгое время определила развитие

немецкой литературоведческой науки. Считается также, что и популярность термина “переживание” у тогдашней философской молодежи вызвана главным образом этим изданием К 1910 г. Дильтей завершил свой последний крупный труд – “Построение исторического мира в науках о духе”.

Основные идеи философии Дильтея

Обычно (так полагал и сам Дильтей) считают, что термин “науки о духе” (*Geisteswissenschaften*) впервые появляется в немецком языке как эквивалент понятия “moral science” из “Логики” Дж. Ст. Милля. Однако первое до сих пор найденное свидетельство, принадлежащее анонимному автору, относится к 1787 г.¹ 1824 годом датировано первое употребление термина, несколько приближающееся к современному значению, и только в 1847 г. — практически полностью с ним совпадающее. В самом обозначении — “науки о духе” — зачастую усматривают простой аналог термина “науки о природе”² (*Naturwissenschaften*). ***В противовес господствующим в XIX в. попыткам “научно” оформить гуманитарные науки, применив к ним методы естественных дисциплин, Дильтей пытается выявить особый, присущий только гуманитарным наукам, характер научности.***

Исходная постановка проблемы, как сначала казалось Дильтею, лежит в теоретико-познавательной сфере. То, что было сделано Кантом для естественных наук, должно теперь быть повторено применительно к другой области знания. В этом смысле Дильтей и говорит: “Мне кажется, что основная проблема философии заложена на все времена Кантом”³ и “Мы должны продолжать дело трансцендентальной философии”⁴.

Однако в процессе работы Дильтею становится ясно, что решить эту задачу по аналогии с методом, предложенным в кантовской “Критике”, невозможно. Необходимо, скорее, вновь обратиться к самим основам философии. Теоретико-познавательная постановка вопроса расширяется до анализа человека и человеческого мира в целом. Меняется перспектива: вместо человека как познающего субъекта, вместо разума исходным становится “целостный человек”, “тотальность человеческой природы”, “полнота жизни”. Здесь, казалось бы, Дильтей резко расходится с Кантом. Уже на первых страницах предисловия к “Введению в науки о духе” (1883) это расхождение выражено со всей отчетливостью. Дильтей писал: “В жилах познающего субъекта, которого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный флюид разума как чистой мыслительной деятельности. Меня же психологическое и историческое изучение человека вело к тому, чтобы положить [именно] человека — во всем многообразии его сил, как желающее, чувствующее, представляющее существо — в основу объяснения познания”⁵. Познавательное отношение, согласно Дильтею, уже изначально жизненного отношения, в которое первое оказывается включенным. Это приводит к «снятию» Я как субъекта мысли⁶, ибо, как поясняет Дильтей, “эта отнесенность (к действительности. — *Авт.*), не есть представление, как ее выражает отношение субъекта к объекту, но вся жизнь целиком.”

Однако Дильтей не желает по всем линиям противопоставлять свой замысел философии Канта: он все же считает себя продолжателем трансцендентализма. Но *место чисто познавательного субъекта у Дильтея теперь занимает жизнь во всей полноте ее творческих потенций. Поэтому философию Дильтея по праву называют “философией жизни”*.

Под “философией жизни”, Дильтей понимает “определенные переходные ступени между философией и религиозностью, литературой и поэзией”⁷, более свободные формы философии, близкие к жизненным потребностям человека. К мыслителям, представляющим такой стиль философствования, Дильтей относит Марка Аврелия, Монтеня, Эмерсона, Ницше, Толстого. Но “философия жизни” в дильтеевском понимании не означает более некую философию о жизни как о наиболее близко ее касающемся предмете. Новый принцип методической строгости Дильтей видит в том, что *философствование должно исходить из жизни*: “Главный импульс моей философской мысли — *желание понять жизнь из нее самой*”⁸. Решение вопроса о том, что должно стать исходной отправной точкой мышления, источником живого, целостного опыта, диктует и сам принцип философствования: отказ от всех внешних по отношению к жизни — “трансцендентных” положений, опору только на то, что “дано” самой жизнью.

Нацеленность на *понимание* жизни отличает Дильтея от всех поэтически-свободных зарисовок так называемых “жизненных философий” выделяемых им (от Аврелия до Толстого) мыслителей, равно как и от иррационалистических течений философии жизни, в которых первенство в постижении жизни отводилось интуиции, инстинкту.

Еще более точно *специфику дильтеевской философии определяет то, что это исторически ориентированная философия жизни*: “Что есть человек, может сказать ему только его история”. Понятия “жизнь” и “историческая действительность” часто используются Дильтеем как равнозначные, поскольку историческая реальность сама понимается как “живая”, наделенная живительной исторической силой: “Жизнь ... по своему материалу составляет одно с историей. История — всего лишь жизнь, рассматриваемая с точки зрения целостного человечества ...”⁹. Аналогичным образом, в одном и том же смысле Дильтей использует понятийные конструкции “категории жизни” и “категории истории”¹⁰.

Поставив проблему *понимания* жизни, Дильтей необходимым образом столкнулся с вопросом о том, как вообще возможно “*научное* познание единичных личностей” и каковы средства его достижения¹¹. Ключом к решению проблемы *научного познания* духовно-исторического мира становится у Дильтея анализ *понимания*, которое может иметь различные градации — в зависимости от интереса, испытываемого человеком к рассматриваемому им предмету. В высших своих формах понимание доводится до специализированного искусства, которое в его применении к фиксированным жизненным высказываниям Дильтей называет *истолкованием*, или *интерпретацией*. История зарождения и развития особой дисциплины, связанной с правилами и закономерностями истолкования текстов или других (в принципе с текстами сравнимых) документов человеческого духа ведет свое начало с первых попыток толкования Библии. К середине XIX в. наука об истолкова-

нии — или “герменевтика” — приобрела благодаря работам Шлейермахера более или менее законченную форму. Одной из центральных ее проблем является так называемый герменевтический круг: с одной стороны, смысл произведения как целого должен быть понят из отдельных его частей — слов, предложений, и т.п.; с другой стороны, понимание отдельных частей уже предполагает некоторое общее понимание целого, без чего вырванные из контекста слова зачастую кажутся бессмысленными.

Традиционная герменевтика интересует Дильтея как “интерпретация сохранившихся в тексте остатков человеческой жизни”¹². Однако понимание самой жизни, очевидно, не может быть аналогичным пониманию любой предметной области — человеческая жизнь не позволяет определить себя как “предмет” или “текст”. Поэтому по отношению к жизни нельзя занять некую внешнюю ей “исследовательскую” позицию, подвергать ее рассмотрению как нечто имеющееся: ведь если — в соответствии с замыслом Дильтея — исходным становится “целостный человек”, “полнота жизни”, то проживаемая и переживаемая человеком жизнь, разворачивающая себя в определенных жизненных отношениях, образует ту первичную реальность, вырваться за пределы которой оказывается невозможным ни мысленно, ни физически. “Архимедовой точкой”, отталкиваясь от которой можно было бы построить систему достоверного знания, не может стать и никакая другая единичная жизнь.

Понимание жизни может быть развернуто только из него самого и постепенно расширено за счет переработки и усвоения нового опыта. Так оказывается, что основывающийся на герменевтическом круге метод филологических наук становится фундаментом любого познания человеческой жизни.

Сформировавшуюся в различных частных гуманитарных науках методику понимания Дильтей впервые попытался применить в более общем плане — к человеческой жизни в целом, что дало исследователям основание называть Дильтея основателем **философской герменевтики**. Надо, однако, учесть, что термин “герменевтика” Дильтей применительно к собственной философии практически не употреблял. Впервые это сделал Хайдеггер в лекциях 1919—1925 гг. Новый импульс развитию темы “Дильтей и герменевтика” был дан в 60-х годах XX в. с появлением работы “Истина и метод” Г.-Г. Гадамера. Сам же Дильтей утверждал, что основоположения наукам о духе дает психология, а не герменевтика.

Разумеется, философская герменевтика лишена преимущества герменевтики филологической, для которой возможно непрерывное возвращение к постоянному тексту. Жизнь не только трудно схватывать в каждый конкретный момент — она не поддается и интроспективному методу, ибо любое осмысление жизни или жизненных отношений неуловимым образом видоизменяет предмет рассмотрения, деформируя его в соответствии с ожиданиями исследователя. Поэтому путь понимания должен вести через так называемые “объективации жизни” — термин, функция которого в философии Дильтея родственна пониманию объективного духа Гегелем: речь идет об образованиях, которые жизнь произвела из себя и в которых косвенным образом узнает себя самое.

В соответствии с этим, метод философии жизни базируется, по Дильтею, на триединстве **переживания** определенных жизненных состояний и процессов, **выражения** (термин, который Дильтей употребляет в качестве синонима для “объективаций жизни”) и **понимания**.

“ШКОЛА ДИЛЬТЕЯ”

Без учеников значительная часть мыслей Дильтея не была бы зафиксирована. Студенты выполняли для учителя самые различные виды работ — от стенографирования до корректуры, для чего Дильтей ввел практику использования “личных учеников”. И ко времени смерти Дильтея сохранился круг молодых исследователей, посвященных в философскую проблематику учителя, знавших стиль и метод его работы. Это обстоятельство впоследствии оказалось чрезвычайно важным, поскольку влияние ни одного другого немецкого мыслителя на отечественную философскую мысль не зависело столь сильно от издания собрания его сочинений. **Известность Дильтея — известность главным образом посмертная**. Издание сочинений было начато вскоре после смерти Дильтея в 1911 г. и было задумано сперва как собрание трудов, опубликованных самим Дильтеем. До начала первой мировой войны успели появиться только первые два тома собрания.

Первое поколение учеников — **Германн Ноль, Эдуард Шпрангер, Теодор Литт** — развивали философские идеи Дильтея большей частью в сфере педагогики. Что не удивительно: философия Дильтея, уже по своему изначальному замыслу, внутренне ориентирована на близость к жизни и, соответственно, на активное ее преобразование. “Высшим расцветом и целью всякой подлинной философии”, по мнению Дильтея, является “педагогика в широком смысле, наука о воспитании человека”¹³, и всякая философская спекуляция имеет свое оправдание исключительно “ради действия”¹⁴. Именно благодаря “дильтеевской школе” педагогика стала признанной университетской дисциплиной, утвердившей себя среди других областей знания.

В 1919 г. начинается период наиболее активной рецепции философии Дильтея. Философия жизни и феноменология становятся двумя наиболее популярными в философской среде течениями. В 1927 г. на перекрестке этих двух направлений появился новый оригинальный труд, “Бытие и время” Мартина Хайдеггера, сделавший существенный шаг за пределы дильтеевской философии. Столкновение проблематики Хайдеггером оказалось в такой степени новым, что на “Бытие и время” посчитал нужным ответить “преемник Дильтея № 1” — его зять **Георг Миш**, выступивший в 1930 г. с книгой “Философия жизни и феноменология”, к которой в виде подзаголовка было добавлено: *Размежевание дильтеевского направления с Хайдеггером и Гуссерлем*.

Идеи Дильтея были восприняты **Карлом Ясперсом**, экзистенциальная философия которого стала своего рода радикализацией дильтеевской философии жизни.

Не меньшую важность философия Дильтея приобретает для **Гадамера**, развивавшего философскую герменевтику в противовес методологии науки и критической теории, а также для более поздних дискуссий, посвященных проблемам понимания¹⁵ и наукам о духе.

ЛИТЕРАТУРА

Труды В. Дильтея

а) на русском языке:

Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX — XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 108 — 135; *Дильтей В.* Воображение поэта. Элементы поэтики. Два фрагмента // Вопр. философии. 1995. № 5. С. 116 — 123; *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // Там же. 1988. № 4; *Дильтей В.* Описательная психология. М., 1924; *Дильтей В.* Сила поэтического воображения. Начала поэтики // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX — XX вв. Трактаты, статьи, эссе. С. 135 — 142; *Дильтей В.* Сущность философии // Философия в систематическом изложении Алоиса Рия, Вильгельма Дильтея и др. СПб., 1909; *Дильтей В.* Типы мировоззрения и их обнаружение в метафизических системах // Новые идеи в философии. СПб., 1912. Вып. I.

б) на немецком языке:

Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877 — 1897. Halle; Saale, 1923; *Dilthey W.* Die Typen der Weltanschauungen und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen // Gesammelte Schriften. Göttingen, 1974. Bd. VIII. S. 75 — 118; *Dilthey W.* Ideen zur einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie / Göttingen, 1990. Bd. V. S. 139 — 240; *Dilthey W.* Einleitung in die Geisteswissenschaften // Göttingen, 1959. Bd. I; *Dilthey W.* Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Leipzig, 1905; Göttingen, 1957.

О жизни и сочинениях Дильтея, см.:

Bollnow O.-F. Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. Leipzig, 1936; *Bollnow O.-F.* Studien zur Hermeneutik. Freiburg; München, 1982. Bd. I; *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* / Hg. Fr. Rodi. Göttingen, 1983 —. Bd. I / Hg. u. eingel. v. F. Rodi u. H.-U. Lessing. Frankfurt a. M., 1987; *Misch G.* Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys. Frankfurt a. M., 1947; *Orth E.-W.* Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert // Phänomenologische Forschungen. Hg. v. E.-W. Orth. München, 1984. Bd. 16. S. 7 — 23; *Pöggeler O.* Dilthey und die Phänomenologie der Zeit // *Dilthey-Jahrbuch.* Göttingen, 1985. S. 105 — 139; *Pöggeler O.* Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie. Freiburg; München, 1994; *Rodi Fr.* Erkenntnis des Erkannten. Frankfurt a. M., 1990; *Scholtz G.* Was ist und seit wann gibt es "hermeneutische Philosophie"? // *Dilthey-Jahrbuch.* 1994. Bd. 8. S. 93 — 122.

¹ Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hg. v. J. Ritter. Darmstadt, 1974. Bd. 3. S. 212.

² В дальнейшем — "естественные науки"

³ *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Göttingen, 1982. Bd. V. S. 12 (В дальнейшем цитируется как GS с указанием тома римскими цифрами и, через запятую, страницы.

⁴ GS VIII, 14.

⁵ GS I, XVIII.

⁶ GS V, LVII

⁷ GS V, 366.

⁸ GS V, 4.

⁹ GS VII, 256

¹⁰ GS VII, 362.

¹¹ GS V, 317.

¹² GS V, 319

¹³ GS IX, 7.

¹⁴ GS IX, 203.

¹⁵ См., например: *Neue Versuche uber Erklaren und Verstehen* / Hg. v. K.-O. Appel u. a. Frankfurt a. M., 1978.

ГЕОРГ ЗИММЕЛЬ (1858—1918)

Известным и влиятельным представителем философии жизни в Германии был **Георг Зиммель**.

Георг Зиммель родился в Берлине. В Берлинском университете он изучал историю, экономические науки, психологию, философию, историю искусств. Здесь же он в 1901 г. стал экстраординарным профессором. С 1914 г. был профессором философии в Страсбурге. Зиммель, в основном, работал в социальной философии. Он — и один из наиболее значительных немецких социологов начала XX в. Вместе с тем его перу принадлежат интересные и до сих пор значимые философские работы — по проблемам истории философии, истории и теории культуры, философии морали и религии. Главные **социологические работы Зиммеля**: “О социальной дифференциации Социологические и психологические исследования” (1890); “Философия денег” (1900); “Социология. Исследования форм социализации” (1908); “Основные вопросы социологии (Индивид и общество)” (1917). **Философские сочинения Зиммеля**: “Введение в науку о морали. Критика основных этических понятий” (2 тома, 1892—1893); “Кант 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете” (1904); “Проблемы философии истории” (1-й вариант — 1892, 2-й вариант — 1905); “Кант и Гете” (1906); “Религия” (1906); “Шопенгауэр и Ницше” (1907); “Главные проблемы философии” (1910); “Философская культура” (1922); “Война и духовные решения” (1917); “Конфликт современной культуры” (1918) и др. После смерти Зиммеля изданы его сочинения по философии искусства, философии истории, религии, по социальной философии¹.

К представителям философии жизни Зиммеля причисляют потому, что и он, подобно Бергсону, ставит в центр своих философских и социологических исследований понятие жизни. Но для него **отправной точкой становится не жизнь в природе, а жизнь человека в обществе**.

В начале своего творческого пути Зиммель испытал влияние натуралистических, эволюционистских, прагматистских подходов к толкованию духа, мышления, познания, истины. Он полагал, что возможно обосновать проблему истины, опираясь на категорию полезности. Обращение к философии Канта позволило Зиммелю преодолеть влияние натурализма и утилитаризма. Однако потом он, вместе с другими представителями философии жизни, критиковал ограниченности учения Канта, которые проявились в исключительно “интеллектуалистской” ориентации кантианства. Канта Зиммель “исправляет” с помощью Гете, в кон-

цепции которого он усматривает то преимущество, что в ней познание объединяется с деятельностью “всех жизненных элементов”² Задачу новой философии как философии жизни Зиммель видит как раз в том, чтобы подробнее расшифровать, от каких именно “жизненных элементов” — природных, практических, социальных, религиозных — зависит познание вообще, познание истины в особенности.

Зиммель усиленно занимался философией Бергсона, читал посвященные ей лекции. Некоторые ее идеи, и прежде всего возврат к понятию жизни, Зиммель поддержал. Но одновременно он подверг бергсоновскую философию жизни критическому переосмыслению. С точки зрения Зиммеля, понятие “жизнь” остается в ней весьма расплывчатым. Далее, неудовлетворительным признается исключительный акцент философии жизни на становящемся, текущем, непрерывном — с пренебрежением к прерывному, ставшему. Между тем обе эти стороны — обе противоположности жизни — должны быть приняты в расчет. Жизнь, которая как бы “нарушает” и “взрывает” все формы, тем не менее является нам через оформленные, фиксированные феномены. И наконец, жизнь, по Зиммелю, способна “выходить за пределы самой себя” (в чем состоит “трансценденция жизни”) Это значит, что она выходит за границы своих актуально ограниченных форм, т. е. порождает еще “больше жизни” (Mehr-Leben). Она же “трансцендирует”, т. е. выходит за свои пределы и в том смысле, что дает начало логическим автономным формообразованиям, которые уже не являются непосредственно “витальными”, жизненными. Эти формообразования — “нечто большее, чем жизнь” (Mehr-als-Leben). “Сущность жизни видится в этом выходе за свои пределы. Трансцендирование — это определение жизни вообще. Замкнутость ее индивидуальной жизни хотя и сохраняется, но лишь с тем, чтобы она всегда прерывалась непрерывным процессом”³ В “перешагивании” непосредственных границ жизни, движении к “большему, чем жизнь” Зиммель даже видел отличительную особенность духовного, его своеобразия, ни с чем не сравнимые законосообразность и значение. Зиммель пытался навести мосты между традиционной философией, в значительной степени концентрировавшейся на изучении объективированных, явленных форм духа и сознания, и философией жизни, сосредоточившей свое внимание на “процессуальной” стороне дела. К концу жизни Зиммеля классические мотивы стали преобладать, несколько потеснив влияние философии жизни.

К числу фундаментальных проблем философии жизни, особенно глубоко и тщательно разработанных Зиммелем, относится вопрос о соотношении полноты, потока, многообразия феноменов жизни и тех обобщений наук о природе и духе, которые привычно именуются законами природы и законами истории.

Зиммель не отрицает того, что “жизнь есть закономерный процесс” Но из этого, по его мнению, не следует, что можно вывести общий закон жизни, который позволил бы сводить многообразные жизненные процессы к некоей “однонаправленной жизненной силе” “Напротив, жизнь есть результат первичных процессов, и только они подчиняются законам природы. Если есть условия для их действия, то жизнь возникает, так сказать, сама собой”³ В пояснение Зиммель приводит следующий пример Пальма растет иначе, принимает иную форму, чем другие деревья. И, конечно, в основе этого роста лежат определенные

законы. Однако вряд ли кто-либо станет утверждать, что в природе существует особый “закон роста пальмы”. “Нет такого закона — закона жизни, истории, — который возвышался бы над низшими законами, регулирующими движение отдельных элементов... это было бы полностью антропоморфистской концепцией. Единственно реальными являются движения мельчайших частей и законы, которые регулируют данные движения. И если мы суммируем эти движения в некую совокупную целостность, то не следует для нее выводить особый закон” (2, 344). В подведении отдельных явлений природы и истории под общие закономерности возникает, таким образом, особая трудность. “Последнее основание этой трудности заключается в том, что мы не можем добраться до той силы, которая действительно обуславливает движение мира и познать которую — оправданно или нет — требует от нас наша потребность в объяснении. Мы придерживаемся действительных движений и можем разве свести более сложные движения к более простым...”

Однако обладающие абсолютной простотой существа, между которыми разыгрывалась бы игра мировых сил и из которых составлялись бы дальнейшие процессы, нам недоступны. “Химический атом потенциально может быть подвергнут дальнейшему разложению; в качестве атома он имеет значение только для целей химика, ибо последующее разложение его не интересует” (2, 345). Но весьма часто выделенные человеком для исследования сущностные элементы трактуются как реально существующие “составные части”, которые принимаются за формы выражения неких простых сил, якобы управляемых особыми законами.

Отсюда вывод Зиммеля: формулируя те или иные законы в естествознании и именуя их “законами природы”, человек непременно упрощает и огрубляет картину жизни. При этом далеко не всякие обобщения могут быть по праву названы законами природы. Так, закон тяготения Ньютона заслуживает этого названия, ибо “вскрывает действительные, закономерные и первичные причины”, а законы Кеплера не являются “подлинными законами природы”, ибо характеризуют некоторые исторические факты, относящиеся к системе планет (2, 346). Дело особенно усложняется, когда речь заходит об истории. “Исторические явления в любом случае суть результаты весьма многих встречающихся друг с другом условий и потому ни в коем случае не могут быть выведены из какого-либо одного закона природы” (2, 351). Каждое явление жизни человека и человечества — уникальный, неповторимый исторический факт, результат соединения бесчисленного множества обстоятельств и случайностей. Поэтому претензии некоторых философов — установить общие законы, которые отражали бы реальный ход истории и служили бы для его предсказания, — представляется Зиммелю несостоятельной. Конечно, и при изучении истории мы не можем, да и не должны ограничиваться лишь фиксированием, описанием фактов и событий. Необходимо отыскивать причины тех или иных исторических событий, не забывая, однако, что никаких абсолютных причинных закономерностей никому и никогда установить не удастся. И если, например, мы устанавливаем, что в определенной стране на каком-то этапе ее истории автократия сменилась сначала олигархией, потом — демократией, а демократия — монархией, то никак нельзя утверждать, будто такая последовательность форм правления имела или будет иметь строго закономерный, а не исторически случайный харак-

тер. Подобный вывод был бы не более, чем поверхностной трактовкой конкретных каузальных отношений, наблюдаемых в истории (2, 352). Каузальные отношения необходимо фиксировать, но их нельзя принимать за законы самой природы, ибо слишком многое в их описании и понимании зависит от случайных, варьирующихся обстоятельств жизни и познания человека и человечества. Другая трудность, препятствующая выявлению неких всеобщих исторических законов, состоит в принципиальной незавершенности человеческой истории, в недопустимости перенесения каузальных отношений прошлого на будущие эпохи (2, 354).

Зиммель вместе с тем вынужден был считаться с существованием различных философско-исторических подходов и проекций. Попытки философской метафизики сформулировать всеобщие законы природы и истории Зиммель трактовал как неизбежные для длительного периода человеческой истории и в определенных аспектах плодотворные. Но он возражал против превращения частных и особых абстракций, сформированных философами различных направлений, в якобы универсальные законы истории. Так, материалистическое понимание истории высвечивает значение экономических интересов и их борьбы. Однако утверждение о том, что *“все исторически действенные интересы суть только переформулирование или маскировка интересов материальных”* (2, 395), для Зиммеля неприемлемо, как неприемлемо, впрочем, любое раздувание значения отдельных сторон социально-исторического процесса. *«Всеобщие понятия, с помощью которых имеют обыкновение обрисовывать ход мировой истории в ее общих чертах, являются, по видимому, чисто индуктивными абстракциями, отвлеченными от эмпирических единичностей; и если, следовательно, говорят о теократическом характере еврейского государства, о Востоке как воплощении не-свободы, а о “германстве” (Germanentum) как воплощении свободы или если считают социальную историю процессом дифференциации или вообще описывают историческое развитие в нескольких предложениях, подчеркивая какие-либо его характерные и существенные моменты, — то во всех этих случаях речь идет по крайней мере о чем-то действительном. Но ведь на основании того, что данные моменты фиксируют существенное в фактических процессах, нельзя утверждать, что другие столь же фактически значимые и противоположные процессы, ответвления, побочные события могут быть просто проигнорированы»* (2, 397). И даже если нам представляется, что в какой-то целостности удастся или удастся открыть *“суть дела”*, следует помнить: она, эта суть, все равно не тождественна всей целостности, бесконечному многообразию ее связей, отношений, проявлений.

В истории этики Зиммель известен как автор, подвергший критике категорический императив Канта и предложивший взамен так называемый индивидуальный закон. Как известно, категорический императив ставит моральное значение максим индивидуальной воли в прямую зависимость от того, способны ли они служить основой всеобщего законодательства. Зиммель возражает против этого.

В социологии Зиммеля в центре стоит понятие **взаимодействия** (Wechselwirkung), которое означает также продолжение толкования жизни: жизнь тут тоже предстает как процесс. Нельзя удовлетворительно объяснить этот многосторонний процесс, говорит Зиммель, если акцентировать какую-либо одну причину или одну группу причин (на-

пример, экономику). В качестве “ячейки” социального взаимодействия Зиммель прежде всего анализирует отношения двух индивидов (“Общество двоих”, 1908). Исследуются и механизмы взаимодействия в социальных группах. Типы взаимодействия изучаются также и в зависимости от того, где именно они осуществляются. В работе “Большие города и духовная жизнь” (1902) Зиммель подверг анализу такие характеристики жизни в больших городах, как “бомбардировка” сознания людей всё новыми и новыми впечатлениями, как сверхчувствительность, импульсивность, “взрывной” характер сознания и поведения людей. В блестящем сочинении “Философия денег” (1900) Зиммель проанализировал влияние денег, финансово-денежных отношений на поведение и сознание индивидов, например, на подавление чувств и желаний людей, на деформацию разума и рациональности. Отчуждение людей друг от друга, “овеществление” человеческих отношений, обесценивание культуры — следствия власти денег. Вещи, которые человек создает, властвуют над ним. Люди все больше пользуются вещами как средствами, инструментами, не понимая смысла их действия. А поскольку в созданных человеком вещах “объективируются” дух, знание, сознание, то человеку становится чуждой его собственная духовность. Зиммель, как и другие представители философии жизни, не был склонен к созданию систематизирующих работ. Его произведения имеют скорее эссеистский, фрагментарный характер. Но несмотря на это он по нраву считается одним из классиков философски ориентированной социологии XX в. — наряду с Ф. Тённисом, В. Парето, Э. Дюркгеймом и М. Вебером.

ЛИТЕРАТУРА

¹ Полное собрание сочинений Г. Зиммеля в 24 томах выходит во Франкфурте в издательстве “Зуркамп”: *Simmel G. Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M., 1989 u.f.f. Далее при цитировании в скобках указываются номер тома по этому изданию и страница.

На русском языке:

Зиммель Г. Проблемы философии истории. М., 1898; *Он же.* Конфликт современной культуры. Пг., 1925; *Он же.* Религия. Социально-психологический этюд. М., 1909; *Он же.* Избранное. М., 1996. Том первый: Философия культуры; М., 1996. Том второй: Созерцание жизни.

О жизни, сочинениях и идеях Г. Зиммеля см.:

Dahme H.-J., Rammstedt O. (Hrsg.) *Georg Simmel und die Moderne*. Frankfurt a. M., 1984; *Frisby D.* *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel*. L., 1901.

² См.: *Зиммель Г.* Гёте. Кант и Гёте. К истории современного мировоззрения // *Зиммель Г.* Избранное. Том первый. С. 158—410.

³ *Simmel G. Gesamtausgabe*. Bd. 2. Frankfurt a. M., 1989. S. 344. Далее в тексте ссылки на это издание — с указанием тома и страницы.

⁴ *Зиммель Г.* Избранное. Том второй. С. 25.

ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР

Освальд Шпенглер (1880—1936) — немецкий философ и историк, один из основоположников современной философии культуры, представитель “философии жизни”, публицист. В творчестве Шпенглера

можно выделить влияние некоторых идей А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона, а также эстетического учения В. Воррингера. Гораздо существеннее влияние на Шпенглера творчества и теоретических воззрений Гете, хотя учение гениального мыслителя о жизни, о живом Шпенглер подчас интерпретирует весьма субъективно.

Первое, и главное, произведение Шпенглера, “Закат Европы”¹, имело сенсационный успех, однако этому успеху, сделавшему философа на многие годы властителем дум читающей публики, отнюдь не сопутствовало широкое признание в мировой научной и общественной мысли — как при жизни автора, так и в последующие годы. И если книга Шпенглера была восторженно встречена не только широкими читательскими кругами, но и, в частности, молодежью германских университетов, жаждущей новых путей в науке, то профессура выступила против автора как “развратителя молодежи”, вменяя ему в вину подрыв понятий эволюции, прогресса, абсолютных ценностей, неизменных рациональных опор науки. Ярким примером здесь может служить книга (по сути — уничижительный памфлет) известного представителя логического позитивизма, австрийского ученого Отто Нейрата “Анти-Шпенглер” (1925), обращенная прежде всего к молодежи.

Истекшее время подтвердило первостепенное значение многих из тех вопросов, которые Шпенглер поставил во главу угла своего творчества. В книге, написанной как блестящее развнутое эссе, нисколько не “научообразной”, — которая скорее сама воспринималась как миф, стройный, с неисчерпаемым богатством образов, — были по сути выстроены ряды проблем, которые позже, в различные периоды позволяли видеть в Шпенглере страстного выразителя попеременно то одного, то другого круга жизненно важных забот современного мира. Так, прежде всего “Закат Европы” стал олицетворением драмы жизни и гибели *западноевропейской культуры*. В то время эта идея воспринималась отнюдь не метафорически. И напротив, в эпохи относительно стабильной политической жизни Европы, при возрастающем интересе науки к древним цивилизациям Ближнего Востока, Азии, Африки, американского континента, **шпенглеровская теория эквивалентных культур** была способна стимулировать этот поиск. В такие периоды идеологические пристрастия Шпенглера, публициста консервативно-националистического направления, как бы оттеснялись на задний план, уступали место другой стороне шпенглеровской философии: тенденции к *универсализму*, к утверждению равной ценности за высокими культурами, его поистине беспредельному интересу к историческому формотворчеству народов мира. Тяготение к универсальному подходу запечатлелось в его **морфологии культуры**. В этом отношении в “Закате Европы” как бы предвосхищено то значение, которое в дальнейшем в исторической науке обрели сравнительно-типологическое изучение, сравнительная лингвистика, компаративистика, этнопсихология, религиоведение, историческая психология и т. д. Однако догадки Шпенглера касались не только исторических дисциплин. Шпенглер спрогнозировал многие явления в современной науке; ряд его идей оказался созвучным тезисам, выдвинутым возникшей в 60—70-е годы исторической школой в науковедении, представленной работами Т. Куна, П. Фейерабенда, К. Хьюбера.

И наконец, надо выделить то, что можно назвать главной, самой общей философской формулой “Заката Европы”, — взаимодействие

многовековой, убывающей исторической культуры с технобюрократической цивилизацией, предельно обострившийся конфликт между ними; исход его Шпенглер видит трагическим для культуры. Эта четко и страстно выраженная Шпенглером дилемма в дальнейшем постоянно присутствует в западной философии.

Тем не менее на определенном этапе — начинающегося упадка культуры — культура и цивилизация сосуществуют. При всей их антагонистичности, по Шпенглеру, наступление эпохи цивилизации — момент органический, момент, несмотря на превращенность форм, продолжения жизни. Происходит последовательное неизбежное обеднение жизненных содержаний эпохи культуры, их упрощение, омасовление, демократизация. Это не просто последняя стадия существования культуры, но и новая жизнь, с собственным содержанием, во всякую эпоху охватывающая по меньшей мере два столетия. Конец нынешней, “фаустовской” эпохе, тысячелетию западноевропейской культуры, по убеждению Шпенглера, будет положен катастрофами — следствием экологических результатов развития технической цивилизации — и войнами с использованием новейшей “американо-западноевропейской” техники.

Понятие “культура” в концепции Шпенглера

Прежде чем приступить к анализу историко-культурной концепции Шпенглера, необходимо определить объем самого понятия “культура”, которое у Шпенглера выступает как бы в двух масштабах. **Шпенглер выделяет в мировой истории восемь культур, достигших зрелости: это египетская, индийская, вавилонская, китайская, “магическая” (арабо-византийская), “аполлоновская” (греко-римская), “фаустовская” (западноевропейская) культуры и культура майи.** Это культуры “завершенные”, полностью исчерпавшие свои возможности. (В дальнейшем Шпенглер собирался направить свое внимание на будущую русско-сибирскую культуру.) Их существование в разные времена на самых отдаленных территориях планеты для Шпенглера — отнюдь не свидетельство единства мирового исторического процесса (напротив, оно неоспоримо доказывает бессмысленность самого этого понятия, отсутствие истории в этом смысле, истории как процесса), а свидетельство единства проявлений жизни во Вселенной во всем ее многообразии. Итак, в большем объеме, в наиболее обобщенном употреблении **“культура” у Шпенглера — это сложившаяся в веках историко-культурная целостность***

В другом контексте Шпенглер понимает культуру иначе: это единая (и единственная) культура того же исторического целого (по Шпенглеру, ему отведено тысячелетие), но — до той границы, которая в пределах этого целого отделяет ее от цивилизации. Термином **“цивилизация” Шпенглер обозначает поздний этап развития единой**

* Синонимом культуры в этом ее значении — пожалуй, даже более употребительным — является термин “цивилизация”. Например крито-микенская цивилизация (или культура). В последующем за подобными историко-культурными единицами закрепляется название “цивилизация”, как мы это видим, например, у А Тойнби, который во многом следуя Шпенглеру, выделяет около тридцати подобных комплексов

культуры, который он расценивает как “логическую стадию, завершение и исход культуры”. Цивилизация — последняя, неизбежная фаза всякой культуры. Она выражается во внезапном (органически обусловленном, возрастном) перерождении культуры, резком надломе всех творческих сил, переходе к переработке уже использованного историей материала, отживших форм.

В своем втором значении “культура” — становление творческих возможностей, расцвет, линия подъема. “Культура” (и затем “цивилизация” как нисходящая линия развития) полностью совпадает у Шпенглера с понятиями “история” и “общество”. Цивилизация, обладая одними и теми же признаками во всех культурах, есть симптом и выражение отмирания целого как организма, затухания одушевлявшей его культуры, возврат в “небытие” культуры.

В первом случае — в концепции *культур* — реализует себя философско-историческая установка Шпенглера. **Шпенглер выступает против идеи единого “всемирного” исторического процесса, единой линии эволюции человечества,** проходящей (с всемирно-исторической точки зрения) последовательные этапы развития, т. е. поступательного движения, которое, используя социальные, гносеологические и другие критерии, историки до сих пор определяли как прогресс. Теории единства и преемственности процесса мировой истории как общей картины развития человечества Шпенглер противопоставляет учение о множестве завершенных, разобщенных в пространстве и во времени цивилизаций (“культур”), равноценных по предельной полноте осуществленных в них возможностей и достигнутому совершенству выражения, языка форм.

Идея развития

На возникновение труда О. Шпенглера повлиял прежде всего романтический интерес к экзотике неевропейского мира, усилившийся в начале XX в., особенно в Германии. Заметное воздействие оказало и научное востоковедение, которое к этому времени накопило множество новых фактов. Высказав идею о множественности и равноценности культур, Шпенглер стал выразителем характернейших для современной исторической и культурологической мысли тенденций к индивидуализации и локализации всемирной истории. И хотя теория Шпенглера решала, в принципе, не те проблемы, которые ставились наукой при последующем изучении и осмыслении локальных цивилизаций, — во многих областях он высказал ряд глубоких догадок; сам представленный им на суд европейской читающей публики опыт целостного рассмотрения историко-культурных единств, “индивидуумов”, был беспрецедентно смел.

Прежде всего Шпенглер выступил против *европоцентризма*, на основе которого в культуре Запада традиционно возводилось здание исторической науки. На протяжении нескольких столетий европейская мысль двигалась по схеме: древность — средние века — новое время, отводя выдающуюся роль лишь отдельным народам. Шпенглер четко высвечивал условность и ограниченность современной ему историографии, базировавшейся на эволюционистской схеме позитивизма. Утверждавший Шпенглером принцип сравнительно-типологического рассмотрения исторической картины мира, бытия истории, подрывал самые осно-

вы европоцентризма. Выступив против идеи единого развития всемирной истории, Шпенглер подчеркивал, что представление о “всемирной истории” есть продукт только западной культуры, собственно “чувства формы”, присущего только западному человеку. Он вновь обратился к идее **круговорота** (подобные идеи были знакомы античности и частично возродились в XVII в. — прежде всего в философии истории Дж. Вико), утверждая цикличность развития в разрозненных в пространстве и во времени культурных мирах, которые даже при одновременном существовании не сообщаются между собой. Это обуславливает **особое внимание философа к их индивидуальности, исключительности, внутреннему единству.**

Наряду с общей идеей истории, **мира как истории**, Шпенглер утверждает строгую череду внутренних закономерностей развития исторического индивидуума. **Диалектика развития каждой культуры сводится к прохождению культурно-историческим единством тех стадий, которые в своем развитии проходят живой организм: детство, юность, зрелость, увядание. Неминуемость — и закономерное наступление, чередование этих стадий** — делает периоды развития всех культур абсолютно тождественными, длительность фаз и срок существования самой культуры — отмеренными, нерушимыми. Исходя из этого, Шпенглер создает своеобразную концепцию “одновременности” явлений, отделенных промежутками в тысячелетия; для обозначения этой “одновременности” Шпенглер, придерживающийся органицистских теорий, использует термин “гомология”. Выделяя следующие фазы развития: мифосимволическую раннюю культуру, метафизико-религиозную высокую культуру и позднюю, цивилизационную, стадию культуры, он стремится на историческом материале показать “параллельно-одновременный” характер прохождения культурами этих стадий.

Морфология культуры. Символ

Эта идея развития, применяемая к конкретным историческим индивидуумам, всякий раз повторяющая себя (словно маска, восемь раз наложенная на различные культуры), во многих отношениях ограничена и скудна. В то же время картины мировых цивилизаций (культур) в “Закате Европы” поражают обилием образов, многосторонним проникновением в характерную символику культуры. Шпенглер ставит перед собой задачу — вскрыть взаимосвязь самых разнопорядковых явлений одной культурной эпохи — экономических, политических, социальных, художественных, организационных, технических — и в итоге выделить немногие, предельно обобщенные, но тем более яркие, многозначительные черты, которые уже сами по себе являли бы “физиономию”, т.е. историческую неповторимость культуры. Шпенглер акцентирует здесь все то, что, по его убеждению, не может быть унаследовано и даже верно воспринято другими культурами, хотя подчас, — как это имеет место в Западной Европе по отношению к античности, — и вызывает страстное желание подражать, назвать себя преемниками, утвердить единую генетическую линию истории и культуры.

В конечном счете, культура — это отличающее эпоху, превращающее ее в целостность определенное единство форм мышления, единство

стилистики, запечатленное в формах экономической, политической, духовной, религиозной, практической, художественной жизни. Анализ этого единства форм — основной способ рассмотрения Шпенглером истории. В противоположность догматическим, на его взгляд, принципам научного познания, Шпенглер (ссылаясь на Гете), обосновывает приоритет “лирического начала”, “чувства жизни” в подходе к историческому целому как к развивающемуся живому организму. Вслед за Гете, Шпенглер стремится выявить в мире “всеобъемлющую символику”. Именно **прасимвол** — одно из центральных понятий шпенглеровской философии — лежит в основе каждого исторического культурного индивидуума и внутренне скрепляет его единство. Шпенглер считает возможным дать универсальное объяснение всей картины жизни и деятельности эпохи путем указания на один основной прасимвол, определивший у истоков культуры последующее ее развитие и расцвет. Выявление символического строя для Шпенглера есть прежде всего способ смысловой организации эпохи (тысячелетнего периода). Надо помнить, что при этом он неизменно отталкивается от своей оценки ситуации современной ему Европы.

“Символ” Шпенглера очень рельефен и впечатляющ. Для античного (“аполлоновского”, пластического) мира таким символом Шпенглер считает “тело”: для этого символа характерны статуарность, объемность, статичность⁵. Ему, согласно Шпенглеру, абсолютно противоположно щемящее чувство от беспредельного субъективно переживаемого “пространства” (символа западноевропейской культуры, воплотившей ищущий, беспокойный дух “фаустовского” человека). В отличие от этих культур прасимвол загадочной египетской культуры — “дорóга”, то неведомое, что она таит в себе, и т. д.

Большое достоинство метода Шпенглера — воссоздание облика культуры в его целостности. То обстоятельство, что история и культура Шпенглером не дифференцируются, свидетельствует, разумеется, об игнорировании им специфики исторического, но не только. В учении Шпенглера совершенно очевидны попытки осуществления *системного подхода* к культуре в ее развитии. Существенные черты структурного метода выразились в стремлении Шпенглера отказаться от традиционного идеологически-смыслового, ценностного подхода к явлениям культуры. Место отдельных феноменов определяется, по Шпенглеру, исключительно “большей чистотой и силой их языка форм, напряженностью их символического звучания — безотносительно к добру и злу, высокому и низкому, пользе или идеалу”². “Физиогномика” в его философии есть не столько метод интуитивной концентрации, выделения, обособления главного, сколько феноменология всего обозримого: это обозримое и должно быть связано воедино через *интерпретацию* любым способом. Однако провозглашенные им принципы морфологического анализа — метода, сделавшего книгу Шпенглера явлением исключительным в исследовании культуры, — соблюдались далеко не всегда. Чтобы, исходя из политических задач, доказать полную “повторяемость” некоторых существенных моментов истории, Шпенглеру приходилось становиться на путь предельной формализации культурных эпох, заниматься однотипной периодизацией, структурные “срезы” целиком переносить из тысячелетия в тысячелетие, равно применять одну и ту

же хронологическую “таблицу” к Индии и к Западной Европе, к Греции и к Китаю...

Шпенглер стремится выявить тесное морфологическое “сродство” всех феноменов историко-культурной жизни. Поразительно его упорное стремление не упустить из виду ни единой детали, ни одного факта. Все они включены в шпенглеровскую систему; эта механическая взаимообусловленность — пассивный материал для его “первоидеи”, для его смыслообразующего диктата⁶. Опасность субъективизма в морфологии в подобных случаях очень велика. Морфология истории может попросту обернуться мифом.

В то же время невозможно отрицать исключительное значение для культурологии шпенглеровской установки на выявление *общего языка культуры*, культурной символики. Этот благодатный материал — собственно, весь “Закат Европы”. Главное же, — если мы обратимся к текстам Шпенглера, — это отмеченные замечательным чувством целого очерки культурных эпох, во всем — от характерного пейзажа до художественной среды — проникнутые единым, одухотворяющим началом.

Современность и политика

Политика с самого начала была движущей пружиной теоретических построений немецкого философа. “Подлинная тема всех исследований Шпенглера, предмет его гжучего внимания, объект его темпераментных и страстных размышлений — не история и не прошлое, но настоящее, наша современность”³.

У истоков создания “Заката Европы” (сочинение первоначально вызревало в уме автора как очерк о проблемах современной политики западных стран) был Агадирский кризис 1911 г. — выражение стремления к переделу, предвестник мировой войны. Шпенглер в эти годы видит два явления, которые должны были открыть эпоху мировой экспансии, “войн гигантов”, диктатуры: это империализм (мировая война) и начало социальных революций (революция 1905 г. в России). По признанию Шпенглера, под впечатлением происходящего быстро созрела его идея мировой истории. Случайным поводом послужила попавшая ему у букиниста книга ныне забытого автора “История гибели античного мира”, вызвав в воображении Шпенглера *абсолютную аналогию* между распадающейся империей и движущейся навстречу своей гибели Европой и обусловив его глубокий скепсис в отношении исторических событий. Задачей его стало — доказать “повторяемость” судеб исторических культур и неизбежность гибели Западной Европы, через последний “взлет” на стадии жестко организованной, бюрократической, технической организованной цивилизации. Для него все происходящее было полным подобием эллинизма как стадии хаотического смешения, распада, перерождения чистых элементов культуры греческого мира. Как ему казалось, история предопределила Западу еще раз пройти путь, аналогичный пути от эллинского мира, чувственного, гармоничного, к жесткому практицизму римского духа. В подобном переходе, на современном витке, должна сказаться историческая миссия Германии: через диктатуру, авторитет сильной власти — к новому объединению цивилизационной эпохи на основе мощной организации и техники.

Складывается и политический идеал Шпенглера; идея “империализ-

ма" во главе с могущественной Германией, установление социализма прусского образца, подразумевающее подчинение единичного благу целого, авторитарный порядок; сила и военная мощь Германии. Эти идеи Шпенглера, получившие самое развернутое воплощение в работе "Прусачество и социализм"⁴, относились к числу тех, которые в 30-е годы были взяты на вооружение нацистами. Они уверовали в соответствие взглядов Шпенглера собственной идеологии. Между тем Шпенглер оставался в душе умозрительным систематизатором и метафизиком: "империализму" он отводил место, строго определенное его концепцией современной цивилизации, симметричное всем неизбежно возвращающимся эпохам цивилизационных экспансий и упадка. Вскоре это вызвало разочарование нацистов, тем более что в 1933 г. Шпенглер отклонил предложение национал-социалистов о сотрудничестве. Насмешки над "тевтонскими" устремлениями нацистов и над политикой антисемитизма, резкие высказывания в адрес Гитлера повлекли за собой опалу и запрещение упоминать имя философа в политической печати.

В то же время политическая позиция Шпенглера, апокалиптические ожидания — все это, безусловно, означало фаталистическое принятие "цивилизации" со всем губительным, что она, по убеждению Шпенглера, несла с собой. По выходе "Заката Европы" одним из самых непримиримых его критиков стал Т. Манн, который обвинил Шпенглера в апологии милитаризма в разгар кровопролития. Для Т. Манна сама идея "заката" культуры, шпенглеровское отрицание жизнеспособности европейского гуманизма, были неприемлемыми, пораженческими: философ стал в его глазах "дезертиром" и "перебежчиком", ибо скорбя о культуре и будучи человеком мира культуры, пытался снискать себе признание со стороны утверждающей себя цивилизации, враждебной его духу.

Надо отметить, что в отличие от подобного угла зрения оценка труда Шпенглера в России в 20-е годы была мало политизированной. Это бросается в глаза при ознакомлении со сборником статей "Освальд Шпенглер и Закат Европы", выпущенным ведущими представителями русской религиозной мысли: Н. А. Бердяевым, Ф. А. Степуном, С. Л. Франком, Я. М. Букшпаном (1922). Не только политика, но и методология Шпенглера мало занимают авторов сборника. Уникальным в сочинении Шпенглера им кажется более глубокое, чем до сих пор, осознание философом внутренней трагедии современного общества, выражение этой трагедии на подлинном языке уходящей в прошлое культуры. По страстному убеждению авторов книги, это обретение самосознания на самом краю нравственной пропасти способно обернуться спасением. Причины интереса российских философов к книге Шпенглера многообразны.

Шпенглер был глубоко убежден — и это составляло резкий контраст с его пессимизмом в отношении западной культуры, — что за Россией будущее. И если для Германии кульминация ее истории позади, то русской культура, силы которой еще глубоко скрыты, начнет жизнь совершенно новую. Мысль о России, как и большинство своих важнейших идей, Шпенглер вынашивал еще со времени учебы в университете. Он любил русскую литературу, изучал русский язык, мог (как отмечает его биограф А. Коктанек) читать в подлиннике Л. Толстого, Ф. Достоевского; в последнем он видел глубочайшего выразителя русской

души. Не петровский Петербург, а “азиатская” Москва, с подспудно дремлющими в ней силами — вот будущая культура, девятая в обзорной истории; Шпенглер называет ее русско-сибирской культурой.

Наука и миф

В общей шпенглеровской концепции культурных эпох науки, научное знание предстает как органичная часть культурно-исторического комплекса. Оно проходит все последовательные стадии данной “тысячелетней” культуры. Шпенглер сделал важный шаг, связав характеристики наук с общим культурно-историческим контекстом, стремясь проследить обусловленность характера научного знания всей системой представлений эпохи.

В рамках многовековых историко-культурных комплексов, рассматриваемых в “Закате Европы”, Шпенглер отводит существенное место точным наукам, прежде всего физике и математике. Важнейшими символами “фаустовской души” Шпенглер считает математику и физику; классическое для этих наук время, век барокко (век Ньютона, Лейбница, Лапласа, Гаусса, Эйлера) является, по Шпенглеру, высшей эпохой, когда западноевропейская культура достигла своей полной зрелости. Исключительное воздействие на философское мировоззрение Шпенглера, на его собственно историческую идею оказала современная ему физика. Интерпретация духа развития европейской науки в свете новейших открытий неклассической физики дает Шпенглеру возможность настоять на антиномичном, по его убеждению, характере античной и западноевропейской науки. Впечатление, произведенное на него революцией в физике, сказалось в самой концепции *антитетичности*, “контрастности” символики двух культур: статичности, телесности, наглядности, с одной стороны, ирреализации, абстрагирования или, говоря словами Шпенглера, “борьбы фаустовского духа против материи”, — с другой. Это то самое стремление к “обесплочиванию” мира, которое Шпенглер считает прасимволом западной культуры, запечатленным в кельтском и древнегерманском эпосах.

Синкретизмом подхода к культуре объясняется пристальный интерес Шпенглера к связи современного научного сознания с ранним дологическим мышлением; в науке Шпенглер выделяет, гипостазировывает магически-суеверную основу. Движущей силой мифо-, а позже науко-творчества является, по Шпенглеру, *боязнь*, заклятие пространства, порождающего в фаустовской душе чувство беспредельного одиночества, ностальгии, — чувство, которое на протяжении столетий оформилось в грандиозную систему культуры.

Современный взгляд на мир отмечен усиливающейся тенденцией к стиранию некогда жесткой демаркационной линии между наукой, мифом и религией. Шпенглер в значительной мере явился ее провозвестником. Подчеркивая антропоморфную, магически-суеверную основу научного мышления, Шпенглер абсолютизирует роль духовной традиции, отрицает за наукой функции объективного познания действительности. Задачу науки, так же как и других форм культуры, он видит в символизации, смысловой организации действительности.

В то же время Шпенглер предвидел развитие самосознания науки в направлении все большей историчности. Он спрогнозировал многие яв-

дения в современной науке — например, возрастающее методологическое единство дисциплин, сращенность отдельных наук в будущем, перенасыщенность научного языка символической и т. д.

Техника

С годами скепсис Шпенглера во взгляде на смысл человеческой истории, на ее судьбы становился все глубже. Одна из наиболее значительных его работ 30-х годов — “Человек и техника” (1932)⁵.

“Человек и техника” — произведение совершенно иного рода, нежели “Закат Европы”: это идеологическое выражение периода между двумя мировыми войнами, подчас трагически-неосознанная перетасовка философом собственных идей, стремление, исходя из жестокой и убогой атмосферы, в которой осуществился приход к власти нацистов, покончить с эстетическим восприятием истории как бесконечного воспроизводства культурных форм... Наряду с горьким скепсисом многое здесь звучит как панегирик в адрес брутальности “человека-хищника”, милитаристски-экспансивной техники. Ложный пафос героического, “готовность” принять на себя последствия “своей” цивилизации очевиден при всем том, что в каждой строке выявляется, обнажается сущностная враждебность этой техники человеку и культуре.

В работе “Человек и техника” на смену шпенглеровской концепции эквивалентных высоких культур приходит упрощенно-монистическая картина всемирного развития, вульгаризированные мотивы “воли к власти”, борьбы за существование. Антиномия “культура — цивилизация” фактически снимается, поскольку всемирная культура в ее истории трактуется теперь только как “искусственность”, противоестественность. Тем самым за развитием человечества отрицается культурно-духовное значение. Исключением Шпенглер считает лишь триумф научных открытий в истории, порожденных техническим гением Запада, — сюда он перемещает центр тяжести духовности “фаустовского человека”. В то же время Шпенглер первый — на фоне недооценки фактора техники западной мыслью — поставил вопрос о месте и роли техники в истории, об универсальном воздействии техники на природу и общество, с необыкновенной пронизательностью проанализировал многие феномены науки и техники, предупредил о катастрофических экологических последствиях, грозящих Западу в самом близком будущем⁶. Различные стороны учения Шпенглера о технике были восприняты многими философами XX в., в том числе М. Хайдеггером, Х. Шельски, Х. Ортегой-и-Гассетом, Х. Сколимовски и др.

Впоследствии отстраненный от политической жизни, обреченный на полную изоляцию, страдающий тяжелым душевным недугом, Шпенглер был занят исследованиями из области древней истории, а также работал над философскими фрагментами⁶.

ЛИТЕРАТУРА

¹ *Spengler O. Untergang des Abendlandes. Bd. 1–2. München, 1920–1922.* Первый том книги тогда же был издан в России: *Шпенглер О. Закат Европы. М.; П., 1923. Т. I / Пер. Н. Ф. Гарелина. См.: Eckerman K. O. Spengler und die moderne Kulturkritik. Bonn, 1980.*

² Шпенглер О. Закат Европы. Т. I. С. 31.

³ Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм. М., 1933. С. 269.

⁴ Spengler O. Preussentum und Sozialismus. München, 1922.

⁵ Spengler O. Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. München, 1932. — В русск. перев.: Человек и техника // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.

⁶ Изданы посмертно под названием "Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass" (München, 1965).

Глава 2

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Феноменология (учение о феноменах, о являющемся) — термин, который может быть отнесен к самым различным философским традициям и учениям. Так, это слово Гете применял для обозначения именно философского осмысления природы. Кант, хоть и редко, употреблял его (например, в работе “*Метафизические первоначала естествознания*”; в “*Критиках*” термин “феноменология” не встречался). Гегель использовал это слово в названии и тексте одного из самых важных своих произведений — “*Феноменологии духа*” (о ней рассказано в разделе о Гегеле во второй книге нашего учебника).

Среди философов, которые осуществляли синтез философии и психологии и двигались в направлении, впоследствии поддержанном Гуссерлем, особого упоминания заслуживают австрийские мыслители **Ф. Brentano** (1838—1917) и **А. Мейнонг** (1853—1920). Brentano с 1864 г. был католическим священником, с 1872 г. стал профессором философии в Вюрцбурге, с 1874 г. — в Вене. В 70-х годах он начал высказывать критические замечания и сомнения, касающиеся католической веры, за что был лишен (в 1873 г.) сана, а потом (в 1889 г.) “отлучен” и от профессуры. Он успел, однако, благодаря своим блестящим лекциям оказать немалое влияние на формирование молодого поколения философов. Существенно воздействие, оказанное сочинениями Ф. Brentano на современную ему и последующую философскую и психологическую мысль. Главное произведение Brentano — двухтомный труд “*Психология с эмпирической точки зрения*” (1879); другие сочинения: “*О происхождении нравственного познания*” (1889), “*Обоснование и структура этики*” (опубликовано в 1952 г. на основе наследия).

Значительным вкладом Ф. Brentano в развитие философии стало **учение о психическом феномене**. Brentano различил три класса психических феноменов — представления, суждения и эмоции. И если эта классификация в дальнейшем подвергалась критике за неполноту, то идея, согласно которой **сущностью психического феномена является интенция, т. е. направленность на предмет**, получила прочную поддержку и была развита далее (например, в теории интенциональности Эдмунда Гуссерля). В Австрии последователем Brentano стал уже упомянутый Ал. Мейнонг, основатель и глава философской “школы Граца”, австрийского города, в университете которого он был профессором с 1882 г. Опираясь на учение Ф. Brentano, он в конце XIX и начале XX в. развил далее **концепцию предметности** (интенциональности), выделив соответственно четырем классам переживаний (представления, мысли, чувства, желания) четыре класса предметностей — объекты, объективное, желаемое и то, что считается “достойным”. Ал. Мейнонг уделил большое внимание разработке проблемы ценностей — теме, которая приобрела популярность в европейской философии конца XIX —

начала XX в. Основные произведения Мейнонга: “Психологически-этические исследования, (относящиеся) к теории ценностей” (1894), “О месте предметностей в системе наук” (1904).

Феноменология (в более узком смысле), о которой здесь и будет идти речь, — учение западной философии, которое создано на рубеже XIX—XX вв. Э. Гуссерлем, а затем интенсивно разрабатывалось им и его ближайшими учениками в 10—30-х годах нашего столетия. Феноменология — это также и **направление западной мысли, философская школа последователей Гуссерля**, и еще широкое **феноменологическое движение**. На протяжении всего XX в. феноменология неизменно сохраняла глубокое влияние и на философию, и на другие области науки и культуры.

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

Жизнь и сочинения

Основатель феноменологии **Эдмунд Гуссерль**¹ (Husserl, 1859—1938) родился в Проснице (в Моравии) в еврейской семье. Его отец был чиновником. Гуссерль окончил гимназию в Австрии, затем получил высшее образование в университетах Лейпцига, Берлина и Вены. Началась студенческая жизнь Гуссерля в 1876 г. В Лейпциге он изучал астрономию, физику, математику, занимался психологией и философией у известного тогда психолога Вильгельма Вундта. В Берлине Гуссерль увлекся философией, хотя продолжал и изучение математических дисциплин. Заканчивал курс он у видного математика Карла Вейерштрасса, который оказал на молодого ученого огромное влияние. У него Гуссерль был (после защиты в 1883 г. в Вене кандидатской диссертации) ассистентом. И пусть Гуссерль скоро отдалится от математики и — через философию математики — выйдет к философии и ее проблемам, строгое математическое познание на всю жизнь останется для основателя феноменологии высшим образцом.

Переходный этап запечатлен в работах Гуссерля, написанных в конце 80 — начале 90-х годов. В них еще чувствовалось влияние Вейерштрасса. Но сказалось и воздействие тогдашних философских идей — неокантианцев А. Ланге, Г. Гельмгольца, историка философии Ф. Пальсена; отчасти же на Гуссерля повлиял вошедший тогда в моду психологизм. Но в наибольшей степени путь Гуссерля от математики к философии был определен австрийским психологом и философом **Францом Brentano**. Гуссерль сам признавал, что в период колебаний и сомнений при окончательном выборе жизненного пути (в 1884—1886 гг.) блестящие лекции Brentano по практической философии и философской логике поставили точку: Гуссерль решил стать философом. В 1886 г. в Галле он защитил кандидатскую диссертацию по философским проблемам арифметики. В Галле же, под руководством **К. Штумпфа** им была подготовлена докторская диссертация, из которой потом выросла “Философия арифметики”, том первый (1891)². Предполагалась подготовка второго, так, однако, и не написанного им тома. Гуссерль пытался применить установки психологизма к исследованию арифметики. Он хотел вникнуть в психологические процессы, сопровождающие рожде-

ние понятий и принципов арифметики, и с их помощью объяснить “математические сущности” Но скоро Гуссерль понял — не без влияния идей видного логика Готлоба Фреге и неокантианца Пауля Натропа, — что исследование понятий математики на основе психологизма обречено на неуспех. И тогда началось гуссерлевское переосмысление психологизма, которому суждено было перерасти в резкую, уничтожающую критику.

После защиты докторской диссертации Гуссерль в 1887 г. стал приват-доцентом в университете Галле. Поиски регулярного профессорского места оказались для него весьма трудными. С 1901 г. (по 1916 г.) Гуссерль преподавал в Геттингене, но профессором стал только в 1906 г. Между тем в 1900—1901 гг. появилась его двухтомная работа “Логические исследования”³, которая сегодня, в сущности, единодушно признана классическим произведением, одним из лучших в философии XX в. “Логические исследования” сразу сделали Гуссерля известным философом. Правда, начались споры вокруг того, что главное в этом сочинении — споры, не прекращающиеся и до сего дня. Оснований для разногласий было более чем достаточно.

В первом томе Гуссерль решительно выступил против психологизма в логике, который трактовался широко, включая не только Теодора Липса (1851—1914), немецкого философа и психолога, но и Милля, Зигварта, Вундта, Маха, Авенариуса и др. Аргументы психологистов, как их фиксирует Гуссерль, сводятся к следующему: как бы мы ни определяли логику, ее объекты — мышление, суждение, умозаключение, познание, доказательство — суть сама психическая деятельность человека или ее продукты. А значит, следует построить сначала психологию познания, и только на ее основе — логику. Гуссерль — в согласии с целым рядом антипсихологистов, к которым принадлежали, например, неокантианцы — отверг эти притязания психологизма, охарактеризовав его как субъективизм, релятивизм, скептицизм. Общую формулу психологизма Гуссерль свел к следующему: истина для всякого то, что *ему* кажется истинным, для одного — одно, для другого — противоположное. Можно выбрать и такую формулу: всякая истина относительна и зависит от высказывающего суждение субъекта.

В противовес психологизму Гуссерль в первом томе “Логических исследований” сформулировал замысел “чистой” логики как науки об абсолютных сущностях, об истинах, содержание которых “тождественно едино” и не зависит от высказывающего суждения субъекта. Их родоначальник феноменологии причисляет к “очевидностям”, к истинам, которые он отнюдь не отождествляет (как то было принято в классической философии) с законами наук о природе (последние, напротив, названы лишь вероятностями, “идеализирующими фикциями”). Очевидных истин, по Гуссерлю, сравнительно немного: это законы логики, принципы математики. Их Гуссерль называет “истинными сущностями”, “идеальностями” и считает предметом чистых логики и математики. Философская дисциплина, их изучающая, именуется, как у Фихте, наукоучением. Но в отличие от Фихте Гуссерль считает, что наукоучение не имеет ничего общего “с субъективизмом Я” (философия Фихте с точки зрения раннего Гуссерля скорее бы могла быть отнесена к психологизму).

Гуссерлианские “чистые сущности” отделены от всего эмпирического, реального, психологического. Это заставляет вспомнить о Платоне, Гегеле, о “математическом идеализме” того типа, который был представлен чешским математиком **Б. Больцано**. Родство с учением Больцано Гуссерль в “Логических исследованиях”, действительно, признавал. Но вот от обвинений в платонизме и тем более гегельянстве решительно открещивался. Сторонник строгого научного мышления, он не мог принять ни мифологического идеализма Платона, ни абсолютного идеализма Гегеля — он считал эти концепции “метафизическим гипостазированием” всеобщего (т. е. раздуванием, преувеличением его значения, превращением его в якобы самостоятельную “ипостась” реальности).

Но все это было сделано и сказано в первом томе “Логических исследований” (только он и был, кстати, переведен на русский язык, почему наши читатели, не изучавшие всю работу Гуссерля, часто получали одностороннее представление о феноменологии). *Второй том, вышедший всего одним годом позже, продемонстрировал быструю эволюцию позиции Гуссерля от “абсолютного логицизма” наукоучения к оригинальной феноменологии сознания. Она и стала специфическим вкладом Гуссерля в развитие мировой философии.*

В 10-х годах эта позиция уточнялась, причем происходило это весьма интенсивно и плодотворно. **Геттингенский период развития Гуссерля** (1900—1916) был отмечен его особым вниманием к таким понятиям, как “феномен”, “феноменология”, “время”, “сознание”, а также созданием учения о феноменологической редукции. Весь этот процесс научных исканий хорошо прослеживается в текстах лекций. Многие из них были опубликованы лишь впоследствии. Таковы, например, лекции “Феноменология внутреннего сознания времени” (X том “Гуссерлианы”, русский перевод — М., 1994); “Пять лекций по феноменологии” (том II “Гуссерлианы”) и др. Самыми известными работами этого периода стали статья в “Логосе” (1910-1911) “Философия как строгая наука” и конечно же “Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии”⁴ (1913, они называются “Идеи I”, так как есть еще “Идеи II” и “Идеи III”, развивающие главные принципы первого сочинения).

В это время вокруг Гуссерля образовался круг учеников и последователей. В Мюнхене работали философы и психологи, которые с 1907 г. начали тесное сотрудничество с Гуссерлем, образовав так называемую мюнхенскую школу феноменологии. Это были **А. Пфендер**, **А. Райнах**, **М. Гайгер**, **И. Дауберт**, **Х. Конрад-Марциус**, **Р. Ингарден**, **Д. фон Гильдебранд**. Мюнхенская группа принимала активное участие в создании “Ежегодника философии и феноменологических исследований”. Важную роль в сотрудничестве феноменологов играл **Макс Шеллер**, затем вступивший на самостоятельный путь философского развития. Правда, и сотрудничество с мюнхенцами прервалось, ибо они, как считал Гуссерль, не занимались собственно философией — разумеется, в гуссерлевском понимании.

С 1916 г. до самой смерти в 1938 г. Гуссерль жил во Фрайбурге и до 1928 г. оставался профессором Фрайбургского университета. Гуссерля снова окружили поистине блестящие философы: его лекции слушали **М. Хайдеггер**, позднее — **Э. Левинас**, **А. Гурвич**, **М. Фарбер**,

Г-Г Гадамер, К Левит, Г Маркузе, А Швейцер, философ из России Ф Степун и многие другие. Гуссерль стенографировал и обрабатывал материалы к лекциям, как бы впрок подготавливая их для печати. Впоследствии рукописи, заметки, письма Гуссерля составили его огромный архив, часть которого (в соответствии с тематикой) печатается в Гуссерлиане. Многие страницы рукописей до сих пор не опубликованы. Из работ, созданных во Фрайбургский период, следует назвать “Формальную и трансцендентную логику” (1929), “Опыт и суждение” (сочинение опубликовано учеником Гуссерля Л. Ландгребе в Праге в 1938 г.). К 1929 г. относятся знаменитые “Картезианские размышления” (изданные сначала во французском варианте) и “Парижские доклады”, написанные после и на основе успешных докладов в Париже и Страсбурге (вместе с другими материалами они опубликованы на немецком языке в первом томе “Гуссерлианы”). Но еще в 1928 г Гуссерль (по возрасту) ушел в отставку с поста профессора. Его пост “наследовал” Хайдеггер, что казалось вполне естественным, ибо Гуссерль считал его своим наиболее талантливым, даже “гениальным” учеником, хотя был весьма разочарован, когда Хайдеггер в 1927 г. опубликовал “Бытие и время” (причем книга эта была сначала опубликована в гуссерлевском “Ежегоднике феноменологических исследований” и по рекомендации мэтра, который, возможно, внимательно прочитал текст Хайдеггера только после публикации). В 1929 г. Хайдеггер произнес свою вступительную профессорскую речь во Фрайбурге. И тогда Гуссерль четко и остро осознал глубину различия между своей феноменологией и учением Хайдеггера.

Но самые тяжелые испытания были впереди. Они пришли вместе с захватом власти гитлеровцами. В апреле 1933 г. вступил в силу расистский закон о государственных служащих, и Гуссерль из-за своей национальности был вычеркнут из списка профессоров и даже лишен доступа в университет и его библиотеку. Гуссерль, который верно служил Германии и ее культуре (к тому же он принял протестантизм), был глубоко оскорблен, охвачен беспокойством за судьбу детей, воспитанных им в духе “национального патриотизма”. Основатель феноменологии раньше сравнительно мало интересовался философией общества. Теперь же его взгляд был обращен к актуальным и тревожным вопросам социального бытия, развития человеческой истории. В 1935 г. Гуссерль сначала в Вене, а потом в Праге прочитал цикл докладов, посвященных кризису духа и бытия человека в современном мире. В Белграде, в 1936 г. появилась сочинение Гуссерля “Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология” (его текст, оба доклада и некоторые примыкающие к ним материалы позднее, в 1956 г., были напечатаны в томе VI “Гуссерлианы”. В томе XXIX, вышедшем в 1993 г., опубликованы новые материалы из наследия основателя феноменологии, связанные с его “Кризисом европейских наук...”). Гуссерль связывал духовный кризис с новым варварством, но высказывал уверенность в том, что “европейское человечество” возродится из пепла сомнения, усталости, отчаяния. Ему не суждено было узнать, что кризис выльется в мировую войну: умер Гуссерль 27 апреля 1938 г. во Фрайбурге в Брейсгау После смерти основателя феноменологии его основной архив с большими трудностями был перевезен Л ван Бреда в Лувен (Бельгия)

Феноменологическое учение о сознании и методе

Учение о сознании, его феноменах, учение о методе — главное достижение и новшество философии Э. Гуссерля. Это весьма сложное, многогранное учение, трудное для понимания. К тому же в обширном наследии Гуссерля формулировки относительно решающих тезисов феноменологии столь часто уточнялись и менялись, что об однозначной и четкой концепции здесь говорить не приходится. Однако имеет смысл, обобщая обширнейший материал, подытожить фундаментальные для феноменологии идеи.

Прежде всего, надо учесть, что *гуссерлевская теория сознания имеет моделирующий характер.* Это значит: феноменология выделяет и изучает в сознании лишь некоторые черты, которые считаются наиболее существенными. При этом каждую из особенностей феноменолог связывает с другими. Но она подлежит и относительно самостоятельному изучению. В совокупности они характеризуют **феноменологическую модель сознания**, с которой тесно связаны соответствующие **правила и требования феноменологического метода.**

К главным для феноменологии характеристикам сознания и метода относятся следующие. 1. Сознание есть бесконечный и необратимый поток — **поток переживаний.** Соответствующее методологическое требование: при исследовании сознания следует научиться как бы “плыть вместе” (*mitschwimmen*) с потоком, принимать в расчет его непрерывность и необратимость. 2. Будучи непрерывным потоком, сознание, однако, заключает в себе хорошо различимые формообразования, части, имеющие вид целостностей. Это и есть **феномены**, единицы сознания, доступные вычленению и относительно самостоятельному изучению. 3. Сознание характеризуется — и в целом и в отдельных феноменах — **направленностью на предметы, или интенциональностью.** Оно всегда есть “сознание о ...” (*Bewußtsein von ...*). 4. На пути к более конкретному анализу предметностей сознания должны быть “отмыслены”, “отодвинуты в сторону” (*suspendieren*) физические, психологические, индивидуальные стороны переживаний, “слои” феноменов, а также их воплощения в определенных суждениях, соответственно, в языковых выражениях. Все эти моменты первоначально рассматриваются в феноменологии с парадоксальной целью: их вычленяют, описывают для того, чтобы расчистить путь к “чистому сознанию”. (Этот момент будет подробнее разъяснен далее — в связи с **феноменологической редукцией.**)

5. Очень трудны для понимания, но чрезвычайно важны для уяснения феноменологии два понятия — **ноэзис** и **ноэма.** С их помощью обозначаются главные взаимосвязанные структурные моменты интенциональных переживаний сознания, которые интересуют феноменологию. **Ноэзис** означает следующее. Всякое интенциональное переживание по своей сущности прежде всего является **актуальным процессом: я осуществляю акт сознания.** Возможны различные “**модусы внутренних актуальностей**”: так восприятию (как перцепции) соответствуют “осовременивание”, “презентация” некоего содержания и т. д. Воспоминание предполагает “возвращение чего-либо в современность”, причем может быть более смутное “пред-воспоминание” и “осовременивающее воспо-

минание". Уже при ноэтическом анализе в поле зрения феноменолога появляется интенциональная предметность: ноэзис позволяет утвердиться в том, что сознание действительно полагает "нечто", бытие какой-либо предметности. **Ноэма** — понятие, с помощью которого становится возможным более конкретное рассмотрение "предметного момента", "предметности". "**Ноэматическое**" (das Noematische) — присущая сознанию, совершенно своеобразная "**предметность**" (Gegenständlichkeit). Всякое сознание имеет свое "**что**" (was) и полагает, мнит, интендирует "свою" предметность. Это значит, по Гуссерлю, что сознанию присуще "содержание", или "ноэматический смысл". Нельзя путать ноэматические смыслы, содержания с реальной или психологически понимаемой предметностью. "Ноэмами", т. е. содержаниями, предметными смыслами сознания, разъясняет Гуссерль в §130 "Идей I", могут становиться не только вещи, но субъекты, личности, психологические свойства, восприятия и иные психические состояния. "Предмет" как ноэма — это своеобразный пункт единства сознания, носитель многочисленных "поэмат", ноэматических смыслодержаний. **Исследование аспектов ноэмы и ноэзиса (отдельно и в единстве) и есть интенциональный анализ сознания.**

6. Благодаря отношению сознания к предметности и интенциональному анализу высвечивается "**смыслодающая**" (sinngibende) **функция сознания**. Всякое языковое выражение обретает смысл только благодаря тому, что оно "полагает", "мнит", "интендирует" какой-либо предмет. Предметы сознания ни в коем случае нельзя путать с "вещами" вне сознания. (Например, два выражения — "победитель при Иене" и "побежденный при Ватерлоо", интендируют, имеют в виду два различных предмета сознания, "победителя" и "побежденного", тогда как оба они относятся к одному реальному историческому лицу, Наполеону.) 7. "Данности сознания" могут выступать для нас как "чистые возможности", "чистые сущности". Так, нам дано восприятие (все равно в какой форме — восприятия дома или начерченного на доске треугольника. На основании "схватывания" этих феноменов сознания мы можем исследовать восприятие как "**чистую возможность**", "**чистую сущность**", как "Эйдос" (чистую идею). Такое "**усмотрение сущности**" (Wesensschau) на основе данностей сознания — нелегкая, но в принципе широко применяемая человеком процедура. Например, в математике привычно используют какой-либо чертёж геометрической фигуры с целью во всеобщей (сущностной) форме доказать относящуюся к ней теорему. 8. Сознание обладает способностью "**овременения**" (Zeitigung): время становится временем сознания. 9. **Сознание обладает также способностью осознавать и мыслить бытие.** С этим связана феноменологическая онтология, обращенная к изучению различных типов бытия, запечатленных в сознании. 10. Особые структуры и процедуры сознания ответственные за образование таких целостностей, как "мир", "природа", "бытие", "сущее", "субъект". У Гуссерля эти структуры обозначаются как **конституирующие**. 11. К этой конституирующей деятельности принадлежит способность сознания, с одной стороны, **мыслить чистое Я**, "**чистую субъективность**", а с другой стороны, интендировать "другие Я", других субъектов познания и действия, т. е. мыслить "**интерсубъективность**". 12. Феноменолог также исследует сознание в многовариантности его измерений, аспектов, формообразо-

ваний (например, сознание познающее, теоретическое, оценивающее, художественно-эстетическое, нравственное).

Это (неполный) перечень тех признаков, срезов, измерений, под которыми в феноменологии Гуссерля моделируется и исследуется сознание. Но и названных достаточно, чтобы судить о том, сколь богат и многоаспектен феноменологический анализ сознания. Феноменология, однако, — не только учение о сознании и методе. По определению Гуссерля, которое он дал в Предисловии к изданию “Логических исследований” 1922 г., феноменология — это также и метафизическая система, “истинная и подлинная универсальная онтология”. Гуссерль имел право сделать такое замечание, потому что *учение о мире и об отношении сознания к миру играет в феноменологии огромную роль*. Правда, это совершенно особое учение. Его главные моменты целесообразно разобрать специально.

Учение Гуссерля о мире. Феноменологический идеализм. Феноменологическая редукция

Гуссерль принял предпосылки кантовского трансцендентализма с его центральным тезисом — мир мы знаем только благодаря сознанию. При этом основатель феноменологии, с одной стороны, значительно усилил методологические стороны трансцендентализма, с другой стороны, отказался от некоторых его мировоззренческих выводов.

В “Послесловии” к “Идеям” Гуссерль писал: “Феноменологический идеализм не отрицает действительного существования внешнего мира (и прежде всего природы), как было бы, если бы он предполагал, что мир есть видимость... Единственная задача и достижение такого идеализма состоит в том, чтобы прояснить смысл этого мира, а именно смысл, в котором он для каждого имеет значение действительного мира, и имеет его по праву. Что мир существует, что он постоянно дан в качестве сущего универсуму в непрерывном опыте, приходящем к универсальной согласованности — в том нет никакого сомнения. Но совсем другое дело понять это, понять ту несомненность, на которой основаны жизнь и наука, и объяснить ее обоснованность”⁵. Следовательно, феноменолог лишь из методологических соображений “лишает значимости”, выносит за скобки тезис о независимом существовании внешнего мира. При этом он вовсе не утверждает, что делали солипсисты и скептики, будто мир вне сознания вовсе не существует. Вместе с тем Гуссерль вполне оправданно определяет свою позицию в теории познания как идеалистическую. Более того, он утверждает, что идеализм является единственной возможностью построить внутренне согласованную теорию познания. На вооружение снова берется кантовский трансцендентализм. Однако и кантовское учение, полагал Гуссерль, требует критики и обновления. Кант лишь наметил общие контуры исследования сознания, но все богатство феноменологического анализа сознания было ему неизвестно.

Кроме того, Канта (как и других философских предшественников и современников) Гуссерль упрекает в том, что он остался в плену психологизма, не сумев редуцировать, отсечь от философии те эмпиристские моменты, которые препятствуют продвижению к “чистому сознанию”. Чтобы их избежать, необходимо, согласно Гуссерлю, последовательно

осуществить **феноменологическую редукцию**, т. е. применить особые методологические процедуры, помогающие “заключить в скобки” все аспекты, не относящиеся к анализу “чистого сознания” и его феноменов, воздержаться от их рассмотрения (**эпохэ**, воздержание — термин, который в этом случае применял Гуссерль).

Феноменологическая редукция включает два главных шага, этапа. Первый (**эйдетическая редукция**) подразумевает “лишение значимости” — разумеется, только методологическое и только в пределах феноменологии — всех высказываний о мире, а также всех тезисов наук о мире (о природе, человеке, обществе). В IV главе “Идей”, в разделе “Феноменологическая редукция”, Гуссерль писал: “Исключение тезиса о мире, о природе было для нас методическим средством, позволяющим повернуть внимание к чистому трансцендентальному сознанию... Само собой разумеется, что при исключении природного мира со всеми его вещами, животными, людьми из поля нашего суждения исключаются все индивидуальные предметности, конституирующиеся благодаря оценивающим и практическим функциям сознания. Исключаются все виды формообразований культуры, произведения технического и изящного искусства, науки... эстетические и практические ценности любой формы. А равным образом, естественно, также и формы действительности — такие, как государство, нравы, право, религия”⁶. Исключаются все науки — и естествознание, и науки о духе. Результатом первого этапа редукции становится последовательное методическое продвижение от мира к Я, к сознанию.

Второй шаг (**собственно трансцендентально-феноменологическая редукция**) требует двигаться именно к “чистому сознанию”, к “чистой субъективности” — посредством воздержания от всех естественнонаучных, исторических пониманий человеческого Я и сознания. И только когда обе редукции будут последовательно осуществлены, возможен, по Гуссерлю, собственно феноменологический анализ. Его направления и результаты нам уже известны — это все те основные черты феноменологической модели сознания, которые были схематично рассмотрены ранее. Итак, феноменологическая редукция — совокупность предварительных методологических процедур, с помощью которых феноменолог продвигается к “чистому сознанию”, расчищает и формирует поле исследования.

Для характеристики **феноменологического метода** (кроме сказанного ранее) надо принять в расчет и следующее. Феноменологический метод предполагает сложную комбинацию “сущностной интуиции”, т. е. уже упомянутого “усмотрения сущности”, и процедур феноменологического описания. Целью является анализ сознания в самых разных его аспектах. Для этого, по Гуссерлю, надо опереться на какой-либо “экземпляр”, феномен сознания. Например, требуется исследовать сущность восприятия. Я могу непосредственно обратиться к любому осуществляемому мною восприятию (скажем, книги, которая лежит на моем столе). Все конкретные, сиюминутные черты восприятия феномена феноменолога не интересуют. Они должны быть “отмыслены”, редуцированы. Феноменолог должен “удерживать” в сознании восприятие — с целью усмотреть и описать **всеобщие черты всякого восприятия**. Преимущество такого усмотрения и описания в том, что найденные

характеристики этого акта сознания можно непосредственно проверить в процессе усмотрения. Например, относительно восприятия может быть “усмотрено”, что оно (в отличие, скажем, от воспоминания) “исполняется” в присутствии воспринимаемого предмета; каждый отдельный частный акт восприятия дает нам “срезы” воспринимаемого предмета в зависимости от его пространственного положения, от воспринимающего субъекта и т. д.

Гуссерль придавал большое значение способности сознания предоставлять нам вещи в качестве “данностей сознания”. Когда мы созерцаем какой-либо предмет или какую-либо сущность, то возможны две процедуры. Первая — мы только полагаем, “интендируем” предмет, другая — мы знаем, что именно этот предмет нам дан; тогда имеет место “исполнение интенции”. На этом основано знаменитое требование Гуссерля осуществить “возврат к самим вещам” (zu den Sachen selbst), которое стало своеобразным лозунгом феноменологического движения. Его не следует понимать буквально. Имеется в виду возврат от абстрактных мыслительных сущностей, которые по преимуществу интересовали прежде науку и философию, к переживаниям, к непосредственным данностям сознания, к интуиции сущностей, к данности вещей через “изначальное (originäre) сознание”.

Учение о жизненном мире и “кризисе европейского человечества”

Феноменология Гуссерля — учение, которое постоянно видоизменялось, сохраняя, правда, некоторые центральные для него темы и понятия. Еще в ранних работах Гуссерль различил, а в поздних многосторонне исследовал “естественную” и “феноменологическую установки” (Einstellungen). Первая характерна для обычной жизни и естественных наук. Мир, его предметы принимаются в качестве естественно существующих, предшествующих сознанию, само собой разумеющихся. Вторая установка, напротив, превращает мир и его процессы в проблемы и исследует, как именно внешний мир дан нам. Гуссерль имеет в виду следующее. Материалистическая философия и естественные науки ошибочно исходят из того, что внешний мир непосредственно дан нашему сознанию. На самом деле сознанию даны вещи, отдельные процессы, а фрагменты мира предстают лишь в качестве **горизонтов**⁷. “Горизонтность” (Horizonthaftigkeit) — важнейшее свойство сознания. **Внешний мир** не дан непосредственно, а есть категория, данность человеческой культуры, результат развития индивида в контексте общества и истории. Отдельный человек пробивается к этому понятию довольно поздно, берет его именно из опыта культуры, осваивает как “горизонт всех горизонтов”. Таким образом, феноменологическая установка помогает преодолеть “наивность” естественной установки и натурализм естествознания.

Если в ранней феноменологии естественная установка бралась исключительно под критическим углом зрения, то в поздней гуссерлевской философии, особенно в упомянутой выше работе “Кризис европейских наук...”, положение заметно изменилось. Гуссерль ввел понятие “жизненного мира” (Lebenswelt)⁸. Спорадически он употреблял его

уже с 1917 г.⁹ Сначала он имел в виду именно совокупность естественных установок сознания, непосредственно включенного в процесс обычной жизни. Но потом этому понятию было придано особое значение **“Жизненный мир”**, по Гуссерлю, — это **“действительный и конкретный мир”**, реальность, которая нас окружает и нас включает, бытийная почва и горизонт для всякой, внетеоретической и теоретической, практики¹⁰. В качестве такого горизонта и такой почвы жизненный мир должен быть специально исследован и “тематизирован”¹¹. Это мир созерцающего опыта, который относится к “субъективности опыта”¹² и к обыденной жизни человеческого сообщества. Он дан до науки и вне ее. Проанализировав “физикалистский объективизм прежней жизни (Галилей)” и “трансцендентальный субъективизм” философии (Декарт), Гуссерль пришел к выводу, что их корни лежат в жизненном мире европейского человечества нового времени. Так в поле зрения феноменологии попали историческая проблематика и прежде подлежавшие редуцированию проблемы обыденного сознания и опыта. Однако призмой, сквозь которую все рассматривалось, осталось сознание с его феноменами. Кроме того, жизненный мир Гуссерль анализировал с парадоксальной целью — стремясь с помощью обновленной феноменологической редукции “вывести из игры” все конкретные, обусловленные тем или иным временем данности жизненного мира. Однако прежде чем будет достигнута такая цель, необходимо, по Гуссерлю, осмыслить развитие и судьбу европейских наук в контексте их жизненного мира.

А это значило связать идеал “объективности”, господствовавший в науке и философии нового времени, а также научные идеализации именно с жизненным миром, который, при всей своей относительности, имеет **“априорные структуры”** — например, сконцентрированность “естественной среды” вокруг телесного, движущегося (кинестезического) Я. Первоочевидность для науки — это очевидность субъективного, говорит Гуссерль в согласии с феноменологически-трансценденталистской позицией. Но в соответствии с поздней концепцией добавляет: первоочевидное есть субъективное как изначально включенное в жизненный мир. **Главная структура жизненного мира — его историчность**. Он является нам в облики какой-либо исторической традиции; он всегда соотнесен с конкретным человеческим сообществом, а значит, с его территорией, с почвой, ландшафтом, домами и другими постройками, словом, соотнесен с окружающим миром в широком смысле этого слова. Есть “первоначальная окружающая среда” (Ur-Umwelt), ближайшая к нам природа и “мир твоего дома” (Heimwelt), твоей семьи (Familienwelt), расширяющийся в пространство “родины” (Heimat). Этот мир, с одной стороны, имеет глубоко личностную окраску, а с другой стороны, предстает как “среда вещей” (sachliche Umwelt). И уже **на таком двуединстве природного и персонального мира базируется идеальная среда**¹³, т. е. сложное переплетение объективированных **“данностей” культуры**.

Из сказанного ясно, какие богатые возможности для анализа представляла гуссерлевская феноменология. Соответственно и история феноменологического движения связана с дальнейшим развитием, усилением тех или иных аспектов феноменологии

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

В различные исторические периоды развития феноменологии центры ее влияния были различными. При жизни Гуссерля, естественно, центрами были те города и университеты Германии, где преподавал основатель феноменологии — Галле, Геттинген, Фрайбург. В Германии учениками и последователями Гуссерля были **М. Хайдеггер**, **О. Беккер**, **Е. Финк**, **А. Пфендер**, **Э. Штайн**, **М. Шелер**, **Л. Ландгребе**, **Х. Конрад-Марциус**, **Д. Гильдебранд** и др. Некоторые из них, подобно М. Хайдеггеру или Шелеру, получив от гуссерлевской феноменологии важные стимулы, затем нашли свой путь в философии.

В Польше воздействие феноменологии, опосредованное философией талантливого ученика Гуссерля **Р. Ингардена**, ощущается и по сей день. В дореволюционной России интерпретаторами феноменологии были **Г. Шпет**, **Б. Яковенко**. Эмигрировавший из России Р. Якобсон также испытал немалое влияние феноменологии. Еще до второй мировой войны, но особенно во время войны и послевоенное время идеи феноменологии получили широкое распространение во Франции. Видные французские феноменологи — **М. Мерло-Понти**, **Э. Левинас**, **М. Дюфрени**, **Г. Берже**. Влияние идей Гуссерля испытали также **Ж.-П. Сартр**, **Г.-Г. Гадамер**, **П. Рикер** и др.

Феноменология Гуссерля хорошо привилась на почве американской философии. Сначала ее “привезли” в США эмигранты из Европы, например, философ и социолог **Альфред Шутц**. Затем появилось самостоятельное феноменологическое движение под руководством **Марвина Фарбера**, издававшего журнал “Philosophy and phenomenological research”. (Ныне этот журнал имеет одновременно и феноменологическую и позитивистско-аналитическую ориентацию.) Американский философ Герберт Шпигельберг в 1960 г. издал (а потом переиздал в 1971 и в 1982 г.) свой двухтомный труд “Феноменологическое движение”. Видными фигурами в американской феноменологии, психологии и социологии были **М. Натансон**, **А. Гурвич**, **Г. Горфинкель** и др. В 70—80-х годах заметное влияние на феноменологическое движение стал оказывать Институт феноменологических исследований под руководством **А.-Т. Тыменецкой**. Институт издает “Феноменологический бюллетень” и многотомную серию “Analecta Husserliana”; он имеет филиалы во многих странах мира.

Феноменология получила распространение и влияние в Латинской Америке, Японии, Скандинавии (школа Д. Феллседаля), Югославии. В Чехословакии лидером феноменологического движения был ученик Гуссерля **Ян Паточка**.

Феноменологическое движение после Гуссерля¹⁴ не имеет единых, твердых очертаний и институтов. Однако до сих пор публикующееся многотомное собрание сочинений Э. Гуссерля “Гуссерлиана” (Husserliana) успешно распространяется в разных странах мира. (К 1995 г. было издано 29 томов, а также 10 томов переписки Гуссерля.) Существуют архивы, богатство которых — десятки тысяч еще не изданных рукописей Э. Гуссерля и другие материалы. Главные архивы — Лувенский (Бельгия), Кельнский и Фрайбургский (ФРГ). Большим успехом пользуется многотомная серия “Phaenomenologica”, публикующая сочинения тех, кто так или иначе примыкает к феноменологическому движению.

Феноменология оказала заметное влияние на такие области знания, как психология, психиатрия; есть последователи феноменологии в естествознании и математике.

На территории бывшего СССР прерванные революцией и идеологической цензурой российские феноменологические исследования на целые десятилетия прекратились. Но с конца 50-х годов они в определенной степени возродились — особенно в Москве, Ростове-на-Дону, а также в республиках Балтии. Сейчас в Москве снова издается журнал “Логос”. Он является своего рода преемником прежнего “Логоса” — международного журнала, в котором Гуссерль опубликовал свою знаменитую статью “Философия как строгая наука”. (В России “Логос” издавался до октября 1917 г., после чего был закрыт советской властью.) Несколько лет назад было создано Феноменологическое общество России. Учитывая то, что на русский язык переведены и изданы лишь немногие работы Гуссерля, группа российских исследователей начала публикацию ряда томов “Гуссерлианы”.

“Феноменологическое движение” было и остается весьма пестрым конгломератом концепций, подходов, философских и методологических конструкций. Если все они и восходят к наследию Гуссерля, то у разных авторов на первый план выдвигаются то одни, то другие элементы гуссерлевской феноменологии. Гуссерль мыслил и удерживал их в сложном, подвижном единстве, тогда как многие его ученики и последователи не могли понять и принять “неожиданных” новых поворотов в развитии гуссерлевской мысли. Так, некоторые его ученики, воспитанные на “Логических исследованиях”, не одобряли решительного поворота Гуссерля к трансцендентальной субъективности, продолжая двигаться по пути “объективизма”, по пути наукоучения. Другие философы, заинтересовавшиеся феноменологией, начали усиленно исследовать именно те аспекты феноменов, которые Гуссерль предлагал исключить с помощью феноменологической редукции. Так, в “Логических исследованиях” был подробно описан путь от языковых выражений (через анализ их значений и смыслов) к феноменам сознания. Примыкавшая к этим описаниям **логико-лингвистическая феноменология** — популярное и до сих пор ответвление феноменологии. Другой пример различий в понимании самой феноменологии и ее метода — феноменологическое измерение учения Хайдеггера. Гуссерль считал необходимым редуцировать как раз те аспекты сознания, которые особо интересовали Хайдеггера — “настроенность” сознания, выразившаяся в категориях “заботы”, “покинутости”, “смерти” и т. д.

Интенциональный анализ Гуссерля обрел наибольшее, вероятно, количество последователей, причем не только среди собственно феноменологов, но и среди логиков, психологов, философов, примыкавших к другим направлениям. Что касается позднего Гуссерля, то его учение о кризисе европейского человечества и жизненном мире придало феноменологии новое дыхание. Термин “жизненный мир” (*Lebenswelt*) стал в то время философским нововведением Гуссерля, хотя составлен он был из двух более чем обычных немецких слов (*Leben*, жизнь, и *Welt*, мир). Сегодня он широко используется в философии, в других гуманитарных дисциплинах, а подчас встречается и в прессе (правда, теряя собственно феноменологический смысл).

Выдающийся французский философ Поль Рикёр, испытавший влия-

ние феноменологии, писал: “Работы Гуссерля принадлежат к тому типу произведений, которые не прояснены, полны сомнений, вновь и вновь пересматриваются и корректируются, полны загадок и боковых ответвлений. И потому многие мыслители находили свой путь именно тогда, когда они покидали своего учителя, но следовали той линии, которая была мастерски начата основателем феноменологии и не менее мастерски им снова перечеркнута. История феноменологии есть по большей части история гуссерлевских ересей”¹⁵. Тем не менее большая заслуга принадлежит тем философам, которые стали хранителями обширнейшего наследия Гуссерля, издателями различных томов Гуссерлианы, интерпретаторами феноменологии. Это — Е. Фик, Л. Ландгребе, Г. Л. Ван Бреда, В. Бимель, Г. Шпигельберг, И. Керн, А. де Веленс, У. Клесгес, К. Хельд, Р. Соколовски, Л. Элай, Б. Вальденфельс, Э. Холенштайн, Д. Хэрнс, Э. Стрёкер, П. Янсен и многие другие. Но самую громкую славу феноменологии принесли те мыслители, которые опирались на феноменологические, прежде всего гуссерлевские идеи, концепции, методы, однако стали оригинальными философами, родоначальниками новых философских направлений.

Имея в виду как раз глубокое воздействие феноменологии на возникновение и развитие других направлений, мы далее высветим феноменологический генезис взглядов таких выдающихся философов XX в., как М. Шелер (в главе о философской антропологии), Н. Гартман, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр (в разделе об экзистенциализме), П. Рикёр (в главе о герменевтике).

ЛИТЕРАТУРА

¹ О жизни Э. Гуссерля см.: *Schumann K.* Husserl-Chronik. Denk und Lebenswerk Edmund Husserls. Den Haag, 1977 (Husserliana-Dokumente. Bd. I).

Собрание сочинений Гуссерля:

Husserliana, *Edmund Husserl.* Gesammelte Werke. Den Haag, 1950 ff. Bd. 1 — 29.

На русском языке: *Гуссерль Э.* Логические исследования. СПб., 1909. Т. 1. Философия как строгая наука // *Логос.* 1910 — 1911.

Общие работы о феноменологии:

Brand G. Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag, 1955; *Ingarden R.* Nine essays in phenomenology. Den Haag, 1959; *Diemer A.* Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Meis. a. Glan, 1965; *Farber M.* The foundations of phenomenology. Camb. (Maas.), 1943; *Janssen P.* Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie. Freiburg; München, 1976; *Marx W.* Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung. München, 1987.

² Вместе с дополнительными материалами “Философия арифметики” опубликована в томе XII “Гуссерлианы”. См.: *Husserl E.* Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890 — 1901) / Hg. v. L. Eley. Den Haag, 1970 (Husserliana. Bd. XII)

³ Том I “Логических исследований” — это том XVIII “Гуссерлианы”. Том II “Логических исследований” в двух частях — том XIX “Гуссерлианы” (полутома 1 и 2).

О “Логических исследованиях” см.: *Grünwald B.* Der phänomenologische Ursprung des Logischen. Eine kritische Analyse der phänomenologischen Grundlegung der Logik in Edmund Husserls “Logische Untersuchungen”. Kastellann, 1977; Readings on Edmund Husserl’s “Logical investigations” / Ed. J. N. Mohanty. The Magne, 1977.

⁴ Том I “Идей к чистой феноменологии” издан в томе III “Гуссерлианы”, “Идей II” и “Идей III” — соответственно в томах IV и V.

⁵ Husserliana. Bd. V. S. 152—153.

⁶ Husserliana. Bd. III. Den Haag, 1950. S. 135—137.

⁷ Husserliana. Bd. VI. Den Haag, 1956. S. 145.

⁸ О “Кризисе” и проблеме жизненного мира см.: *Carr D.* Phenomenology and the problem of history. Evanston, 1974; *Janssen P.* Ontologie und Lebenswelt. Den Haag, 1970.

⁹ Husserliana. Den Haag, 1993. Bd. XXIX. S. XIII.

¹⁰ Husserliana. Bd. VI. S. 145.

¹¹ Ibid. S. 459.

¹² Ibid. S. 127.

¹³ *Diemer A.* Edmund Husserl. S. 287 ff.

¹⁴ О феноменологическом движении см.: *Spiegelberg H.* The phenomenological movement. A historical introduction. 2 Bde. Den Haag, 1960, 1971, 1982.

¹⁵ *Ricœur P.* Sur la phénoménologie // *Esprit.* 1963. № 12, december. P. 836.

Глава 3

ОНТОЛОГИЯ НИКОЛАЯ ГАРТМАНА

Николай Гартман¹ (1882–1950) родился в Риге, закончил гимназию в Санкт-Петербурге, после чего изучал медицину, классическую филологию и философию в университетах Санкт-Петербурга и Марбурга. В 1907 году он защитил в Марбурге, у Г. Когена и П. Наторпа, первую, а в 1909 г. там же — вторую, докторскую диссертацию. Н. Гартману довелось участвовать в сражениях Первой мировой войны. После окончания войны он был профессором Марбургского, с 1925 г. — Кельнского, с 1931 г. — Берлинского, с 1945 — Геттингенского университетов. Основные сочинения Н. Гартмана — “Платоновская логика бытия” (1909); “Основные философские вопросы биологии” (1912); “Основные черты метафизики познания” (1921); “Философия немецкого идеализма” (ч. 1 — Фихте, Шеллинг и романтика, 1923; ч. 2 — Гегель, 1929); “К обоснованию онтологии” (1935); “Этика” (1935); “Структура реального мира” (1940); “Философия природы. Абрис специального учения о категориях” (1950).

Н. Гартман, учившийся у неокантианцев Марбургской школы, испытывавший влияние раннего Гуссерля и Макса Шелера, был вместе с тем самостоятельным и интересным философом, создавшим оригинальное учение, **концепцию бытия**, или **новую онтологию**. На этом пути ему пришлось вступить в полемику со своими учителями: теоретико-познавательному уклону марбургского неокантианства и трансцендентализму феноменологии он одним из первых в Европе XX в. противопоставил тезис о первенстве бытия, сущего по отношению к сознанию и соответственно онтологии по отношению к гносеологии. Это был поворот от философского идеализма, от трансцендентализма к философскому реализму. Но Гартман осознавал все трудности, связанные с таким поворотом. Поскольку и реализм, и трансцендентализм выступали как достаточно убедительные позиции, Гартман представил вопрос об отношении сознания и бытия как антиномии, т. е. как столкновение, казалось бы, равнозначных противоположных высказываний. В работе “Метафизика познания” эта антиномия обрисована так. С одной стороны, чтобы познать нечто, вне его существующее, сознание должно выходить за свои пределы, становиться **познающим** сознанием. С другой стороны, познание не может выходить за свои пределы, ибо оно познает только свои содержания и остается познающим **сознанием**. Выход Гартман видит в том, чтобы, поначалу оставаясь на почве феноменологического анализа (анализа трансценденталистского, т. е. как будто бы не выходящего за пределы сознания), показать, что на самом деле уже в нем имеет место **трансценденция**, выход за пределы сознания. Трансцендентные процедуры Гартман обнаруживает заключенными в интенциональности: сознание неизбежно указывает — через предмет сознания — на нечто, существующее-в-себе и -для-себя, вне сознания. Только так дей-

ствительный субъект вступает в отношение с действительным объектом. И так размыкается железный, казалось бы, круг трансцендентального идеализма.

Это также помогает Гартману через теорию субъекта, субъективности, учение о духе выйти к онтологии, учению о бытии. Если мы в философии детально говорим о субъекте (субъектах), то не менее подробным должен стать анализ объектов. **Теоретические объекты** — те, что преданны субъекту, открываются и осмысливаются им. **Практические объекты** субъект создает, воплощая в них свою волю и действие. В **эстетических объектах** частично присутствует независимое от субъекта бытие, а частично оно создается субъектом. То, что охватывает и субъекты, и объекты, именуется **бытием**. В отличие от Гуссерля, вычленившего сферы бытия через сознание и внутри него, Гартман полагал, что сфера бытия шире, чем сфера мышления, сфера духа. Гартман различает **реальное** и **идеальное бытие**. К первому принадлежит все, имеющее временной, процессуальный, индивидуальный характер; ко второму — то, чему присущи характеристики надвременности, всеобщности, неизменности.

Гартман разработал систематическую классификацию видов и подвидов реального и идеального бытия, по существу опираясь на гегелевское учение о категориях, но обогащая его понятиями современной онтологии. В работе “Возможность и действительность” он предложил учение о “**модусах бытия**”, под которыми понимал возможность и действительность, необходимость и случайность, невозможность и недействительность. Гартман сформулировал (в главах 19 и 20) “**реальный закон необходимости**”: что реально, то действительно (глава 21). Еще один закон — “**реальный закон действительности**” — гласит: “Бытие действительности реально действительного состоит в одновременности бытия возможности и бытия необходимости” (глава 24). Гартман добавляет, что нет единого детерминизма мира, а имеют место различные формы детерминации соответственно различным видам бытия. Так, сферы этически должного, прекрасного суть “область неполной, незавершенной реальности”. В сфере должного царит преимущественно необходимое, в сфере прекрасного — возможное. Сферы логического, идеального бытия и бытия познания не подвержены сплошной детерминации — здесь есть место не только действительному, но и свободным возможностям (главы 36–53)².

Гартман уделил немало внимания проблеме **бытия мира**. *Мир* — **понятие, обозначающее целостность сущего**. Мир — горизонт “в-себе-сущих”, которые в отличие от мира как единого и целого многообразны и множественны. Последние названы также “окружающими мирами” (Umwelten). Сколько есть организмов, столько и окружающих миров. Между миром как единством и этими мирами существует напряженное бытийственное отношение. Рассуждение о бытии мира принадлежит к фундаментальной онтологии.

Гартман создал развитое учение о категориях, также сделав его частью фундаментальной онтологии. Предшествующую философию он критиковал за то, что она переносила категории одного “слоя” (например, категории, относящиеся к природе и естествознанию) на другой “слой” бытия (например, на сферу духа). Между тем, по Гартману, категории должны быть строго ранжированы соответственно “слоям”

бытия. Категории “более высокого” слоя зависят от категорий “более низкого” слоя. Но они и относительно независимы, автономны, в чем заключается категориальный “закон свободы”. “Натурфилософией” Гартман называл часть онтологии, которая разрабатывает учение о категориях физико-материального и органического слоев бытия. Категории эти подразделяются на три группы: 1) **категории измерения** (dimensionale Kategorien) — пространство, время в их натурфилософском аспекте, протяжение, измерение, масса, величина, движение; 2) **космологические категории** — отношение, процесс, состояние, субстанциональность, причинность, взаимодействие, динамическое равновесие; 3) **органологические категории** — жизнь, формы и процессы жизни, сохранение формы и процесса, органическая детерминация, равновесие воспроизводства и смертности и т. д.

Философия духа, составляющая специальную онтологию, у Гартмана делится на философию “персонального духа” и “объективного духа”. “Персональный дух” — обозначение сознания и духовной жизни индивида. Его бытие определяется связью с практической жизнью индивида; “персональный дух” как особое бытие выступает в виде плана, целепологания, предвидения, ценностного сознания и, конечно, в виде познания мира. Особым предметом рассмотрения в этой части онтологии Гартмана становится сфера, которую в философии издавна именовали **объективным духом**. По Гартману, он соединяет в себе моменты реального и ирреального. Это область слышимого, видимого, представляемого (в отличие от образов и мыслей внутреннего индивидуального сознания). Слово, произведение (науки, литературы, искусства), приборы и приспособления, архитектура — формообразования объективного духа. В них можно различить материал, материальные носители (слов, звуков, образов, гештальтов) и идеальное содержание. Бытие объективного духа — это “бытие-для-нас” (Für-uns-Sein); только люди оживляют, пробуждают к жизни кем-то и когда-то созданные идеальные смыслы. Сферы объективного духа — язык, наука, право, мораль, нравственность, искусство, техника.

В этике Гартман внес определенный вклад в понимание **статуса ценностей**. Он “в существенной степени ориентируется на “материальную этику ценностей” Шелера. Здесь он также ищет онтологический фундамент: ценности обладают идеальным бытием и в этом своем способе бытия схватываются ценностными чувствами”³. В чем особенность бытия ценностей? Ответить на этот вопрос помогает их сравнение с реальным бытием и с теоретическими требованиями. Последние не обладают принудительной силой, но на их стороне — убеждение, что они соответствуют сути дела, реальному положению вещей. Что касается ценностей, то они не обладают принудительной силой; они лишь говорят, как должно быть. Однако, напоминает Гартман, ничто не нарушается так часто, как заповеди, говорящие о должном. Суть бытия ценностей в том, что они действуют только при содействии человека. “Хотя ценности бессильны по отношению к действию, они обладают принуждающей детерминирующей силой по отношению к ценностному чувству. Здесь, в мире содержательно-практического ценности, пусть не являясь категориями, обладают детерминирующей силой, почти равной силе категорий .. Таким способом ценности обретают авторитет, который достигает известной константности в практическом поведении

личности Личность видит себя не только включенной в постоянно меняющиеся ситуации; для нее также становится важным сохранять свое единство в актах, относящихся к ценностям. В противовес "бытию разрозненности" личность должна "объединять себя в единство и целостность"; благодаря тому, что личность уже не утрачивает однажды обретенное ценностное сознание, облегчается "идентификация себя-с-самим-собой"⁴.

Эстетическое также является, по Гартману, ценностной областью. Но в отличие от этического, здесь ббольшая роль принадлежит объекту — в его форме произведения искусства или прекрасного в природе. Другое отличие: эстетические ценности суть "индивидуальные ценности".

ЛИТЕРАТУРА

¹ О жизни и сочинениях Н. Гартмана см.: Nicolai Hartmann. *Der Denker und sein Werk* / Hrsg. v. H. Heimsoeth und R. Heiß. Göttingen, 1952; *Frey C. T. Grundlagen der Ontologie Nicolai Hartmann*. Tübingen, 1955; *Oberer H. Vom Problem des objektivierenden Geistes*. Köln, 1965.

² См.: *Zur Geschichte der Philosophie* / Hg. v. K. Bartlein. Wizzurg, 1983. Bd. 2. S. 257.

³ *Ibidem*. S. 262.

⁴ *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart VI*. Göttingen, 1984. S. 150.

Глава 4

ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ МАКСА ВЕБЕРА

Учение Макса Вебера относится главным образом к политэкономии и истории социологии. Однако связь идей Макса Вебера с философией и их влияние на философию XX в. столь велики, что представляется необходимым хотя бы кратко рассказать о жизни и сочинениях М. Вебера и его идеях.

Макс Вебер (1864–1920) с 1892 г. преподавал в Берлине, с 1894 г. был профессором национальной экономики во Фрайбурге в Брейсгау, с 1896 г. — в Гейдельберге, с 1918 г. — в Вене, с 1919 г. — в Мюнхене. Его работы посвящены проблемам истории хозяйства и социально-экономических эпох, взаимодействия религии и истории общества. Наиболее известное сочинение М. Вебера — “Протестантская этика и дух капитализма” (1904–1905).

Далее будут кратко рассмотрены основные идеи М. Вебера, до сих пор сохраняющие свое социально-философское, философско-историческое и методологическое значение.

1. Научное знание и знание о ценностях, согласно Веберу, существенно отличаются друг от друга. Научное знание должно изучать то, что есть; оно обращается к фактам. Из знаний о фактах выводятся знания о средствах, которые следует применить во имя достижения тех или иных целей. Наука должна быть, согласно Веберу, свободна от ценностей. Область ценностей — сфера должного, где суждения людей об одном и том же предмете по необходимости варьируются. Наука — сфера истины, которая едина и обязательна для всех людей. Вебер, правда, не утверждает, что наука может полностью освободиться от ценностных “перспектив”. Но он настаивает на том, что максимальная свобода от ценностей должна стать безусловной нормой отношения ученого к своему предмету. Особенно трудно, но и принципиально необходимо соблюдать это требование в науках об обществе и человеке.

2. Вебер проводит тщательное различие двух понятий — “объяснение” (Erklären) и “понимание” (Verstehen). Внимание к ним обусловлено влиянием Г. Риккерта и В. Дильтея. Естественные науки Вебер считает преимущественно объясняющими, науки о культуре — преимущественно понимающими. Главный социологический труд Вебера “Экономика и общество” имеет подзаголовок — “Основы понимающей социологии”. Предмет социологии — это прежде всего осмысление всеобщих правил социального действия. Но это также и понимание субъективных мотивов, установок, намерений, целей действующих в обществе индивидов. Методам и процедурам понимания в социологии придается решающее значение; методы объяснения не исключаются, но и они

поставлены в зависимость от понимания. Понятие “действия” (Handlung) индивида — также основополагающее в веберовской социологии. Если естествознание имеет дело с “немотивированными событиями”, то социология — с мотивированными действиями.

3. Большое значение для социологии, философии, вообще для наук об обществе и человеке, считал Вебер, имеет и понятие “**идеальный тип**”. Оно означает, что целому ряду обобщающих научных понятий не соответствует какой-либо фрагмент действительности, и что они, будучи своего рода моделями, служат формальными инструментами мышления в науке. Таково, например, понятие homo oeconomicus, “экономический человек”. В действительности нет “экономического человека” как особой реальности, отделенной от других качеств человека. Но экономические дисциплины или социология — в целях анализа — создают такой “идеальный тип”.

4. Макс Вебер конституирует свою социологию с помощью четырех “чистых” типов действия (идеальных типов): а) действие может иметь рациональную ориентацию, руководствуясь данной целью (**целе-рациональное действие**); б) действие может иметь рациональную ориентацию, относясь к абсолютной ценности (**ценностно-рациональное действие**); в) действие может быть определено некоторыми аффектами или эмоциональными состояниями действующего лица (**аффективное, или эмоциональное, действие**); г) действие может быть определено традициями или прочными обычаями (**действие, ориентированное на традицию**). В реальном человеческом действии эти моменты, разумеется, не отделены друг от друга: действие объединяет целевую рациональность с ценностной рациональностью, с аффектами и ориентациями на традицию. Но какой-либо из этих моментов в определенных действиях может превалировать. Кроме того, в целях анализа из названных аспектов можно сделать идеальные типы, подвергая специальному исследованию то одну, то другую сторону дела.

5. М. Вебер предполагал, что есть сферы деятельности и исторические эпохи, где и когда целе-рациональное действия человека выдвигаются на первый план. Такие сферы деятельности — экономика, управление, право, наука. “Рационализация” и “модернизация” весьма характерны для европейской истории последних столетий. В частности, управление обществом во все большей мере требует расчета, плана, целостного охвата деятельности государства и общества. С этим связана тщательно исследованная М. Вебером **тенденция бюрократизации**, которую он считает общей для цивилизационного развития всего мира. Бюрократизацию можно и нужно, по Веберу, ввести в рамки правил, подвергнуть контролю, но устранить эту тенденцию в принципе невозможно. Вебер различает два типа государственной власти — традиционное, или харизматическое, и легальное господство. На смену авторитету неограниченной власти в прежних обществах приходит легитимность — иными словами, опора на законы, на рациональные основания действия бюрократии, на расчет и контроль, на гласность в обсуждении всех действий государственной власти. При этом процедуры рациональной, легитимной бюрократии могут быть использованы в разных целях — как во имя сплоченной работы всех членов общества, так и во имя угнетения народа.

6. М. Вебер ставит такой философско-исторический вопрос: как случилось, что определенные явления духа и культуры — рациональность, модернизация, легитимность — впервые пробили себе дорогу в странах Запада и именно здесь получили универсальную значимость? Ответ на него и дается в знаменитой работе “Протестантская этика и дух капитализма”. Вебер уверен, что рациональность со времен Ренессанса становится на Западе общекультурным феноменом: она проникает не только в науку, философию, но также в теологию, литературу, искусство и, конечно, в повседневную жизнь общества, государства. Специализация и профессионализм — опознавательные знаки этого процесса.

Понятие “капитализм”, заимствованное им из предшествовавшей литературы, М. Вебер поясняет следующим образом. Стремление получить наибольшую прибыль известно всем эпохам и существовало во всех странах земли. Однако только в западном мире развилась общественная система, основанная на формально свободном наемном труде, допускающая рациональный расчет, широкое применение технического знания и науки, требующая рационально-правовых оснований действия и взаимодействия. Эту систему он, следуя Марксу, называл “капитализмом”. Но в отличие от Маркса, Вебер не считал, что лучшая, более справедливая система придет вместе с социализмом. Он полагал, что созданной капитализмом форме рациональной организации — при всех ее недостатках и противоречиях — принадлежат будущее. По существу, Вебер обозначал словом “капитализм” совокупность типов цивилизованного действия, которые, в самом деле, были вызваны к жизни на заре Нового времени и без которых уже не могла и не может обойтись ни одна социальная система. (Вебер, кстати, нередко употреблял и понятие “цивилизация”). Интерес к типам действия определил особое внимание к тем духовным факторам, к процессам сознания, благодаря которым целе-рациональный тип действия если не полностью заменил, то потеснил действие традиционалистское.

В центр исследования в названной ранее работе Вебера помещены процессы, в Европе совпавшие с реформацией. Благодаря новой этике, новой системе ценностей — этике протестантизма — был узаконен, санкционирован новый жизненный стиль, тип поведения. Речь шла о том, чтобы сориентировать индивида на упорный труд, бережливость, расчетливость, самоконтроль, на доверие к собственной личности, достоинство, строгое соблюдение прав и обязанностей человека. Разумеется, сознательная цель Лютера или Кальвина вовсе не состояла в том, чтобы пробить дорогу “духу капитализма”. Они были озабочены реформированием религии и церкви. Но протестантизм глубоко вторгся в сферу внецерковной жизни, сознания и поведения мирянина, предписав ему в качестве божественных заповедей как раз то, чего требовала наступающая капиталистическая эпоха. “Внутримировая аскеза”, которую проповедовал протестантизм, была эффективным идейным средством воспитания новой личности и новых ценностей. Отсюда напрашивается вывод, что страны, не прошедшие через социально-воспитательное воздействие чего-то подобного реформации и протестантской этике, не смогут успешно развиваться по пути рациональности и модернизации. Правда, Вебер не утверждал, что все дело только в протестантской этике. К возникновению капитализма причастны и другие условия.

7. Из концепции целе-рациональности Вебер вовсе не хочет сделать вывод, будто общество в XX в. будет развиваться по рациональному пути. Целе-рациональность — одна из исторических возможностей, средство, которое может быть обращено на разные цели. Надо учесть и то, что в ценностной сфере, по Веберу, рациональность может отесняться на задний план. Здесь борются несходные, порой противоположные ценности, и выбор между ними может определяться отнюдь не рациональными основаниями. Относительно перспектив развития общества Вебер был настроен пессимистически.

Пессимизм особенно усилился после первой мировой войны. Вебер предсказывал: может случиться, что недовольство людей направленно-стью рационализации и бюрократизации заставит их отдать предпочтение харизматической (т. е. основанной на воздействиях сильной личности) “демократии фюреров”.

Учение Макса Вебера оказало глубокое влияние на философию и социологию XX в.

ЛИТЕРАТУРА

О жизни, сочинениях и идеях М. Вебера см.

Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bde. 1—2. Frankfurt a. M., 1981; *Mommsen W.* Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte. Frankfurt a. M., 1974; *Weib J.* (Hrsg.) Max Weber heute. Einträge und Probleme der Forschung. Frankfurt a. M., 1989; *Skirbekk G., Gilje N.* Geschichte der Philosophie. Eine Einführung in die europäische Philosophiegeschichte. Frankfurt a. M., 1993. Bd. 2. S. 786; *Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н.* История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991.

Сочинения М. Вебера: Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1—3. Tübingen, 1920—1921; Grundriss der Sozialökonomik. Tübingen, 1921. В русском переводе: *Вебер М.* Социальные причины падения античной культуры // Научное слово. 1904. Кн. 7; *Он же.* Хозяйственная этика мировых религий. Протестантские секты и дух капитализма // Атеист. 1928. № 25, 26, 30; *Он же.* Избранные произведения. М., 1990.

Глава 5

ПСИХОАНАЛИЗ

Психоанализ — это прежде всего область медицинской практики. В основании того, что называется “психоаналитическим движением”, лежит деятельность практикующих в разных странах врачей-психотерапевтов, которых насчитывается не менее сотни тысяч. Над этой деятельностью надстраиваются различные учебные и исследовательские институты, фонды, издательства, журналы, национальные ассоциации, входящие в Международную психоаналитическую ассоциацию. Помимо нее существует еще ряд организаций — ассоциации “индивидуальной психологии” А. Адлера, “аналитической психологии” К. Г. Юнга, неофрейдистов (основана К. Хорни), организации сторонников М. Клейн, Ж. Лакана и др. Генетически все эти учения и организации связаны с идеями основателя психоанализа З. Фрейда: при всех отличиях в теории, в практике психотерапии “сектанты” близки “ортодоксам” фрейдистской ассоциации.

Уже поэтому термин “психоанализ” значительно шире термина “фрейдизм”. Психоанализ вообще не является чистой теорией, доктриной или идеологией. Психоаналитиками могут быть ультралевые марксисты и неоконсерваторы, верующие в Бога и убежденные атеисты. Объединяет каждую ассоциацию аналитиков только принятие некоторых тезисов относительно природы человеческой психики и методов лечения душевных болезней. Психоаналитики получают, как правило, медицинское образование, которое скорее препятствует, нежели способствует философской спекуляции. После того, как психоанализ сделался частью медицинского истеблишмента в Америке и в Европе, отпала нужда в апологетике и психоаналитики все реже обращаются к философской аргументации. Как с сожалением отмечал недавно виднейший американский историк психоанализа П. Гэй, из 25 тысяч нынешних аналитиков в США лишь единицы продолжают интересоваться искусством, философией, социальными и политическими проблемами; главной “теоретической” заботой остается обоснование получения высоких гонораров¹. Если в первом поколении психоаналитиков было много оригинальных теоретических умов, то впоследствии наибольшую склонность к самостоятельному творчеству проявляли почти исключительно “еретики”, тогда как “ортодоксы” довольствовались тем багажом идей, которые достались им от отца-основателя психоанализа Зигмунда Фрейда.

Психоаналитические идеи вошли в жизнь и сознание образованных американцев и европейцев, которые осмысливают свои семейные и служебные отношения в терминах Фрейда, да и детей воспитывают по книгам ориентированных на психоанализ педагогов, вроде Б. Спока. Психоаналитическую подготовку получило и получает множество менеджеров, специалистов по рекламе и “человеческим отношениям”, “социальных работников”; влияние психоанализа легко обнаруживается в

творчестве многих писателей, драматургов, кинорежиссеров, журналистов. Помимо психологии и психиатрии, психоанализ оказал значительное влияние на антропологию, социологию и ряд других наук о человеке.

Все эти приложения и области влияния психоанализа представляют немалый интерес, но, скорее, не для истории философии, а для социологии знания. Нас здесь интересуют прежде всего философские аспекты психоанализа, однако следует отметить, что “психоаналитической философии” как таковой не существует. Можно говорить о философских воззрениях Фрейда и некоторых его оппонентов из числа “раскольников”. Конечно, и медицинская практика, и применение психоанализа к различным областям культуры ставят немалое число философских проблем. Но ответ на такие вопросы всегда индивидуален: собственный взгляд на философские проблемы имелся не у “психоанализа”, а у Фрейда, Адлера, Юнга, Фромма, Лакана и некоторых других аналитиков.

ЗИГМУНД ФРЕЙД (1856—1939)

В статье “Моя жизнь и психоанализ” Зигмунд Фрейд писал: “Я родился 6 мая 1856 года во Фрейберге в Моравии, маленьком городке в нынешней Чехословакии. Моими родителями были евреи, и сам я остаюсь евреем. О моих предках с отцовской стороны я знаю, что они некогда обитали в рейнских землях, в Кельне; в связи с очередным преследованием евреев в XIV или XV в. семейство перебралось на восток, и на протяжении XIX в. оно переместилось из Литвы через Галицию в немецкоязычные страны, в Австрию”. Жизнь Фрейда связана с Австрией — сначала с Австро-Венгрией, затем, после распада “локутной империи” в результате первой мировой войны, с Австрийской республикой. За исключением прошедшего в Моравии и в Лейпциге раннего детства и последнего года в вынужденной эмиграции, Фрейд провел свою жизнь в Вене. Здесь он окончил сначала гимназию, затем медицинский факультет Венского университета.

Фрейд начинал свою научную деятельность как специалист в области физиологии и неврологии. Тяжелое материальное положение заставляло его оставить “чистую науку”. Он стал врачом-психиатром и обнаружил, что знание анатомии и физиологии мозга мало чем может помочь при лечении неврозов. В 1885—1886 гг. он стажировался в Париже в клинике Сальпетриер у знаменитого Шарко. Вернувшись в Вену, Фрейд стал частнопрактикующим врачом. Первоначально он пытался — вслед за французскими учителями — применять в терапевтических целях гипноз, но вскоре убедился в его ограниченности. Постепенно Фрейд выработал свою собственную технику лечения, метод “свободных ассоциаций”. Он оставил попытки свести психологические процессы к физиологическим, хотя продолжал использовать механические и энергетические модели для их объяснения. К концу 90-х годов происходит формирование основных понятий его учения, названного в истории мысли “фрейдизмом”. Надо, однако, учесть, что в дальнейшем (и вплоть до сегодняшнего дня) термин “фрейдизм” стал употребляться то как синоним “психоанализа”, то (чаще) как обозначение воззрений самого Фрейда и его ортодоксальных последователей. Понятие “психо-

анализ” употребляется обычно в более широком смысле — оно охватывает самые различные школы, доктрины и практики, генетически восходящие к учению Фрейда, но по многим положениям от него отличающиеся. Кроме того, фрейдизм (как и всякий “изм”) относится прежде всего к основным доктринальным положениям, тогда как психоанализ включает в себя помимо метapsихологии (т. е. наиболее общих философских, психологических, психиатрических утверждений и гипотез) также целый ряд частных клинических теорий, методику и технику лечения, различные прикладные исследования и т. д.

В 1900 г. выходит первая фундаментальная работа Фрейда “Толкование сновидений”, которая до сих пор остается своего рода “Библией” для его последователей. Затем появляются книги и статьи по самым разным вопросам медицинской и общей психологии, прикладного психоанализа (этнографии, искусства, религии и т. д.): “Три очерка по теории сексуальности” (1906), “Тотем и табу” (1913), “По ту сторону принципа удовольствия” (1919), «“Я” и “Оно”» (1923), “Будущее одной иллюзии” (1927), “Недовольство культурой” (1930) и др. Вокруг Фрейда собирается кружок учеников, который преобразуется сначала в Венское психоаналитическое общество, а затем (в 1910 г.) — в донныне существующую Международную психоаналитическую ассоциацию. Несмотря на расколы, отход таких наиболее оригинальных учеников, как Адлер и Юнг, психоаналитическое движение становится все более влиятельным в Европе, а с 30-х годов особенно в США, куда эмигрировали из Германии и Австрии многие аналитики. До самой своей смерти Фрейд руководил постоянно умножающейся армией единомышленников и последователей, а его труды до сих пор служат теоретическим основанием для подавляющего большинства психоаналитиков. В 1938 г. после аншлюса Австрии гитлеровской Германией Фрейд эмигрировал в Англию, где и умер 23 сентября 1939 г.

Психоанализ развивался от практики психотерапии и частных гипотез медицинской психологии к общей психологии и социально-философской теории. Фрейд называл совокупность общих постулатов психоанализа **метapsихологией**. Она послужила и методологией исследования бессознательных психических процессов, и фундаментом для “прикладного психоанализа”, т. е. применения психоаналитических методов в социологии, этнографии, литературоведении, эстетике, религиоведении и других научных дисциплинах.

Фрейд считал свой психоанализ строго научной теорией. Философов он неоднократно укорял за спекулятивные и не подкрепленные опытом построения, тогда как в собственном учении он видел обобщение клинического опыта. В области медицинской психологии и психотерапии Фрейд был новатором — с этим могут согласиться и многие его противники. Но несмотря на все влияние, оказанное психоанализом на современную психологию и ряд других гуманитарных наук, строгим критериям научности психоанализ никогда не соответствовал, а идеи самого Фрейда были не менее спекулятивными, чем воззрения критикуемых им философов. По ряду причин психоанализ не был и не мог стать “строгой наукой”. Те эмпирические данные, с которыми имеет дело психоаналитик, суть не экспериментальные наблюдения, но словесные ассоциации, воспоминания, эмоционально окрашенные истолкования пациентом пережитых им конфликтных ситуаций, фантазии по поводу

раннего детства и т. п. В психологии в целом не слишком велика роль количественных измерений, квантификации опыта, а психоаналитик вообще лишен объективированного наблюдения: он не может проверить истинность утверждений пациента о своем раннем детстве или конфликтах на службе (да и не имеет на то права как врач); он вообще не наблюдает за поведением, поскольку его пациент лежит на кушетке, не видно даже его лица — до психотерапевта доносится только поток слов. Он ищет в них смысловые единства, причем главная цель его поиска — доведение до сознания анализируемого вытесненных, отколовшихся, бессознательных значений. Испытываемое пациентом чувство очевидности при обнаружении этих скрытых значений (сопровожаемое исчезновением невротических симптомов) служит главным критерием истины. Для врача определяющим и наиважнейшим всегда остается улучшение состояния пациента, но из эффективности психоанализа при лечении некоторых психических расстройств еще не следует его истинность как психологической теории: шаманы, жрецы многих религий и масса нынешних “целителей” тоже нередко оказываются хорошими психотерапевтами.

Иначе говоря, психоанализ является родом интроспективной психологии, подкрепляемой некоторыми внеклиническими наблюдениями и определенной философской антропологией, дающей и аналитику, и его пациентам некую систему ориентации — обобщенную картину человеческой природы, равно как и метод исследования, выступающий и как метод лечения. Именно эта “модель человека” лежит в основе философии Фрейда, поскольку в остальном он придерживался того варианта натурализма (или естественнонаучного материализма), который был характерен для воззрений большинства ученых и врачей второй половины XIX столетия.

После долгих поисков (80 — 90-е годы прошлого века) Фрейд пришел к концепции **бессознательного психического**, которая существенно отличалась от предшествовавших теорий. Представляется ошибочным мнение, будто Фрейд “открыл бессознательное”, — ведь о бессознательном писали до него и философы, и медики. Новизна его учения состояла в том, что им была выдвинута динамическая модель психики, в которой получила логичное объяснение не только большая группа психических расстройств, но и взаимосвязь сознательных и бессознательных процессов, причем последние однозначно отождествлялись с инстинктивными побуждениями, в первую очередь с сексуальным влечением. Человек для Фрейда представляет собой *homo natura*, природное существо, отличающееся от прочих животных несколько большим объемом памяти и тем, что его сознание в процессе эволюции стало опосредовать отношения с окружающей средой. Все живое существует согласно **принципу удовольствия**, т. е. стремится удовлетворять свои нужды и избегать страдания. Человек отличен от животных тем, что он откладывает удовлетворение влечений или даже подавляет их, если непосредственное удовлетворение угрожает выживанию. Тем самым он заменяет принцип удовольствия на **принцип реальности**. В раннем детстве только что вышедшее из материнского лоно природы существо не знает ограничений и не обладает развитым интеллектом, а потому существует только по принципу удовольствия. Влечения этого периода сохраняются в психике взрослого человека, но они подавляются

и вытесняются в бессознательное, откуда дают о себе знать в сновидениях (когда ослаблена “цензура” сознания) или в невротических симптомах. Влечения конфликтуют с социальными нормами и моральными предписаниями. Человеческое существование всегда было и остается полем битвы между разнонаправленными инстинктивными стремлениями и требованиями культуры.

Бессознательное

Фрейд различал “описательное” и “систематическое” понятие бессознательного. Термин бессознательное относится к осмысленным психическим представлениям: можно называть “бессознательными” и физиологические процессы, скажем, кровообращения или передачи импульсов по сети нейронов. Фрейд имел в виду исключительно “**бессознательное психическое**”, подобно тому, как под “сексуальностью” подразумевалось не наличие гормонального аппарата, а влечение — поэтому он писал о “психосексуальности” и противился “дикому психоанализу”, т. е. упрощенному взгляду иных своих сторонников, которые сводили все психические трудности пациентов к сексуальной неудовлетворенности.

“Описательное” понятие бессознательного у Фрейда не так уж расходится с предшествующими концепциями (“подсознательное” французского психиатра и психолога П. Жане) и с воззрениями некоторых “еретиков”. Все сторонники “глубинной психологии” согласны в том, что помимо осознаваемых нами психических процессов имеются неосознаваемые — от подпороговых ощущений до “забытого языка” сновидений. В промежутки между нашими ясными и отчетливыми идеями из глубин психики поднимается нечто иное, причем попытки постижения этих представлений часто сталкиваются с сопротивлением — что-то препятствует их входу в сознание. В работе “Психопатология повседневной жизни” Фрейд показывает, что в самых банальных ситуациях обыденной жизни мы имеем дело с вмешательством бессознательного. С каждым из нас случалось, что мы никак не можем вспомнить имя знакомого нам человека, забываем значение хорошо известного нам иностранного слова, куда-то подевали нужную книгу (которую потом обнаруживаем после утомительных поисков буквально перед самым носом). Разного рода оговорки, описки, “очитки” и прочие “промахи” не случайны, они детерминированы бессознательными мотивами. В сознание, как и в сновидениях, пытаются войти вытесненные, запретные представления, искажающие нашу память или создающие странный мир сновидений (сравниваемый Фрейдом с кратковременным психозом). Галлюцинации психически больных людей, видения мистиков или поэтов, “сны наяву” и мечтания каждого из нас имеют своим истоком работу бессознательного.

Однако для психоанализа важно не только описать эти феномены, но также понять их причины, механизм “психического аппарата”. Здесь пролегал доктринальное различие между множеством вариантов “глубинной психологии”. На основе одного и того же опыта толкования сновидений или свободных ассоциаций пациентов предлагаются различные картины психической жизни. Свою первую модель психики Фрейд выдвинул в работах начала века. Он различал три инстанции: **созна-**

ние, предсознательное и бессознательное. Если сравнить наше Я с лучом света, скажем, со свечой, которой мы освещаем какое-то помещение, то к области сознания относится то, что на данный момент высвечивается. Если мы находимся в огромном зале, то свеча освещает сравнительно малое пространство, подобно тому, как в каждое мгновение мы осознаем небольшое число внешних предметов, образов нашей памяти. Круг потенциально осознаваемого много шире: у нас есть масса воспоминаний, мы можем переходить от предмета к предмету. Это и есть область предсознательного, т. е. актуально неосознаваемого, но доступного для сознания. В том же темном зале мы переходим от картины к картине, обнаруживаем двери в другие залы и комнаты, куда нам есть доступ. Я могу не помнить, что такое бином Ньютона, производная, каков порядок династий в Древнем Китае, но, чтобы вспомнить, достаточно взять учебник математики или истории — это не вызывает никакого внутреннего сопротивления. Но, если продолжить это сравнение, мы вдруг натываемся на запертые двери. Быть может, порой мы даже припоминаем, что когда-то бывали за ними, но никак не можем вспомнить, что же там находится, да еще испытываем панический страх при мысли, что двери могут распахнуться. Более того, какие-то двери вообще остаются потаенными, хотя мы догадываемся, что замок нашей души куда больше открытого нам для обозрения верхнего этажа. Для Фрейда огромную роль в нашей душевной жизни играет, так сказать, подвал, “тьма внутренняя”, куда мы сбросили нечто чрезвычайно важное — наследие нашего раннего детства. Все мы стали самими собой в первые годы жизни, но почти ничего о нем не помним. То ли ангел с огненным мечом, то ли цензор с красным карандашом стоит на пути воспоминаний.

В этой картине психического аппарата есть явные изъяны. Цензор заранее знает, что он должен запрещать, т. е. сознание уже должно отдавать себе отчет о бессознательном. Пишущий эзоповским языком писатель (= влечения) по уму и хитрости превосходит цензора, ибо знает и запреты, и обходные пути, тогда как у Фрейда речь шла о не наших пути к языку “первичных процессах”. При соприкосновении с вытесненными представлениями необъяснимыми оставались чувства вины и страха. В 20-е годы Фрейд пересмотрел эту первую “топику” и предложил структурную модель психики, где главными инстанциями стали Оно, Я и Сверх-Я. Бессознательные влечения (Оно) сталкиваются не только с сознанием (Я), но также со Сверх-Я — той частью психики, которая также не осознается индивидом, откололась от Оно в раннем детстве. Наше Я оказывается между молотом и наковальней: природные влечения конфликтуют с социальными запретами (табу), значение которых осознается нами не более, чем содержание вытесненных влечений. Во второй “топике” термины “бессознательное” и “предсознательное” используются чаще всего как прилагательные, поскольку они относятся не только к Оно, но также к Сверх-Я и даже к некоторым частям Я (так называемые “защитные механизмы”).

Под всеми обретенными человеческой культуры скрывается неизменный фундамент архаичных психических процессов, унаследованных нами от первобытного человека (согласно биогенетическому закону,

онтогенез повторяет филогенез, а потому детское мышление рассматривается Фрейдом по аналогии с первобытным). “Древнейшую из этих провинций, или инстанций, психики мы называем Оно; к ее содержанию относится все унаследованное, прирожденное, конституционально заданное, прежде всего проистекающие из телесной организации влечения”². “Вторичные процессы” сознания детерминированы энергией влечений. Я уподобляется всаднику, который вскочил на коня и думает, что он управляет его бегом, но в действительности тот скачет, куда хочет. Наши представления о свободе воли иллюзорны, поскольку за нашими волевыми решениями и вообще сознательными актами скрываются совсем иные — подлинные — мотивы поступков: истолкования собственных действий чаще всего оказываются **рационализациями**, т. е. идеальными мотивами для слишком реальных побуждений. Этой теорией воспользовались в дальнейшем представители “фрейдомарксизма”, соединившие идеи психоанализа с марксистским учением об идеологии как “ложном сознании”.

Бессознательное лежит за порогом временного потока сознания, это как бы вечная природа (или “мировая воля” Шопенгауэра), вторгающаяся в мир феноменов сознания. Правда, Фрейд не отрицал относительной самостоятельности сознания, которое способно познавать мир и действовать в согласии с познанной природной необходимостью. Фрейда оправданно считают наследником философии Просвещения, поскольку самая общая формула психоанализа такова: “Там, где было Оно, должно стать Я”. Иначе говоря, свет познания остается высшим благом для всякого человека, а излечение невротиков, по Фрейду, происходит вместе с самопознанием и овладением собственными иррациональными побуждениями.

Однако, наше Я зависит не только от природы вне нас и внутри нас, но также от еще одной психической инстанции, от **Сверх-Я**, т. е. усвоенных социальных запретов и предписаний, находящихся непосредственное выражение в том, что мы называем “голосом совести”, в страхе, чувстве вины, охватывающем нас при нарушении социальных табу. Эта инстанция является следствием длительного периода детства, зависимости от родителей, воспитания в семье, традиции, школе и других социальных институтах. Главную роль в психоанализе играют взаимоотношения ребенка со своими родителями, поскольку каждый из нас проходит первичную социализацию в самом раннем возрасте, принимает мужские или женские роли, отождествляя себя с родителями. Так называемый Эдипов комплекс представляет собой бессознательную психическую структуру, которая возникает в возрасте 3—5 лет; именно при разрешении этого “комплекса” возникает Сверх-Я, как инстанция, наделенная огромной “психической энергией”, — в системе Фрейда все душевные процессы описываются в своего рода энергетических терминах.

При всех различиях Оно и Сверх-Я в одном пункте они совпадают: это безличные силы человеческого прошлого, противостоящие индивиду и сталкивающиеся в борьбе за его Я: унаследованные биологические особенности находятся в неразрешимом конфликте с тем, что человек получил от социальных институтов, законов, предписаний, культуры в целом.

“Судьбы влечений”

Центральным и самым спорным пунктом психоанализа является выдвинутая Фрейдом теория инстинктов или влечений. В конце прошлого века не существовало такой науки о поведении животных, как этология, и чрезвычайную популярность приобрели теории, в которых для каждого типа врожденного поведения подыскивался свой инстинкт. Фрейд свел все многообразие этих инстинктов к двум основным: продолжения рода и самосохранения; им соответствовали сексуальное влечение и так называемые инстинкты Я. Через некоторое время он свел вторые к первому (посредством теории “нарциссизма” как стадии психического развития). В результате чуть ли не все психические процессы оказались проявлениями основополагающей психической энергии **либидо** (лат. “желание”, “влечение”), сексуального влечения.

Хотя сам Фрейд не проводил четкого различия между влечением и инстинктом, он не случайно чаще пользовался первым термином (Trieb), поскольку влечение, в отличие от чисто физиологического механизма инстинкта, есть некая психическая данность. Мы испытываем какое-нибудь влечение, не зная в точности о его причинах; механизм инстинкта становится нам известен в результате объективного познания. Иначе говоря, влечение есть репрезентация биологического процесса в психике, оно лежит между внесознательными физиологическими процессами и осознаваемым желанием или волевым актом. Бессознательное выступает как биологически детерминированное основание сознания, но, в отличие от чисто природного процесса, оно наделено смыслом, доступно для интерпретации (тогда как природный процесс требует не толкования, а каузального объяснения).

Фрейд, как отмечалось, не был первооткрывателем бессознательного (о нем писали многие философы и медики прошлого века). Но именно с его трудами в психологическую науку вошла целостная концепция психики как единства сознательных и бессознательных процессов. Для Фрейда отношение между ними представлялось в первую очередь как конфликт, столкновение обусловленных природой человека влечений с социальными нормами и ценностями культуры. Именно подавление естественных влечений ведет к большей части психических заболеваний. Всякая культура строится на отказе от удовлетворения влечений, на запретах непосредственной реализации биологически заданных стремлений: “Культура действует принуждением экономической необходимости, отнимая у сексуальности значительную часть психической энергии, каковой культура пользуется в своих целях”³. Чем выше поднимается здание культуры, тем сильнее его давление на природу человека.

Однако Фрейд не был, в отличие от некоторых его последователей, сторонником “раскрепощения чувственности”. Подавление влечений представляет собой суровую необходимость. Во-первых, без следования “принципу реальности” вообще невозможно человеческое существование; во-вторых, удовлетворение естественных устремлений угрожает не только той или иной репрессивной культуре, но продолжению человеческого рода. Помимо сексуального влечения, Эроса, имеется иное — “инстинкт смерти”, агрессивное или деструктивное влечение (Танатос). Фрейд вносит изменения в свою метапсихологию, чтобы

объяснить не только некоторые формы неврозов, но также ряд социальных явлений — не случайно он размышляет о деструктивном влечении во время первой мировой войны.

Для Фрейда второй закон термодинамики был и законом психической жизни, которая, подобно всякой высокоорганизованной материи, стремится к энтропийному упрощению, своего рода “тепловой смерти”. Всему живому свойственно стремление вернуться в состояние неживой природы, а любая психика содержит в себе стремление к регрессии в допсихическое состояние, в “нирвану”. Мы испытываем удовольствие, когда происходит разрядка психического напряжения, а так как вся жизнь, все наше сознание суть некое напряжение, то их саморазрушение предстает как нечто дарующее особого рода удовольствие. Всему живому присуще стремление к смерти, деструктивности, которая может быть направлена как вовнутрь (чем объясняются, например, спонтанные самоубийства), так и вовне, проявляясь в актах агрессии.

Философия культуры

На основе своей метапсихологии Фрейд создал своеобразную философию культуры, в которой произведения искусства, религиозные представления или социальные институты интерпретируются на основе методов, разработанных для толкования сновидений и симптомов пациентов-невротиков. Возвышенные ценности и идеалы Фрейд был склонен объяснять бессознательными и далеко не идеальными мотивами, проекциями наших вытесненных влечений. Подход Фрейда ко всем областям культуры является “разоблачительным”. Подобно тому, как индивидуальная психика каждого есть театр масок, за которым скрываются неузнанные влечения, так и произведения культуры оказываются переродетыми продуктами бессознательной страсти. Психоанализ — это род иконоборчества, причем не зависящего от того, верит ли тот или иной психоаналитик в Бога или нет, почитает искусство или остается профаном. По своему методу психоанализ представляет собой генеалогию или даже археологию, вычитывающую по симптомам архаичные первоисточки культуры. От невротика художник отличается лишь даром сублимации и воплощении тех же детских переживаний и образов сновидений. Художник “играет” своими способностями, он уподобляется “ребенку”, живущему по принципу удовольствия и замещающего вытесненные запретные представления миром сублимированных образов или идей. Сновидения — это язык, на котором говорит наше бессознательное, они оперируют особой символикой, общей для всех людей. Этот язык прасимволов является родовым наследием всего человечества, он записан в бессознательном каждого индивида, по нему мы можем восстановить многие черты погребенных историей культур и даже первобытное “детство человечества”. Настоящие произведения искусства отличаются от поделок тем, что художник обращается к универсальным символам, выражающим мир человеческих страстей. Миф есть коллективное сновидение народов, произведение искусства оказывается индивидуальным сновидением. Вся культура рассматривается по образу и подобию “работы сновидения”, превращающей запретное влечение в образ, способный обмануть “цензора”.

Фрейду часто приписывается гедонизм, но в действительности он

рассматривал человеческую жизнь, скорее, как юдоль страдания. Мир устроен не так, чтобы удовлетворять наши заветные желания. Наслаждения кратковременны и мимолетны, страдания, напротив, постоянны, поскольку наша плоть подвержена болезни и смерти, сталкивается с враждебным миром. Помимо неумолимой природы, нам приходится страдать и от организации общества, от других людей. Рассмотрев в работе “Недовольство культурой” все формы человеческой борьбы за счастье, Фрейд приходит к неутешительному выводу: со страданиями нужно смириться. Ни бегство от мира, ни религия не дают нам спасения от страданий. Самым лучшим средством он считал научное познание и труд на благо самому себе и другим людям. Он рекомендовал следовать мудрому совету Вольтера: “Возделывать свой сад”, ибо труд, как говорится в “Кандиде”, “гонит от нас три несчастья: скуку, порок и нужду”. Но и этими средствами преобразования природы и общества не отменить старости, болезни, смерти. К тому же, большая часть людей никогда не станет рассматривать труд иначе, как проклятие, а научное познание остается уделом незначительного меньшинства. Тем не менее для Фрейда, рационалиста и просветителя, познание необходимости и сознательное ей следование составляют человеческую свободу. Мы свободны, когда преодолеваем детский нарциссизм, отказываемся от иллюзий. В отличие от религии, которая для Фрейда служит лишь увековечению таких иллюзий, искусство помогает человеку хотя бы на время отрешиться от страданий и создает мир образов, игра которых на какое то время освобождает нас от бремени бессознательных страстей. Но на вершине всех форм деятельности человеческого духа стоит наука: “Там, где было Оно, должно стать Я”, познание делает нас свободными. Вслед за просветителями Фрейд верил в то, что свобода есть осознанная необходимость, а Логос — высшее божество.

Философию Фрейда сравнивают то с учениями Шопенгауэра и Ницше, то с воззрениями рационалистов и просветителей XVII—XVIII вв. С первыми его роднит и пессимизм, и истолкование культуры как порождения неосознаваемых влечений; со вторыми — вера в разум и в окончательную победу “научного мировоззрения”. Свои открытия Фрейд сравнивал с открытиями Коперника и Дарвина, нанесшими удар по самомнению людей, которое ставило человека в центр мира и на вершину бытия. Наука показала, что человечество населяет одну из планет в безмерном космосе и ведет свой род от животных. К этому психоанализ добавил то, что даже в своем “собственном доме”, в своей душе, человек не является “хозяином”. Наше Я совсем не столь “прозрачно”, как полагали философы, — это лишь одна из психических инстанций, развивающаяся под определяющим влиянием бессознательных влечений. Разумеется, далеко не все философы вслед за Декартом делали сознание самоочевидным исходным пунктом (о бессознательном психическом писал уже Лейбниц), однако учение Фрейда сыграло немаловажную роль в трансформации философии XX в. Многие мыслители заняты “разоблачением” духа и культуры как иллюзорных образований, а то и как злонамеренного обмана, как отчужденной от человека и враждебной ему части его собственной деятельности. Вместе с Марксом и Ницше Фрейд стал классиком “эры подозрения”, т. е. мировоззрением для тех, кто ищет за всеми идеалами и ценностями экономический интерес, волю к власти или инстинкт. Следы такого влияния психоана-

лиза очевидны не только во “фрейдомарксизме”, но также в трудах многих представителей нынешних “пост-структуралистов” или “постмодернистов”. Сам Фрейд подобным “критиком культуры” не был, хотя смотрел на нее без характерной для многих его современников “культурнабожности”. Культура была для него частью биологической эволюции, подчиненной общим для всего живого законам. Как и повсюду, в общественной жизни действуют данные природой влечения и Ананке — нужда, необходимость. Ей мы обязаны всеми успехами культуры, от которых нам вовсе не следует отказываться. Похвальное слово достижениям цивилизации у Фрейда чуть ли не дословно совпадает со стихами Лукреция, а его представления об общественном развитии напоминают теорию “общественного договора” Гоббса, тогда как критика религии в “Будущем одной иллюзии” служит дополнением к “Сущности религии” Фейербаха, полное собрание сочинений которого он внимательно прочитал еще в юности. Иначе говоря, по своим воззрениям Фрейд ближе всего стоял к материалистической традиции и крайне негативно относился к попыткам соединения психоанализа с религиозным мировоззрением и с “грязной ямой оккультизма” — именно это стало основной причиной разрыва с К. Г. Юнгом, который первым попытался вывести психоанализ за пределы натурализма и естественно-научных теорий прошлого века.

КАРЛ ГУСТАВ ЮНГ (1875—1961)

Карл Густав Юнг родился в швейцарском местечке Кесвиль в семье священника евангелически-реформатской церкви. Еще в отрочестве он пришел к отрицанию религиозных представлений своего окружения. Догматизм, ханжеское морализаторство, превращение Иисуса Христа в проповедника викторианской морали вызывали у него искреннее возмущение: в церкви “бесстыдно толковали о Боге, его стремлениях и действиях”, профанируя все священное “избитыми сентиментальностями”. Если Бог и жил когда-то в протестантских церквях, то он давно покинул эти храмы; знакомство с догматическими трудами привело к мысли, что они служат “образцом редкостной глупости, единственная цель которых — сокрытие истины”; католическая схоластика оставляла впечатление “безжизненной пустыни”⁴. Живой религиозный опыт стоит выше всех догматов, а потому “Фауст” Гете и “Так говорил Заратустра” Ницше оказались для молодого Юнга ближе к истинной религии, чем весь либеральный протестантизм. В круг чтения гимназиста, а потом студента-медика Юнга входят сочинения Канта, Шопенгауэра, труды романтиков и врачей-шеллингианцев, древних философов и современных оккультистов. Обращение Юнга к психиатрии было в значительной мере обусловлено тем, что ее предметом является психика, в которой встречаются природа и дух: “Только в ней сливались воедино два потока моих интересов. Здесь было эмпирическое поле, общее для биологических и духовных фактов, которое я повсюду искал и нигде не находил. Здесь же коллизия природы и духа стала реальностью”, — объяснял молодой человек⁵. После окончания университета Юнг переезжает из Базеля в Цюрих и начинает работать в клинике Бургхельцли, руководимой видным психиатром Э. Блейлером.

Уже докторская диссертация Юнга — “О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов” (1902) содержит в себе некоторые основные идеи, характерные для дальнейшего его творчества. Будучи студентом, он два года участвовал в деятельности кружка оккультистов, где медиумом была его родственница. В диссертации Юнг проводит психологический и психиатрический анализ медиумического транса, сопоставляет его с галлюцинациями, помраченными состояниями ума. Он отмечает, что у пророков, поэтов, основателей сект и религиозных движений наблюдаются те же состояния, которые психиатр встречает у больных, слишком близко подошедших к “священному огню”, — так близко, что психика не выдержала, произошел раскол личности. У пророков и поэтов к их собственному голосу часто примешивается идущий из глубин голос как бы другой личности, но им, в отличие от психически больных, удается овладеть этим содержанием, придать ему художественную или религиозную форму. Впоследствии Юнг назвал этот опыт “архетипическим”: приходящие из глубин коллективного бессознательного образы не зависят от воли и желания людей, они наделены огромной притягательностью и психической энергией, в них снимается субъект-объектное отношение. Каждому человеку мир этих прарформ открывается в сновидениях, которые оказываются главным источником сведений о бессознательном — в аналитической психологии Юнга почти вся психотерапевтическая практика связана с толкованием сновидений.

Таким образом, к главным положениям собственного учения о коллективном бессознательном Юнг пришел еще до встречи с Фрейдом, произошедшей в 1907 г. К тому времени у Юнга уже было научное имя — известность ему принесли работы по психологии *Dementiae praesox* (так называлась в начале века шизофрения) и разработанный *словесно-ассоциативный тест*, который лег в основу многих проективных тестов современной психологии. Воздействие Фрейда было тем не менее определяющим, пока речь шла о технике психотерапии и динамике отношения сознания и бессознательного. Юнг был ближайшим последователем Фрейда в годы “бури и натиска” психоанализа и даже признанным “кронпринцем” психоаналитического движения. Отход от Фрейда объясняется не столько личными мотивами, сколько принципиальными расхождениями в решении мировоззренческих вопросов. Более того, их различия прослеживаются и на уровне мироощущения: если у Фрейда психика и жизнь в целом предстают как поле борьбы непримиримых противоположностей (“принцип удовольствия” — “принцип реальности”, Эрос и Танатос и т. д.), то у Юнга речь идет скорее об утраченном первоначальном единстве. Сознание и бессознательное оторвались друг от друга у современного человека, но в древних мифологиях и религиях они гармонично сочетались — китайские символы инь и ян, андрогин алхимиков постоянно выступают в качестве иллюстраций к психологическим работам Юнга.

Коллективное бессознательное

Центральное понятие у Юнга — это “коллективное бессознательное”. Он отличает его от “личностного бессознательного”, куда входят прежде всего вытесненные на протяжении индивидуальной жизни

представления. В личностном бессознательном скапливается все подавленное и позабытое. Этот темный двойник нашего Я (его тень) был принят Фрейдом за бессознательное как таковое. Поэтому Фрейд обращал основное внимание на раннее детство индивида, в то время как Юнг считал, что “глубинная психология” должна обратиться к куда более отдаленным временам истории. **Коллективное бессознательное — итог жизни рода, оно присуще всем людям, передается по наследству и служит тем основанием, на котором вырастает индивидуальная психика.** Психология, как и любая другая наука, изучает универсальное в индивидуальном, причем это общее не лежит на поверхности, его нужно искать в глубинах психики. По наблюдаемым душевным явлениям мы восстанавливаем систему установок и типичных реакций, которые незаметно определяют жизнь индивида. Под влиянием врожденных программ находятся не только элементарные поведенческие реакции вроде безусловных рефлексов, но также наше восприятие, мышление, воображение. Архетипы коллективного бессознательного служат своеобразными когнитивными образцами: интуитивное схватывание архетипа предшествует инстинктивному действию.

Юнг сравнивал архетипы с системой осей кристалла, которая преформирует последний в растворе, будучи неким невещественным полем, распределяющим частицы вещества. В психике таким “веществом” является внешний и внутренний опыт, организуемый согласно врожденным образцам. В чистом виде архетип поэтому не входит в сознание, он всегда соединяется с каким-то опытом, подвергается сознательной обработке. Ближе всего к невещественной форме — архетипу стоит опыт сновидений, галлюцинаций, мистических видений, когда сознательная обработка минимальна. Это спутанные, темные “архетипические” образы, воспринимаемые как что-то жуткое, чуждое, но в то же время переживаемые как нечто бесконечно превосходящее человека, божественное. В работах по психологии религии Юнг использует термин “нуминозное” (*numinosum* — от лат. *numen*, божество), введенный немецким теологом Р. Отто. Это опыт того, что переполняет нас страхом и трепетом, опыт подавляющего нас своей властью, но в то же время это опыт величественного, дающего нам полноту существования.

Архетипические образы всегда сопровождали человека, они являются источниками мифологии, религии, искусства. В этих культурных образованиях происходит постепенная шлифовка темных и жутких образов, они превращаются в символы, все более прекрасные по форме и всеобщие по своему содержанию. Мифология была изначальным способом нейтрализации колоссальной психической энергии архетипов. Человек первобытного общества лишь в незначительной мере отделяет себя от “матери-природы”, от жизни племени, хотя уже испытывает последствия отрыва сознания от животной бессознательности (на языке религии — “грехопадения”, “знания добра и зла”). Гармония восстанавливается с помощью магии, ритуалов, мифов. С развитием сознания пропасть углубляется, растет напряжение. Перед человеком возникает проблема приспособления к собственному внутреннему миру, и все более сложные религиозные учения берут на себя задачу примирить, гармонизировать сознание с архетипическими образами бессознательного.

“Все те творческие силы, которые современный человек вкладывает в науку и технику, человек древности посвящал своим мифам”⁶, стремясь восстановить гармонию сознания и архетипических образов.

Человеческая психика есть целостность бессознательных и сознательных процессов. Это саморегулирующаяся система, в которой происходит постоянный обмен энергией между элементами. Обособление сознания ведет к утрате равновесия, и бессознательное стремится “компенсировать” односторонность сознания. Люди древних цивилизаций ценили опыт сновидений, галлюцинаций как милость божью, поскольку именно в них открывалась вечная мудрость. Если сознание игнорирует этот опыт, если культура отбрасывает ритуалы инициации и мифы, помогающие ассимилировать энергию коллективного бессознательного, то символическая передача невозможна, и архетипические образы могут вторгнуться в сознание в самых примитивных формах.

С такими “вторжениями” коллективного бессознательного Юнг связывает не только все растущее число индивидуальных психических заболеваний, но и массовые психозы современности. Расовая мифология и “одержимые” вожди нацистов, буквально воспроизводящие поведение древних “берсерков”, коммунистический миф о реализации “золотого века” — все это детски наивно с точки зрения разума, однако подобные идеи захватывают миллионы людей. Все это свидетельствует о вторжении сил, которые намного превосходят человеческий разум.

И все это коллективное безумие было закономерным следствием европейской истории, ее несравненного прогресса в овладении миром с помощью науки и техники. История Европы — это история упадка символического знания. Техническая цивилизация представляет собой итог не последних десятилетий, но многих столетий “расколдования” мира. Символы и догматы открывают человеку священное и одновременно предохраняют его от соприкосновения с колоссальной психической энергией. Мировые традиции содержат в себе гармоничные “формы жизни”, которые стали чужды большинству современных европейцев и американцев, разрушающих традиционные общества уже не только у себя дома, но и по всему миру. Реформация, Просвещение, материализм естествознания — вот ступени распада прежних “форм жизни”. Разложенный на формулы символический космос сделался чуждым человеку, а сам он превратился в одну из физических сил. В образовавшийся вакуум хлынули абсурдные политические и социальные доктрины, начались катастрофические войны.

Цель аналитической психологии — гармонизация сознания и бессознательного, равнозначная тому, что древние мыслители называли мудростью. В психотерапевтической практике такое равновесие сознания и бессознательного является искомым результатом погружения Я в глубины психики (“индивидуация”). В последние десятилетия своего творчества Юнг занимался не столько разработкой своей психологии, сколько исследованиями гностицизма, алхимии, мифологии разных стран и народов. Им было создано своеобразное богословское учение в духе гностицизма первых веков нашей эры, а свою аналитическую психологию он нередко называл “западной йогой”. Юнг сделался “гуру” для немалого числа адептов эзотеризма, хотя учебные институты юнгианской ассоциации по-прежнему готовят не шаманов, а квалифицированных врачей-психотерапевтов. Его неоднократно обвиняли в мистицизме

и иррационализме, хотя правильнее было бы говорить о традиционализме и политическом консерватизме Юнга.

НЕОФРЕЙДИЗМ

Среди других учений, выросших из фрейдовского психоанализа, преобладали, скорее, “левые” доктрины. Так, А. Адлер был сторонником социализма, В. Райх одно время даже состоял в коммунистической партии. Наиболее последовательно идеи Маркса пытались соединить с учением Фрейда представители так называемого неофрейдизма.

Первоначально этот вариант психоанализа разрабатывался в Берлинском психоаналитическом институте в годы Веймарской республики и во Франкфуртском институте социальных исследований в 30-е годы. В эмиграции одни “левые” психоаналитики (О. Фенихель, З. Бернфельд и др.) быстро забыли о своих социалистических симпатиях, тогда как другие пришли к ревизии целого ряда центральных положений метапсихологии Фрейда, соединяя ее с марксизмом, американской социологией и культурной антропологией. Наибольшую значимость имели труды К. Хорни, Г. С. Салливана и Э. Фромма.

Самое название — “неофрейдизм” — передает двойственность положения тех, кто пересмотрел важнейшие догматы Фрейда, оставив почти в неприкосновенности технику и общую методологию психоанализа. Обычно неофрейдизм расценивается как “культуралистская” школа, противостоящая “биологизму” Фрейда и его последователей. Эта характеристика верна лишь отчасти. Хотя бы потому, что американские фрейдисты сами достаточно далеко отошли от многих положений учителя. В русле так называемой “эго-психологии” (и доньне остающейся господствующим теоретическим направлением в американском фрейдизме) — основания ее заложила еще при жизни своего отца Анна Фрейд — произошла *переоценка отношения Я и Оно*. Теоретики эгопсихологии (Гартман, Крис, Рапопорт) по существу отказались от философских умозрений Фрейда, которые не отвечали неопозитивистским критериям научности. Они приложили немалые усилия для приспособления психоанализа, во-первых, к академической психологии и психиатрии и, во-вторых, к новой культурной среде. Если можно говорить о влиянии американской культуры на психоаналитическую теорию, то его обычно находят в оптимистическом пафосе американских аналитиков: все конфликты разрешимы; усиливая слабое Я пациента, аналитик приспособливает его к окружающему миру, помогает решать проблемы, снимает невротические симптомы, препятствующие прирожденному человеку стремлению к счастью (понимаемому как способность то эффективно работать и зарабатывать, то вступать в приносящие наслаждение сексуальные отношения). Не только Хорни писала о неоправданно пессимистическом видении человеческой природы у основателя психоанализа — так считали практически все американские аналитики. Более того, эгопсихологи, пересмотрев редуccionистские схемы Фрейда, сделали психоанализ приемлемым для американских социологов. Сторонником эгопсихологии был, например, Э. Эрикссон, который никогда не конфликтовал с фрейдовской ортодоксией, но в работах которого совершенно очевидно осуществляется сходный с неофрейдистами пересмотр метапсихологии.

Однако Хорни и Фромм не отрицали биологической природы человека, пересматривая только механистические модели Фрейда, позаимствованные из естествознания XIX в. В отличие от “эгопсихологов”, они не скрывали своих разногласий с Фрейдом. Э. Фромм не без оснований писал о лицемерии “ортодоксов”, тайком, не вынося сора из избы, отказавшихся к 50-м годам от тех самых положений Фрейда, которые еще в 30-е годы критиковали неотрейдисты⁷. Отличие неофрейдизма от ортодоксии заключается не в том, что одни держатся “биологии”, а другие — “социологии” или “культурологии”. По-разному понимается не только биологическая природа человека, но и социально-культурная реальность. Если эго-психология в том или ином виде сочеталась со структурным функционализмом или символическим интеракционизмом, то неофрейдисты явно предпочитали марксистскую социологию.

Начало такой ревизии фрейдизма положила К. Хорни своими работами по женской сексуальности. Она провела радикальную дебиологизацию психоанализа, подчеркивая роль социального фактора в неврозах. Г. С. Салливан обратил основное внимание на межличностные отношения, связывая неврозы с нарушениями в процессах коммуникации, а не с фиксациями либидо в раннем детстве. Неофрейдистами была основана собственная ассоциация и ряд исследовательских институтов, которые активно действуют в США и сегодня, отталкиваясь прежде всего от учения Хорни. Но наибольшую известность за пределами собственно психологии и психотерапии получили работы Э. Фромма.

Эрих Фромм (1900—1980)

Эрих Фромм известен прежде всего своими многочисленными книгами. У него сравнительно мало последователей, причем членами небольшого Международного общества Э. Фромма состоят в основном не практикующие врачи-психоаналитики. Своей школы Фромм не создал, вероятно, уже потому, что был, так сказать, вечным диссидентом. Он последовательно расставался с фрейдизмом, с Франкфуртским институтом социальных исследований, с неофрейдистской ассоциацией Хорни, с Социалистической партией Америки, одним из основателей которой он был в 50-е годы. Кажется, только правозащитные организации не вызывали у него возражений: он самым активным образом участвовал в кампаниях против политических репрессий в самых разных странах; по завещанию Фромма все гонорары за посмертные издания его книг получает Amnesty International.

Получив социологическое образование в Гейдельберге, Фромм общился к психоанализу в Берлинском психоаналитическом институте, сотрудничал с основателями Франкфуртской школы Т. Адорно и М. Хоркхаймером. После прихода нацистов к власти он эмигрировал в США, а с 1949 г. четверть века работал в Мексике, создав там психоаналитический институт. Первой книгой, принесшей Фромму широкую известность, было “Бегство от свободы” (1941). В ней содержатся основные положения его концепции, развитые затем в двух десятках книг — “Человек для самого себя”, “Здоровое общество и его враги”, “Забывтый язык”, “Анатомия человеческой деструктивности”, “Иметь или быть?” и др.

И “гуманистический психоанализ” Фромма, и его “демократический социализм” определяются видением человеческой природы, отличным как от биологического редукционизма Фрейда, так и от различных социологических теорий “среды”, превращающих человека в игрушку внешних сил. “Человек — не чистый лист бумаги, на котором культура пишет свой текст”⁸. Имеется некая человеческая природа, сохраняющаяся во всех изменениях и во всех культурах. Она ставит границы для социальных “экспериментов”, она служит критерием для оценки тех или иных экономических и политических режимов как способствующих или препятствующих свободной реализации этой природы. И современный капитализм, и “реальный социализм” осуждались Фроммом не просто как несправедливые или недемократичные, но как враждебные самой человеческой природе, производящие “психических калек”.

Природу человека, согласно Фромму, не следует понимать субстанциалистски, поскольку неизменным ядром ее являются не какие-то постоянные качества или атрибуты, но противоречия, называемые Фроммом **экзистенциальными дихотомиями**. Человек — часть природы, он подчинен ее законам и не может их изменить, но он же все время выходит за пределы природы; он отделен от мирового целого, бездомен, но стремится к гармонии с миром; он конечен и смертен, знает об этом, но пытается реализовать себя в отпущенный ему недолгий век, утверждая вечные ценности и идеалы; человек одинок, сознает свою обособленность от других, но стремится к солидарности с ними, в том числе с прошлыми и будущими поколениями. Экзистенциальная противоречивость служит источником специфических для человека потребностей, поскольку, в отличие от животного, он лишен равновесия, гармонии с миром. Эту гармонию ему приходится всякий раз восстанавливать, создавая все новые формы соотнесенности с миром, которые, однако, никогда не бывают окончательными. Экзистенциальные дихотомии неустранимы. Разрешимы для человека исторические противоречия, вроде современного разрыва между ростом технических средств и неспособностью их должным образом использовать во благо всего человечества. На экзистенциальные противоречия каждый из нас дает свой ответ, причем не только умом, но всем своим существом. Поэтому природа человека определяется Фроммом не как биологически заданная совокупность влечений — это всегда уже “вторая природа”, осмысленный ответ, как целостное отношение к миру. Таким ответом могут стать стремление к свободе, справедливости, истине, но в равной степени — и ненависть, садизм, нарциссизм, конформизм, деструктивность. В отличие от инстинктов, или “органических влечений” Фрейда, такие специфические для человека черты Фромм называет “укорененными в характере страстями”. Социально-исторические обстоятельства способствуют или препятствуют тем или иным проявлениям человеческой природы, но эти черты — непреходящие вечные спутники человечества.

Характер определяется Фроммом как “относительно стабильная система всех неинстинктивных стремлений, через которые человек соотносится с природным и человеческим миром”⁹. Наследуемые психофизиологические свойства — темперамент, инстинкты — лишь в малой мере детерминируют способ взаимоотношения человека с миром. Садистом может стать и флегматик, и меланхолик. Характер — это замести-

тель отсутствующих у человека инстинктов. Органические влечения у людей примерно одинаковы, индивиды различаются теми страстями, которые занимают господствующее положение в их характере — именно в этом смысле Гераклит говорил о характере как “роке” для человека.

Характер снимает с индивида бремя решения всякий раз, когда требуется действие: он задает типичный для данного человека способ восприятия идей и ценностей, отношения к другим людям. Личность как бы “инстинктивно” ведет себя в соответствии со своим характером. Скупец не задумывается, копить ему или тратить — его влечет сбережение. Именно в этом смысле Фромм предлагает употреблять термин “влечение” — речь идет не об инстинкте, а о “страсти”, которая воспринимается носителем такого характера как нечто само собой разумеющееся и “естественное”.

Такого рода дебиологизация влечения ведет к пересмотру понятия “бессознательного”. Фромм отвергает субстанциалистское понимание Фрейда и локализацию бессознательного (Оно). Понятия “сознательное” и “бессознательное” суть функциональные термины, относимые к субъективным состояниям психики индивида. Сознание не равнозначно интеллектуальной рефлексии, поскольку последняя является лишь малой частью того, что нами осознается. Каждый из нас отдает себе отчет о том, что дышит, но это не значит, что мы все время думаем о дыхании. Сознание не есть нечто более высокое, чем бессознательное: содержание сознания многих людей нельзя оценить иначе, как фикции, клишированные образы и иллюзии. В свою очередь, человеческое бессознательное не есть нечто “животное”, поскольку к неосознаваемому относятся и многие высшие устремления и черты характера человека. “По своему содержанию бессознательное не является ни добром, ни злом, ни чем-то рациональным или иррациональным — в нем есть и то, и другое, все, что является человеческим”¹⁰. Всякая социальная система создает совокупность “фильтров”, не пропускающих в сознание те или иные содержания. Такая “цензура” происходит уже на уровне данного языка, на уровне логики, принимаемой за нечто само собой разумеющееся; вытесняются (прежде всего воспитанием) и многие чувства, которые считаются нежелательными в данном обществе. Индивидуальные табу связаны с социальными запретами, а характер данного человека находится в зависимости от того, что Фромм называет **социальным характером**.

Человек живет не сам по себе, он является членом какой-то конкретной исторической группы (рода, племени, класса, нации). Каждое такое сообщество обладает некими общими для ее членов чертами, поскольку все они живут в примерно одинаковых исторических обстоятельствах и должны приспособляться к условиям природной и социальной среды. Мир древнеегипетского крестьянина отличается от мира средневекового рыцаря или жителя современного мегаполиса. При этом каждая группа заинтересована в развитии определенных психических черт: ее члены “должны желать делать то, что они обязаны делать для нормального функционирования общества”¹¹. Семья служит “психическим агентом” общества, поскольку в ней осуществляется первичная социализация, способствующая формированию именно такого “социального характера”, т. е. общей для большинства членов группы струк-

туры характера, выступающей как образец для подражания и как норма для данного общества.

Эти нормы, типичные установки и ориентации также не осознаются индивидом, будучи усвоенными в раннем детстве. Они функциональны, пока общество стабильно, но во времена значительных общественных перемен консервативность социального характера препятствует необходимым реформам. Функциональность социального характера, “нормального” для конкретного общества, не означает того, что он является чем-то положительным. Приспосабливаться индивидам приходилось и к тоталитарным диктатурам. Фромм критикует современный капитализм на уровне описания господствующего типа социального характера, а его чертами для него непременно оказываются конформизм, накопительство (“анальный характер” Фрейда) и даже растущая деструктивность — вплоть до “некрофилии”. Но даже там, где речь идет не об индивидуальных и социальных патологиях, Фромм выступает как критик индустриально-технической цивилизации. Например, индустриальное общество требует дисциплины, порядка, пунктуальности, и эти черты развиты у современных европейцев в значительно большей мере, чем у их предков XVI—XVII вв., живших до промышленной революции. Эти черты должны усваиваться не по одному принуждению, они должны стать желанными, на них делается ударение в процессе воспитания, они одобряются, тогда как противоположное им поведение осуждается. Но за все приходится платить, и развитие таких черт сопровождается упадком спонтанности, непосредственности, открытости другим людям. Рационально управляемое общество оборачивается механичностью поведения и мышления: “Люди во все большей степени делаются автоматами, производящими машины: разумность первых уменьшается вместе с ростом интеллекта вторых”¹². Роботоподобные люди, обладающие самой совершенной техникой, просто опасны и для себя самих, и для всего живого на Земле. К тому же, сделавшись Големом, человек не может оставаться психически здоровым существом.

Критику современной цивилизации питают у Фромма религиозные истоки. В одном из своих интервью он заметил, что средневеково-общинная традиция всегда была для него точкой отсчета. И “гуманистический психоанализ”, и “демократический социализм” Фромма непосредственно связаны с его религиозными исканиями: библейские пророки, христианские мистики, даосизм и буддизм имели для него не меньшее значение, чем Фрейд или Маркс. Сторонников “гуманистической религии” Фромм находит среди представителей всех вероисповеданий, противопоставляя их воззрения идолопоклонству и превращению церкви в инструмент социального контроля.

Хотя Фромм приложил немалые усилия, направленные на синтез идей Фрейда и Маркса (прежде всего “Экономико-философских рукописей 1844 г.”), его вряд ли можно отнести к направлению, получившему название “**Фрейдомарксизм**”. Родоначальником последнего является **В. Райх**, полузабытые труды которого стали настольной книгой многих студентов-бунтарей конца 60 — начала 70-х годов. Другим мыслителем, наиболее последовательно соединявшим марксизм и психоанализ, был **Г. Маркузе**. Как и другие представители Франкфуртской

школы, Маркузе отрицательно относился к дебиологизации психоанализа, осуществляемой неофрейдистами. В работе “Эрос и цивилизация” и во многих статьях он полемизировал с “ревизионистом” Фроммом. На первом месте в трудах Маркузе стоит критика “репрессивной цивилизации”. В дальнейшем в рамках Франкфуртской школы получила развитие иная трактовка психоанализа: Ю. Хабермас предложил герменевтическое прочтение трудов Фрейда, а психоанализ стал для него образцом “эмансипативной науки”¹³.

Психоанализ соединяли не только с марксизмом. Одной из самых “философичных” интерпретаций метапсихологии является направление, получившее название Daseinsanalyse или “экзистенциальный анализ”. Оно прямо связано с Daseinsanalytik (“аналитика здесь-бытия”) в “Бытии и времени” М. Хайдеггера. К ведущим теоретикам этого направления можно отнести швейцарских психиатров Л. Бинсвангера и М. Босса. Первый из них создал на основе идей Хайдеггера собственное философско-антропологическое учение, второй стремился к применению хайдеггеровской онтологии в психиатрии, не внося никаких собственных поправок. В обоих случаях исходным пунктом является феноменологический метод, противопоставляемый натурализму Фрейда. Различные варианты “гуманистической” и “экзистенциальной” психологии, широко распространенные в 60-х годах, представляли собой попытки переосмысления психоанализа в терминах феноменологии, экзистенциализма и философской герменевтики. Другим важным направлением стал “структурный психоанализ” Ж. Лакана, создавшего во Франции свою собственную ассоциацию (впоследствии расколовшуюся на несколько групп и обществ).

ПСИХОАНАЛИЗ И ФИЛОСОФИЯ

Фрейд неоднократно повторял, что “фабрикацию мирозерцаний” он отдает на откуп философам, тогда как сам он остается ученым и врачом. Он считал психоанализ частью единого “научного мировоззрения”, возникающего из коллективного труда людей науки. Философы к этому сообществу не принадлежат, поскольку они строят иллюзорные всеобъясняющие системы, да еще переоценивают роль “чистого” мышления и интуиции¹⁴. Однако статус психоанализа как опытной науки вызывает оправданные сомнения не только у философов неопозитивистской ориентации, указывающих на невозможность опытной проверки психоаналитических теорий, но и у многих сегодняшних аналитиков, пытающихся представить психоанализ как герменевтическую дисциплину. Конечно, *психоанализ не является философским умозрением* — его основой служила и служит психотерапевтическая практика, которая осмысливается, однако, с помощью той или иной системы категорий, имеющих философский характер. Для Фрейда был характерен натурализм, его “единое научное мировоззрение” оказалось, по существу, равнозначно той картине мира, которую давали естественные науки прошлого века. Представления Юнга о коллективном бессознательном связаны, с одной стороны, с учением Шопенгауэра о “мировой воле”, а с другой — с различными религиозными учениями и традициями. Фромм видит в человеке социально-биологическое существо, а его понимание

экзистенциальных дихотомий отчасти совпадает с некоторыми концепциями, развивавшимися в русле немецкой философской антропологии. Иными словами, психоанализ соединим с самыми различными философскими учениями, зачастую диаметрально противоположными (естественнонаучный материализм — оккультизм, экзистенциализм — структурализм).

Вместе с тем во всех психоаналитических концепциях имеется нечто общее. Речь идет не только о таких понятиях, как “бессознательное”, “вытеснение”, “цензура” и др., применяемых практически всеми аналитиками. Независимо от характера принимаемой ими картины внешнего мира, она не играет большой роли в психоаналитических учениях. Более того, на внешний мир проецируются образы, которые проистекают из бессознательных влечений, и наличная в тот или иной момент картина мира всегда содержит в себе человеческие (иногда “слишком человеческие”) желания и иллюзии. Предметом изучения для психоаналитиков является душа, а потому в философии они чаще всего склонны к тому, что Гуссерль называл “психологизмом”, который иногда приобретает вид откровенного редукционизма: произведения искусства, научные и философские концепции, религиозные доктрины, политические идеологии сводятся к бессознательным мотивам их создателей. В ортодоксальном фрейдизме все эти творения слишком часто выступают как производные от стадий развития либидо и вытесненных детских влечений.

Другой особенностью всех психоаналитических концепций является их связь с психотерапевтической практикой, задающей особую “форму жизни” (Витгенштейн), которая не сводится ни к философскому умозрению, ни к экспериментальному научному познанию. Она произрастает из опыта общения, трансформации установок, ориентаций индивида в процессе овладения собственными душевными процессами при помощи аналитика. “Истинное” постижение собственного внутреннего мира приходит в инсайте (озарении), и такое озарение изменяет не только самосмысление, но и весь ход жизни пациента.

Такого рода философия напоминает древние учения, сочетавшие теорию с практикой психической саморегуляции (йога, дзен-буддизм и т. п.). Начиная по крайней мере с нового времени, философы редко вспоминают о том, что первоначально “любовь к мудрости” была не игрой чистых понятий, не совокупностью теорий, выдвинутых в рамках научного сообщества. Для даоса, пифагорейца, киника, францисканца или алхимика философия представляла собой значительно большее. Она совпадала с жизнью, преобразовывала психический или даже телесный облик человека. Этика и сегодня отвечает на вопрос: “Что я должен делать?”, но в западноевропейской философии и она стала прежде всего теорией. При всех отличиях от древних школ, психоанализ все же значительно ближе к ним, чем к академической философии или психологии. Практику психоанализа не случайно сравнивают с камланием шамана, с целительством жрецов, а обучение психоанализу приравнивается к инициации. Не случаен интерес многих крупнейших аналитиков к различным восточным и западным религиозно-философским учениям, мифологии, магии.

Однако подавляющее большинство современных сторонников Фрейда по-прежнему придерживается той картины человеческой психики, кото-

рая отстаивалась основоположником психоанализа. Натуралистической или позитивистской их ориентации способствует и то, что психоаналитики чаще всего получают медицинское или психологическое образование. Свою задачу они видят в приспособлении пациента к окружающей среде, а таковой оказываются прежде всего крупные города Европы и Америки. С точки зрения критиков фрейдизма, отказывающих ему в научности, психоаналитическая теория полна мифических сущностей; даже если это верно, то речь идет не о древней мифологии, а о мифах технической цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

¹ *Le maquereaux de la psychanalyse // Le nouvel observateur. Special Freud. № 1404, 3—9. 1991, oct. P. 28.*

² *Freud S. Abriss der Psychoanalyse. Frankfurt a. M., 1953. S. 9.*

³ *Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 100.*

⁴ *Jung C. G. Memories, dreams, reflections. L., 1963. P. 62—64.*

⁵ *Ibid. P. 130.*

⁶ *Jung C. G. Symbole der Wandlung. Zürich, 1952. S. 23.*

⁷ *Fromm E. The present crisis of psychoanalysis // Praxis. (Beograd), 1967. № 1. P. 74—75.*

⁸ *Fromm E. Man for himself. N.Y., 1947. P. 32.*

⁹ *Fromm E. The anatomy of human destructiveness. N.Y., 1973. P. 305.*

¹⁰ *Fromm E., Suzuki D. T., Martino R. de. Zen buddhism and psychoanalysis. N.Y., 1960. P. 106.*

¹¹ *Fromm E. The anatomy of human destructiveness. P. 339.*

¹² *Fromm E. The present human situation // The dogma of Christ and other essays on religion, psychology and culture. N.Y., 1955. P. 101.*

¹³ *См.: Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M., 1968.*

¹⁴ *Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1989. С. 401.*

Глава 6

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Развитие и нарастающее влияние аналитической философии по праву считается одной из отличительных черт интеллектуальной культуры XX столетия. У истоков этого направления философского знания стояли английские философы **Джордж Эдвард Мур** (1873—1958) и **Бертран Рассел** (1872—1970), а также немецкий логик и математик **Готлоб Фреге** (1848—1925). Аналитическая философия наследует традиции изучения **оснований знания** — как в его чувственной, эмпирической, так и в рациональной, теоретической форме. Ее предшественниками считают Гоббса, Локка, Беркли, Юма, Д.-С. Милля, Маха, а также Аристотеля и средневековую схоластику, Р. Декарта, Лейбница, Канта и др. Нарботанные в прежние века идеи и методы анализа человеческого опыта развиваются в аналитической философии в тесной связи с исследованием языка, в котором выражается и осмысливается этот опыт.

Термин “логический анализ” ввели в употребление Мур и Рассел. Он характеризовал метод исследования, но впоследствии определил и название философского направления, практиковавшего этот метод. Круг философов “аналитической” волны несколько размыт: Г. Фреге, Дж. Э. Мура, Б. Рассела, Л. Витгенштейна, Р. Карнапа, Г. Райла, П. Стросона и других объединяет не столько тематика или тип философских концепций, сколько стиль философствования. Его общая характерная черта — *детальное исследование языка (с учетом новейших достижений логики и лингвистики) с целью решения философских проблем*. Главные цели философии анализа — выявление структуры мысли, прояснение всего смутного, невнятного, достижение “прозрачного” соотношения языка и реальности, четкое разграничение значимых и пустых выражений, осмысленных и бессмысленных фраз.

Внутри аналитической философии выделяют два направления: философию логического анализа и философию *лингвистического анализа* (или *лингвистическую философию*). Приверженцы первого направления в основном занимаются философией и логикой науки в русле сциентизма. Сторонники второго направления считают такую ориентацию искусственной и слишком узкой, чрезмерно ограничивающей философский кругозор. С их точки зрения философия укоренена в реальном человеческом разумении, в жизненных ситуациях, в механизмах естественного языка.

В основу философии логического анализа легли идеи Фреге и Рассела, а также концепция “Логико-философского трактата” Витгенштейна, сыгравшая важную роль в формировании принципов всей аналитической философии. Истоки лингвистической философии связывают с деятельностью Мура. Зрелая же концепция этого направления тоже была разработана Витгенштейном — во второй период его творчества.

РОЖДЕНИЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Исходные проблемы и понятия аналитической философии были сформулированы в статье Г. Фреге “О смысле и значении” (1892). Но в то время более прочные позиции имела философия совсем другого типа. Росло влияние широкого международного течения неогегельянства. Одна из его форм — абсолютный идеализм — главенствовала в Великобритании. Эта школа набрала силу в 70-е годы XIX в., отодвинув на второй план философию “здорового смысла” и позитивизма, владевшую умами английских мыслителей в первой половине XIX в. (о ней уже шла речь в главе, посвященной неогегельянству).

Крупнейшим теоретиком абсолютного идеализма был **Фрэнсис Брэдли** (1846-1924). Он и его единомышленники (Б. Бозанкет, Дж. Мак-Тагарт и др.) заимствовали основную идею своей философии — идею Абсолюта — у Гегеля. Под Абсолютом они понимали высшую, совершенную реальность, мыслимую как взаимосвязанная духовная целостность. Действительность отождествлялась с разумным, “абсолютным”, в конечном счете божественным “опытом”. Опыт же человеческий был *объявлен видимостью (в духе субъективного идеализма)*. В британском неогегельянстве резко противопоставлялись “реальность” и “кажимость”, материя считалась иллюзией, пространство и время — ирреальными. Неслучайно книгу Ф. Брэдли “Видимость и действительность” (1893), признанный образец идеализма, один из критиков назвал “Исчезновение действительности”. Философия абсолютного идеализма противоречила весьма важному для мироориентации людей чувству реальности. Отсюда понятна критика идеализма с позиций реализма — философского умонастроения XX в. (неореализм, критический реализм, научный реализм и др.), подчеркивающего независимость предмета познания от сознания и познавательных актов человека (не путать со средневековым “реализмом”).

Другой характерной чертой абсолютного идеализма был акцент на “целостность” (единство, полноту) абсолюта, безусловное главенство целого над отдельными, конечными явлениями. В социально-политическом плане это предполагало поглощение индивида государством, а в теории познания — всевластие синтеза над анализом. Имя такой позиции — **холизм**. В ней ослаблена основа аналитического мышления — логическое расчленение действительности тем или иным способом (атомизм, **элементаризм**).

Начало философской переориентации, известной как **аналитический поворот**, падает на 1898 г. В это время Мур и Рассел выступили против абсолютного идеализма, противопоставив ему принципы философского “Реализма” и “Анализа”.

“Прорыв” от идеализма к реализму начал Мур, за ним на этот путь стал Рассел. Они подвергли критике позиции и аргументы неогегельянства, под сильным влиянием которых до того находились сами. Учению об Абсолюте с его принципом холизма были противопоставлены **плюрализм** и **атомизм**. Оба философа уделяли большое внимание традиционным проблемам теории познания, решаемым в духе реализма: признания независимости внешнего мира от его восприятия, факта — от суждения о нем и др. По методам же исследования и Мур и Рассел выступили как аналитики, дав стимул аналитическому движению в философии.

фии. Внимание Рассела сосредоточилось на аналитических возможностях символической логики и исследовании основ математики. Здесь он отталкивался от работ Г. Фреге. Мура же занимал анализ философских понятий и проблем средствами обычного языка и здравого смысла.

Первым философом XX в., применившим анализ как собственно философский метод и давшим ему обоснование, стал Б. Рассел. За ним последовали другие. Однако проложил эту дорогу Дж. Э. Мур.

ДЖОРДЖ ЭДВАРД МУР (1873—1958)

Поворот к реализму. Дж. Э. Мур — английский философ, один из основоположников англо-американского неореализма и “лингвистической” ветви аналитической философии. В ранние студенческие годы в Кембридже он специализировался по классической филологии и это повлияло на характер его философских изысканий. Первые публикации философа были написаны в духе абсолютного идеализма его учителей Ф. Брэдли и Дж. Э. Мак-Таггарта. Но развивая их критику психологизма, Мур тщательно проанализировал аргументы английского эмпиризма (от Локка до Милля), и это привело его к размежеванию с абсолютным идеализмом. Его новая позиция — **“концептуальный реализм”** — была впервые изложена в статье “Природа суждения” (1899). В ней намечены основные ориентиры зрелого философского творчества Мура — позиции **неореализма**, принцип **антипсихологизма** (в трактовке логики и теории познания) и др. Работа “Природа суждения” впоследствии повлияла на формирование концепции “логического атомизма” Рассела и Витгенштейна. Процедуры анализа предложенной естественного языка (их логической и грамматической формы, их отношения к фактам, критерии их осмысленности и др.) окажутся в центре внимания всех школ аналитической философии.

Вполне весома о себе как философе Мур заявляет в 1903 г., когда выходит в свет две его работы: статья “Опровержение идеализма” и книга “Принципы этики”. Они свидетельствовали об определившихся к этому времени интересах Мура: больше всего его привлекают две классические области: эпистемология и философия морали. Статья “Опровержение идеализма”¹ стала отправной точкой реалистического движения в Англии, противоположного умонастроениям абсолютного идеализма. Развенчивая философский идеализм, Мур встал на защиту здравого смысла — присущей ему уверенности в существовании предметного мира, независимого от субъекта (нашего Я, сознания людей), и его познаваемости. В решении проблем теории познания он выступил как убежденный **реалист**, а по методам исследования — как **аналитик**. Важное место в его работах заняли три последовательно изучавшиеся проблемы: критика идеализма, защита здравого смысла и применение аналитического метода к решению вопроса о чувственных данных.

Опровержение идеализма. Свою критику Мур направил прежде всего против идеалистического отождествления “опыта” и “реальности”. Еще в ранней статье “Природа и реальность объектов восприятия” он поставил диагноз: теоретики идеализма, подчеркивая неразрывную связь “субъекта” и “объекта”, “опыта” и “реальности”, неправоммерно толкуют ее (эту связь) как тождество, не придавая должного значения

тому, что это не нечто одно, а два. Сам же Мур взял за принцип строгое различие **акта сознания**, с одной стороны, и **объекта**, — с другой, и постоянно подчеркивал достоверность наших знаний об объектах. Так, в “Опровержении идеализма” развенчивается идеалистический принцип “существовать — значит быть воспринимаемым” (“esse — percipi” — лат.), как бы подразумевающий: невоспринимаемые свойства не существуют. Следуя своему методу анализа фраз и выражений, философ разъясняет: идеалисты никогда не считали, что это высказывание нуждается в обосновании. С их точки зрения суждение “объект опыта немислим без наличия субъекта” является аналитическим, т. е. в нем просто устанавливается связь двух понятий, взаимно предполагающих друг друга. В силу этого отрицание такого суждения порождает противоречие. Это означает, что такие высказывания толкуются как необходимые, неопровержимые, не нуждающиеся в обосновании.

Мур с этим не соглашается. Аргумент о тождестве восприятия и воспринятого он считает ошибочным, заключающим в себе противоречие, поскольку из него следует два противоположных утверждения. В самом деле, желтизна и ощущение желтого аналитически связаны и потому тождественны. И в то же время они совершенно различны, в противном случае было бы невозможно осмысленно говорить об их отношении друг к другу. То, что субъект (или сознание) и объект не совпадают, **затуманено**, по убеждению философа, характерными для идеализма способами выражения. В результате объект представляется лишь “содержанием” сознания, свойство предмета смешивается с восприятием этого свойства и т. д. Между тем, разъясняет Мур, мы никогда не бываем замкнуты в границах собственного сознания, изолированы от внешнего мира и других людей. Познание охватывает все эти три момента, и это осознается нами. Позднее, в очерке “Природа чувственных данных” Мур несколько смягчил эти свои аргументы. Он отметил, в частности, что люди весьма склонны верить по крайней мере в то, что чувственно воспринимаемые объекты, не наблюдаемые в данный момент времени, наблюдались бы, окажись они в положении, позволяющем их наблюдать. Для него бесспорно: инстинктивная вера в возможность существования объектов и вне восприятия не может быть отвергнута.

Мур анализирует также характерное идеалистическое утверждение о том, что физические факты причинно или логически зависят от фактов сознания. Он, понятно, не отрицает самой возможности таких причинных связей (скажем, между намерением и действием человека). Его главная мысль в другом — обосновать естественное убеждение людей в том, что никакой факт сознания не мог бы изменить расположение предметов в комнате или отменить многолетнее существование Земли². В критике идеализма и обосновании позиций реализма Мур опирается на аргументы здравого смысла.

Защита здравого смысла. Позитивные аспекты теории познания Мура развернуты в статьях “Защита здравого смысла”, “Доказательство внешнего мира”³ и ряде других сочинений⁴. Главные темы этих работ: обоснование знания о других людях и о физических объектах. Философ обращается к уверенности человека в том, что существует и, стало быть, является реальным нечто, отличное от него самого и непосредственно им воспринимаемое. В круг таких реалитов входят и другие

люди (“Природа и реальность объектов восприятия”). В работе “Некоторые основные проблемы философии” Мур перечисляет множество конкретных вещей, которые большинство людей “знает достоверно”. Так, каждый знает о существовании собственного тела, как знает и то, что оно родилось, развивалось, соприкасалось с Землей, что многие из живших умерли, что Земля в прошлом уже долгое время существовала. Мы знаем, что во вселенной были и есть материальные объекты и акты сознания, а также то, что множество объектов существует и тогда, когда мы их не осознаем. Мур подчеркивал, что истинность наиболее общих предложений — о существовании физических объектов, других людей и прочее — неявно заложена в общем способе нашего мышления, в присущей нам во многих случаях уверенности: это мы знаем. Философ подмечает, что даже отрицание таких положений уже неявно подразумевает существование того (или тех), кто их отрицает. А это допущение невольно тянет за собой и многое другое. Повинуясь здравому смыслу, подытоживает Мур, люди приходят к ряду взаимосвязанных убеждений, несовместимых с идеалистическим отрицанием физических объектов, реальности времени и многого другого.

Продвигаясь далее в обосновании существования внешнего мира на основе познанных фактов, Мур устанавливает тесную смысловую (аналитическую) связь понятий “быть внешним по отношению к сознанию”, “встречаться в пространстве” и др. В пределе его обоснований обнаруживаются очевидные факты, которые уже не поддаются критике и не нуждаются в защите. Человек не знает, откуда ему ведомы многие простые и бесспорные истины, он их просто с очевидностью знает. И это знание не может быть поколеблено. Отрицанию очевидно противятся весь здравый смысл и даже сам язык, вергая нас в противоречия, становясь невнятным и запутанным. В подтверждение этого Мур приводил парадоксальные утверждения, например, “Идет дождь, но я в это не верю” и др. Размышления Мура на эти темы продолжались долгие годы. Он вновь и вновь возвращался к ним в лекциях, дискуссиях, публикациях, сохраняя опору на очевидность и здравый смысл. Важное значение для решения волновавших его проблем философ придавал анализу ощущений и других форм чувственно опыта.

Анализ чувственно данного. Много внимания Мур уделил вопросу о соотношении чувственных данных и физических объектов. Он полагал, что чувственно данное может иногда существовать без физического объекта. Его излюбленный пример такого ощущаемого — остаточное изображение после длительного взгляда на светящийся предмет. В связи с этим философа больше всего занимал вопрос: можно ли рассматривать чувственные данные при восприятии физических объектов как части их (этих объектов) поверхностей? В поиске ответа Мур постоянно колебался между противоположными точками зрения.

Сложность старинной проблемы, за решение которой взялся Мур, известна. Ведь предметы внешнего мира, включая других людей и даже наше собственное тело, даются нам только посредством ощущений, восприятий. Выйти за их пределы — понять, как выглядит предмет, когда его никто не видит, или как звучит мелодия, когда ее никто не слышит — людям не дано. А это значит, что уверенность в существовании предметов, мира, людей независимо от нашего сознания, должна опи-

ратся прежде всего на сами формы чувственного опыта человека, их внутреннюю многомерность, варьируемость и вместе с тем устойчивость, инвариантность определенных форм опыта, знаний. Такой подход в XVII—XVIII вв. был опробован великими британскими философиями-сенсуалистами. Немало тонких аналитических наблюдений завещал своим продолжателям в XX век, в частности, Дж. Беркли.

Мур понимает, что ключ к различению “чувственного опыта” и “реальности” дает анализ ощущений. С помощью такого анализа, прослеживая и сопоставляя вариации ощущений, ему удастся выявить “зазор” между ощущением и ощущаемым, их несовпадение. Скажем, один и тот же предмет, в зависимости от сопутствующих обстоятельств воспринимается то как холодный, то как теплый. Один и тот же цвет простым глазом воспринимается иначе, чем под микроскопом. Предмет в целом может восприниматься как одноцветный, даже если его элементы многоцветны. С помощью таких различий улавливается, косвенно заявляет о себе то, что Мур называет **объектом** и благодаря чему познавательное отношение между субъектом и объектом выступает как **“осведомленность”**, а не греза.

Вместе с тем Муру ясно, что анализ чувственно данного применим лишь в известных пределах и не может служить универсальным методом решения философских проблем. Для него не секрет и то, что истинность многих высказываний постигается без опоры на такой анализ, что порой мы просто не можем его провести. Например, неоспорим факт познания реальных физических объектов. Между тем в процессе анализа осознается: познать такие объекты только на основе чувственно данного невозможно. Стало быть, помимо чувственных данных процесс познания объектов включает в себя еще нечто, благодаря чему в какой-то момент (память подсказывает это) свершается “чудо” перехода от данного образа к уверенности, что этот образ к чему-то относится, — хотя трудно сказать, что это нечто собой представляет⁵. Не ограничиваясь анализом чувственно данного, Мур разрабатывал также процедуры концептуально-речевого прояснения философских понятий, тезисов, парадоксов, придавая все большее значение смысловому анализу языка.

Метод анализа. С определением понятия **анализа** дело обстоит не просто. Даже у Рассела, одного из величайших приверженцев аналитического метода, это понятие не получило четкого разъяснения. Не вполне удалась эта задача и Муру. После почти 50 лет применения метода анализа он пояснил, что под **анализом** понимает метод определения одних понятий или высказываний с помощью других, логически эквивалентных первым. Анализ, по Муру, предполагает употребление языка с присущим ему различением слов и понятий, предложений и высказываний. Это делает возможным своего рода “перевод”, замену одних выражений другими, тождественными им по смыслу. Суть анализа, — прояснение понятий и высказываний, а не открытие новых фактов о мире. Философ указал некоторые условия правильного анализа, в частности, требование тождества анализируемого и анализирующего понятий. Но такое требование ведет к парадоксу анализа, что затрудняет его строгую дефиницию. Уже этот штрих показывает, что философский анализ в понимании Мура мыслился скорее как практика, а не теория. Слушавшие его лекции, выступления свидетельствуют: систе-

матически выявляя важные различия (например, между “физическим” и “визуальным” пространством), Мур помогал устранять характерные философские ошибки и замешательства. Его анализ вносил ясность в само философское рассуждение.

Придавая анализу большое значение, Мур вовсе не считал, что философия сводится только к анализу. Он отчетливо различал философское утверждение истин здравого смысла и философский анализ этих истин, процесс доказательства философских высказываний и анализ посылок, заключений этого доказательства. Иными словами, Мур не ставил под сомнение ценность самой философии, а ее важнейшим делом считал стремление описать универсум в целом⁶.

Воздействие Мура на развитие философской мысли в Англии первой половины XX в. общепризнанно. Но главным результатом его труда стал совсем не свод текстов, не собрание философских мыслей. Профессору из Кембриджа удалось большее: он оказал весьма заметное влияние на сам стиль философствования. Его ученики отмечают: “Философия после Мура никогда не сможет стать такой, какой она была до Мура, — из-за стандартов точности и утонченности, которые он внес в философствование, и, что еще важнее, из-за направленности, которую он задал философским исследованиям”⁷. Не только аргументы, изложенные в текстах (их не так уж много), но и постоянное общение Мура с коллегами и учениками, его лекции, участие в дискуссиях способствовали “закату” английского гегельянства и усилению позиций философского реализма. Мур возродил исконно английскую философскую традицию эмпиризма и здравого смысла, придал ей обновленный облик, отмеченный печатью пристального внимания к языку. Это и послужило истоком аналитической философии. Мур дал импульс аналитическому движению в философии. Вслед за ним на эту стезю вступил Б. Рассел, внесший решающий вклад в формирование философии логического анализа.

БЕРТРАН РАССЕЛ (1872—1970)

Путь к философии. Бертран Рассел — всемирно известный английский ученый, философ, общественный деятель. В шестнадцать лет он прочитал “Автобиографию” своего крестного отца, Милля (1806 — 1873), произведшую на него большое впечатление. Перу Милля принадлежал и первый теоретический труд по философии, прочитанный Расселом в восемнадцать лет. Эта работа (“Система логики”) определила заметное влияние идей Милля и Д. Юма, мысли которого развивал Милль, на будущие философские позиции Рассела.

В творчестве Рассела выделяются три периода. Первый, отданный освоению математики и философии, длился — вместе с учебной — около десяти лет (1890 — 1900). Следующий, наиболее плодотворный период (1900 — 1910), был посвящен логическому исследованию основ математики. В это время Рассел написал книгу “Принципы математики”⁸ (1903), статью “Об обозначении”⁹ (1905) и, в соавторстве с А. Уайтхедом, — фундаментальный труд “Начала математики”¹⁰. Последняя работа, завершенная к 1910 г., принесла авторам мировую известность. Сорокалетний Рассел вступает в третий период, основным содержанием которого стала разработка широкого круга философских тем и публи-

кация популярных работ, которые сам он ценил гораздо больше, чем изыскания для узкого круга специалистов.

Прожив почти сто лет, Рассел создал множество трудов, охватывающих теорию познания и историю философии, проблемы религии и морали, педагогику и политику. Он весьма полно осветил и критически проанализировал собственное творчество и эволюцию взглядов в “Автобиографии”, статье “Мое интеллектуальное развитие” и книге “Мое философское развитие”. Общефилософские рассуждения Рассела порою были эклектичны, он часто поддавался под разные влияния и вырабатывал несколько отличающиеся одна от другой концепции. Наиболее серьезные и устойчивые его философские интересы были связаны с математикой и символической логикой. В эти области знания он внес фундаментальный вклад, определивший развитие аналитической философии. Творчество Рассела ясно показывает: к философии вообще и аналитической философии в частности его привели занятия математикой. Об этом свидетельствует и его биография.

Б. Рассел принадлежал к аристократическому роду, история которого тесно переплеталась с историей Англии. Рано лишившийся родителей, Берти воспитывался и получил прекрасное домашнее образование в семье деда — лорда Джона, видного государственного деятеля эпохи королевы Виктории. Его бабушка, пуританка, прививала внуку спартанский дух, строгую самодисциплину, чувство общественного долга и любовь к Богу. В одиннадцать лет, когда старший брат стал заниматься с ним “Началами” Евклида, Рассел приходит к мысли: природа управляется математическими законами, мир прост и понятен, в его основе лежит математическая гармония, познание мира бесконечно, как бесконечен ряд натуральных чисел. “Начала” Евклида, рожденная ими вера в основополагающее значение математики для познания мира, стали отправным пунктом всех важнейших изысканий и философских размышлений Рассела. Он полюбил математику не просто как науку: она представлялась ему (об этом он написал в дневнике) и вселенской силой, подобной Спинозовскому богу.

В 1890 г. Рассел поступает на математический факультет в Кембридже. Здесь в студенческие годы и после он уделяет большое внимание философии, к которой испытывает живой интерес.

Его ранним умонастроением был эмпиризм. Но на четвертом году обучения, в период временного охлаждения интереса к математике, Рассел подпал под влияние дотоле ему не известной, “экзотической” философии неогегельянства. По собственному признанию, его грубый эмпиризм не устоял перед философской изощренностью неогегельянства, и, изучая немецкий идеализм, он стал полукантианцем-полугегельянцем. Умонастроения тех лет определили характер ранних работ Рассела по философии математики (“Основания геометрии Евклида”. “Отношение числа и количества”). Первая была написана с позиций Канта, вторая навеяна философией Гегеля. Вдохновленный гегелевскими идеями, Рассел собирался приступить к написанию ряда книг по философии естествознания и социальных наук, вынашивал грандиозный замысел теоретического и практического синтеза обеих ветвей знания. Однако выстроенная им схема метафизики подверглась беспощадной критике (Уайтхед и др.), и он отказался от своего плана. Несостоятельными оказались и его результаты в области геометрии. О своих работах по философии

математики и физики, выполненных до 1898 г., Рассел впоследствии отзывался резко отрицательно. Убедившись на собственном опыте в бесплодности философских спекуляций применительно к современной науке, Рассел выступил с их решительной критикой. Это привело к радикальному изменению философской ориентации: вслед за Муром он совершает крутой поворот от “абсолютного идеализма” к “реализму” и эмпиризму.

Преодоление гегельянства. В 1897—1898 гг. Рассел отходит от гегельянства. В этом ему помогают аргументы против идеализма, к тому времени уже наработанные Муром. Опираясь на его опыт, Рассел практикует анализ чувственным данным с позиций **реализма**, развивает критику субъективного идеализма. Продвигаясь в этом направлении, он приходит к теории реальности, утверждавшей принципиальное различие (дуализм) материи и сознания, единичного и общего (универсалий). Несмотря на некоторые изменения этой концепции в будущем, он останется в принципе верен ей на протяжении всех последующих лет.

Переломным в своей философской эволюции Рассел считал 1898 г., когда он, по его собственным словам, вместе с Муром поднял бунт против Канта и Гегеля. Рассел вспоминал: “Мур начал бунт, я верно за ним последовал. ... В дальнейшем мы отказались от многих тогдашних идей, однако критическую часть, а именно то, что факт в общем и целом независим от опыта, продолжаем, — полагаю, что оба — считать правильной.” В последующие два года, к рубежу столетий, Рассел приходит к основным идеям аналитической философии и новой логики.

К критике гегельянства его подтолкнуло изучение философии Лейбница. В ходе работы Расселу открылось: великий немецкий мыслитель развенчал догму, будто “всякое отношение коренится в природе соотносимых предметов” и потому мир пронизан внутренними отношениями. Это позволило уяснить безосновательность аргумента о нереальности внешних отношений. Мысли Лейбница помогли Расселу понять несостоятельность гегельянской концепции отношений, преодолеть, может быть, самый серьезный барьер на пути от философии синтеза к философии анализа. Доктрине абсолютного идеализма и монизма были противопоставлены философский реализм и плюрализм. Работы Лейбница во многом подсказали Расселу и идею метода анализа в философии, суть которой заключалась в разложении сложных форм знания на простые и выявлении таким путем “истинной схемы знания”, представляющей “подлинную структуру мира”. Основные идеи аналитического метода содержались уже в книге Рассела “Критическое изложение философии Лейбница” (1900). С **расселовской критики концепции внутренних отношений (Брэдли)**, а также с аргументов Рассела и Мура в пользу внешних отношений, берет начало “кембриджский анализ” **XX в. и аналитическая философия в целом**¹¹. Чувство освобождения от пут гегельянства Рассел сравнивал с выходом из душного помещения на свежий воздух. Умудренный опытом, он вновь возвращается к настроениям английского эмпиризма и атомизма (или элементаризма), к способу мышления, при котором сложное, чтобы быть понятным, делится на простое, а затем вновь воссоздается из этих элементов. Это повторное, уже выстраданное, не наивное принятие юмовско-миллевс-

ких взглядов на природу познания Рассел считал решающим пунктом своего философского развития.

Общефилософские позиции. При всех изменениях интересов и разных влияниях, которые он испытывал, неизменно устойчивым оставалось пристальное внимание Рассела к изучению природы познания¹². Это не означало, что философская проблематика сужалась лишь до теории познания: вопрос, “что собой представляет мир, в котором мы живем” рассматривался как более важный. Но прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо понять, могут ли человеческие существа что-либо знать, и если могут, то что и как. Следуя традиции Юма и Канта, Рассел различает два принципиально различных друг от друга подхода к познанию: натуралистический, опирающийся на здравый смысл, и значительно более глубокий — философский, основанный на критическом отношении к результатам познания. Характерная черта первого — наивный реализм, уверенность, что вещи таковы, какими они воспринимаются. Такой взгляд, присущий обыденному, донаучному сознанию, часто — в тех или иных вариантах — привносится и в науку. При этом упускается из вида проблема обоснования знания: она тут просто не возникает. Как это обычно бывает в философии, отмечал Рассел, первая трудность заключается в том, чтобы понять, что проблема трудна. В ходе философского исследования осознается, что на месте как будто бы очевидного простого на самом деле существуют сложные структуры, возникает сомнение в достоверности “простых” ситуаций, прежде казавшихся несомненными. В результате на смену твердой уверенности приходит методическая осторожность. Зрелое научное познание (а таковым для Рассела и большинства философов науки вообще, как правило, выступали физика и математика) признает существование значительной дистанции между знанием и его объектом, учитывает сложность способов воссоздания объектов в ходе научного исследования.

Поиск “твердой основы” для анализа нашего знания Рассел начинал с исследования непосредственного чувственного опыта или восприятия. Он предпринимает попытку “сконструировать” (воссоздать в познании) весь внешний мир из чувственно данного состава человеческого опыта, и в то же время представить его достаточно объективно. Иными словами, Рассел обращается к задаче, над которой уже ломало голову не одно поколение философов и которая в конце XIX — начале XX в. обрела особую актуальность в связи с кризисом основ классической физики. Стремление решить именно эту задачу вдохновляло Э.Маха, К.Пирсона и других представителей философии эмпириокритицизма.

Итак, общую философскую основу теории познания Рассела составили представления, к которым он пришел в 1898 — 1900 гг., отвергнув спекулятивную философию немецкого идеализма — увлечение своих студенческих и постстуденческих лет. С этого времени устойчивым философским настроением Рассела становятся традиционные для его родины и развиваемые в современной ему философии науки (Э.Мах и др.) идеи эмпиризма, главным образом в их позитивистском (юмистско-миллевском) варианте. Рассела нередко называли Юмом XX в., и юмовская ориентация в самом деле была ему наиболее близка. Сам Рассел характеризовал свои позиции как **научный здравый смысл**. Он исходил

из того, что мир в обычном его понимании — это мир людей и вещей, а за горизонтом нашего “малого” мира существует мир “большой” — Вселенная. Ее составляющие — события, существующие в виде цветных пятен определенного оттенка и формы, осязаемых свойств, звуков определенной высоты, длительности и др. Каждый такой элемент называется единичным (particular). Считается бесспорным, что нами познана лишь бесконечно малая часть Вселенной, что “прошли бесчисленные века, в течение которых вообще не существовало познания” и, возможно, “вновь наступят бесчисленные века, на протяжении которых будет отсутствовать познание”¹³. Не ставится под сомнение и то, что, говоря о “познании”, обычно предполагают различие познающего и познаваемого¹⁴. Здравый смысл не противопоставляет сколько-нибудь резко науку и обыденное знание, знания и верования, поскольку признает: наука в основном говорит истину, к знанию мы движемся через мнение (полагание), различие же того и другого не столь уж принципиально и определяется лишь степенью правдоподобия.

Наиболее крупные из философских работ Рассела по теории познания — “Анализ сознания” (1921) и подытоживший многолетние размышления труд “Человеческое познание, его сфера и границы” (1950). Это добротные, интересные произведения. Но в своих общеподлинных рассуждениях о познании Рассел все же не оригинален, повторяет много известного из работ Юма, Канта, Милля, Маха и др. Что без сомнения ново, — так это увлекшая его и успешно решенная задача: дать эмпиризму прошлого, как правило, опиравшемуся на психологию, эффективный логический аппарат. В идеях и методах успешно развивавшейся в это время математической (или символической) логики он обнаружил мощное подкрепление традиции эмпиризма, номинализма и атомизма в теории познания. Позже, подытоживая достигнутое им в этом направлении, философ отметит: “Современный эмпиризм отличается от эмпиризма Локка, Беркли и Юма внедрением математики и развитием могущественной логической техники”¹⁵.

Но подлинным достижением стали новые идеи в области логического анализа знания, оказавшиеся весьма эффективными и для решения задач, традиционно считавшихся философскими. Это привело Рассела к убеждению, что логика, даже в ее современном формализованном виде, глубоко связана с философией. **Отличительной чертой аналитической философии прежде всего стало небывалое сближение логики и теории познания.** В числе работ Рассела, выполненных в логико-философском ключе, выделяется добротное “Исследование значения и истины” (1940). В нем для анализа философских проблем познания успешно применяются специальные логические и лингвистические методы.

Направление философии, импульс которому дал Рассел, предстало в виде **логико-аналитического эмпиризма.** Восходившее к Юму общее мировоззрение эмпиризма соединилось в нем с методами анализа, выросшими из современной логики, прежде всего из открытий самого Рассела¹⁶. Что же это были за открытия?

Проблемы оснований математики. Крушение планов всеохватывающего философского синтеза знаний на базе гегельянства побудило Рассела к поиску иного поля приложения сил. На рубеже XIX и XX в. он обращается к исследованию **оснований математики.** В процессе обуче-

ния в университете математика предстала перед Расселом как набор замысловатых технических приемов, которые нужно усвоить, не требуя обоснования. Позднее он вспоминал: не зная правильных доказательств фундаментальных теорем для исчисления бесконечно малых, учителя старались убедить его принять на веру формальные трюки математического анализа (дифференциального и интегрального исчисления). Из-за шаткости начал вся математика теряла образ ясной и логичной системы задач и теорем. О серьезных исследованиях начал математики, которые велись на протяжении всего XIX в. и дали впечатляющие результаты, Рассел с опозданием узнал лишь в 1900 г. Труды К. Вейерштрасса и Г. Кантора по теории чисел и теории множеств открыли ему проблематику оснований математики, занимавшую в это время умы ведущих теоретиков. Параллельно с новым погружением в математику он под влиянием Лейбница существенно переосмысливает собственные философские позиции, наконец, на международном конгрессе по философии, логике, истории науки (Париж, 1900), знакомится с математической логикой. Аналитическая мощь идей и технических приемов новой логики произвели на Рассела сильное впечатление. Все это определило его научные интересы на следующие десять лет.

К концу XIX в. были достигнуты большие успехи в систематизации и строгом обосновании математики и казалось, что эта трудная работа (длившаяся уже целое столетие) близка к завершению. Математиками владело убеждение, что грандиозное здание математического анализа “приобретает несокрушимую крепость, оказываясь прочно заложенным и строго обоснованным во всех своих частях”¹⁷. Но возникло неожиданное препятствие: в самом фундаменте математики выявились логические противоречия. Первый парадокс, относившийся к теории трансфинитных (бесконечных) порядковых чисел, стал достоянием математиков в 1897 г. За этим последовало открытие целого ряда других парадоксов¹⁸. Под ударом оказалась и логико-математическая система Г. Фреге, в которой было обнаружено противоречие, известное как “парадокс класса классов” (Рассел, 1902). Попытки спасти положение не давали результата: как бы в насмешку над математиками обнаруживались все новые и новые парадоксы. Ситуация стала обескураживающей. Вот как это выразил крупнейший математик первой половины XX в. Д. Гильберт: “...состояние, в котором мы находимся сейчас в отношении парадоксов, на продолжительное время невыносимо. Подумайте: в математике — этом образце достоверности и истинности — образование понятий и ход умозаключений, как их всякий изучает, преподает и применяет, приводит к нелепости. Где же искать надежность и истинность, если даже само математическое мышление дает осечку?”¹⁹. Напрашивался вывод: логика в том интуитивном виде, какой она имела в конце прошлого столетия, не годится в качестве критерия строгости математического доказательства²⁰. **Кризис оснований математики** потребовал тщательного анализа логики рассуждения, логических механизмов действия языка.

У истоков современного логического исследования языка стояли Фреге и Рассел. Именно они задали вопросы, поиски ответов на которые потребовали так много усилий логиков, лингвистов, философов в последующие десятилетия.

Б. Рассел и А. Уайтхед в 1900 г. приступили к исследованию основа-

ний математики, которое после десяти лет напряженного труда увенчалось трехтомным сочинением “Начала математики” (Principia Mathematica — сокращенно РМ). Авторы стремились осуществить сформулированную Г. Фреге программу **логицизма** (доказать, что чистая математика есть ветвь логики), исключив, однако, закрывшиеся в его труд логические противоречия. Поставленная задача была успешно решена. Для многих проблем обоснования математики, которые прежде исследовались достаточно умозрительно, были найдены строгие решения с помощью логико-математических методов. Труд РМ был воспринят современниками как математический, логический и философский триумф. Математические проблемы тесно переплелись в нем с проблемами логико-философскими, решение которых выпало на долю Рассела.

Расселом двигало стремление подвести под математическое знание надежный логический фундамент. Первой попыткой в этом направлении стали “Принципы математики”, труд, увидевший свет в 1903 г. Приняв программу логицизма, он проникся убеждением, что ни одно понятие, ни одна аксиома не должны приниматься на веру. Предполагалось: логика и математика в принципе однородны; как простейшие законы логики, так и сложные теоремы математики выводимы из небольшого набора элементарных идей; математика — это по сути та же логика, только более зрелая, развитая. Эта последняя мысль уже была высказана к тому времени Фреге, анализировавшим арифметику исключительно на базе логических операций. Понятно, что особая ответственность в программе логицизма возлагалась на решение сложных логических проблем, прежде всего на устранение парадоксов. Получилось так, что философские взгляды Фреге (платонизм) помешали ему найти выход из кризиса основ математики и реализовать свои блестящие идеи логического анализа языка и развития аналитической философии. Это удалось сделать Расселу и во многом благодаря принципиально иной философской платформе, соответствовавшей самой технологии и процедурам логического анализа.

Новые идеи логического анализа. Важнейшие логические открытия Рассела — **теория описаний** и **теория логических типов**. Обе они имеют важные философские следствия. Главный предмет теории описаний — обозначающие выражения, обеспечивающие информативность сообщений и связь языка с реальностью. Внимание Рассела привлекли **характерные трудности их употребления, порождаемые нашей склонностью за каждым грамматически правильным обозначающим выражением усматривать соответствующий ему объект.** (Например, мы говорим: “Я встретил человека”, хотя человека вообще встретить невозможно. Выражение “Нынешний король Франции” как бы указывает на реальное лицо, в то время как такового не существует.) Обобщающие выражения мыслятся как обозначения неких абстрактных сущностей (универсалий), что ведет к “реализму” платоновского типа. Это имело место, в частности, в теории австрийского философа-неореалиста А. Мейнонга, исследования которого сыграли немаловажную роль в формировании проблематики аналитической философии. Мейнонг полагал, что “золотая гора”, “круглый квадрат” и т. п. могут рассматриваться как подлинные объекты. А это вело к серьезным затруднениям, вплоть до нарушения канонических логики и даже главного из них — закона противоречия.

Анализ языка выявлял все новые и новые логические головоломки и сопутствующие им философские замешательства, в принципе известные давно и наиболее характерные для абстрактных уровней рассуждения. Острее всего это проявилось в парадоксах оснований математики, с чем и столкнулся не очень-то искусственный в философии Рассел. Здравый смысл и уроки философского критицизма подсказывали ему, что реально дело обстоит не так, как порой нам внушает язык.

В связи с обозначающими фразами Рассел выявил и попытался решить три основных затруднения.

(1) Было показано, что в некоторых случаях два выражения “А” и “В”, обозначающие один и тот же предмет, не обязательно тождественны, и потому не всегда заменимы одно другим без ущерба для истинности исходного предложения. Поясняется это на примере. Допустим, что Георг IV поинтересовался: “Является ли Вальтер Скотт автором новеллы “Уэверли”?”. А поскольку так оно и было, то вроде бы, можно без ущерба для смысла вместо выражения «автор “Уэверли”» подставить: Скотт. Но тогда получится, будто Георг IV пожелал узнать, является ли Скотт Скоттом. А ведь вряд ли можно заподозрить, что первого джентльмена Европы при этом интересовал закон тождества, иронизирует Рассел. Он устанавливает, что выражение «автор “Уэверли”», не тождественно имени “Скотт”, хоть и не означает чего-то отличного от Скотта. В противном случае высказывание «Скотт является автором “Уэверли”» было бы ложным, а это не так. То есть как бы “дает сбой” закон тождества.

(2) Было обнаружено также, что в некоторых конкретных случаях не “срабатывает” закон исключенного третьего (одно из двух должно быть истинным — либо “А есть В”, либо “А не есть В”). Например, ни один сведущий человек не признает истинным утверждение “Нынешний король Франции лыс”: ведь во Франции сегодня нет короля. Но его нельзя признать и ложным, ибо в таком случае истинным было бы противоположное утверждение “Нынешний король Франции не лыс”. А это тоже не проходит: ведь если перебрать лиц, являющихся лысыми, а затем — не являющихся лысыми, то ни в одном из указанных перечней мы не обнаружим нынешнего короля Франции.

(3) Наконец было установлено, что безусловно обстоит дело и с законом противоречия. Так, Рассел пришел к выводу: **отрицание существования чего-либо всегда самопротиворечиво**. В самом деле, если высказывание “А отличается от В” истинно, то между А и В имеется различие. Если же оно ложно, то выходит, что между А и В нет различия, и это можно выразить так: “Различие между А и В не существует”. Но как несуществующая сущность может быть субъектом высказывания? Ведь утверждая, что нечто не существует, мы приписываем несуществование чему-то, т. е. предметом нашего суждения выступает нечто, а не ничто. Другими словами, утверждения о несуществовании тех или иных предметов сами себе противоречат.

Памятуя рекомендации Лейбница, Рассел — вместо туманных философских рассуждений — разработал и применил к таким проблемам новейший аппарат логического анализа.

Теория описаний. Прежде всего было продолжено начатое Фреге уточнение логического статуса обозначающих выражений, способов их

отношения к обозначаемому, — поскольку от этого зависит логически корректное понимание смысла высказываний. Рассел обнаружил возможные несоответствия внешней формы обозначающих выражений их реальному статусу в языке. Например, выражение может представляться обозначающим, а на деле принадлежать совсем иному типу. Поразному может осуществляться сама функция обозначения: скажем, в отношении индивидуального предмета (Наполеон, Лондон, Венера) и класса предметов (человек, город, планета). Причем, некоторые выражения и в том и в другом случае могут оказаться псевдообозначающими — относящимися к “нулевым” (пустым) классам предметов. Эти и многие другие различия функций обозначения маскируются, нивелируются обычным языком, не улавливаются логической интуицией человека. Все это не может не влиять на корректность, осмысленность рассуждения, особенно на сложных, отвлеченных уровнях (математика, философия и др.). Таким образом, вместо представления об однотипном отношении знаков к обозначаемому аналитически выявлялось целое семейство разных отношений такого рода.

В основу расселовского анализа обозначающих фраз (**теории описаний**) легло предствление о том, что значение обозначающего выражения можно узнать либо путем прямого знакомства с соответствующим предметом, либо с помощью его описания. Знакомство — непосредственное указание на именуемый предмет, его наглядное, чувственное предъявление. Описание — словесная характеристика предмета по его признакам. Во избежании путаницы Рассел предложил строго различать **имена** и **описания** как два разных типа отношения знаков к объекту. Кроме того, он отметил, что **описание может быть определенным** — относиться к индивидуальному конкретному предмету (“столица Англии” и др.) и **неопределенным** — относящимся к классу предметов. Новым важным уточнением Рассела стало разграничение **собственных имен** и **определенных описаний**, которые Фреге считал однотипными. Было подчеркнуто, что даже определенное (индивидуализированное) описание все же прямо не указывает на соответствующий предмет, поскольку берет признак в абстракции от его носителя. В результате можно, например, понимать выражение “человек, открывший эллиптическую форму планетных орбит”, но не знать, что этим человеком был Кеплер.

Наконец, и это главное, в теории описаний было предложено новое, проясняющее суть дела **толкование предложений**, включающих в себя обозначающие фразы. Рассел подчеркнул, что обозначающие выражения сами по себе не имеют значения, являются **неполными символами** (относящимися к некоторому x) и потому могут быть осмыслены и выполнять функцию обозначения лишь в составе высказываний. Таким образом, он пришел к выводу, что трудности в понимании обозначающих фраз порождаются неправильным анализом предложений, в состав которых они входят. Существенную роль в адекватном анализе играет понимание высказывания в целом как **переменной**, смысл которой зависит от входящих в него выражений. Или, иначе говоря, высказывание толкуется как **пропозициональная функция** — $f(x)$.

В теории описаний Рассел предложил новый аналитический метод, позволяющий всюду, где возможно, вместо упоминаний неизвестных объектов, подставлять конструкции, основанные на известных объек-

тах. Он стремился расшатать ведущее к идеализму представление, будто все мыслимое соотносено с тем или иным независимым объектом. Существенным результатом теории обозначения Рассел считал объяснение области **несуществующих сущностей** (типа “круглый квадрат”, “золотая гора” и др.) как псевдообозначающих выражений, которые реально ничего не обозначают. Преодолевались также трудности определения статуса несуществующих предметов (Пегас, Гамлет и др.).

Расселовскую концепцию логики, выросшую из философии математики, отличал **крайний номинализм**. Логика отождествлялась с синтаксисом, с правилами осмысленной расстановки слов. Всякий символ, выходящий за рамки простого именованного единичного объекта, толковался как ничему в действительности не соответствующий. Иначе говоря, любое сколько-нибудь общее понятие (класса предметов и др.) мыслилось просто как слово, “символическая фикция”, а операции над этими понятиями — как чисто словесные операции.

Статью “Об обозначении” (1905), в которой были изложены эти мысли, Рассел считал своим лучшим философским исследованием²¹. Более полно эти идеи были развиты в **теории логических типов**, представленной в 1 томе РМ (1910)²².

Анализ парадоксов. Идея логических типов. Значительное внимание в РМ уделено анализу парадоксов логики и теории множеств. Причину этого недуга большая часть математиков усматривала в некорректном использовании понятия множества (трудности рассуждений об актуальной бесконечности и др.). Фреге высказал более общий диагноз: парадоксы коренятся в логике языка. Но требовалась тщательная аналитическая проработка вопроса. Эту трудную задачу и взяли на себя Рассел и Уайтхед. Изучая вопрос, они пришли к выводу: общая причина парадоксов — порочный круг, в который увлекают неправильно образованные всеобщности.

Дело в том, что создатель теории множеств Г. Кантор (а его подход воспринял и Фреге) понимал под множеством любую совокупность различных объектов. Его определение позволяло рассматривать в качестве элементов множества объекты любой природы, в том числе другие множества. Более того, в его понимании сами множества могли быть своими собственными элементами. В связи с этим можно подразделить множества: на не содержащие себя в качестве своего элемента и включающие в число своих элементов и себя. Первые — наиболее распространенный тип множеств: племя не есть отдельный человек, созвездие не есть отдельная звезда, коллекция минералов не есть отдельный минерал и т. д. Их называют нормальными множествами. Ко второму типу множеств (их называют ненормальными) относят каталог каталогов, список списков и т. п.

Трудность в математическом рассуждении возникает, если поставить вопрос: к какому из двух типов относится множество всех нормальных множеств? Дело в том, что на него, как установил Рассел, могут быть даны два взаимоисключающих ответа. Такое множество оказывается одновременно и нормальным, поскольку не содержит себя в качестве своего элемента, и ненормальным, поскольку оно есть множество всех нормальных множеств и потому должно включать (в качестве нормального множества) и себя. Но тем самым оно сразу же оказывается

ненормальным. Получается логическая ловушка: если множество является нормальным, то оно оказывается ненормальным. Этот парадокс, относящийся к математическому понятию множества (числа и проч.), легко представить и в логических терминах классов. Популярно этот парадокс иллюстрируют на примере с брадобреем. В некоем селении парикмахер бреет тех и только тех мужчин, которые не бреются сами. Должен ли он брить себя? На этот вопрос нельзя дать непротиворечивого ответа.

Иначе говоря, “небрежное обращение с понятием множества (класса), без проведения четкого различия между классом и его элементом” (Рассел) приводило к давно известным противоречиям (например, парадокс Эпименида-критянина, заявляющего, что все критяне лгут). Рассел установил, что общей чертой такого рода парадоксов оказалось смешение уровней рассуждения (или уровней абстракции). Так, оценка высказывания Эпименида включается в тот же уровень, что и оно само (саморефлексивность высказывания), а это заводит в логический тупик. Для преодоления подобных трудностей Рассел предложил четко разграничить классы понятий по степени их общности. Это и была известная “теория типов”, гласившая: “То, что включает всю совокупность чего-либо, не должно включать себя”²³. Это позволило избавиться от “незаконных всеобщностей” и устранить парадоксы, возникающие, по Расселу, из-за неограниченного оперирования с понятием “все”. Итак, выход из парадоксов был найден в четком разделении логических типов (категорий) и установлении языковых запретов на их смешения. Хотя позже выяснилось, что расселовская теория типов не была единственным и наилучшим способом устранения парадоксов, ее общие идеи имели важные логические и философские последствия.

Из расселовской теории следовало, что при смешении логических типов (категорий) языковых символов возникают предложения, лишенные смысла, которые нельзя охарактеризовать ни как истинные, ни как ложные. Такие ошибки приводят к логически тупиковым ситуациям, предотвратит которые и призвана теория типов. Не претендуя на объяснение, а тем более изменение, реальной практики употребления языка, она вносит категориальную ясность в его работу. Этот вывод повлиял на все последующее развитие аналитической философии.

Начало философии логического анализа. Итак, в конце XIX — начале XX в. развивается логический анализ, успешно применяемый в исследованиях основ математики. Задача анализа — не изучение объектов, не получение новых истин о мире (это дело науки), а уточнение, прояснение смысла слов и предложений, составляющих знание. Это достигается путем перевода, переформулирования менее ясных положений в более ясные. Рассел выдвинул развернутую теорию логического анализа как метода перевода знания на более точный язык. Учение об анализе было **логической концепцией**, к которой Рассел пришел через философию математики. Логический анализ был связан прежде всего с проблемами языка. “Наше исследование, — писал Рассел, — нужно начинать с проверки слов, а затем синтаксиса”²⁴. Но в то же время считается, что прояснение языка оказывается средством более четкой информации об объектах, поскольку оно проясняет смысл, предметное содержание высказываний.

Методу анализа было дано также философское толкование и при-

менение. Этим и было вызвано к жизни широкое течение так называемой **аналитической философии**. Как же происходил перевод идей логического анализа на более обобщенный философский язык? Основной запас проблем и мыслей был почерпнут из новой логики — на пути определенного философского истолкования ее результатов. Первоначальная разработка основных логических понятий, послуживших отправной точкой для аналитической философии, принадлежит Расселу — его логическому учению и его философской интерпретации. Продолжая исследования Пеано и Фреге в области логического анализа, Рассел не ограничился применением данного метода к математике. Он первым широко привлек внимание философов к символической логике, первым применил метод логического анализа к теории познания в целом, распространил его на решение философских проблем.

Логическое учение послужило для Рассела базой построения более широкой философской концепции. Он сам отмечал, что его логическая доктрина привела его в свою очередь к определенному виду философии, как бы обосновывающему процесс анализа²⁵. Свою философию Рассел прямо базирует на своей логике: «Моя логика атомистична. Отсюда атомистична и моя метафизика. Поэтому я предпочитаю называть мою философию “логическим атомизмом”»²⁶.

Выведение философской доктрины мира и познания из логики Рассел считал вполне правомерным. В работе “Наше знание внешнего мира” (1914) он выдвинул свой знаменитый тезис — **логика есть сущность философии**, подтвердив его позже в работе “Логический атомизм” (1924). “Я считаю, что логика фундаментальна для философии, и школы следует характеризовать скорее по их логике, чем по их метафизике”²⁷. Впрочем, идею логического метода построения и обоснования философии Рассел проводил и гораздо раньше, изучая на рубеже столетий философское наследие Лейбница.

Итак, на смену прежнему представлению о философской нейтральности формальной логики Рассел выдвинул противоположный тезис об ее активной и даже основополагающей роли в философии.

Дело в том, что логическое учение Рассела в самом деле не было философски нейтральным. Ведущая к парадоксам логическая нечеткость в употреблении языка тесно переплетена, по мнению Рассела, с ошибочными философскими предпосылками, традиционными для британского эмпиризма. Неосторожное оперирование понятием всеобщего класса Рассел связывает с мировоззренческими установками в духе платоновского реализма, в приписывании некоего объективного (хотя и трансцендентального) существования абстрактным сущностям. Так, Фреге вслед за Кантором, чтобы найти какой-то прообраз своим классам, ввел мир “нереальных объективных сущностей”. В этом выражалось извечное наивное стремление “реализма” найти объективный прообраз абстрактных понятий (идеалистический вариант идеи соответствия бытия и сознания).

Этот “реализм” мешал, по мнению Рассела, ясному взгляду на понятие множества и способствовал появлению парадоксов. Так к причинам кризиса оснований математики были отнесены хоть и не всегда явные элементы гипостазирования математических и логических понятий. Отсюда программа перестройки математической логики в духе номинализма. Неразрывно связав свои логические изыскания с поиском новой

философской основы логики, Рассел в отличие от Фреге истолковал класс как символическую фикцию, как простое сокращенное наименование некоторой группы единичностей. Он поставил задачу устранить независимые абстрактные сущности и показать, что они сводимы к языковым наименованиям и их комбинациям. “Теория типов”, “неполные символы”, “аксиома сводимости” — все это были попытки устранить такие абстракции, которые составляют основу метафизики платоновского типа.

Тесно переплетенными с философией оказались и специальные логические проблемы, которыми занимался Рассел. Взять хотя бы такую проблему, весьма заинтересовавшую логиков XX в., как уточнение понятия “существование”, необходимого, в частности, в связи с выявившейся здесь антиномией — так называемым **парадоксом существования**. Например, положение типа “Золотая гора не существует (или “Пегас не существует” и т. п.) таит в себе трудность. Речь идет о несуществующих предметах, которые тем не менее как-то существуют, раз мы о них говорим.

Рассел занялся логическим прояснением данной проблемы. В качестве уточняющего был применен аппарат квантификации и теории описаний. В результате такого анализа предмет, которому приписывается несуществование, больше не выступает в качестве субъекта предложения. Для этого вместо обозначения предмета с помощью его названия, имеющего вид имени реального предмета, он фиксируется через описание его свойств. Иначе говоря, в качестве субъекта берется переменная (x), а прежний субъект (например, Пегас) разлагается на свойства (крылатый и конеобразный) — описания (дескриптивные определения) этого x . Тогда предметом отрицания становится уже не существование предмета, а совместимость некоторых его свойств. Иными словами, в результате анализа существование выступает уже не в качестве предиката, а как оператор значения некоторой переменной.

Скажем, предложение “Золотая гора не существует” преобразуется в утверждение, что ложно, будто у какого-то предмета совмещаются признаки “золотая” и “являющаяся горой”. Вместо понятий “существование” или “несуществование” вводится язык символической логики, выражающий, что некий комплексный предикат (составленный из признаков предмета) либо “заполнен” (соответствующий предмет есть, был), либо “пуст” (предмета нет, не было).

Разрабатывая логический аспект проблемы существования, Рассел и его последователи (М. Шлик, Р. Карнап, А. Айер, У. Куайн и др.) стремились найти точные способы выражения соответствующих высказываний. Однако ими был сделан также целый ряд философских выводов. Важнейший из них — отрицание возможности употреблять в качестве предиката “существование вообще”. Выражения “существует”, “является объектом” были объявлены неполными символами, исчезающими при анализе и приобретающими смысл лишь в пропозициональных функциях в сочетании с определенными характеристиками объекта. Источник многочисленных логико-философских ошибок в этом вопросе — смешение разных уровней существования. Различение реально и идеального существования — одна из трудных философских задач. Сведение существования предмета к его чувственному представлению или понятию о нем, гипостазирование абстракций и т. п. — все это

выражение таких трудностей. Смещение реального и идеального существования лежит в основе парадокса существования. Предложенные Расселом приемы анализа снимают парадокс, четко разграничивая реальное существование предметов от их логического существования. Логический анализ позволил дифференцировать различные уровни существования и этим значительно прояснить запутанную философскую проблему.

Определенный философский подтекст и важные философские приложения имела «теория описаний». Она дала удобный логический аппарат перевода в более ясную форму предложений с неуточненным содержанием. С ее помощью проясняются, например, высказывания об эмпирически не обнаруживаемых объектах («автор “Узверли”»), предложения, содержащие понятия пустого класса (“Современный король Франции”), утверждения о существовании или несуществовании предметов и др. Для всех этих случаев расселовский анализ предлагает перейти от рассмотрения предметов к рассмотрению их свойств как относящихся к некоторому x . Метод дескриптивных определений сочетается при таком анализе с аппаратом квантификации, т. е. с использованием количественных операторов типа “для некоторых x ”, “только для одного x ”, “по крайней мере для одного x ” и т. д. Это был весьма продуктивный аппарат логического анализа, успешно применяемый для борьбы с гипотезами и для решения других задач.

Но Рассел и его последователи не ограничились задачи анализа решением специальных логических затруднений. Логический анализ был тесно связан с философскими концепциями номинализма и эмпиризма и объявлен универсальным методом, имеющим философскую значимость. “Успехи в математике второй половины XIX в., — писал Рассел, — были достигнуты просто терпеливым детальным рассуждением. Я решил, что такой метод надо применить и к философским проблемам”²⁸. При этом Рассел склонен был считать логический анализ единственно продуктивным способом решения философских проблем. “Каждая подлинно философская проблема, — подчеркивал он, — это проблема анализа”²⁹. Так провозглашается аналитическое понимание предмета философии. Расселовская концепция аналитической философии была изложена в его статье “О научном методе в философии”³⁰.

ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН (1889—1951)

Жизнь и сочинения

Людвиг Витгенштейн (1889—1951) — один из самых оригинальных и влиятельных мыслителей XX столетия, в творчестве которого соединились идеи зародившейся в Англии аналитической философии и континентальной, прежде всего немецкой мысли (Кант, Шопенгауэр и др.). В его трудах заметно влияние античной классики (Платон, софисты), философии жизни (Ницше), прагматизма (Джемс) и др. Вместе с тем он — самобытный мыслитель, органично соединивший две характерные черты философии XX в.: интерес к языку и поиск смысла, сути философствования. В становлении Витгенштейна-философа самое близкое участие приняли Б. Рассел и Дж. Э. Мур. В аналитической философии ему суждено было занять особое место, стать центральной фигу-

рой, без которой уже трудно представить общую панораму этого движения и современный облик мирового философского процесса в целом. — Что же привело Витгенштейна в философию?

Родиной и духовным домом Л. Витгенштейна была Австрия (Вена). Он знал и ценил австрийскую культуру, был очень музыкален, испытал духовное влияние творчества Ф.М. Достоевского и религиозно-философского учения Л. Толстого. После смерти отца (1913) — основателя и магната сталелитейной промышленности Австрии — Людвиг отказался от богатого наследства и зарабатывал на жизнь собственным трудом, сведя материальные потребности к минимуму. Уже сложившимся философом он учительствовал в сельских школах; в середине 30-х годов готов был переехать в Советский Союз для работы фельдшером на крайнем Севере; в годы второй мировой войны служил санитаром в лондонском госпитале, а затем в медицинской лаборатории в Ньюкасле. Но главным делом жизни все-таки стала философия.

С философией Витгенштейн познакомился с юности, но посвящать себя ей не помышлял. Он уже успешно завершал инженерное образование в Техническом университете Манчестера. Но при решении сложных расчетных задач в области самолетостроения его увлекла сама математика, ее логические и философские проблемы. Наиболее авторитетными исследователями этих проблем тогда были Фреге и Рассел. Начинаяющего инженера захватила расселовская работа “Принципы математики” (1903), и он решил целиком посвятить себя логике. В 1911 г. Витгенштейн, по совету Фреге, решил пройти школу логики и философии математики у Рассела.

Так формирование, а позже и работа Витгенштейна-философа оказались связанными с колыхелью аналитической философии — Кембриджем. Здесь он прошел недолгое, но плодотворное ученичество у Рассела и, отталкиваясь от его идей, создал собственную логико-философскую концепцию, оказавшую затем влияние на самого учителя, его доктрину логического атомизма. Рассел высоко оценил ученика, находя в нем ярко выраженные черты гения. Результатом их сотрудничества стал “Логико-философский трактат” Витгенштейна (1921). Этот труд, начатый еще в период учебы в Кембридже, автор завершил в необычных условиях. В начале первой мировой войны он ушел добровольцем на фронт, воевал (на стороне Австрии), а в конце почти год провел в итальянском плену. Оттуда рукопись работы была передана Расселу, которому главные свои позиции Витгенштейн разъяснил еще до ухода на фронт.³¹ Оттолкнувшись от мыслей Фреге и Рассела, Витгенштейн проявил в этой работе такую самостоятельность, что многое в ней ему пришлось терпеливо разъяснять Расселу в письмах и при встречах. Более того, получив от него текст предисловия к “Трактату”, автор вынужден был с горечью признать: тот, на чье понимание он так надеялся, не схватил сути его работы. Труд был опубликован в 1921 г. и вызвал большой резонанс, стал предметом дискуссий. Однако сам Витгенштейн не принял в них участия.

После войны Витгенштейн работал учителем начальных школ в горных селах Австрии, какое-то время служил садовником в монастыре, проектировал и строил особняк (для сестры) и др. Во второй половине 20-х годов с ним встречались и обсуждали философские проблемы участники Венского кружка, развивавшие в это время учение логичес-

кого позитивизма. Для венских позитивистов труд их соотечественника (вместе с логическим учением Рассела) стал программным, хотя, как выяснилось позже, они не уяснили как следует позиций автора. Дискуссии с Витгенштейном оказали серьезное влияние на эволюцию доктрины Венского кружка, о чем свидетельствует, в частности, ученик, издатель и знаток наследия Витгенштейна Г.Х. фон Бригг.

Только в конце 20-х годов Витгенштейн возвращается к активной философской деятельности. В 1929 г. его приглашают в Кембридж. При поддержке Б. Рассела и Дж. Мура он защищает диссертацию и приступает к преподаванию философии в Тринити-колледже. Здесь, во второй кембриджский период творчества, Витгенштейн пересматривает свои позиции, развивает концепцию, существенно отличающуюся от прежней. Его "Трактат" к этому времени уже обрел самостоятельную жизнь и влияние, был признан классической работой по аналитической философии.

Первой публикацией новых идей философа стал ротاپринт двух его лекционных курсов, записанных студентами в 1933—1935 гг. ("Голубая и коричневая книги"). Изложенные в них мысли Витгенштейн развивал всю оставшуюся жизнь. Скончался он в Кембридже в 1951 г., передав незадолго до кончины свое рукописное наследие самым близким ему по духу и преданным ученикам.

Два периода творчества, две концепции. В философском творчестве Витгенштейна выделяются два периода — ранний (1912—1918) и поздний (1929—1951), связанные с созданием двух концепций-антиподов. Первая из них представлена в "Логико-философском трактате", вторая наиболее полно развернута в "Философских исследованиях" (1953).

Тексты философа необычны по форме: они составлены из кратких пронумерованных мыслей-фрагментов. В "Трактате" это строго продуманная череда афоризмов, в отличие от "Исследований", выполненных совсем в ином ключе, — как собрание "эскизных" заметок, не подчиненных четкой логической последовательности. С "Трактатом" переключаются и помогают его понять письма Витгенштейна Расселу (1974), его "Дневники 1914-1916" (1961), "Лекция по этике" и другие материалы. К главному труду "позднего" Витгенштейна, кроме предваряющих его "Голубой и коричневой книг" (1958), примыкают "Замечания по основаниям математики" (1956), "О достоверности" (1969), "Культура и ценность" (1980) и другие работы. Произведения второго периода издаются лишь после смерти Витгенштейна. "Философские исследования" были подготовлены к изданию самим автором. Для других публикаций материал извлекался из рукописей философа уже без его участия.

Созданные в разное время, с разных позиций, две концепции Витгенштейна "полярны" и вместе с тем не чужеродны друг другу. В обоих раскрывается принципиальная связь философских проблем с глубинными механизмами, концептуальными схемами языка. Развивая первый подход, Витгенштейн продолжал дело Фреге и Рассела. Вторая, альтернативная программа чем-то скорее напоминала поиски Мура. "Ранняя" и "поздняя" концепции Витгенштейна — это как бы "предельные" варианты единого философского поиска, длившегося всю жизнь. Чего же искал философ? — Если попытаться ответить одним словом, то можно сказать: **Ясности**. Девиз автора "Логико-философского трак-

тата”: “Все, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, о том же, что высказыванию не поддается, следует молчать”. Поиск ясности предполагал умение обнажать мысль, снимать с нее маски языка, обходить сбивающие с толку языковые ловушки, а уж коль скоро мы попали в какую-то из них, то умение выбраться из нее. Помогать выпутываться из парадоксов и иных концептуальных тупиков (или иронично: “показать мухе выход из мухоловки”) — вот в чем Витгенштейн видел миссию философа. С этой точки зрения две его концепции нацелены на решение единой задачи — формирование способов, навыков, корректного (проясненного) соотношения двух “миров” — вербального (речевого) разумения и реалий мира (событий, вещей и — форм жизни, действий людей). Разнятся же два подхода **методами прояснения**. В одном случае это искусственно строгие процедуры **логического анализа**, в другом — изощренные приемы **лингвистического анализа** — “высечивания” варьируемых функций, способов применения языка, каков он есть, в различных ситуациях, контекстах его **действия**.

“Логико-философский трактат”

Это, принесшее Витгенштейну славу исследование было вдохновлено, по признанию автора, великолепными трудами Фреге и работами Рассела. Общими ориентирами стали для Витгенштейна мысль Рассела “логика есть сущность философии” и поясняющий ее тезис: философия — учение о логической форме познавательных высказываний (предложений). Лейтмотив работы — поиск предельно ясной логической модели знания-языка и **общей формы предложения**. В ней, по замыслу Витгенштейна, должна быть ясно выявлена сущность любого высказывания (осмысленного утверждения о той или иной ситуации). А тем самым должна быть раскрыта, так думалось автору, и **форма постижения факта**, этой основы основ подлинного знания о мире. Предложение осмысливается в **Трактате** как универсальная форма логического **представления** (“изображения”) действительности. Вот почему Витгенштейн считал эту тему такой важной для философии и сначала даже назвал свой труд “Предложение” (“Der Satz”). Латинское название “Tractatus logico-philosophicus” предложил Дж. Мур, и автор его принял. Концепция труда базировалась на трех принципах: толковании предметных терминов языка как имен объектов, элементарных высказываний — как логических картин простейших ситуаций (конфигураций объектов) и, наконец, сложных высказываний — как логических комбинаций элементарных предложений, с которыми соотношены факты. Совокупность истинных высказываний в результате мыслилась как картина мира.

Трактат — своеобразный перевод идей логического анализа на философский язык. За основу была взята атомарно-экстенциональная схема соотношения элементов знания в “Началах математики” Рассела и Уайтхеда. Ее базис — **элементарные (атомарные) высказывания**. Из них с помощью логических связей (конъюнкции, дизъюнкции, импликации, отрицания) составляются сложные (молекулярные) высказывания. Они толкуются как **истинностные функции** простых высказываний. То есть их истинность или ложность определяются лишь истинностными

значениями входящих в них элементарных предложений — независимо от их содержания. Это делает возможным логический процесс “исчисления высказываний” по чисто формальным правилам. Данной логической схеме Витгенштейн придал философский статус, истолковав ее как универсальную модель знания (языка), зеркально отражающую логическую структуру мира. То есть логика в самом деле была представлена как “сущность философии”.

В начале “Логико-философского Трактата” вводятся понятия “мир”, факты”, “объекты”. И разъясняется, что мир состоит из фактов (а не вещей), что факты бывают сложные (составные) и простые (уже неделимые далее на более дробные факты). Эти (элементарные) факты — или события — состоят из объектов в той или иной их связи, конфигурации. Постулируется, что объекты просты и постоянны. Это — то, что в разных группировках остается неизменным. Поэтому они выделены в качестве субстанции мира (устойчивое, сохраняющееся), — в отличие от событий. События — это возможные конфигурации объектов, т. е. подвижное, изменяющееся. Другими словами, Трактат начинается с определенной картины мира (онтологии). Но в реальном исследовании Витгенштейн шел от логики. А уж затем достроил ее (или вывел из нее) соответствующую (изоморфную ей) онтологию. Расселу понравилась эта концепция, удачно дополнившая (обосновавшая) его новую атомистическую логику соответствующей ей онтологией и эпистемологией — более удачно, чем концепция Юма, ориентированная на психологию и лишенная онтологии. Рассел с восхищением принял концепцию и дал ей название: логический атомизм. Витгенштейн не возражал против такого названия. Ведь придуманная им схема соотношения логики и реальности и в самом деле была не чем иным, как логическим вариантом атомистики — в отличие от психологического варианта Локка, Юма, Милля, для которых все формы знания выступали как комбинации чувственных “атомов” (ощущений, перцепций и др.).

При этом логика была тесно увязана с эпистемологией. Постулировалось, что логические атомы — элементарные высказывания — повествуют о событиях. Логическим комбинациям элементарных высказываний (молекулярным предложениям, по терминологии Рассела) соответствуют ситуации комплексного типа, или факты. Из “фактов” складывается “мир”. Совокупность истинных предложений дает “картину мира”. Картины мира могут быть разными, поскольку “видение мира” задается языком, и для описания одной и той же действительности можно использовать разные языки (скажем, разные “механики”). Важнейшим шагом от логической схемы к философской картине знания о мире и самого мира стало толкование элементарных высказываний как логических “картин” фактов простейшего типа (событий). В результате все высказываемое предстало как фактическое, т. е. конкретное или обобщенное (законы науки) повествование о фактах и событиях мира.

Границы языка. В “Логико-философском трактате” была представлена тщательно продуманная логическая модель “язык — логика — реальность”, проясняющая, по убеждению автора, границы информативно-познавательных возможностей постижения мира, определяемые структурой и границами языка. Высказывания, выходящие за эти границы, оказываются, согласно Витгенштейну бессмысленными. Тема осмысленного и бессмысленного главенствует в “Логико-философском трак-

тате". Основной замысел труда, как разъяснял автор, состоял в том, чтобы провести "границу мышления, или, скорее, не мышления, а выражения мысли". Провести границу мышления как такового Витгенштейн считает невозможным: "Ведь для проведения границы мышления мы должны были бы обладать способностью мыслить по обе стороны этой границы (то есть иметь возможность мыслить невысказанное). Такая граница поэтому может быть проведена только в языке, а то, что лежит за ней, оказывается просто бессмыслицей"³². От своих учителей Витгенштейн воспринял озабоченность поиском четких критериев разграничения осмысленного и бессмысленного. Решения этой серьезной проблемы он намеревался добиться с помощью новейших методов логического анализа, которые обогатил и собственными результатами. "Логика должна позаботиться о себе", — провозгласил он. И пояснил: в ней должны быть установлены четкие логические правила, исключающие бессмыслицу, правила построения осмысленных (информативных) высказываний и распознавания псевдовысказываний, ни о чем не повествующих, но претендующих на это. Итак, весь корпус осмысленных высказываний составляют информативные повествования **о фактах и событиях в мире**. Они охватывают все **содержание знания**.

Но кроме содержания есть **форма знания**. Ее обеспечивает логика. Логика, по Витгенштейну, не теория, а отражение мира³³. Логические предложения не являются опытными, фактическими, логика предваряет всякий опыт (6.113, 5.552, 5.133). Специфической особенностью логических предложений Витгенштейн считает то, что их истинность может быть распознана по самому их символу, в то время как истинность или ложность фактических предложений невозможно установить лишь из самих этих предложений. (6.113). Логические предложения, согласно Витгенштейну, — либо тавтологии, либо противоречия. Логика обеспечивает формальный аналитический аппарат ("строительные леса") знания, она ни о чем не информирует, не повествует. Вот почему ее предложения оказываются бессмысленными. Следует подчеркнуть, что понятие бессмысленного применяется в **Трактате** к предложениям, ни о чем не повествующим. Бессмысленное не означает бессмыслицы. Логические предложения, по мнению Витгенштейна, подобны математическим предложениям, представляющим собой уравнения. Они тоже считаются формальным аппаратом знания, но не содержательной (фактической) информативной о мире. В добротности своей логической проработки темы автор не сомневался, им владело чувство, что поставленная задача решена: выявлена глубинная логическая "грамматика" языка, одновременно раскрывающая, делающая как бы "прозрачным" и логический "каркас" мира (логическое пространство). Остальное обеспечивается знанием о фактах мира.

Понимание философии. Необычное толкование дал Витгенштейн предложениям философии, тоже причислив их к бессмысленным, не повествующим о фактах мира высказываниям. "Большинство предложений и вопросов, толкуемых как философские, не ложны, а бессмысленны. Вот почему на вопросы такого рода вообще невозможно давать ответы, можно лишь устанавливать их бессмысленность. Большинство предложений и вопросов коренится в нашем непонимании логики языка... И неудивительно, что самые глубокие проблемы — это, по сути, не проблемы... Вся философия — это критика языка"(4.003. 4.0031).

Философские высказывания Витгенштейн толкует как **концептуальные** фразы, служащие целям **прояснения**. В “Логико-философском трактате” читаем: «Философия не является одной из наук... Цель философии — логическое прояснение мыслей. Философия — не учение, а деятельность. Философская работа по существу состоит из разъяснений. Результат философии — не “философские предложения”, а достигнутая ясность предложений. Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми» (4.111, 4.112). Эти характеристики философии Витгенштейн относит и к собственным суждениям. Он признает, что и его предложения (в **Трактате**) лишь “служат прояснению: тот, кто поймет меня, поднявшись с их помощью — по ним — над ними, в конечном счете признает, что они бессмысленны. (Он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как поднимется по ней.) Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир” (6.54). Такие характеристики философии не означали для Витгенштейна умаления ее роли. Этим лишь подчеркивалось, что философия не принадлежит к области фактичного. Она очень важна, но имеет совсем иную природу, чем информативное повествование о мире — как в конкретной, так и в обобщенной его форме.

Тщательно исследуя область логического разума, знания (того, что может быть сказано), Витгенштейн сумел также выявить, сколь важную роль в философском мироуяснении играет **невывыказываемое** — то, что может быть лишь **показано, наглядно продемонстрировано**. Проводя границу (в духе Канта), отделяющую знание (высказываемое), от того, “о чем невозможно говорить” и следует хранить “молчание”, философ подводил читателя к мысли: именно тут, в особой сфере человеческого Духа (ей даются имена “Мистическое”, “Невыразимое”) рождаются, живут, так или иначе решаются — вне-научным способом — чтобы потом, в ином обличье, неединожды возникнуть вновь, самые важные и потому наиболее интересные для философа проблемы. К тому, о чем невозможно **говорить**, философ относит и все высокое: религиозный опыт, этическое, постижение смысла жизни. Все это, по его убеждению, не подвластно словам и может быть явлено лишь делом, жизнью. Со временем стало понятно, что эти темы были главными для Витгенштейна. Хотя основное место в “Логико-философском трактате” отведено исследованию поля мысли, высказываний, знания, сам автор считал основной темой своего труда **этику** — то, что высказыванию не поддается, о чем приходится молчать особым, исполненным глубокого смысла, молчанием. Однако чистота и глубина этого молчания определены добротностью уяснения мира фактов, логического пространства, границ и возможностей высказывания.

Столкновение идеала и реальности. В “Логико-философском трактате” язык предстал в виде логической конструкции, вне связи с его реальной жизнью, с людьми, использующими язык, с контекстом его употребления. Неточные способы выражения мыслей в естественном языке рассматривались как несовершенные проявления внутренней логической формы языка, якобы отражающей структуру мира. Развивая идеи логического атомизма, Витгенштейн уделял особое внимание связи языка с миром — через отношение элементарных предложений к атомарным фактам и толкование первых как образов вторых. При этом ему было ясно, что никакие предложения действительного языка не

являются элементарными предложениями — образами атомарных фактов. Так, в “Дневниках 1914—1916” пояснено, что логические атомы — это “почти невыявленные кирпичики, из которых строятся наши повседневные рассуждения”. Понятно, что атомарно-экстенциональная логическая модель не была для него описанием реального языка. Между идеалом и реальностью предполагалась огромная дистанция. И все же Рассел и Витгенштейн считали эту модель идеальным выражением глубочайшей внутренней основы языка. Ставилась задача путем логического анализа выявить эту логическую сущность языка за ее внешними случайными проявлениями в обычном языке. То есть основа языка все же представлялась неким абсолютом, который может быть воплощен в одной идеальной логической модели. Потому казалось, что в принципе возможен окончательный анализ форм языка и единственная форма полностью проанализированного предложения, что логический анализ способен привести к “особому состоянию полной точности”. Принесла ли удовлетворение автору его филигранно выполненная работа? Пожалуй, и да и нет.

В кратком предисловии к **Трактату** автор записал: “... Истинность высказанных здесь мыслей представляется мне неоспоримой и завершенной. Таким образом, я считаю, что поставленные проблемы в своих существенных чертах решены окончательно”. В этих словах философа нередко слышат самонадеянность. Но это только часть его размышления, а вот его итог: “...Если я не заблуждаюсь на сей счет”, то моя работа “показывает, сколь мало дает решение этих проблем”. И это вовсе не поза, а реальный вывод о пределах компетенции философа и неоправданности его претензий на некие **сверхрезультаты**. Витгенштейн и в дальнейшем выскажет немало замечаний в таком же духе. Но, по-видимому, это еще и трезвая итоговая оценка возможностей логико-аналитического подхода к философии, признание того, что ожидания на сей счет у автора **Трактата** (вслед за Лейбницем и Расселом) были завышенными и не оправдались.

Но со временем философа покинуло чувство удовлетворения и тем, что ему удалось сделать. Витгенштейн понял: достигнутые им результаты несовершенны, и не потому, что вовсе не верны, а потому, что исследование опиралось на упрощенную, чрезмерно идеализированную “картину” мира и ее логического “образа” в языке. Тогда все силы были отданы другому, более реалистичному, прагматическому подходу, предполагающему возможность все новых и новых концептуальных прояснений и не рассчитанному на окончательный, заверченный итог полной логической ясности.

“Философские исследования”

Критика концепции Трактата. Осознав просчеты своей философии логического анализа, Витгенштейн выступил с ее решительной критикой. В стремлении к идеальному языку “мы оказываемся на скользкой поверхности льда, где нет никакого трения и условия в известном смысле идеальны, но именно потому мы не можем двигаться. Мы хотим ходить: тогда нам необходимо трение. Назад на грубую почву!” — так формулировал философ отход от прежних позиций³⁴.

Разочаровавшись в идее абсолютного, или совершенного, логичес-

кого языка, Витгенштейн обращается к обычному естественному языку, к реальной речевой деятельности людей.

В “Философских исследованиях” то и дело поясняется: “Язык, употребляется в процессе обычной человеческой деятельности”, “язык — средство коммуникации” и др. Считая, что сущность языка глубоко сокрыта, мы находимся, признается философ, во власти иллюзии. Мы ошибочно полагаем, что мышление окружено ореолом кристально чистого логического порядка, который должен быть общим миру и мышлению. На деле же употребление слов “язык”, “мир”, “опыт” должно быть таким же простым, как употребление слов “стол”, “дверь”, “лампа”.

Спустившись с идеальных логических высот на грешную землю, продолжает Витгенштейн, мы сталкиваемся с такой картиной. В мире живут реальные люди. Из их разнообразной совокупной деятельности складывается социальная жизнь. Общение, взаимопонимание людей в процессе их деятельности осуществляется с помощью языка. Люди пользуются языком для достижения различных целей. В отличие от своей прежней позиции, Витгенштейн больше не считает язык обособленным и противостоящим миру его отражением. Он рассматривает его с совершенно иных позиций: как речевую коммуникацию, неразрывно связанную с конкретными целями людей в конкретных обстоятельствах, в процессах разнообразных социальных практик. Иначе говоря, язык мыслится теперь как часть самого мира, как “форма социальной жизни”.

Согласно новому взгляду Витгенштейна, язык — такая же часть нашей жизнедеятельности, как еда, ходьба и т. п. Речевые акты совершаются в реальном мире, предполагают реальные действия с реальными предметами. Признается, что необходимыми условиями коммуникации являются два взаимосвязанных процесса: понимание языка и его употребление. На первый план в “Философских исследованиях” выдвигается прагматический аспект языка, полностью исключавшийся из рассмотрения в “Логико-философском трактате”.

Акцент на употреблении языка в множестве конкретных ситуаций подчеркивает его функциональное многообразие. Нужно в корне преодолеть представление, настаивает Витгенштейн, что язык всегда функционирует одинаково и всегда служит одной и той же цели: передавать мысли о вещах. Витгенштейн теперь всячески подчеркивает чрезвычайное многообразие реальных употреблений языка: вариации значений, полифункциональность выражений, богатейшие смыслообразующие, экспрессивные и другие возможности языка.

Одной из существенных особенностей этой лингвистической философии стал отказ от единой, основополагающей логической формы языка. В “Философских исследованиях” подчеркивается многообразие употреблений “символов”, “слов”, “предложений” и отсутствие единой логической основы разнообразного мыслительно-речевого поведения людей. Принимается, что каждый вид деятельности подчиняется своей собственной “логике”.

Для установления факта языкового многообразия не требуется особой пронципальности. То, что языки сложны и включают в себя многообразие видов деятельности, непосредственно очевидно. Но все это реалии жизни. А ведь большинству философов долгие века философия представлялась царством “чистой” отвлеченной мысли, высоко паря-

щей над суетой повседневности. Витгенштейн теперь думает иначе. Ему становятся близки мотивы прагматизма, античной софистики, философии жизни. Более того, на новом витке творчества он осознает: серьезные концептуальные замешательства могут быть вызваны едва заметными различиями в употреблении выражений. Тонкие языковые distinctions значений, смысла слов и фраз становятся для него важнейшим методом анализа.

Прагматический поворот. Что предложенная им логическая модель знания — языка искусственна и далека от практики речевого разумения, Витгенштейн понял к началу 30-х годов. Наиболее серьезным изъяном своей идеализированной модели философ считал то, что она не отражает — пусть даже схематично — принципиальных механизмов реального речевого разумения. Поэтому Витгенштейн выбирает иной, в каком-то смысле даже противоположный первому, исследовательский путь.

Теперь Витгенштейн трактует язык не как противопоставленный миру его логический “двойник”, а как набор многообразных практик или “форм жизни”. Философ разъясняет, что все привычные действия языка (приказы, вопросы, рассказы и прочие) — часть нашей естественной истории, как ходьба, еда, питье, игра (§25). Язык понимается как живое явление, бытующее лишь в действии, практике коммуникации. Подчеркивается: знаки в звуковом, письменном, печатном виде — мертвы. Но для того чтобы вдохнуть в них жизнь, вовсе не нужно всякий раз добавлять к ним нечто духовное: **жизнь знаку дает его применение!** Таким образом, значение знака толкуется как способ его употребления. Этот подход характеризуют как **функционально-деятельный**.

К изменению позиций Витгенштейна подтолкнул опыт обучения детей, тесно связавший понятия значение и обучение. Он рекомендует: размышляя над “тайной” речевых значений, постоянно задумываться над тем, при каких обстоятельствах мы научились применять слово или выражение, как учат фразам детей и как они их усваивают на деле. Философское обоснование нового подхода было найдено в прагматизме — с его вниманием к деятельности субъекта, к связи смысла предложения с действиями. Витгенштейн принял доводы прагматизма о тщетности стремлений к точному логическому выражению того, что на деле не поддается точным определениям. Он принял и тот аргумент, что теоретическое рассмотрение предмета строится на сверхупрощениях и потому несет в себе опасность догматизма, наиболее ощутимую в философии и религии. Мотивы прагматизма и критики “теоретизма” (платонизма) органично вошли в мышление позднего Витгенштейна.

При таком подходе базовыми структурами языка считаются уже не элементарные предложения, соотношенные с “атомарными” событиями, а более или менее родственные друг другу подвижные функциональные системы языка, его практики. Витгенштейн назвал их **языковыми играми**. Идея языковых игр стала принципом уяснения все новых практик людей в сочетании с обслуживающими их типами языка. Понятие языковой игры, подобно всем прочим в концепции позднего Витгенштейна, не очерчено четко и определено. Его границы “размыты”. И все-таки оно оказывается эффективным. Что же оно означает?

Языковые игры. Понятие языковых игр — ключевое в философии

позднего Витгенштейна. В его основу положена аналогия между поведением людей в играх (карты, шахматы, футбол и др.) и в разных **жизненных практиках** — реальных действиях, в которые вплетен язык. Игры предполагают заранее выработанные **комплексы правил**, задающих возможные “ходы” или логику действия. Витгенштейн разъясняет: понятия **игры** и **правил** связаны тесно, но не жестко. Игра без правил — не игра; при резком, бессистемном изменении правил она парализуется. Но игра, подчиненная чрезмерно жестким правилам, — тоже не игра: игры немислимы без неожиданных поворотов, вариаций, творчества.

Под языковыми играми понимаются **модели работы** языка, методики **анализа** его в **действии**. Этот новый метод анализа призван дифференцировать сложную картину **применений** языка, выявить, различить многообразие его “инструментов” и выполняемых функций. Это предусматривает различение типов, уровней, аспектов, смысловых вариаций в практике использования естественного языка в реальных условиях. А все это требует умения **упрощать** сложное, выявлять в нем элементарные **образцы**. “Языковые игры — это более простые способы употребления знаков, чем те, какими мы применяем знаки нашего в высшей степени сложного повседневною языка”, — пояснял Витгенштейн³⁵. Их назначение — дать ключ к пониманию более зрелых и нередко неузнаваемо видоизмененных речевых практик.

Кроме того, подчеркивается неразрывная связь корневых форм языка и жизнедеятельности: “Языковой игрой я буду называть целое, состоящее из языка и действий, в которые он вплетен”. “Игры” — образцы речевой практики, единства мысли — слова — дела, а также обстоятельств, при которых все это вместе взятое “действует”, “работает”. Иногда для пояснения идеи языковой игры Витгенштейн сравнивал ее с театральным спектаклем, где в одно целое объединены “сценическая площадка”, “акты”, “действия”, “роли”, конкретные “сцены”, “слова”, “жесты” (“ходы” в игре). Со временем философ все чаще стал характеризовать языковые игры как **“формы жизни”**. Этим подчеркивалось: язык — это не просто “говорение” (или “письмо”) как самостоятельный процесс; он — **деяние**, совокупность речевых практик, неразрывно связанных с исторически сложившимися обычаями, реальными способами действия, поведения людей. Отсюда следовало, что концептуальное прояснение языка (анализ) должно принимать во внимание целостный контекст той или иной “языковой игры”.

Витгенштейн вводит принцип игр и демонстрирует “игровой” подход к анализу языка на примере совсем простых, но постепенно усложняемых игр-коммуникаций. Эти примеры Витгенштейн привел в лекциях 1933 — 1935 гг., и они вошли в “Коричневую книгу”³⁶. Действующие лица в игре (1) — строитель и его подручный; первый, используя лишь названия строительных элементов, выкрикивает команды: “плита”, “куб” и др., что означает: “подай плиту”, “принеси куб” и проч. Затем в игре (2) вводится новый тип инструмента — числительные. Далее (3) добавляются “собственные имена” (этот блок! та плита!). На следующей ступеньке (4) игра обретает слова и жесты, указывающие место; позже (5) в нее включаются вопросы и ответы (сколько блоков? — Десять). Уже первые пять примеров позволили Витгенштейну дать контуры идеи в общем виде. Он пояснил: системы коммуникации (1 — 5) мы будем

называть языковыми играми. При этом указывается, что их реальным аналогом могут быть простые языки примитивных племен или способы обучения детей их родному языку. На базе исходных простых воссоздаются все более сложные формы речевой практики. Игра (6) уже включает в себя варианты вопроса о названии предмета (или цвета, числа, направления и др.). В игре (7) фигурируют таблички, соотносящие знаки с рисунками предметов. В дальнейшем к этим практикам добавляются все новые, усложненные игры. В данном случае их число было доведено здесь до 73, и это позволило доходчиво, понятно продемонстрировать игровой подход к познанию, мышлению, языку в действии. Наиболее полно идея и метод языковых игр были развернуты в главном труде позднего Витгенштейна — “Философских исследованиях”. Каково же назначение этой идеи?

Языковые игры — своеобразный аналитический метод (совокупность приемов) прояснения языка, его функций, форм работы. Он мыслится как поиск выходов из разного рода концептуальных ловушек, которыми изобилуют отвлеченные, особенно философские, размышления. Именно для этого Витгенштейн придумал свой принцип игр и наработал богатую практику его применения.

Суммарным эффектом такой работы Витгенштейн считал выявление многочисленных связей тех понятий (их традиционно называют категориями), что скрепляют, организуют все человеческое разумение, составляя его постоянно действующую, живую функциональную основу. К соотношениям таких понятий он применял образы семейного родства. В его текстах обнажены, сгруппированы целые “семейства” близких, дополняющих друг друга понятий такого рода, связанных между собой внутриязыковыми — априорными или логическими — отношениями. Причем, выявляется не их “скелет” или “анатомия”, а их действие, функции. Однако выстроить эту подвижную понятийную сетку в сколько-нибудь полном ее виде Витгенштейн не надеялся, признавая, что это не в его силах.

Новое понимание “философской грамматики” развенчало прежние гордые его мечты о достижении полной ясности, но принесло в итоге гораздо большее удовлетворение. Отыскать исчерпывающие ответы на все волновавшие его вопросы Витгенштейну, разумеется, не удалось. Но мыслитель понимал меру ценности найденного им. Открытием, вкладом в философию XX в. стал разработанный им метод постановки и решения философских проблем, умение обнажить, выявить их подлинную — не иллюзорную — суть, истоки. Он не раз подчеркивал это: “Я пропагандирую один стиль мышления в противоположность другому...”; “Все, что я могу вам дать, — это метод; научить вас каким-то новым истинам не в моих силах;” “Неважно, истинны или ложны результаты, важно, что найден метод”. Свой метод Витгенштейн не просто провозгласил, он продемонстрировал его действие. Достигнутые им результаты еще не вполне осознаны во всей их глубине, новизне, проясняющей силе. В текстах нет каких-то обобщений, резюме.

Позиция Витгенштейна, заявленная еще в Трактате и не подвергшаяся существенному изменению впоследствии, такова: “Полагаю, что мое отношение к философии суммарно можно выразить так: философию по сути можно лишь творить...” Основное достижение Витгенштейна — такое его видение философии, которое делает ее чем-то большим, чем

корпус знания. Ее суть — совокупность приемов, навыков уяснения, которым можно учиться и научить. Такая философия — в частности, через педагогику — способна стать ментальной практикой, включиться в саму жизнь, стать, по выражению Витгенштейна, формой жизни. Философия, по его убеждению, — не учение, не теория, а деяние.

Излагать, пересказывать философию Витгенштейна, особенно его “вторую” концепцию практически невозможно. Смысл, суть его философии в действии сильно деформируется при ее изложении. Чем более внятно воссоздаешь ее в форме учения (выявлением и приведением в систему основных ее тезисов), тем более утрачивается суть того, над чем бился, чего достиг автор. Главным для философа был творческий практикум концептуальных прояснений. А это как раз то, что, по убеждению Витгенштейна, может быть лишь содеяно и продемонстрировано — показом, сказыванию же, оформлению в учение оно не поддается. В самом деле, его “поздние” работы намеренно атеоретичны. Они полны изощренных “языковых игр” — нескончаемых вопросов, на которые не получаешь сформулированных ответов, изобилуют примерами концептуальных ловушек и множеством изобретательных методик выходов из тупиков. И именно эти, процедурные, наработки составляют главную ценность. Но такой род знания плохо поддается пересказу. Необходимо вчитаться в тексты Витгенштейна, вдуматься в их смысл.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Логико-философские идеи Рассела стали программными для разработки концепций логического позитивизма (или логического эмпиризма). Рассел признавался, что среди последователей Юма в XX в. он больше всего симпатизирует именно этому направлению. И, нужно сказать, симпатия была взаимной. Теоретики Венского кружка, активно разрабатывавшие проблемы логического анализа науки, высоко ценили работы Рассела и опирались на них. Философской же настольной книгой для них стал “Логико-философский трактат” Витгенштейна.

Девиз Рассела о логике как сущности философии был воспринят в Венском кружке и его филиалах весьма серьезно. Это недвусмысленно выразил **Р.Карнап**, выдвинувший кредо: “На место не поддающегося распытыванию комплекса проблем, который обычно называли философией, вступает логика науки”. Теоретики **логического позитивизма** (**Р.Карнап**, **Г.Рейхенбах**, **К.Гемпель** и др.) продуктивно занимались исследованием **логики науки**. Философия же для них не была главным делом, служила лишь общему обоснованию их по сути специально-научных разработок в области логического синтаксиса, семантики научного языка и других проблем. Анализ использовался главным образом как средство решения задач обоснования науки и синтеза (унификации) научного знания. Со временем исследование в русле логического позитивизма принимали все более специальный характер, дав ценные научные результаты (в области логического синтаксиса, логической семантики, вероятностной логики и др.). **Логико-методологические исследования познания** в работах **У.Куайна**, **Н.Гудмена**, **Н.Решера** (США) и других по сути тоже не столько философские, сколько **общенаучные**:

главным ориентиром и ценностью в них выступает наука, что в значительной мере и выводит полученные результаты за рамки собственно философии.

На основе работ позднего Витгенштейна в 30-40-е годы в Англии формируется философия **лингвистического анализа** или **анализа обычного языка**. В эти годы Витгенштейн устно излагал свою новую концепцию ученикам. Имели хождение записи его лекций — “Голубая и коричневая книги”. Это был исходный вариант главного, изданного посмертно, труда Витгенштейна “Философские исследования”. Но и до публикации оригинальное учение так или иначе осваивалось, оказывало влияние. С 30-х годов в Великобритании в работах **Г. Райла**, **Дж. Уиздома**, **Дж. Остина** и других получают развитие идеи, созвучные мыслям Витгенштейна. В отличие от логических позитивистов философы этой волны, как правило, — решительные противники сциентизма. Также как для Витгенштейна, главный предмет их интереса — сама философия. Они хорошо чувствуют специфику философских проблем, их теснейшую связь с механизмами реально работающего естественного языка, ясно понимают их принципиальное отличие от проблем науки. Большое внимание в их работах уделяется глубоко исследованной Витгенштейном теме дезориентирующего влияния языка на человеческое мышление.

В английской **лингвистической философии**, начиная с 30-х годов, различают **кэмбриджскую** и **оксфордскую** школы анализа языка. К первой принадлежали ученики Витгенштейна, находившиеся под сильным влиянием учителя (работы Дж. Уиздома, М. Лазеровица, А. Эмброуз, Н. Малкольма и др.). Другую школу представляют Г. Райл, Дж. Остин, П. Стросон и др. В рамках этого направления были созданы такие серьезные работы, как “Понятие сознания” и “Дилеммы” Г. Райла, “Индивиды. Опыт описательной метафизики” П. Стросона и др. На базе идей Дж. Остина в 70—80-е годы развились исследования речевых актов представляющие собой уже не столько лингвистическую философию, сколько область теоретической лингвистики (Дж. Серль, М. Даммит, Д. Дэвидсон и др.)

Таким образом, если на базе логического позитивизма были созданы добротные труды по современной логике, то на основе лингвистической философии сформировалась исследовательская программа теоретической лингвистики. В этом проявилась одна из важных функций философии — постановка и первоначальная проработка новых проблем с последующей их передачей науке. Но в развитии аналитической философии XX в. мы находим и важные собственно философские достижения: осмысление тесной связи человеческого опыта с речевой коммуникацией, схемами языка, новое понимание на этой основе специфики философской мысли, философских проблем. Первостепенное значение для развития этих представлений имели идеи Л. Витгенштейна. Большая часть трудов философа издается в 50—70-е годы, и работа эта еще не завершена. Потому уже не первое десятилетие продолжается освоение его необычных текстов, их комментирование и обсуждение. Может быть, именно с этим обстоятельством связано нарастающее влияние идей и методов аналитической философии.

Идеи аналитической философии повлияли на современную философскую мысль в Великобритании, Австрии, Германии, Польше, Скандинавии.

динавии, США и других странах. Постепенно это направление превратилось в широкое международное движение, позиции которого в настоящее время наиболее сильны в англоязычных регионах мира.

В 80—90-х годах сложились течения, каждое из которых претендует на исключительное право представлять аналитическую философию в ее сути. Имена Фреге и Вингенштейна стали в определенном смысле символами различных течений. Соответственно различную трактовку получили и их идеи. В спорах об интерпретации их концепций по сути отражается борьба различных течений в аналитической философии 80-х годов, о чем пойдет речь в следующем томе данного учебника.

ЛИТЕРАТУРА

- ¹ Moore G. E. The refutation of idealism // Moore G. E. Philosophical studies. L., 1922. P. 1.
- ² Эта аргументация приведена в статье Мура “Защита здравого смысла” (Moore D. E. Defence of common sense // Contemporary British philosophy, 2-nd series. L., 1925, P. 208—223.
- ³ См.: Мур Д. Э. Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: избранные тексты. М., 1993. С. 66—84. — Moore D. E. Philosophical Papers. L., 1959. P. 127—151.
- ⁴ Moore D. E. The nature and reality of the objects of perception; The status of sense-data // Moore D. E. Philosophical studies. L., 1922.
- ⁵ См.: Moore D. E. Some main problems of philosophy. L.; N.Y., 1953. Ch. XIII.
- ⁶ Ibid. P. 1.
- ⁷ См.: Moore D. E. Essays in retrospect. L., 1970. P. 11.
- ⁸ Russell B. The principles of mathematics. 2-nd ed. N.Y., 1938.
- ⁹ Russell B. On denoting // Russell B. Logic and knowledge. Essays 1900—1950. L., 1956.
- ¹⁰ Russell B., Whitehead A. N. Principia mathematica. Cambridge, 1910—1913, vol. I—III.
- ¹¹ Philosophical Analysis // The Encyclopaedia of Philosophy: In 8 vol. N.Y.; L., 1967, vol. 1.
- ¹² См.: Рассел Б. My philosophical development. L., 1959. P. 11.
- ¹³ См.: Рассел Б. Человеческое познание. Его сфера и границы. М., 1957. С. 31.
- ¹⁴ Там же. С. 456.
- ¹⁵ См.: Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 862.
- ¹⁶ Russell B. Inquiry into meaning and truth. N.Y., 1940. P. 7.
- ¹⁷ Вейль Г. О философии математики. М.; Л., 1934. С. 16.
- ¹⁸ См.: Клини С. К. Введение в метаматематику. М., 1957. С. 40—43.
- ¹⁹ Гильберт Д. Основания геометрии. М.; Л., 1948. С. 349.
- ²⁰ См.: Карри Х. Основания математической логики. М., 1969. С. 26.
- ²¹ Russell B. Logic and knowledge. Essays 1901—1950. L., 1956. P. 39.
- ²² Russell B., Whitehead N. Principia mathematica. Cambridge, 1910—1913, vol. I—III. P. 91.
- ²³ Russell B. Logic and Knowledge. Essays 1901—1950. L., 1956. P. 38
- ²⁴ Russell B. An inquiry into meaning and truth. N.Y., 1940 P. 11

²⁵ *Russell B.* Logic and Knowledge. Essays 1901 – 1950. P. 178.

²⁶ *Ibid.* P. 323.

²⁷ *Ibid.* P. 323.

²⁸ *Ibid.* P. 324.

²⁹ *Russell B.* My philosophical development. P. 264.

³⁰ См.: *Russell B.* Mysticism and logic and other essays. L., 1954.

³¹ См.: *Wittgenstein L.* Letters to Russell, Keynes and Moore. Oxford, 1974

³² *Витгенштейн Л.* Философские работы. М., 1994. Часть I. С. 3.

³³ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. 6.13 // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. Далее ссылки на данное произведение даются в тексте — указанием номера соответствующего афоризма в скобках.

³⁴ *Витгенштейн Л.* Философские исследования. §91 // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. Далее ссылки на данное произведение даются в тексте — указанием номера соответствующего фрагмента в скобках.

³⁵ *Wittgenstein L.* Preliminary studies for the “Philosophical investigations”, generally known as The blue and brown books. Oxford, 1964. P. 47.

РОССИЯ

ЧАСТЬ I

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ДИСКУССИИ В ФИЛОСОФИИ РОССИИ КОНЦА XIX—XX в.

Глава 1

СПЕЦИФИКА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ РОЛЬ В РАЗВИТИИ РОССИЙСКОЙ И МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Вопрос о специфике русской философии стал сегодня, в эпоху возрождения ранее “забытой и проклятой” отечественной религиозно-идеалистической мысли, одним из самых актуальных. Вокруг него ведутся острые дискуссии. Острота их не случайна: проблема специфики русской философии уходит своими корнями в осмысление особенностей отечественной культуры, русского национального самосознания и в исследование взаимодействия философствования в России с философскими идеями, концепциями Запада и Востока.

В первом и втором томах данного учебника уже освещалась проблема специфики философии России применительно к древней и средневековой мысли (разумеется, в особом значении этих понятий для российской истории), а также к философии нового времени. Здесь внимание будет повернуто к философии того блестящего периода развития культуры России, который условно именуется серебряным веком. Тогда, в конце XIX в., прежде всего благодаря философии В. С. Соловьева, и в дооктябрьские годы XX в. (потом — в эмиграции) российская философская мысль достигла, пожалуй, пика своего исторического развития. Выдающиеся мыслители России, превосходные знатоки и исследователи зарубежной философии, были озабочены тем, чтобы не плестись в хвосте западной мысли, не быть ее запоздалыми пропагандистами и интерпретаторами, а идти в ногу с мировой философией, взаимодействовать с нею на равных, вносить собственный вклад в мировую философскую культуру. И это начинало удаваться. Русская философия активно входила в мировой философский процесс. Она сыграла бы, вероятно, и большую всемирно-историческую роль, если бы этому не помешала революция в обществе и поистине разру-

шительная “культурная революция” большевистского режима, на долгие десятилетия обрубившая живительные корни преемственности российской культуры.

Ведущие философы дореволюционной России, вынужденные эмигрировать, за границей не без успеха продолжили философское творчество. Но отрыв от Родины, от питательной почвы российской культуры не мог не сказаться на их деятельности. Россия потеряла свою быстро развивавшуюся философию, а философы потеряли Россию. Это обернулось трагедией русской мысли и культуры. Надо отдать должное выдающимся мыслителям России: уже в начале века (особенно после революции 1905 г.) они чувствовали приближающуюся катастрофу, предупреждали о ней, мучительно искали истоки захлестывавшей страну революционаристских умонастроений в противоречиях российской и мировой истории, в судьбах своей страны, психологии ее народа и специфике отечественных культурных, религиозных ценностей и устоев. В их тревожные размышления были, как правило, вписаны и раздумья над вопросом о специфике русской философии, не утратившие актуальности и сегодня. Этот весьма сложный вопрос далее будет разбираться с опорой на поиски особенностей русской философии самими ее выдающимися представителями.

На рубеже XIX и XX в., а также в начале XX в. появились исторические очерки русской философии, ставившие ее в связь с историей и культурой России. Философ из Казани **Е. Т. Бобров** в 1899—1902 гг. издал работу “Философия в России. Материалы, исследования и заметки” (выпуски I—VI); **Р. Иванов-Разумник** в 1907 г. опубликовал двухтомную “Историю русской общественной мысли”; в 1912 г. появились “Очерки истории русской философии” **Е. Радлова**. В советской России, в 1922 г. (незадолго до арестов, ссылки и высылки известных философов в том же году из России на так называемом философском корабле) успели появиться работы: во Владивостоке — **М. Ершова** “Пути развития философии в России” и в Петрограде — **Г. Шпета** “Очерк развития русской философии”. Выдающиеся произведения позднее были написаны русскими философами в эмиграции. **Н. Лосский** опубликовал в Нью-Йорке, в 1952 г., а потом в Париже, в 1954 г., “Историю русской философии”. **В. Зеньковский** был автором двухтомной “Истории русской философии” (Париж, 1948, т. 1; 1950, т. 2)¹. Очерки по истории русской философии писали в эмиграции Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк, Б. Яковенко и др. Немалый вклад в целостное осмысление русской философии внесли такие зарубежные авторы, как **Ф. Коплстон**, **А. Валицкий**, **А. Койре** (США), **В. Гёрдт** (ФРГ).

Вопрос о специфике русской философии сложен прежде всего потому, что при ответе на него как бы объединяются в одно целое весьма различные, подчас противоположные, заостренные друг против друга идеи и концепции. Поэтому обобщающие характеристики не должны заслонять от нас различий внутри философии России. Далее речь пойдет о тех или иных специфических аспектах, особенностях русской философии. Не следует полагать, что в философии других стран они вообще отсутствуют. Черты и особенности, которые будут выделены и рассмотрены далее, свойственны и некоторым учениям западной или восточной философии. Но то, что в зарубежной мысли как бы рассре-

доточено между различными, далеко отстоящими во времени и социальном пространстве учениями, в русской мысли конца XIX — первых десятилетий XX в. оказалось оригинально сконцентрированным в одной стране, на одном — довольно коротком — витке развития ее культуры и философии.

Первая особенность русской философии — глубокое осмысление ею кризиса мировой философской мысли и культуры и поиски новых путей, образцов (парадигм) философствования.

Тема “кризиса духа”, культуры, философии в русской мысли была актуализирована примерно в то же время, что и на Западе. В. Соловьев обсуждал ее уже в 1874 г. в своей магистерской диссертации “Кризис западной философии (против позитивистов)” и продолжил ее осмысление в последующих работах. В те же десятилетия формировалась “философия кризиса” Ф. Ницше, которая стала известна в России позже, чем философия В. С. Соловьева. В немалой степени успех критических идей Шопенгауэра и Ницше в России 90-х годов XIX в. и особенно первого десятилетия XX в. обуславливался подготовленностью нашей отечественной культуры к восприятию философии кризиса, “переоценке ценностей”. *Внутренний критицизм был издавна свойствен русской мысли. “О необходимости и возможности новых начал для философии” — так назвал свою программную работу И. В. Киреевский. Со времени Вл. Соловьева философы России активно искали новые парадигмы философствования, которые должны были прийти на смену старым формам, нашедшим свое воплощение в классической западной мысли.*

Тема кризиса западной цивилизации, культуры, философии — сквозная для русской мысли серебряного века. Лишь немногие ее представители исключали Россию из этого процесса, полагая, что кризис больно ударил только по западной культуре, а Россию, как говорится, “бог уберет”. Большинство же крупных российских мыслителей было того мнения, что кризис затронул и Россию как европейскую страну, захватил русскую культуру как составную часть европейской (или евроазиатской) культуры. После Октябрьской революции тема “кризиса духа” в русской философии зазвучала еще громче и трагичнее. Философы России полагали, что “разорванность эпохи”, “крушение основ”, “катастрофическое положение”, так резко проявившиеся во время первой мировой войны и русских революций, суть признаки глубокого кризиса всей мировой цивилизации. Они по существу предвидели, что к теме кризиса философия в XX в. должна будет неоднократно возвращаться. И в самом деле, многие мотивы философии кризиса звучат и сегодня, на исходе столетия. В чем же русские философы видели главные приметы кризисного состояния философии, отражавшего кризис культуры и цивилизации? В ответе на этот вопрос концентрировано выражена еще одна особенность русской философии серебряного века.

Вторая особенность русской философии XIX—XX вв. — её борьба против абстрактности классической мысли, против “отвлеченных начал”.

Это была тема, талантливо заявленная И. Киреевским, В. Соловьевым и подхваченная другими выдающимися философами России. Неверно было бы полагать, что в западной философии не было сход-

ных мотивов. А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше в XIX в. начали свою борьбу против диктата рационалистических систем с их абстрактными, т. е. односторонними принципами, против их претензий на универсальную власть над человеческой жизнью. Но такие философы долгое время были как бы на обочине западного философского процесса. Философия жизни формировалась в начале столетия — по существу параллельно с оригинальным философствованием русских мыслителей. В русской же мысли специфическая философия жизни, настаивавшая на первенстве жизненно-практического начала по отношению к абстрактно-теоретическому, стояла в центре философствования уже в конце XIX и самом начале XX в. При этом русские мыслители подхватили идею немецких идеалистов о примате практического разума перед теоретическим. Однако, полагали они, надо пойти дальше и утвердить примат жизни, реальной практики по отношению к разуму, теоретическому или практическому. Русское мышление, отмечал С. Л. Франк в статье “Этические, философско-правовые и социально-философские течения в современной русской философии вне СССР” (1936), никогда не удовлетворялось абстрактно-теоретическим познанием, но всегда устремлялось к конкретному религиозно-этическому мировоззрению, непременно включавшему тему спасения человека и человечества.

Русские философы конца XIX — начала XX в. не были в ряду тех, кто первым выступил против преувеличенных претензий рационализма и сциентизма нового времени. Но они оказались среди первых европейских мыслителей, увязавших кризис нововременного рационализма и сциентизма с общим кризисом западной цивилизации. **Во фронтальной критике рационализма западной философии нового времени правомерно усматривать третью особенность русской философии и предвосхищение ею антисциентистских, антирационалистических движений европейской мысли**, оформившихся между двумя мировыми войнами. Сегодня, когда философия “постмодерна” пытается критически осмыслить суть “модерна” — культуры и философии нового времени, некоторые обращенные против модерна критические возражения объективно выглядят как повторение уже сказанного русскими философами. Предвосхищением ряда более поздних тенденций стала инициированная В. Соловьевым и поддержанная другими русскими мыслителями линия философствования, в соответствии с которой философия должна осмыслить рациональное познание в его органическом единстве с внерациональными формами основания мира — непосредственной “явленностью” мира, открытостью Бытия мира и Бога благодаря “прозрению”, “интуиции”, “озарению”.

Четвертая особенность русской философии заключалась в том, что тема изначально и объективно данного единства космоса, природы, человека, Бога, единства жизни, истории и познания была центральной в русской религиозно-космологической метафизике, ведущей свое происхождение от ряда идей и течений мировой мысли, но особенно — от философских идей метафизики Всеединства и Богочеловечества В. Соловьева. Конечно, отнюдь не вся русская философия серебряного века была направлена на разработку этой метафизики. Но можно с уверенностью утверждать, что наиболее крупные философы России XX в. — Н. Бердяев, Л. Шес-

тов, С. Булгаков, И. Ильин, С. Франк, Н. Лосский, П. Флоренский — оригинально мыслили именно в духе такой философии. Здесь прослеживаются аналогии с рядом учений западной религиозной философии XX в., которые, однако, оформились позже, чем идеи русской религиозной метафизики.

Религиозный идеализм (даже в случаях, когда он, как у С. Булгакова или П. Флоренского, перерастал в теологию) оставался высокопрофессиональным, даже изощренным философствованием. Нельзя забывать, что в России того же времени религиозно-идеалистической метафизике решительно противостоял, став ее главным идейным противником, материалистический атеизм, воплощенный главным образом в быстро распространявшемся марксизме. Философские работы Г. Плеханова, В. Ленина, в начале века известные лишь в узких марксистских кружках, приобретали все большую популярность. Некоторые из религиозных философов, будущих выдающихся мыслителей России (Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Струве и др.), прошли через увлечение марксизмом. В конце XIX в. они примыкали к так называемому легальному марксизму. Однако грянула первая русская революция 1905 г., показавшая всю опасность российского бунта, и пришли отрезвление и покаяние. Отступление от религии, отказ от Бога были восприняты этими философами как главнейшая причина социальных, духовных, нравственных потрясений, уже постигших и еще ожидающих Россию. Новый синтез Бого- и миропознания, воплощение Бога в мире и человеке (что В. Соловьев называл “свободной теургией”) начали интересовать русских религиозных идеалистов в первую очередь.

Пятая особенность русской философии заключалась в стремлении мыслителей России органически объединить гносеологию, новую онтологию со смысложизненными, этическими, эстетическими измерениями бытия и познания. При этом экзистенциально-персоналистические акценты, опять-таки объединенные с религиозными началами, оказались в центре внимания. Необходимо подчеркнуть, что онтологический и экзистенциально-персоналистский повороты в российской мысли также состоялись раньше, чем в западной философии. “...Употребляя современное выражение, — писал Н. А. Бердяев в “Русской идее” (1946), — можно было бы сказать, что русская философия, религиозно окрашенная, хотела быть экзистенциальной, в ней сам познающий и философствующий был экзистенциален, выражал свой духовный и моральный опыт, целостный, а не разорванный опыт. Величайшим русским метафизиком и наиболее экзистенциальным был Достоевский”². О самом Н. Бердяеве и о Л. Шестове нередко говорят как о ранних экзистенциалистах и персоналистах. Русская экзистенциально-персоналистская мысль проделала часть своего пути прежде, чем течения экзистенциализма и персонализма появились на Западе. К сожалению, по разным причинам, а в особенности из-за языкового барьера, русская философия даже в серебряный век была мало известна на Западе. Лишь в редких случаях можно говорить о непосредственном влиянии русских мыслителей на философов Западе. (Так, один из основателей персонализма Э. Мунье, выдающийся философ М. Ше-

лер испытали воздействие философии Н. Бердяева. К. Леви-Стросс признавал влияние русских ученых Р. Якобсона и Н. Трубецкого на формирование структурализма.)

Новый антропологический поворот был выражен, например, в призыве Н. Бердяева написать “антроподицею”, оправдание человека. Внимание концентрировалось на мире личности. Поворот к человеку и личности соединялся в русской философии с резкой критикой западных субъективистско-индивидуалистических концепций.

Некоторые историки считают эту особенность русской философии определяющей и связывают ее с пристальным интересом русских мыслителей к проблемам философии истории. В. В. Зеньковский писал: «Если уже нужно давать какие-либо общие характеристики русской философии — что само по себе никогда не может претендовать на точность и полноту, — то я бы на первый план выдвинул *антропоцентризм* русских философских исканий. Русская философия *не теоцентрична* (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), *не космоцентрична* (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), — она больше всего занята *темой о человеке*, о судьбе и путях, о смысле и целях истории. Прежде всего это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) *моральная установка*: здесь лежит один из самых действительных и творческих истоков русского философствования. Тот “панморализм”, который в своих философских сочинениях выразил с исключительной силой Лев Толстой, с известным правом, с известными ограничениями может быть найден почти у всех русских мыслителей... С этим связано и напряженное внимание к *социальной* проблеме, но ярче всего это обнаруживается в чрезвычайном, решающем внимании к проблемам *историософии*. Русская мысль *сплошь* историософична, она постоянно обращена к вопросам о “смысле” истории, конце истории и т. д.»³

В философско-правовом ракурсе русская мысль, тесно связанная с западными традициями (П. Новгородцев и его школа), выступила с обоснованием прав и свобод личности, обратив внимание на неуважение к ним как особую черту русской истории и обыденного сознания россиян. Вместе с тем *русская мысль и в XX в. искала много синтеза индивидуального и общественного, чем тот, который предлагался, с одной стороны, западным индивидуализмом, а с другой, коммунистическим коллективизмом*. В поисках такого синтеза правомерно усматривать шестую особенность русской философии конца XIX — начала XX в.

Вопрос о специфике русской философии был интегральной частью тех проблем, которые еще со времен П. Чаадаева и В. Соловьева входили в тему “*русская идея*”. Речь шла о так важном и сегодня процессе самосознания, самоидентификации россиян и, в частности, тех, кто принадлежит к русской нации в узком смысле этого слова. (Далее проблематике русской идеи, как она исследовалась в философии России серебряного века, будет посвящена специальная глава.) К чести отечественных философов надо отметить, что *они сделали сложную проблему русского менталитета, русского духа, русской культуры предметом глубокого исследования, по большей части*

не впадая в крайности истерического, демагогического национализма или отрицания национальной самобытности. В столь пристальном внимании к данной теме можно видеть еще одну (седьмую) особенность русской философии. Специфика российской культуры в целом, русской философии, в частности, усматривалась в антиутилитаризме, духовности, в интересе к глубинам человеческих переживаний и страданий, к поиску Бога, Правды и Спасения.

Подчеркивалось — и по праву, — что русская литература, важнейшее достояние отечественной культуры, по своему содержанию глубоко философична и что философская мысль особенно глубоко связана с ее новаторскими духовно-нравственными устремлениями. Правда, видеть в тесном союзе философии и литературы уникальную черту именно русской культуры было бы неверно, ибо на протяжении своей истории философская мысль часто выступала в единстве с литературой, искусством. Достаточно вспомнить об эпохе Канта, Гёте, Гегеля, Шиллера. Это, однако, не отменяет того факта, что великая литература России XIX—XX вв. — вместе с музыкою, живописью, другими видами искусства — была питательной почвой для возникновения и развития отечественной философии. Серебряный век, который был периодом небывалого, стремительного, новаторского развития всех областей российской культуры, впервые в истории России стал и периодом расцвета отечественной философии. Необходимо добавить, что поиск некоторых новых форм в искусстве и литературе дореволюционной России на десятилетия опередил и предвосхитил последующее развитие культуры на Западе (авангардизм, символизм в музыке, живописи, литературе). Философия в тогдашней культуре России играла очень заметную роль. В. Соловьев еще при жизни стал притягательным центром для всей российской культуры. Достоевский и Толстой присутствовали на его лекциях. Его книги, стихи читала и читала образованная Россия. Популярность Бердяева, Ильина, Булгакова, Розанова, возможно, была несколько меньшей. Но их имена, сочинения, лекции были широко известными в России. Российские мыслители постоянно спорили — с Достоевским, Толстым, друг с другом, критиковали западную философию, подчеркивали значимость восточной мысли. Итак, до самой революции (и, по инерции, еще несколько лет после нее) выдающиеся философы России работали в хорошем историческом темпе, не только не плетясь в хвосте западной мысли, но и в ряде случаев опережая ее. Философы мирового класса, они публиковали свои работы и за границей, читали лекции в университетах Европы. В западных философских лексиконах ко второму-третьему десятилетию XX в. русская философская мысль постепенно стала занимать достойное ее место.

Российские философы, завоевавшие авторитет на родине и в мировой мысли, не только не почивали на лаврах, но чаще всего были склонны самокритично оценивать отечественную философию, не забывая отметить не только ее силу, достижения, но и ее слабости и недостатки. Это относится прежде всего к В. Соловьеву. Чуждый национальной спеси и бахвальства, он резко критически высказался не только об уровне и перспективах, но и о самом существовании “самобытно русской” философии: “...За последние два десятилетия довольно появлялось в России более или менее серьезных сочинений по раз-

ным предметам философии. Но все русское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже. Никаких действительных задатков самобытно русской философии мы указать не можем: все, что выступало в этом качестве, ограничивалось одною пустою претензией"⁴. В. Соловьев вообще был весьма невысокого мнения о теоретической глубине философии России: "...Русские несомненно способны к умозрительному мышлению, и одно время можно было думать, что философии предстоит у нас блестящая судьба. Но русская даровитость оказалась и здесь лишь восприимчивою способностью, а не положительным призванием: прекрасно понимая и усваивая чужие философские идеи, мы не произвели в этой области ни одного значительного творения, останавливаясь, с одной стороны, на отрывочных набросках, а с другой стороны, воспроизводя в карикатурном и грубом виде те или другие крайности и односторонности европейской мысли"⁵.

И хотя у сторонников идеи "самобытно русской" философии были свои защитники, в XIX в. им трудно было оспаривать мнение о сильной зависимости российского философствования от западного и об отсутствии в отечественной философии "значительных творений", сопоставимых с произведениями классиков мировой философии. Некоторые видные исследователи вместе с тем по праву подчеркивали, что поиски оригинальной русской философии на путях некоего националистического изоляционизма и категорического противопоставления отечественной и зарубежной мысли вообще абсурдны⁶.

В своей работе "Русская идея: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века" Бердяев отмечал, что судьба философии в России мучительна и трагична. Еще раньше, в статье, помещенной в сборнике "Вехи", он писал, что в России самостоятельное значение философии отрицалось, что ее чаще всего подчиняли утилитарно-общественным целям. Философия испытывала "давящее господство народолюбия и пролетаролюбия", поклонения народу, была подавлена духовно, подчинена политическому деспотизму⁷. Уровень философской культуры, свидетельствовал Бердяев, был в России XIX в. — до В. Соловьева — довольно низким.

Положение существенно изменилось уже в первые десятилетия XX в., когда, как говорилось ранее, российское философствование — под несомненным влиянием оригинальных идей В. Соловьева — вступило в самую блестящую пору своего развития. Тогда уже можно было уверенно и предметно говорить о философии как важной составной части культуры России, о специфических особенностях российского философствования, о преобразовании его традиций, поиске новых парадигм на рубеже XIX и XX в. и отношении к философии Запада и Востока. И тем не менее вопрос об объективном, не впадающем в преувеличения анализе роли российской философии со всеми ее оригинальными достижениями и ограниченностями стоит не менее остро и актуально, чем прежде⁸.

Из всего ранее обозначенного комплекса проблем, сначала будет выделен ряд собственно философских вопросов и дискуссий (споры о роли и статусе метафизики, единстве гносеологии и онтологии и их центральной проблематике, об отношении к разуму и рационализму),

а затем подробнее освещены (в контексте споров о социальных проблемах России и “русской идее”) некоторые социально-философские, этические идеи русских философов. Следует учесть, что о философах России XIX столетия, включая В. С. Соловьева, уже шла речь во второй книге этого учебника. Концепции же и произведения самых крупных российских мыслителей серебряного века станут предметом рассмотрения в специально посвященных им главах данного учебника.

ЛИТЕРАТУРА

¹ Кроме названных работ о специфике русской философии см.: Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991; *Введенский А. И.* Судьбы философии в России. М., 1898; *Введенский А. И., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991; *Вышеславцев Б. П.* Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 279–291; *Ерыгин А. Н.* Восток. Запад. Россия. Ростов-на-Дону, 1993; *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. Париж, 1955; *Он же.* О мнимом материализме философии в России. Мюнхен, 1956.

О России и русской философской культуре см.: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990; *Сербиненко В. В.* История русской философии XI–XIX вв. М., 1993; *Он же.* Русская религиозная метафизика (XX век). М., 1996; *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994 *Copleston F.* Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame, 1986; *Goerdts W.* Russische Philosophie. München, 1984, 1995; Russian philosophy: In 3 vol. / Ed. by J. M. Edie, J. P. Scanlan, M.-B. Zeldin with the collaboration of G. L. Kline. Knoxvill, 1976.

Обзор историографии русской философии см.: *Зеньковский В. В.* О России и русской философской культуре. С. 392–397; *Емельянов Б. В.* Историография русской философии // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 195–199; *Маслин М. А.* Западная историография русской философии // Там же. С. 199–201.

² *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. С. 183.

³ *Зеньковский В. В.* История русской философии // Там же. С. 384–385.

⁴ *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 345.

⁵ Там же.

⁶ См.: *Ванчугов В.* Очерк истории философии “самобытно-русской”. М., 1994.

⁷ *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей. 1909–1910. М., 1991. С. 25.

⁸ *Гайденко П. П.* Философия свободы Николая Бердяева // Истико-философский ежегодник '95. М., 1996. С. 133.

Глава 2

ОБЩЕФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ РУССКОЙ МЫСЛИ

БОРЬБА ПРОТИВ И В ЗАЩИТУ МЕТАФИЗИКИ

В русской философии конца XIX — начала XX в. нашла продолжение та линия противостояния метафизике или, наоборот, ее защиты, которая, еще начиная с 30—40-х годов XIX в. (когда появился “Курс позитивной философии” О. Конта), была задана спорами вокруг первого, а потом и второго позитивизма. В России второй половины XIX столетия получили широкое распространение и обрели немалое влияние труды О. Конта, Г. Спенсера, Дж. Ст. Милля, Г. Бокля, Э. Литтре, И. Тэна и др. позитивистских авторов. К 60—70-м годам позитивизм, правда, сведенный к упрощенному сциентистскому культу естествознания, даже сделался в России модным поветрием (что запечатлено, например, в романе И. С. Тургенева “Отцы и дети”). «...В наши дни... позитивное воззрение достигло такого господства, что слово “метафизика” стало употребляться лишь в смысле безусловного порицания, как равносильное бессмыслице...» — свидетельствовал в 1874 г. молодой В. С. Соловьев¹. Это слова из его магистерской диссертации “Кризис западной философии” с примечательным подзаголовком “Против позитивистов”. (О сути российского позитивизма, о его воздействии на русское общество речь шла во второй книге нашего учебника.) Спад влияния позитивизма к концу XIX в. отчасти объяснялся тем, что работы наиболее ревностных российских позитивистов **В. Лесевича**, **Е. Де-Роберти** и других не были ни оригинальными, ни яркими. Но главной причиной стала решительная критика позитивизма и защита метафизики ведущими представителями русской университетской и духовно-академической философии **П. Юркевичем**, **В. Кудрявцевым-Платоновым** и другими, традиции которой были продолжены в работах Вл. Соловьева.

П. Д. Юркевич (1827—1874) был одним из видных профессиональных философов России 60—70-х годов, воспротивившихся мощному напору позитивистских умонастроений. Несмотря на град упреков в философском консерватизме, которые обрушили на него позитивистски настроенные материалисты, **Юркевич отстоял мысль о высоком и непреходящем значении метафизики**. В сочинении “Из науки о человеческом духе” он подверг решительной критике позитивистско-сциентистские идеи, развитые в работе “Антропологический принцип в философии”, которая вышла из-под пера Н. Г. Чернышевского; впрочем об этом знали немногие — книга не имела имени автора. Позицию автора “Антропологического принципа” П. Д. Юр-

кевич суммировал следующим образом, приводя цитаты из критикуемого текста: «...Нравственные науки, следовательно, и психология, имеют ныне такое же совершенство, как, например, химия. И это произошло оттого, что 1) в нынешнем своем положении естественные науки “дают много материала для точного решения нравственных вопросов”, 2) “передовые люди стали разрабатывать нравственные науки при помощи точных приемов, подобных тем, по каким разрабатываются естественные науки»². Юркевич соглашался с тем, что естественные науки достигли небывалого прежде расцвета и что применение точных методов к “нравственным наукам” возможно и необходимо. Но он категорически отвергал тезис о том, будто благодаря естествознанию самые трудные проблемы философии духа и нравственности уже были или вот-вот будут разрешены.

С точки зрения Юркевича нравственные науки и философия, как и другие науки о человеческом духе (например, психология), обладают внутренней спецификой, а потому ни в коей мере не могут превратиться в подвид естествознания. Юркевич, правда, признавал, что естественные науки проявляют свой интерес к духу и душе, что они вырабатывают специфические приемы наблюдения за душой как явлением. Однако “... дальнейший вопрос о сущности этого явления, вопросы о том, не сходятся ли разности материальных и душевных явлений в высшем единстве и не суть ли они простое последствие нашего ограниченного познания — поколику оно не постигает подлинной, однородной, тождественной с собою сущности вещей, — все вопросы принадлежат метафизике и равно не могут быть разрешены никакою частною наукою”³. Зависимость естественнонаучных исследований душевных явлений от метафизики сохраняется и сохранится в будущем несмотря на все изменения, происходящие в доменах физиологии и других наук, изучающих нервную систему, функционирование мозга. Уже тогда, когда в самом естествознании ставится вопрос о единстве материальных и душевных явлений, приходится вступать на почву метафизики, утверждая “метафизическую мысль о невозвратительном, сверхчувственном тождестве явлений материального и духовного порядка...”⁴

Сочинителя “Антропологического принципа” Юркевич упрекает в непонимании специфики и значимости метафизических вопросов, постановка и разрешение которых остаются вечным делом философии. Равным образом он возражает против заявлений позитивистов-материалистов о том, будто естествознание максимально приближается к самой природе, тогда как метафизические утверждения, носящие крайне абстрактный, отвлеченный характер, максимально удаляются от природы, от действительности. Юркевич указывает на творчески-конструктивный характер также и естественнонаучных понятий, вскрывая их родство с метафизическими идеями. “... Если некоторые философы учили, что человеческий дух есть *смысл* природы, то это предположение не имеет в себе ничего противного общеизвестным опытам. В химической лаборатории вы встретите такие материальные элементы, которые нигде не существуют отрешенно и сами по себе, без определенного сочетания с другими элементами. Когда вы говорите о материи как она есть сама по себе, то вы делаете такое же отвлечение, существующее только в абстрактной мысли”⁵.

Основную установку метафизики, приводимую в единство с теоретическими устремлениями естествознания и не противоречащую его опытному характеру, Юркевич видел в отыскании и изучении форм мышления, которые суть и формы мыслимого. При этом он утверждал: "... дух со своими формами воззрения и познания есть начало, из которого должно изъяснять внешнее, а не наоборот; смысл внешних явлений может быть разгадан только из откровений самосознания, а не наоборот. На этом начале во все времена стояла философия, и вот почему она не чувствовала нужды праздно повторять то, о чем и без нее знают медицина, физиология и химия"⁶.

Суммируем **основные черты метафизического подхода** Юркевича, памятуя о том, что они свойственны целому ряду концепций и пониманий метафизики, предложенных российской философией второй половины XIX — первых десятилетий XX в.

1. В противовес распространенным позитивистским утверждениям о принципиальной противоположности естествознания и метафизики Юркевич доказательно отстаивал тезис об их внутреннем родстве, о неустранимой зависимости естественнонаучных исследований от метафизических, умозрительных, т. е. именно мировоззренческих оснований и обобщений.

2. Юркевич, далее, указывал на зависимость познания внешних явлений от "откровений самосознания", т. е. на **фундаментальное метафизическое значение философии духа и сознания**. Он в основном ориентировался при этом на традиции идеалистической метафизики.

3. Однако, поддерживая метафизические традиции, Юркевич одновременно выступил против свойственного западной философии чрезмерного рационализма. В (сравнительно немногочисленных) публикациях своего университетского профессора Юркевича В. С. Соловьев особо выделил оригинальное стремление разработать "**метафизику сердца**", направленную против односторонностей характерной для европейской философии "метафизики мышления" и разработанную, например, в произведении Юркевича "Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия" (1860). "Очевидно, что та философия, которая основывается на том, что сущность души есть мышление и ничего более, должна отрицать все существенно-нравственное в человеке. Жизненную заповедь любви, — заповедь, которая так многозначительна для сердца, — заменяет она отвлеченным сознанием долга, сознанием, которое предполагает не воодушевление, не сердечное влечение к добру, а простое безучастное понимание явлений"⁷. В этом разъяснении критической позиции Юркевича Вл. Соловьев одновременно фиксирует одно из наиболее важных и характерных устремлений метафизики, развитой на почве российского философствования. Категориям любви, "сердечного влечения к добру" в ней придается не меньшее, а подчас и большее значение, чем мышлению, причем дух и душа понимаются как нечто всеобъемлющее по отношению к усилиям ума и порывам сердца⁸.

4. Соответственно и в традиционном для метафизики философском богопознании на первый план выдвигается толкование Бога, к которому приближаются сразу умом, сердцем, откровением. Критике подвергается понимание Бога в рационалистической философии, в

которой “все богатство божественной жизни” сводится к идее, мышлению, полагающему “мир без воли, без любви, из одной логической необходимости”⁹. От произведений Юркевича и других русских мыслителей его эпохи тянется нить к российской идеалистической религиозной метафизике конца XIX — начала XX в. с ее новым *синтезом ценностей Истины, Добра, Красоты, Любви*.

5. В деле защиты метафизики от нападков позитивизма немалую роль сыграла отстаиваемая Юркевичем, а затем горячо поддержанная Вл. Соловьевым мысль о том, что склонность к метафизическому философствованию неотделима от внутренних духовных потребностей человека, от нравственных, этических и религиозных устремлений человеческого духа.

Принимая эстафетную палочку метафизически ориентированного философствования от Юркевича, «молодой Соловьев был весьма радикален в своих выводах: в некотором отношении всякий человек является метафизиком, испытывает “потребность метафизического познания”, те же, по его словам, “у кого эта потребность отсутствует абсолютно, могут быть рассматриваемы как существа ненормальные, монстры...” Соответственно судьба философии неотделима от судьбы человечества, философия — это “дело человечества”»¹⁰. Во второй книге нашего учебника уже шла речь о философских идеях великого русского мыслителя В. С. Соловьева. Было показано, что именно он сыграл решающую роль в преодолении к концу XIX в. первой моды на позитивизм в русском обществе (которая, по его собственной оценке, “становилась идолопоклонством, слепым и нетерпимым ко всем несогласно мыслящим”)¹¹ и в восстановлении в правах, а также в обновлении философской метафизики. Эта работа выдающегося философа В. Соловьева потому и оказалась столь захватывающей и успешной, что она синтезировала внутренние импульсы и тенденции российской мысли второй половины XIX столетия. (О том, как она осмысливалась и продолжалась в XX в., будет сказано далее — в связи с полемикой русских мыслителей вокруг проблематики идеализма, трансцендентализма, рационализма в западной метафизике древности и нового времени.)

До сих пор разбиралась главным образом полемика русских философов со сторонниками первого позитивизма. Теперь следует сказать об их отношении к распространявшемуся и в России второму позитивизму. Второй позитивизм — это, прежде всего, эмпириокритицизм Э. Маха и Р. Авенариуса (см. специально ему посвященную главу нашего учебника). Ссылки на их сочинения и полемику с ними можно найти в работах ряда видных российских философов. Новая позитивистская атака не застала неподготовленными тех философов, которые были сторонниками традиций метафизики. Их борьба с позитивизмом на рубеже XIX и XX в. нашла опору также и в рассуждениях выдающихся естествоиспытателей России, которые были склонны к умозрительному философствованию, пожалуй, не меньше, чем великие русские писатели, и потому не поддались антиметафизическому соблазну позитивизма. В качестве примера можно привести работы геофизика В. И. Вернадского (1863—1945), в частности его статью “О научном мировоззрении”, посвященную критике закона трех стадий О. Конта, и отклик на нее профессора философии Московского

университета, соредактора журнала “Вопросы философии и психологии” Л. М. Лопатина (1855—1920) в работе “Научное мировоззрение в философии”. “Среди течений научного мировоззрения, — писал Вернадский, — существуют направления, которые предполагают, что научное мировоззрение может заменить собою мировоззрения религиозное и философское; иногда приходится слышать, что роль философского мировоззрения, и даже созидательная и живительная роль философии для человечества, кончена и даже в будущем должна быть заменена наукою. Но такое мнение само представляет собой не что иное, как отголосок одной из философских схем, и едва ли может выдержать пробу научного к себе отношения. Никогда не наблюдали мы до сих пор в истории человечества науки без философии, и, изучая историю научного мышления, мы видим, что философские концепции и философские идеи входят как необходимый, всепроникающий элемент во все время ее существования... Необходимо обратить внимание еще на *обратный* процесс, проходящий через всю духовную историю человечества. Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа...”¹². Лопатин горячо поддержал идею Вернадского об обобщающей, а иногда и предвосхищающей роли философии по отношению к научному знанию, особо выделив две главные задачи философии, которые “неразрешимы эмпирическими средствами”. “Это задача *гносеологическая*, во-первых, *метафизическая*, во-вторых... Наука настойчиво нуждается в помощи философии в двояком отношении: во-первых, для умозрительной оценки некоторых основных, эмпирически недоказуемых положений науки, во-вторых, для принципиальной критики обобщений и предположений отдельных специальных дисциплин в интересах общих задач их дальнейшей работы”¹³.

В работах Лопатина была развернута квалифицированная полемика с представителями второго позитивизма Махом и Авенариусом. Они были рассмотрены как представители “движения к чисто имманентному и чисто эмпирическому пониманию действительности, беспощадно изгоняющему всякие трансцендентные метафизические положения...”¹⁴. Разбирая концепцию Маха, признанного одним из наиболее талантливых в этом движении авторов, Лопатин сделал оправданный вывод относительно противоречивого сплава субъективно-идеалистического (“на сенсуалистической подкладке”) махистского замысла с материалистической метафизикой и с наивным реализмом в теории познания. Лопатин констатировал, что Маху не удалось уйти от метафизики. “Итак, что же представляет система Маха в своем целом? Ее наиболее существенная особенность заключается в том, что она, начав с принципиального сомнения в самых общепризнанных философских истинах и усвоив такую точку зрения, при которой они должны быть отринуты, потом, с помощью самых искусственных логических приемов, всеми правдами и неправдами старается вернуть эти истины в выражаемое ею мирозерцание. Мах отвергнул понятия субстанции, реальной причинности, материи, независимого от нас вещественного мира, вообще какой бы то ни было действительности вне наших ощущений, и все это он опять возвратил под новыми названиями...”¹⁵.

Наибольшую популярность эмпириокритицизму в России начала XX в. принес марксизм. Правда, марксисты Г. В. Плеханов и В. И. Ленин обрушились на эмпириокритицизм с решительной критикой. Но они сделали это именно из-за повышенного интереса к эмпириокритицизму в марксистских философских кружках. Не лишена оснований идея тех критиков философии марксизма, которые (подобно П. Струве) указывали на **родство марксистского материализма и позитивизма**, равно обращенных к опыту, с недоверием относящихся к идеалистическому умозрению и т. д. Довольно оригинальный в методологическом отношении синтез эмпириокритицизма с марксизмом был предложен в **эмпириомонизме А. А. Богданова** (1873—1928), подвергнутом критике в весьма слабой в философском отношении работе **В. И. Ленина** (1870—1924) “Материализм и эмпириокритицизм” (1908), которая впоследствии была канонизирована советским марксизмом. Между тем ряд идей, развитых Богдановым на основе эмпириомонизма уже в 20-е годы, стал предвосхищением теории и метода организации, моделирования и т. д.

Интерес русских философов к проблемам метафизики, онтологии, гносеологии был вызван, разумеется, не только борьбой с позитивизмом. Никак не меньшее значение для философских дискуссий в России имела углубленная творческая деятельность, направленная на осмысление и обновление наиболее влиятельных традиций философской мысли древности, средневековья и нового времени. Надо отметить: это было только начало обстоятельной профессиональной историко-философской работы. Книг и исследований о великих западных метафизиках прошлого, по уровню сопоставимых с самой этой метафизикой, было сравнительно немного.

В России еще нужно было перепахивать историко-философскую целину, уделяя внимание целым эпохам развития мировой мысли и лишь в редких случаях углубляясь в доскональное исследование наследия отдельных, хотя бы и действительно великих философов прошлого. Крупнейшие мыслители России, создававшие собственные оригинальные концепции, отводили историко-философским изысканиям подчиненную роль. Однако отсюда не следует делать вывод о малой значимости диалога русских мыслителей с философами прошлого. Напротив, осмысление и коренное преобразование философских традиций, “заочный” диалог с великими умами ушедших в прошлое эпох и спор с современными философами сделались в отечественной мысли на рубеже веков и в начале нашего века как никогда глубокими и напряженными. В этом диалоге выделились некоторые наиболее значимые “силовые поля”. В основном они совпадали с теми, которые образовались и в тогдашней мировой философии. На первый план выдвинулись новые исследования и интерпретации Платона, Р. Декарта, И. Канта, Г. Ф. Гегеля, Ф. В. Шеллинга, Ф. Ницше, А. Шопенгауэра. В России особое внимание уделялось также учениям Николая Кузанского, Я. Бёме, Г. В. Лейбница. И если идеи некоторых и прежде популярных в России мыслителей (например, Гегеля) продолжали жить в отечественном философском дискурсе, не вызывая сколько-нибудь бурных споров, то концепции других философов сделались в интересующий нас период объектом оживленных, даже страстных размежеваний. Дело было в принципиальной теоретико-мето-

дологической значимости обновления, защиты или, напротив, резкой критики их позиций для становления оригинальной российской философской мысли. Из наиболее важных силовых полей критического историко-философского дискурса далее будет взяты для сжатого анализа те, которые имеют непосредственное отношение к проблематике главы. Речь пойдет о защите и обновлении идеализма (при опоре на традиции Платона и платонизма) и критике трансценденталистско-субъективистского уклона западной философии (на примере размежевания российских философов с Декартом и Кантом).

ОТ ПЛАТОНА — К ОБНОВЛЕННОМУ ИДЕАЛИЗМУ

Защита именно идеалистической метафизики и попытки ее обновления коренились в традициях российской философии. Однако вопрос об идеализме приобрел особую актуальность в ходе и результате рассмотренной ранее борьбы сторонников метафизики против позитивизма. Если мода на позитивизм привела в России 50–60-х годов XIX в. к всплеску материалистических и атеистических умонастроений, то последующий метафизический реванш обернулся своего рода **религиозно-идеалистическим ренессансом**. При этом российские философы были далеки от мысли просто вернуться “назад” — к идеализму Платона, средневековых философов, Гегеля, Шеллинга — или примкнуть к спиритуализму западных авторов, приобретших определенную известность в России (Р. Г. Лотце, Р. Ойкен и др.). Но пытаясь обосновать новые “синтетические” формы идеализма, свободные от абсолютизации отвлеченных начал традиционной идеалистической мысли, российские философы не могли не опираться на идеи великих идеалистов прошлого. А здесь интерес представляет обращение к Платону и платонизму, вообще к античной мысли, которое всегда было отличительной особенностью философствования в России. «Характерной чертой русской философии, — писал **Б. П. Выпеславцев** (1877 — 1954) в работе “Вечное в русской философии”, — является ее связь с эллинизмом, с сократическим методом, с античной диалектикой платонизма. Эту традицию она получила вместе с византийским христианством и восточными отцами церкви, которые были сами первоклассными греческими философами... Эта эллино-христианская традиция глубоко соединяет нас с мировой философией, которая восходит в конце концов к Сократу и диалогам Платона... Другой основной чертой, ярко выступающей в русской философии, является ее интерес к проблеме Абсолютного. Изречение Гегеля: “Объект философии тот же, что и объект религии” — глубоко родственно русской душе и вместе с тем верно отражает традицию эллинизма. Вся античная диалектика от Сократа до Плотина есть восхождение к Абсолютному, или искание Божества»¹⁶.

Отечественное платоноведение на рубеже веков уже имело в своем активе переводы основных сочинений Платона. Наиболее полным было шеститомное издание, подготовленное профессором Петербургской духовной академии **В. Карповым** (1798 — 1867). Оно вышло в 1863 — 1879 гг. В Российской философской мысли сложилась добрая традиция обращаться к Платону, либо посвящая ему специальные исследо-

вания (их авторами были П. Юркевич, А. Гиляров, Вл. Соловьев, Н. Грот, С. Трубецкой, В. Эрих, А. Лосев и др.), либо вплетая трактовку платоновской и платонистской философии в собственную концепцию. Особое значение при этом приобрел вопрос о **характере и типе обновленного идеализма**, о том особом идеалистическом пути, которому отдавала предпочтение русская философия, взятая и в ее (относительном) единстве, и в разнообразии ее содержательных оттенков. Сказанное можно проиллюстрировать на примере идеалистических учений братьев Сергея и Евгения Трубецких. Примечательно, что оба они, подобно В. Соловьеву, в юности также пережили увлечение идеями позитивизма, материализма, нигилизма. Излечение от позитивистской болезни произошло быстро — благодаря влиянию произведений Достоевского и идей В. Соловьева (с ним братья Трубецкие дружили с 1886 г.), а также благодаря изучению произведений великих идеалистов прошлого.

Князь **Сергей Николаевич Трубецкой** (1862—1905) — один из ярких и значительных философов рассматриваемого периода. Внимание современников привлекли его созданные за недолгую жизнь труды — магистерская диссертация “*Метафизика в древней Греции*” (1890), книги “*О природе человеческого сознания*” (1890), “*Основания идеализма*” (1896), докторская диссертация “*Учение о Логосе в его истории*” (1900), опубликованная в 1906 г. уже после смерти философа.

Философское учение С. Трубецкого воплощает в себе характерные особенности российской мысли на рубеже веков, а также как бы откликается на некоторые важнейшие ее дискуссии. В центре этого учения — понятие Логоса. Прежде всего Трубецкой выявляет его смысл в древнегреческой философии. “**Логос**” означает **рассуждение** как действие человеческого ума, выражающееся в речи; у пифагорейцев оно трактуется как **математическое отношение**, позволяющее установить **смысл явлений, законы природы**. У софистов и Сократа “логос” есть понятие, фиксирующее сферу “**мысленного слова**” — познания, понятий разума. Логос затем осознается как **универсальный философский принцип**. Такая трактовка, считает С. Трубецкой, дает начало “**аттическому идеализму**”, который завершается учением об универсальном разуме. “Разум есть принцип науки, начало всякого знания; и он есть принцип истинного поведения, практической деятельности человека в личной и общественной жизни. Наконец, познавая его в его внутренней универсальности, мы понимаем его как объективное метафизическое начало”¹⁷. Но довольно скоро, констатирует С. Трубецкой, философия натолкнулась на фундаментальное противоречие: понятие, с одной стороны, есть “**исключающая всякое представление отвлеченность**, с другой — **лишь описание или пояснение индивидуального представления**” (С. 62). Иными словами, в самом логосе, в понятии было заключено противоречие между общим и частным, всеобщим и единичным, индивидуальным. Решающее значение в осознании и разрешении этого противоречия С. Трубецкой приписывает философии Платона.

Кризис древнегреческой философии, пока она оставалась “**натуралистическим монизмом**”, выразился в осознании невозможности мыслить движение, процесс развития из одних материальных свойств ве-

щества. Платон считал, что разрешение кризиса возможно лишь при предположении **объективной мысли**, или идеи, составляющей содержание мира и осуществляющейся в его развитии. Только благодаря идее как объективной мысли, или миру идей как абсолютной норме, цели и причине сущего мир вообще можно мыслить. Другой важный для С. Трубецкого конструктивный элемент философии Платона и платонизма — “гипотеза мировой души, воспринимающей идеи и воплощающей их в природе” (С. 66). При этом философия Платона, согласно С. Трубецкому, лишена учения о каком-либо субъекте идей. “Но при всем своем идеализме мирозерцание Платона проникнуто коренным дуализмом...” (С. 70). И хотя идеальное начало, по Платону, “выше самых крайних противоречий и противоположностей, выше утверждения и отрицания, бытия и небытия, знания и незнания”, — “этому идеалу противостоит действительность как вечное, непримиренное отрицание” (С. 71, 72).

Работа С. Трубецкого о понятии логоса, включающая в себя элементы весьма тонкого конкретного историко-философского анализа, имеет главными целями, во-первых, объединение философии и религиозного умознания, в частности, раскрытие процесса преобразования древнегреческих учений о Логосе в раннехристианские концепции, а во-вторых, глубокое освоение всего сколько-нибудь рационального, что содержалось в сменявших друг друга философско-метафизических концепциях, одновременно направленных и на обоснование идеализма, и на формирование идей о Царстве Божием, об идеале Богочеловека. Внимание российских мыслителей было привлечено не только к Платону. Уже Вл. Соловьев подчеркнул особое значение идей Филона Александрийского для объединения двух начал, философского и библейского. С. Трубецкой тоже подробно исследовал учение Филона. Однако пришел к мысли, что в нем единство “греческой философии, или александрийского гнозиса” с христианской верой было противоречивым и непрочным: представление о Мессии-Искупителе часто “терялось в абстракции Логоса” (С. 203).

В деле обновления идеализма, характерном для российской философии рубежа XIX и XX в., С. Трубецкому принадлежит особая роль. Он не только основательно проанализировал историческую эволюцию различных форм идеализма, но и разработал их типологию, исходя из внутренней логики идеалистического воззрения на мир. В работе “Основания идеализма” Трубецкой выделил и критически исследовал следующие **типологические формы идеализма**, связав их с высокой оценкой “положительных открытий умозрительного идеализма в области метафизики” (С. 579).

1. **Первая ступень критического идеализма** опирается на исходный тезис: мир есть явление. “Вне явления, помимо явления, мы ничего не знаем и не можем ни знать, ни предполагать логически. В этом положении идеализм совпадает с эмпиризмом и обосновывает эмпирией свою теорию познания” (С. 597). Появилась эта концепция задолго до Канта, утверждает С. Трубецкой. Но Кант придал более глубокий смысл основоположениям критического идеализма. С. Трубецкой высоко оценивает учение Канта о явлениях, об их связи как логическом процессе, о пространстве и времени. При всей “двусмысленности” философии Канта об опыте и явлениях главную заслугу критического

идеализма С. Трубецкой усматривает в позитивном и доказательном утверждении следующего тезиса: “Действительность имеет идеальное начало, — *сущее определяется идеально*” (С. 605).

2. Вторая ступень идеализма — понимание сущего как идеи. Подобный подход намечился уже в древнегреческой мысли, в частности, у Платона. «Гегель пошел далее Платона и далее всей греческой метафизики: он показал, что общий принцип всех метафизических определений, из которого все они логически вытекают, есть *необходимая, логическая мысль*... Система Гегеля есть *панлогизм*, “вселогическая” философия, поскольку в ней Логос, логический принцип знания, определяется как абсолютное начало сущего» (С. 620). С. Трубецкой признает, что “учение Гегеля пало; но именно поэтому наступило время для его беспристрастной оценки, свободной от ходячих предрассудков” (С. 621). Поиск ответа на вопрос о причинах неуспеха “логического идеализма” Гегеля и гегельянцев и вместе с тем о его рациональных основаниях С. Трубецкой считает принципиально важным для выработки новой формы идеализма. Критика гегелевского панлогизма — это прежде всего отрицание его панрационалистических притязаний, особенно несостоятельных по отношению к природе, истории, человеческой душе, словом, по отношению ко всему эмпирическому. Отвлеченный рационализм, делает вывод С. Трубецкой, столь же несостоятелен, как и отвлеченный эмпиризм. Здесь анализ Трубецкой служит продолжением и развитием соловьевской критики отвлеченных начал. Реальная действительность отличается от понятия “иррациональным” (“бессознательным”) бытием, чувственностью и конкретной индивидуальностью (С. 627). И все-таки, несмотря на все ошибки и крайности логического идеализма, последний справедливо исходит из того, что “познаваемая нами действительность определяет логику” (С. 634—635). Поэтому от логического идеализма тянутся нити к обновленной “конкретной метафизике” — особенно там, где обнаруживается связь между “живой человеческой мыслью”, необходимо предполагающей все категории, и философской диалектикой категорий, которая, однако, не должна сводиться к гегелевскому типу диалектики. (Трубецкой предлагает свою схему упорядочения категорий.) Еще важнее для обновленного идеализма та сторона идеалистической метафизики Гегеля, которая связана с тезисом: *сущее есть абсолютная идея*.

3. Третья ступень идеализма — вера как фактор знания. Важность этого идеалистического хода мыслей связана для Трубецкого с утверждением: “...вера действительно служит фактором всего нашего познания, будучи имманентна и мышлению, и чувству” (С. 654). С. Трубецкой подробно и убедительно раскрывает уникальную **познавательную** роль веры: благодаря ей мы убеждены в существовании внешнего мира, прошлого и будущего, других субъектов. Не одни чувства и не один разум, а их синтез с верою как “самостоятельной” познавательной способностью, элементом нашего познания делают возможным успешное ориентирование в мире. Сущее должно быть рассмотрено и как предмет веры, — таков вывод Трубецкого. Вера берется в двух взаимосвязанных ипостасях — в качестве одного из основных начал нашего познания и религиозной веры.

С. Трубецкой исходит из того, что в его время, несмотря на развитие естествознания и критической философии, произошел возврат к **мистическому идеализму**, самые “грубые формы” которого он подвергает критике. Принцип мистического идеализма Трубецкой (кратко) анализирует на примере Упанишад, которые — благодаря Шопенгауэру — приобрели немалое влияние и в западной философии. Результат индийской мистики (в отличие от мистики христианской) объявлен у Трубецкого “чисто отрицательным” (С. 685).

Подвергая критике рассмотренные формы и типы идеализма, Трубецкой вместе с тем считает необходимым выделить и вновь философски синтезировать некоторые важные идеи, подходы, элементы различных идеалистических миросозерцаний. Это философская идея Логоса как универсального, космического разума; платоновская гипотеза Мировой души; предположение абсолютно сущего; идея конкретности сущего, расширенная до “конкретной метафизики”; анализ веры как полноправного элемента, источника познания; метафизическое оправдание единства индивидуального и общего (соборного). “Требуется найти такое определение абсолютного начала, которое могло бы обосновать действительность, т. е. действительный мир являющихся, соотносящихся существ и вещей в их актуальном отличии от абсолютного. *Абсолютное обосновывает свое другое и, следовательно, существует не только в себе (an sich) и для себя (für sich), но и для всего другого...* Без отношения субъекта к объекту нет ни воли, ни мысли, ни чувства, ни сознания, — нет актуального действительного субъекта. Только в своем *альтруизме*, т. е. как бытие для всего другого, абсолютное есть универсальное и *актуальное* абсолютное, обнимающее в себе полноту бытия”. (Трубецкой делает оговорку, что употребляет здесь понятие “альтруизм” не в “специально этическом”, а в “общем онтологическом” смысле — как определение сущего в его “бытии для другого” — С. 708.) Таково смысловое ядро программы обновленного идеализма, намеченной С. Трубецким. Он предполагал реализовать эту программу. Безвременная кончина помешала исполнению его замыслов.

Брат Сергея князь **Евгений Николаевич Трубецкой** (1863—1920), известный своими исследованиями религиозно-общественного идеала христианства V и XI в., социальной утопии Платона, но всего более — двухтомным трудом “Миросозерцание Вл. С. Соловьева” (1913), также уделил немалое внимание обоснованию идеализма в его четко выраженный религиозный вариант. Разумеется, это было подсказано исследованием религиозных оснований идеалистического учения Вл. Соловьева. Е. Трубецкой высказывался весьма категорически: метафизика Соловьева “от начала до конца носит религиозный характер”; попытка отделить в Соловьеве философа от религиозного мыслителя тщетны¹⁸. После выхода в свет двухтомника Е. Трубецкого разгорелась полемика между автором и некоторыми его критиками как раз по вопросу о мере и характере религиозности философии Вл. Соловьева. И это была не просто дискуссия о Соловьеве, а страстный и заинтересованный разговор о путях развития и обновления религиозно-идеалистической философии. Некоторые критики, а среди них прежде всего Л. Лопатин, обстоятельно проанализировавший двухтомник о Соловьеве, считали, что Е. Трубецкой преувеличил роль богословских эле-

ментов в творчестве великого русского мыслителя. “Между тем, — писал Л. Лопатин, — хотя в некоторых своих сочинениях Соловьев является богословом по преимуществу, этого никак нельзя сказать обо всех, и видеть в нем только догматического теолога было бы большой к нему несправедливостью: он пришел к своим положительным верованиям путем колоссальной и глубоко искренней работы свободного умозрения, он и потом всю жизнь оставался *свободным* мыслителем, твердо убежденным, что основные истины религии с общим метафизическим содержанием суть в то же время общеобязательные умозрительные истины...”¹⁹. Поэтому Е. Трубецкому, заключал свою критику Л. Лопатин, и не удастся найти положительной ценности в наиболее оригинальных проявлениях философского творчества Вл. Соловьева. Лопатин вник в, казалось бы, чисто “теологические” моменты философии Соловьева (учение о Троице, о Софии и т. д.) и показал, что Е. Трубецкой упустил из виду их философско-метафизическое содержание, а потому истолковал превратно. Е. Трубецкой ответил Л. Лопатину, который представил новые возражения.

Полемика между двумя мыслителями высветила ряд старых и новых разногласий по кардинальным философским вопросам. Различия позиций сторонников и критиков идеализма были связаны с несходными, а порой и противоположными трактовками вопросов, которые всегда оставались “вечными”, традиционными для философии, но на рубеже XIX и XX в. вновь приобрели особую актуальность.

1. Как уже отмечалось в первой главе, **проблема Бога, богопознания, богочеловечества**, обновленная Вл. Соловьевым, вновь стала центральной для русской идеалистической метафизики. Философы России анализируемой эпохи делились на две группы в зависимости от того, склонялись ли они к философскому богословию или предпочитали философско-метафизический путь. С. Трубецкой, Лопатин, Франк, Лосский при разработке несомненно **религиозно** ориентированной мысли руководствовались прежде всего метафизическими, философскими масштабами и критериями. Несмотря на всю неоднородность творчества Вл. Соловьева Лопатин, скорее всего, прав, когда говорит о преобладании свободного умозрения в соловьевской философии. (Да и Е. Трубецкому удалось раскрыть именно философскую ценность творческого вклада Вл. Соловьева в развитие культуры.) С. Булгаков, П. Флоренский — представители того крыла российской философии, в творчестве которых преобладал богословский, теологический интерес, что не помешало им внести существенный вклад в разработку философской метафизики.

2. В процессе обоснования и обновления идеализма (что мы видели на примере С. Трубецкого и еще увидим в последующих главах) на первый план выдвинулись темы логоса, идей, идеального, прорабатываемые в ходе освоения традиций объективного идеализма Платона, Гегеля и критического их преодоления.

3. Обновление идеализма в российской философии имело одним из своих оснований **критическое преодоление субъективистского трансцендентализма** в европейской философии нового времени.

Если осмысление и критика платонизма играли главенствующую роль в общемировоззренческом, стоящем в центре метафизики обосновании и обновлении идеализма, то размежевание с новременной

европейской метафизикой, и прежде всего, с ее трансценденталистским субъективизмом, стало важнейшей стороной реализации оригинального проекта русской философии, направленного на разработку **“онтологической гносеологии”**. Здесь на первый план выдвинулись критические размышления российских философов о Декарте, Лейбнице, Канте.

РАЗМЕЖЕВАНИЕ С ДЕКАРТОМ И КАНТОМ И ПРОЕКТ “ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ”

Вл. Соловьев и его последователи, русские мыслители серебряного века, со всей серьезностью отнеслись к “метафизическим размышлениям” Р. Декарта. Соловьев поддержал мысль великого французского философа об исходном и универсальном значении принципа сомнения, этого “необходимого возбудителя познавательной работы мышления”²⁰. Картезианская идея о “безусловной самодостоверности наличного сознания” также была признана “коренной истиной философии”²¹. Существенные ограниченности картезианской метафизики русские философы вслед за Соловьевым усматривали в дуализме, “беззаботном употреблении” терминов “дух”, “мышление”, “бытие”²², в приписывании “субъекту познания”, этой конструкции метафизики, самостоятельной реальности и непосредственной достоверности и т. д.

После Соловьева критицизм, направленный своим острием против Декарта и картезианства, усиливается. Вердикт в адрес западноевропейской культуры и философии, выросшей, как считается, именно на корнях картезианских принципов и размышлений, звучит громко и уверенно. Размежеванию с Декартом придется столь принципиальный характер, что именно на линии этого водораздела многие ищут и находят коренное, специфическое различие между российским и западным типами философствования. Одним из выразителей антикартезианских умонастроений был С. Франк.

«Новая западноевропейская философия, начиная с Декарта, — писал Франк, — усматривает в “я”, в неопределимом далее носителе личного индивидуального сознания, некое абсолютно первичное, ни с чем не сравнимое и все иное объемлющее начало. Этот носитель и центр личного сознания совпадает, с этой точки зрения, с тем, что называется “гносеологическим субъектом”, т. е. с “познающим” или сознающим»²³. «Совершенно иное жизнеощущение выражается в русском мировоззрении... Русскому духу путь от “cogito” к “sum” всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведет, напротив, от “sum” к “cogito”... Бытие дано не посредством сознания и не как его предметное содержание; напротив, поскольку наше “я”, наше сознание есть не что иное, как проявление, так сказать, ответвление бытия как такового, то это бытие и выражает себя в нас совершенно непосредственно»²⁴.

Франк противопоставляет друг другу давнюю западноевропейскую философскую традицию, по истоку и существу своему картезианскую, и более молодую российскую традицию, идущую от И. Киреевского и Вл. Соловьева и включающую учения Л. Лопатина, С. Трубецкого, Н. О. Лосского и самого С. Франка. Русские мыслители, по

мнению Франка, создали — в этом случае, примыкая к картезианско-кантианской философии, — “научно-систематическую теорию познания”. Но она вместе с тем содержит “некоторые весьма оригинальные и западной философии незнакомые мысли”²⁵, возникшие, в частности, благодаря размежеванию с Декартом. Теорию познания, более типичную для российских философов, Франк называет “онтологической”.

Итак, **первая линия размежевания** состоит в том, что русская философия, в определенных пределах принимая декартовскую концепцию сомнения и идею достоверности *cogito*, далее кардинально преобразует трансценденталистско-субъективистские первооснования картезианской (и кантианской) философии на пути онтологической трактовки самого сознания. Сознание понимается как особое бытие, а “субъект познания”, каким он предстал в новоевропейской философии, как субъект бессодержательный, как результат искусственного и непродуктивного “сжатия” “внутреннего бытия” в одну точку. «Старое декартовское воззрение, — пишет Франк, — согласно которому непосредственно и первично достоверное бытие заключается только в познающем или “мыслящем” сознании, и это *cogito* исчерпывает собою все *sum*, — в принципе и по существу, как нам думается, еще доселе не преодолено с полной ясностью в философской литературе. Однако по существу это есть глубокое заблуждение — и притом заблуждение гибельное, которое натворило безмерно много вреда не только в теоретическом самосознании философии, но и вообще — в форме “интеллектуализма” — в духовной жизни европейского человечества»²⁶.

Франк и другие философы России стремятся вскрыть специфику того богатого, полнокровного, духовного по своему существу “внутреннего бытия”, которое западным, картезианским философствованием было сжато в одну точку, а в российском мировоззрении, напротив, было расширено, благодаря чему приобрело смысл особого бытия — “непосредственно открывающейся и потому недоступной отрицанию и сомнению реальности”.

Российская мысль, о чем уже говорилось, осуществила онтологический поворот на рубеже XIX—XX вв., т. е. задолго до того, как в западноевропейской мысли трансценденталистская теория сознания начала преобразовываться в экзистенциально-персоналистскую концепцию “бытия и времени”. В философии России, под несомненным влиянием В. Соловьева, впервые прозвучала онтологическая увертюра к более поздней философской симфонии с главной темой бытия. И сам Франк в работе “Предмет знания” (1915) уже наметил те перспективные линии анализа, которые получили детальное развитие в его работах 30—40-х годов (несомненно и под влиянием обстоятельно изученных работ Бергсона, Гуссерля, Дильтея и других мыслителей). Поэтому применительно к концу XIX — первым десятилетиям XX в. Франк имел право говорить, что “тяга к реализму или, лучше сказать, к онтологизму, невозможность довольствоваться какой-либо формой идеализма или субъективизма” — характерная черта русского философского мировоззрения²⁷.

Исправляя Франка, следовало бы, однако, заметить, что в строгом философском смысле при размежевании русских мыслителей В. Соловьева и его последователей с Декартом и картезианской линией в западноевропейской философии речь шла не о выступлении “реализ-

ма” против идеализма, а о противопоставлении картезианскому по своим истокам рационалистическому идеализму и трансцендентализму тоже идеалистической концепции, но особого типа. В дополнение к сказанному ранее об обновленном идеализме можно добавить следующее. Специфике идеализма, привившегося на русской почве серебряного века, состояла в том, что это был идеализм с сильно выраженными онтологическими акцентами, “идеализм Всеединства”, противостоящий субстанциалистскому расколу между миром и человеком, жизнью и познанием, субъектом и объектом. Идеализм русской философии, кроме того, был обращен против крайнего рационализма, утверждение которого приписывалось именно Декарту. Идея об огромной роли разума, о значении ясного и отчетливого сознания и познания не отвергалась, но “вѣдение”, познание, знание тесно объединялись с неведомым, непостижимым.

Русские философы считали, что Декарт перечеркнул противоречивость непосредственного самопостижения, непосредственной самодостовренности Я. Родоначальник философии нового времени представил путь от сомнения к достоверности *cogito* исключительно как рациональное, методически выверенное движение к ясному, отчетливому познанию самости Я. Между тем, рассуждает Франк, «существо непосредственного бытия не исчерпывается тем, что оно есть сам себя освещающий свет; оно есть также и освещаемая светом темнота, и даже корень или первоисточник самого этого света есть темнота... Скорее здесь подходило бы слово “жизнь” в самом первичном его смысле бытия как непосредственного опыта о себе, как единства “переживания” с “переживаемым”. Существенно лишь одно: мы должны уловить, понять непосредственное самобытие как *для-себя-бытие*, как *бытие себе самому открывающееся* или *сущее в форме самооткровения себе самому*»²⁸.

Отступление от крайнего рационализма к его весьма “мягкому” варианту, сочетающемуся с метафизикой “непостижимого”, “неведомого”, мистического, и есть **вторая линия** размежевания с европейским рационализмом, в частности, с картезианской философией в русской мысли серебряного века.

Третья линия находит более отчетливое проявление в социальной философии и этике, но начинается она на пограничьи теории познания, онтологии и теории личности — там, где гносеология и социальная философия противопоставляют индивидуализму, имплицитно наличествующему в картезианстве, концепцию своего рода “**соборного персонализма**”. При этом — вслед за западноевропейской философией — отстаивается принцип свободной и активной личности, однако в качестве фундамента выстраивается разветвленное метафизическое учение о единстве, диалоге “я” и “ты”, “я” и “мы”. Франк пишет: «Достаточно знать в общих чертах западную философскую литературу, начиная с Декарта, чтобы тотчас убедиться, что центральное место в ней занимает понятие “я”. “Я” — индивидуальное сознание — есть либо единственный и последний фундамент всего остального вообще (как у Фихте, в известном смысле у Декарта, Беркли, Канта), либо хотя бы в некоторой степени самоуправляющаяся и самодостаточная, внутренне заключенная в себе и от всего прочего независимая сущность, которая в области духовного являет собой последнюю опору

для конкретной реальности. Но возможно также совершенно иное духовное понимание, в котором не “я”, а “мы” образует последнюю основу духовной жизни и духовного бытия. “Мы” мыслится не как внешний, лишь позднее образовавшийся синтез, объединение нескольких “я” или “я” и “ты”, а как их первичное и неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает “я” и благодаря которому оно только и возможно»²⁹. Используя шпенглеровскую терминологию, Франк называет русское мировоззрение “магическим” — в противоположность “фаустовскому” мировоззрению Запада.

Четвертая линия размежевания с “духом картезианства” в русской философии касается уже затрагивавшейся проблемы Бога. Русские мыслители не отрицают того, что Декарт был глубоко религиозным человеком и что в его размышлениях проблеме Бога отведена важная роль. Однако отношение русских мыслителей серебряного века к Картезию **философскому** Богу — сугубо негативное. “Декарт говорил о Боге, но так, что лучше бы он о нем молчал”, — заметил Вл. Соловьев³⁰. С этим полностью соглашались многие последователи Соловьева. Несколько иначе подходил к делу С. Франк.

Он высоко оценивал онтологическое доказательство Бога и даже видел в нем “единственное философское рассуждение”, верно ведущее к цели. Однако и Франк скорее примыкал к “экзистенциальному” ходу мысли Бонавентуры и особенно Николая Кузанского, чем к “холодному” рационалистическому рассуждению о Боге Декарта. Значение онтологического доказательства Франк усматривал в следующем: «Истинный смысл его состоит, напротив, в том, что показывается, что Божество есть реальность, которая при ясном усмотрении ее существа никогда не может быть дана как “чистая идея”, а всегда непосредственно открывается нам как полновесная конкретная реальность, так что “идея”, как только “мыслимое содержание”, здесь не может быть осмысленно отделена от реальности и взята отвлеченно, как такая (примерно на тот же лад, как в Декартовом “*cogito ergo sum*” содержание “*cogito*” дано нам не как гипотетическая идея, а непосредственно открывает, являет себя как реальность, как *sum*)»³¹.

Заметным явлением в российской философии рассматриваемого периода оказалось то внимание, которое уделялось учению Лейбница и обсуждению его идей. Исследователями философии Лейбница были **Е. А. Бобров, В. И. Герье, Н. Н. Сретенский, И. И. Ягодинский**. “Русскими лейбнианцами” считаются **П. Е. Астафьев (1846–1893), А. А. Козлов (1831–1901)**, уже упоминавшийся **Л. М. Лопатин**. Заслугу Лейбница многие русские сторонники метафизики усматривали в его попытках преодолеть ограниченности картезианского дуализма и механицизма. Одна из конкретных причин популярности лейбницеvской метафизики состояла в особом интересе русских мыслителей к человеческому духу, в частности, к восприятиям, ощущениям, представлениям, к “бессознательным представлениям”, о которых, как бы предвосхищая открытие бессознательного, говорил Лейбниц. В немалой степени этот интерес был обусловлен тесной связью философских и психологических знаний в российской культуре. На рубеже веков философы усиленно занимались гносеологией, которая была тесно объединена с психологией.

Как отмечал тот же С. Франк, российскому умунастроению, которое в философии, психологии и даже в искусстве выражалось в “онтологическом понимании души”, оказалась особенно близкой философия Лейбница. С ним “русские философы были заодно в борьбе за психологический онтологизм против позитивизма и его бездумной психологии. В 80-е годы лейбницианец Козлов, не особенно значительный как систематизатор, но наделенный большой интуицией мыслитель, вел ожесточенную, вооруженную всеми средствами философской сатиры борьбу против господствующего в науке позитивизма и развивал лейбницианскую метафизику человеческой души. Козлову наследует основатель русского интуитивизма Лосский, метафизика и психология которого так явственно несут на себе отпечаток мысли Лейбница... Метафизика Лопатина также содержит в качестве важнейшей части своего содержания онтологическую психологию, определяемую идеями Лейбница, очень тонкую и местами предвосхищавшую учение Бергсона”³².

Влиянию идей Лейбница приписывают примечательную тенденцию в русской мысли, суть которой состояла в объединении “гносеологии самосознания и онтологии самобытия”³³. Выразителями этой тенденции считаются уже названные П. Астафьев, Л. Лопатин, Н. Лосский. Некоторые исследователи усматривают их особую заслугу в том, что акценты были перенесены с преимущественно теологического содержания философии, которое было столь важно для Вл. Соловьева и его последователей, на специфически философские задачи. «Такой собственно философской задачей и стало для ряда русских мыслителей создание *метафизику человеческой личности*, а сами эти мыслители с полным правом могут быть названы представителями русского метафизического персонализма... Конечно, не только Лейбниц, но и Декарт, и Беркли, и Фихте, да и Гегель (освобожденный в творчестве русских “гегельянцев” от пут панлогизма) являются теми гигантами, на плечах которых стояли, отнюдь не скрывая этого, русские персоналисты»³⁴.

Но особенно важную роль в российской философии серебряного века сыграли **освоение и критика философии Канта**. Российское кантоведение опиралось на солидную традицию.

Отношение к учению Канта, которое может показаться сугубо внутренним делом философии, было довольно точным барометром, фиксирующим не только состояние культуры, назревающие и происходящие в ней изменения, но и характер более общих социально-исторических процессов. Не однажды в истории XIX и XX столетий на первый взгляд возвратное движение философской мысли “назад к Канту” было интегральной частью интеллектуальных поворотов, которые несли с собой глубинное обновление человеческого духа. Борьба человека и человечества за свободу — со всеми ее достижениями и поражениями — удивительно быстро находила свой отголосок в том, какое место в культуре того или иного времени, той или иной страны занимала философия Канта. По крайней мере отечественная история нового и новейшего времени дает тому убедительное подтверждение. Духовному подъему, взлету культуры России сопутствовала возрастающая популярность кантовской мысли — что случилось, например, в начале XX в., в серебряный век российского духа.

Самые ранние в России исследования и лекционные курсы, посвященные Канту, были относительно немногочисленны. Надо отметить книгу А. С. Лубкина “Письма о критической философии”, опубликованную в Санкт-Петербурге в 1805 г., т. е. через год после смерти Канта³⁵. Философские очерки о Канте в первой половине XIX в. в основном включались в общие лекционные курсы по истории философии, как это было, например, в книге А. Галича “История философских систем, по руководствам составленная” (СПб., 1818—1819. Кн. 1—2.). Историко-философские сочинения **А. Боровкова**, **И. И. Давыдова**, **С. С. Гогоцкого**, **В. Н. Карпова** были прямо или косвенно обращены к философии Канта. Немецкая классическая философия, и в частности кантовская мысль, стала все более входить в круг российских философских дискуссий, о чем свидетельствует, например, переписка **Н. В. Станкевича** 1836—1840 гг.

Однако и публикация переводов сочинений Канта и развитие кантоведения в России тогда были весьма замедленными. Им еще пришлось ждать своего исторического часа. В 60—90-е годы XIX в. — вместе с оживлением общественной жизни и культуры, обусловленным отменой в 1861 г. крепостного права и некоторыми политическими реформами, — происходит настоящий подъем кантоведения в России. Это выразилось прежде всего в опубликовании переводов важнейших сочинений Канта. В 1867 г. в Санкт-Петербурге вышла “Критика чистого разума” в переводе М. Владиславлева, а в 1896—1897 гг. — в переводе Н. М. Соколова. “Критика практического разума” публиковалась сначала в сокращенном виде (в 1878 г. в переводе И. Панаева), а в 1897 г. — без сокращений, в переводе Н. М. Соколова; вместе с “Основанием к метафизике нравов” она выходила также и в 1879 г. в переводе Н. М. Соколова. “Критика способности суждения” (в переводе Н. М. Соколова) была опубликована первым изданием в 1898 г. “Прологомены” (в переводе В. С. Соловьева) публиковались дважды — в 1889 и 1893 г.

Темп публикационной деятельности, взятый российским кантоведением во второй половине XIX в., сохранился и в начале XX столетия. В 1900 г. была опубликована “Антропология” (в переводе Н. М. Соколова), в 1908 г. (в его же переводе) — “Религия в пределах только разума”, а в 1915 г. (в переводе И. К. Маркова) — “Логика”. Пришел черед и более мелких работ Канта, в том числе докритических произведений, переводы которых публиковались в России в основном между 1900 и 1917 г. (особенно активно до 1905—1906 гг.). Переводческая деятельность кантоведов поднялась на новую, более высокую ступень. Так, “Критика чистого разума” была издана в переводе Н. О. Лосского (в целом более удачно, чем прежние переводы) — первым изданием в 1907 г., а вторым изданием в 1915 г. “Критика практического разума” в переводе Н. М. Соколова вышла в 1908 г. вторым изданием.

Подводя итоги, можно сказать, что до революции отечественные кантоведы уже сделали доступными публике основные сочинения Канта, известные к тому времени. Ряд работ, правда, оставался непереу-денным.

Имена кантоведов дореволюционной России — славные для отечественной культуры: А.И. Введенский, М.И. Владиславлев, Н.Я. Грот,

А. А. Козлов, Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский, Н. П. Ляпидевский, И. К. Марков, П. И. Новгородцев, Н. Смирнов, Н. М. Соколов, В. С. Соловьев, К. Сотонин, М. М. Стасюлевич, П. В. Тихомиров, Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, В. А. Фляксбергер, С. Л. Франк, Г. И. Челпанов, В. М. Чернов, Г. Г. Шпет, А. М. Шербина, В. Ф. Эрн, Б. В. Яковенко. Весьма важное значение для философии имели в России переводы зарубежных кантианцев — в особенности сочинений таких известных авторов, как В. Виндельбанд, Г. Коген, А. Ланге, П. Наторп, Ф. Пульсен, А. Риль, К. Форлендер, И. Шульце и др. Можно, следовательно, утверждать, что приобретший влияние на Западе на рубеже XIX и XX столетий лозунг “назад к Канту” был никак не чужд России; и более того — интерес к Канту в этот период реализовался в поистине интернациональном философском движении, почти синхронно взявшем старт в разных странах.

В начале XX в. молодое поколение философов России понимало лозунг “назад к Канту” достаточно конкретно: он звал в первую очередь к новому пониманию текстов Канта, которые читались и изучались, конечно же, в оригинале, хотя именно в это время появились более качественные их переводы на русский язык (например, как уже упоминалось, перевод “Критики чистого разума” Н. О. Лосского). Но дело было не только в этом. Российские философы, увлеченные Кантом, устремились в Германию, где профессиональное кантоведение переживало едва ли не самый блестящий период своего развития, сделавшись общекультурным феноменом международного значения. Ехали главным образом в Марбург, в университет, чтобы учиться у Германа Когена, лидера марбургской неокантианской школы (некоторые отправлялись к Генриху Риккерту, главе баденской школы неокантианства). Но даже те философы, которые считались кантианцами, — Ал-др И. Введенский, И. И. Лаппин, Г. И. Челпанов, С. И. Гессен, Г. Д. Гурвич, Б. В. Яковенко — отнюдь не были апологетами Канта. Отношение российских мыслителей к философии Канта и кантианцев было достаточно глубоким, оригинальным и, как правило, критическим. **Главные идеи Канта, которые получили наибольшее признание в философии серебряного века:** 1) критицизм; 2) идея о примате практического разума, первостепенном значении нравственной и философско-правовой проблематики; 3) принцип автономии личности; 4) идея свободы, отстаиваемая наряду с признанием природного детерминизма; 5) мысль об абсолютности добра, о чистоте долга; 6) идея антиномий; 7) обоснование идеальности пространства и времени.

Резкой критике со стороны русских философов подвергались: 1) субъективистский трансцендентализм гносеологии Канта, имеющий, по мнению русских философов, своим социально-философским и нравственным следствием индивидуализм; 2) априоризм и агностицизм, не учитывающие в полной мере единство мира и познания; 3) разъединенность субъекта и объекта, философский дуализм; 4) неудача в приведении знания к синтетическому единству; 5) ограниченность формализма в этике; 6) недостаточное внимание к бытийственным, онтологическим определениям действительности и мысли; 7) рассмотрение “религии в пределах только разума”.

Из специфических идей Канта особое внимание привлекли размышления о вещи самой по себе, о разделении явления и “сущего в

себе". Такое разделение, что верно подметил Вл. Соловьев, привело к резкому противопоставлению якобы лишь эмпирического познания "одних" явлений и метафизического осмысления сущего самого по себе. В. Соловьев писал: "Под явлением я понимаю познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе разумею то же самое существо, то есть в его собственной подлежательной действительности. Отсюда вытекает соотносительность этих категорий и совершенная невозможность приписывать одну из них метафизической сущности исключительно, а другую — столь же исключительно миру нашего действительного опыта, отделяя, таким образом, эти две области и делая одну безусловно недоступной для другой. Отсюда же следует, что различие между нашим обыкновенным познанием и познанием метафизическим может быть только относительное или степенное"³⁶. Эта соловьевская критика объективно имеет своей мишенью скорее не концепцию самого Канта, а крайний позитивистский кантианизм, использовавший кантовское различие вещи самой по себе и явления для категорического противопоставления "физического" и метафизического познаний³⁷. Для Соловьева и других русских философов и физика и метафизика равно озабочены "познанием сущего в его явлениях"; отличие метафизического познания лишь в том, что "оно имеет в виду сущее в его прямом и цельном обнаружении"³⁸.

Единство и расхождение с Кантом по проблемам метафизики касаются также ее значения в обосновании этики, "оправдании добра". Сама мысль о связи общеметафизического обоснования философии и основоположений этики, казалось бы, могла сближать Вл. Соловьева с Кантом. Однако для Соловьева расхождение с Кантом как раз в этом вопросе имело куда большее значение. Соловьева не устраивало то, что Кант ограничил значение увенчивающегося метафизикой теоретического разума в деле обоснования тезисов о Боге, бессмертии души и свободе воли. "Полагая... прямую зависимость этического вопроса от вопроса метафизического, мы станем на точку зрения, диаметрально противоположную с точкой зрения Канта, который, как известно, утверждая безусловную обязательность нравственного начала, из нее выводил и необходимость бытия Божия, бессмертия и свободы, ограничивая достоверность этих метафизических положений их нравственным значением. Но если Кант, для которого и нравственное начало сводилось лишь к субъективному сознанию долга, мог ограничиться признанием этих метафизических положений как только нравственных постулатов, то при объективном понимании нравственного начала, как выражающегося в известном общественном идеале — именно свободной теократии, которая может иметь положительный смысл только в деятельности Бога, бессмертия и свободы, — является необходимым убеждение в этих метафизических истинах как таких, то есть в их собственной теоретической достоверности, независимо от их практической желательности"³⁹.

Анализируя и резко критикуя декартовско-кантовский трансцендентализм, а также последующее развитие философии Гегелем, Фейербахом, Шопенгауэром, многие русские мыслители констатировали, подобно Вл. Соловьеву и вслед за ним, что "великое умственное развитие новой Европы — как в своем чисто философском, так и в своем

положительно-научном разветвлении — страдает каким-то общим коренным недугом...”³⁶. “Коренной недуг”, поразивший именно метафизику, выразился в постоянной борьбе “отвлеченных”, т. е. односторонне принимаемых и всякий раз абсолютизируемых начал, группируемых вокруг тех или иных полярных идейных противоположностей. Это, например, противоположные “идеальные построения трансцендентных философов и механические построения философствующих натуралистов”³⁷, противостояние материализма и идеализма в целом, эмпиризма и рационализма, дуализма и монизма, рационализма и мистицизма, гносеологизма и онтологизма и т. д.

Подведем итог. Каковы же особенности программы обновленной религиозной метафизики российских философов второй половины XIX — начала XX в.? Она кладет в основу **идею философской цельности, философского синтеза**. Речь идет, во-первых, об **историко-философском критическом синтезе** — о заимствовании всего ценного, что может быть обнаружено в традиционной и современной философии, но и, как было сказано, о критике ее противопоставляемых друг другу “отвлеченных начал”. Во-вторых, имеется в виду **синтез философии и науки**, но осуществляемый не под флагом сциентизма, а с позиций уникальности, неповторимости и ничем другим не восполняемой духовной миссии философско-метафизического познания. В-третьих, большинство выдающихся российских мыслителей намеревалось осуществить **новый синтез философского и религиозного знания**, построив именно **религиозную метафизику**. В-четвертых, ставилась задача **подвести новые основания под единство философских дисциплин — гносеологии, онтологии, этики, эстетики**.

Вместе с тем идея философского синтеза и целостной философии, объединявшей все ее главные подходы и измерения, в российской метафизике противопоставлялась “диктаторским” системосозидающим устремлениям европейского философствования. Философы России выступали против перерастания единства философии в застывшие системы. Основным вектором нового синтеза считалась близость философии к жизни — и к жизни природы, и к жизнедеятельности человека, к его целостному опыту, и к жизни общества. Российская философия, как уже говорилось ранее, предложила свой вариант философии жизни, которая изначально была оригинальным духовным ингредиентом русской культуры, а потом развивалась и под определенным влиянием весьма популярных в России учений Ф. Ницше, А. Бергсона и О. Шпенглера

Итак, новое для начала XX в. слово русской философии состояло в следующем: **гносеологию мыслили органично объединить с онтологией, создав так называемую онтологическую гносеологию, а последнюю хотели синтезировать с экзистенциально-персоналистским, смысложизненным и религиозно-метафизическим подходами**. Далее, к этому и так уж необычному для того времени философскому сплаву считали необходимым добавить такую новейшую критику разума, которая радикально отличалась бы от кантовской критики, будучи также **критикой критики чистого разума**, и открывала бы внерациональным формам человеческого духа узаконенный вход в онтологическую гносеологию. Эти тенденции именно в их единстве, синтезе в западноевропейской философии, как уже

отмечалось, стали пролагать себе дорогу в 20-30-х годах, т. е. позже, чем в русской мысли.

Всесторонняя критика европейского рационализма в широком смысле (охватывающем эмпиризм и рационализм как крайние направления) основывалась в русской мысли конца XIX — начала XX в. не только на критике классического рационализма. Критическому анализу были подвергнуты позитивизм, прагматизм (как новейшие разновидности эмпиризма), бергсонизм, неокантианство, относительно которых высказывалась типичная для русской философии оценка, согласно которой эти новейшие тогда течения, несмотря на поднятый ими бунт против классики, в общем и целом вписываются в историю рационализма. Например, по мнению Н. Бердяева, А. Бергсон или В. Джемс не преодолели ограничений рационализма, ибо иррациональное, о котором они пытались вести речь, в конечном счете оказалось побежденным “малым разумом”, т. е. рассудком³⁸.

В экзистенциально-персоналистской философии Н. Бердяева и Л. Шестова еще перед революцией пробило себе дорогу понимание, согласно которому все “расколы” философии (распадение на субъект и объект, на чувство и разум, на эмпирический мир и “мир сущностей” и т. д.) коренятся в самом бытии. Человек приговорен к отчуждению от реального мира, к познанию лишь внешних и по большей части болезненных проявлений мира. “Мы воспринимаем болезненную сыпь мира — являющееся нам в пространстве и времени материальное бытие. Наука познает действительность, но действительность эта не есть сущность бытия, а лишь болезненные его проявления”³⁹. Так христианский философ Бердяев сделал вывод, что “грехи познания могут быть объяснены из грехов самого бытия”, что “все в мире” разорвано. И лишь поэтому возникает раскол на субъект и объект в гносеологии⁴⁰.

Раскрывая особенности развития философии в России, исследователи справедливо обращают внимание на тот факт, что (соответственно более позднему развитию на российской почве специализированного философствования) теория познания, или гносеология, в качестве систематического раздела совокупного философского знания, или особой философской дисциплины, появилась довольно поздно⁴¹. Лишь в последние десятилетия XIX и начале XX в. российские философы — несомненно, вслед за западной мыслью, которая на рубеже веков испытала своего рода бум логико-гносеологических, методологических исследований, — стали уделять более пристальное внимание проблемам теории познания, логики, учений о сознании, о языке. Изменения накапливались так стремительно, что в России первых десятилетий XX в. все эти проблемы уже обсуждались довольно основательно. Соответствующие дискуссии тесно увязывались со своевременным осмыслением новейших достижений западной философской мысли. Об этом можно судить не только по монографиям российских авторов, углубленно обсуждавших проблемы познания и метода (Н. О. Лосский “Обоснование интуитивизма”, 1904; С. Франк “Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченности знания”, 1915), но и по философской периодике. Речь идет, например, о журнале “Вопросы философии и психологии” (выходившем с 1885 по 1918 г.), о международном философском альманахе “Логос” (учрежденном в 1910 г.), пери-

одическом издании "Новые идеи в философии" и др. Так, в 1913 г. несколько выпусков "Новых идей в философии" было посвящено теории познания. В них были опубликованы статьи П. Наторпа "Кант и марбургская школа", В. Е. Сеземана "Теоретическая философия марбургской школы", Р. Эйслера "Сознание и бытие", Э. Радлова "Мистицизм в современной философии", Н. Лосского "Имманентная философия В. Шушпе", Д. Викторова "Психологические и философские воззрения Р. Авенариуса", Б. Яковенко "Философия Эд. Гуссерля", Г. Риккерта "Два пути теории познания", Т. Райнова "Гносеология Лотце", С. Франка "Прагматизм как гносеологическое учение". Уже из этого перечня тем и авторов одного периодического издания становится ясно, что сколько-нибудь важные и заметные новые тенденции западной теоретико-познавательной мысли конца XIX — начала XX в. в философской литературе России подвергались обсуждению, которое становилось все более глубоким, критическим и оригинальным.

Многие известные русские философы, критикуя традиционный и новейший рационализм, пытались проложить дорогу новому воззрению на природу духа и его связь с миром. Это новое воззрение они называли то "конкретным спиритуализмом", то "сознательным мистицизмом", то "новым интуитивизмом" и т. д. Немало страниц произведений отечественных мыслителей посвящено обоснованию "цельного" (т. е. синтетического, полного, конкретного, неодностороннего) знания, "живого трансцендентного опыта" и человеческого сознания как его интегрального элемента.

СПОРЫ О СОЗНАНИИ

В 80—90-х годах среди важнейших проблем гносеологического исследования, тесно объединенного с проблематикой психологии, был **вопрос о природе человеческого сознания**. Ему, в частности, посвящены многочисленные статьи и дискуссии журнала "Вопросы философии и психологии".

Так, С. Трубецкой опубликовал в "Вопросах философии и психологии" за 1889—1891 гг. (кн. I, III, IV, VII) обстоятельную работу "О природе человеческого сознания", которую можно считать типичной для этого раздела гносеологических исследований русской мысли двух последних десятилетий XIX в. Характерным отличием учений о сознании было стремление, с одной стороны, рассмотреть человеческое сознание как "существенное проявление жизни¹², а с другой — понять его как "коллективную функцию человеческого рода" (С. 495). Отсюда вывод: сознание "дифференцируется и развивается вместе с нервной системой и вместе с прогрессом социальных отношений, с организацией общения между существами" (С. 548). Опираясь на популярны со времен Ч. Дарвина и Г. Спенсера исследования нервной системы, "ума" животных, привлекая к рассмотрению и критически оценивая новые тогда работы П. Жане (например, "Психологический автоматизм", 1889) и других авторов, в которых обобщались достижения экспериментальной психологии животных и человека, — русские мыслители, подобно С. Трубецкому, подчеркнули неустранимое значение "общих инстинктов животных" (С. 556) в человеческой жизни.

Однако упор был сделан все-таки на “родовых свойствах”, “универсализме”, т. е. на тех качествах человеческого сознания, которые идут рука об руку с «развитием индивидуального, личностного начала, перерастая вместе с тем в новое, другим животным совершенно неведомое “вселенское сознание”» (С. 549). “Если абсолютное идеально, — пишет С. Трубецкой, — оно обладает и сознанием; а постольку есть и вселенское сознание. Но тогда субъективное сознание человека перестает быть чем-то автономным и самодовлеющим: ибо абсолютное сознание есть, очевидно, такое, которое обосновывает, организует и нормирует всякое условное, ограниченное сознание, собирая и объединяя общими связями все отдельные умы” (С. 537). Кто же носитель этого “вселенского сознания”? Здесь С. Трубецкой отклоняет гносеологический соблазн, заключающийся в признании того, что вселенское сознание — не что иное, как гносеологический псевдоним Господа Бога... По учению С. Трубецкого, носитель вселенского сознания — это “космическое существо, или мир в своей психической основе, то, что Платон назвал Мировой Душою”. В неопубликованном при его жизни отрывке С. Трубецкой называет носителя вселенского сознания “Софией вселенскою”. Так у С. Трубецкого возрождается в гносеологическом аспекте соловьевское учение о Софии⁴³.

Е. Трубецкой (в работах “Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства”, 1917, и “Смысл жизни”, 1918) развивал далее учение своего брата о “вселенском сознании”, или “всеедином уме”. Вечные истины, обоснованные предположения о том, что смысл (жизни, познания, бытия и небытия) тоже вечен, — все это свидетельствует о том, что в моем сознании посеяны семена “безусловного сознания”. Е. Трубецкой — опять-таки вслед за Вл. Соловьевым и С. Трубецким — отождествляет такое вселенское сознание с Софией. Таким образом, российские философы конца XIX — начала XX в., знакомые с новейшими западными и отечественными естественнонаучными (физиологическими, психофизиологическими) исследованиями сознания, все-таки связывали философскую оценку этих достижений именно с широкими метафизическими, а порой и богословскими предпосылками и выводами. Это можно видеть на примере еще одной дискуссии, которая была инициирована работами А. И. Введенского по психофизиологии и философии сознания. В “Журнале Министерства народного просвещения” (1892, № 5/7) Введенский опубликовал книгу, где был сформулирован “новый психофизический закон”. В полемике, вызванной этой работой, приняли участие Вл. Соловьев, Л. Лопатин, Н. Бугаев, Н. Грот, С. Трубецкой, Э. Радлов, П. Астафьев. Она велась на страницах книг и журналов, на заседаниях Московского психологического общества. В чем состояла главная проблема спора и какие идеи, высказанные участниками о сознании, наиболее интересны? Основные установки концепции **Александра Ивановича Введенского** (1856 — 1925) видны уже из названий его сочинений “Опыт построения теории материи на принципах критической философии” (магистерская диссертация, защищена в 1888 г.), “Логика как часть теории познания” (1909), “Психология без всякой метафизики” (1914). В упомянутой работе 1892 г. Введенский поставил центральный вопрос о природе сознания и, в частности, о том, допустимо ли на основании наблюдений за другими людьми делать

вывод об их “душе”, “душевной жизни” и т. д. Ответом Введенского и был “закон одушевления”, точнее, “закон отсутствия объективных признаков одушевления”, который он назвал “новым психофизическим законом”. Наиболее подробно и основательно позицию Введенского раскритиковал Л. Лопатин (в статьях “Новый психофизиологический закон г. Введенского”, 1893; “Явление и сущность в жизни сознания”, 1895; “Понятие о душе по данным внутреннего опыта”, 1896). Размежевание с Введенским переросло в разработку Лопатиным учения о сознании, откликнувшегося на новейшую западную и отечественную литературу вопроса (например, на работы В. Вундта и Паульсена). В лице Введенского Лопатин видит защитника известного подхода, приобретшего к концу XIX в. особенно широкое распространение: речь идет об трактовке сознания как эпифеномена. Согласно “эпифеноменизму”, как его называет Лопатин, терминам “сознание”, “душа” не соответствует ничего, кроме определенной совокупности отдельных феноменов, материализованных форм, доступных эмпирическому наблюдению. Лопатин иллюстрирует суть эпифеноменизма следующими высказываниями Введенского: “Материальные процессы *во всех* без исключения телах протекают *всегда* так, как если бы нигде и никогда не было душевной жизни”; “телесная жизнь, насколько она доступна эмпирическому познанию, всегда бывает такой, что все равно, сопровождается ли она душевной жизнью или нет”⁴⁴. Но хотя на чисто научной или логико-гносеологической почве понятия “сознание” или “душа” могут лишиться смысла, Введенский допускает их правомерность в сфере нравственного долга и религиозного опыта.

Соглашаясь с Введенским в том, что “непосредственно и прямо мы наблюдаем, конечно, лишь физические явления внешнего мира” (С. 134), Лопатин решительно возражает против “закона одушевления”: тезисы о философо-гносеологической и о метафизической значимости понятий сознания, чужого сознания, души вполне доказуемы. При этом дело не только в нравственном долге и религиозных соображениях: *“объясняя непосредственно наблюдаемую действительность, во многих случаях мы совершенно не можем обойтись без предположения интеллигенции, отличной от нашей, или, говоря просто, не можем обойтись без мысли о чужом уме, от нас независимом”* (С. 136). В пользу существования разума вне нас, продолжает Лопатин, мы имеем доказательство, которое по очевидности и строгости приближается к доказательствам математики. Это доказательство имеет логический, теоретический характер. “Мы живем в атмосфере мысли, и в наибольшей своей доле это мысль чужая. Здесь мы имеем пункт, где *умозаключение к разумности* переходит в прямое *усмотрение* или *переживание разумности чужих действий*” (С. 140). Итак, вопреки Введенскому Лопатин доказывает, что признаки “чужого одушевления” существуют объективно.

Еще одна важная линия анализа Лопатина — опровержение материализма и, соответственно, эпифеноменизма в трактовке сознания, познания, духа, с одной стороны, и идеалистической теории универсального духа, с другой стороны. Как преодолеть их? Необходимо, согласно Лопатину, отказаться от бесплодного понятия субстанции, если она трактуется как трансцендентная по отношению к явлениям.

В то же время понятие субстанции как имманентной своим явлениям вполне уместно. Явления нашего сознания мы воспринимаем непосредственно. В этом никто не сомневается. “А если это справедливо, то мы должны непосредственно и в ее подлинной природе воспринимать и *сознавать субстанциальную силу сознания*” (С. 170). И если кто-то скажет, что этим в психологию и философию сознания вносится метафизика, то следует ответить: “в спиритуалистической гипотезе метафизики нужно ровно настолько, насколько она давно допущена в физике” (С. 172).

В своих более поздних работах “Спиритуализм как монистическая система философии” (1912) и “Неотложные задачи современной мысли” (1917) Лопатин подвел итог своим исследованиям, которые были посвящены обособнованию *спиритуалистического*, или *духовного* понимания мира. Его коренной принцип он определял следующим образом: “Вся действительность — и в нас, и вне нас — в своем внутреннем существе духовна; во всех явлениях кругом нас реализуются духовные, идеальные силы, они только закрыты от нас формами нашего внешнего чувственного восприятия их; напротив, в нашей душе, в непосредственных переживаниях и актах нашего внутреннего Я, в его свойствах и определениях нам открывается *настоящая реальность*, уже ничем не прикрытая. И то, что в этой реальности есть основного и от нее неотделимого ни при каких условиях, то должно быть основным и во всякой другой реальности, если только в мире есть внутреннее единство...” (С. 404). Преимущество спиритуалистического подхода состоит, по Лопатину, в том, что мир действительно предстает в духовном единстве, что не требуется преодолевать пропасть между имманентным нашему сознанию и трансцендентным для него, что все категории нашей мысли оказываются полностью применимыми к реальности, что мир становится системой “внутренне живых центров самоопределяющейся силы” (С. 408).

Опираясь на фундаментальные для русской философии понятия “жизнь”, “живое знание”, С. Л. Франк разработал оригинальную и целостную концепцию, включающую гносеологическое учение о предмете знания, о душе и духе, о социально-историческом взаимодействии познающих индивидов. Н. О. Лосский, подвергнув основательной критике эмпиризм и рационализм предшествующей и современной философии, а также трансценденталистские попытки их синтеза, создал одну из наиболее интересных концепций современного интуитивизма. Подробнее учения этих выдающихся философов России будут рассмотрены в специально посвященных им главах.

До сих пор речь шла об общефилософских (метафизических, онтологических, гносеологических) идеях философов России. Но характеристика русской философии была бы существенно неполна, если бы не было принято в расчет еще одно ранее отмеченное специфическое ее качество — единство общефилософских концепций и социально-философских, нравственных, философско-правовых идей, принципов и подходов.

ЛИТЕРАТУРА

- ¹ Соловьев В. С. Сочинения. М., 1988. Т. 2. С. 25.
- ² Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 100.
- ³ Там же. С. 117.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же. С. 131—132.
- ⁶ Там же. С. 132.
- ⁷ Соловьев В. С. О философских трудах П. Д. Юркевича // Там же. С. 556.
- ⁸ См.: Стрельцова Г. Я. Сердца метафизика // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 435—438.
- ⁹ Соловьев В. С. О философских трудах П. Д. Юркевича. С. 556.
- ¹⁰ Сербиненко В. В. Русская религиозная метафизика (XX век). М., 1996. С. 15.
- ¹¹ Соловьев В. С. Сочинения. Т. 2. С. 562.
- ¹² Цит. по: Лопатин Л. М. Аксиомы философии. М., 1996. С. 243—244.
- ¹³ Там же. С. 272—273.
- ¹⁴ Там же. С. 301.
- ¹⁵ Там же. С. 312.
- ¹⁶ Вышеславцев Б. Н. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 154.
- ¹⁷ Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 61. Далее в тексте в скобках указываются страницы этого издания.
- ¹⁸ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1995. Т. I. С. 264.
- ¹⁹ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1995. Т. II. С. 416.
- ²⁰ Соловьев В. С. Сочинения. М., 1988. Т. 1. С. 789.
- ²¹ Там же. С. 771.
- ²² Там же. С. 778.
- ²³ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 47—48.
- ²⁴ Там же. С. 479.
- ²⁵ Там же. С. 480.
- ²⁶ Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 322.
- ²⁷ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 478.
- ²⁸ Франк С. Л. Сочинения. С. 326—327.
- ²⁹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 486—487.
- ³⁰ Соловьев В. С. Сочинения. Т. 1. С. 827.
- ³¹ Франк С. Л. Сочинения. С. 458.
- ³² Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 485.
- ³³ Философский век. Г. В. Лейбниц и Россия. СПб., 1996. С. 131.
- ³⁴ Там же. С. 130.
- ³⁵ См.: Иммануил Кант. Библиографический указатель литературы на русском языке 1803—1994 / Сост. Л. С. Давыдова. М., 1996. См. также: Философия Канта и современность. М., 1974; Кант и философия в России. М., 1994; Мотрошилова Н. В. Предисловие // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М., 1994. С. 42—73.
- ³⁶ Соловьев В. С. Сочинения. Т. 2. С. 327.
- ³⁷ Там же. С. 326.
- ³⁸ См.: Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1911, С. 85, 86.

³⁹ Там же. С. 120.

⁴⁰ См.: Там же. С. 117.

⁴¹ См.: *Филатов В.* Гносеология в России // Русская философия. Словарь. С. 130.

⁴² *Трубецкой С. Н.* Сочинения. С. 548. Далее в тексте в скобках указываются страницы этого произведения.

⁴³ *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996. Т. 1. С. 221–222.

⁴⁴ *Лопатин Л. М.* Аксиомы философии. М., 1996. С. 127. Далее в тексте указываются страницы этого произведения.

Глава 3

ОТ МАРКСИЗМА К ИДЕАЛИЗМУ. СУДЬБЫ РОССИЙСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Развитие российской мысли серебряного века на уровне социальной и социально-политической философии имело примечательный вектор: для немалого числа интеллектуалов оно оказалось также движением от марксизма (или какой-либо сходной с марксизмом революционно-аристократической доктрины), от марксистского атеистического материализма, материалистической философии истории — к религиозно-идеалистическому пониманию общества, исторического процесса, в частности и в особенности исторических поворотов, свершившихся в нашей стране.

Путь от марксизма к идеализму проделали многие выдающиеся российские философы анализируемого периода. Существенны в данной связи два момента. Во-первых, сами эти мыслители в ставших знаменитыми коллективных сборниках и в своих собственных произведениях не только обрисовали вехи столь типичного пути, но и покалялись за заблуждения и содеянные ошибки.

К тому же эти марксистские заблуждения не прошли бесследно, не остались только в прошлом. Внимательный анализ позволяет обнаружить некоторые последствия влияния марксистских идей даже в более поздних религиозно-идеалистических построениях российских философов.

Во-вторых, путь именно от марксизма к идеализму позволяет выявить роль социальной философии в философской мысли России и зависимость самого социально-философского, философско-исторического размышления от глубоко занимавшего российских интеллектуалов **ситуационного философского анализа российских реалий.**

Необходимо прежде всего задуматься над тем, почему отечественные мыслители, наделенные незаурядными способностями к тончайшим метафизическим и богословским размышлениям, столь часто посвящали свои произведения политике, политической экономии, социальной философии, философии права, этике. Показателен и сам тот факт, что в политически актуальных сборниках выступали авторы, которых история причислила к когорте выдающихся философов нашей страны. Глубочайшая и, как выяснилось, вполне оправданная тревога за судьбы России — вот что в первую очередь объясняет несомненный социальный и этический уклон российской философии серебряного века. Предчувствие опасностей, акцентирование противоречий, кризиса всей современной цивилизации — другая причина социальной и нравственной ориентированности отечественной философской мысли. И не случайно в наследии большинства выдающихся российских философов, которым в дальнейшем будут посвящены спе-

циальные главы, социально-философская, этическая, философско-правовая проблематика неизменно занимает почетное место. Поэтому, в частности, никак нельзя согласиться с теми историками философии, которые склонны отделять “собственно философские” идеи и произведения российской философской классики от социально-философских работ и концепций. Ибо социальные идеи, восходящие к конкретным социально-историческим событиям, в русской мысли в свою очередь были увязаны в единый идейный и теоретический комплекс со сложнейшими философско-метафизическими, гносеологическими размышлениями и концепциями.

Вот почему некоторые сборники, “коллективные труды” мыслителей России надолго приобрели огромный общественный резонанс. Это были “Проблемы идеализма” (1902), “Вехи” (1905), “Из глубины”. Наиболее известным стал сборник с выразительным и символическим названием “Вехи”. Его авторами были известные отечественные писатели, философы, публицисты — П. Б. Струве, М. О. Гершензон, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский. За сравнительно короткий срок “Вехи” выдержали более 40 изданий; печатались они вновь и вновь потому, что интерес читающей публики не ослабевал. Завязалась острая полемика.

Полемика вокруг “Вех” вспыхивала потом еще не раз. (Когда случилась революция 1917 г., когда Россия переживала новый, предсказанный веховцами трагический кризис, то снова разгорелась полемика вокруг “Вех”. Тогда были напечатаны новые сборники статей. Так, возник сборник “Из глубины” авторами которого, кроме ранее названных веховцев, были также П. И. Новгородцев, Вяч. Иванов и др.) Но еще до революции 1917 г., по следам “Вех”, был выпущен целый ряд антивеховских произведений — например, сборник “Интеллигенция в России”. Когда веховцы выступили уже во второй раз, когда их предсказания, увы, сбылись, то они напомнили прежним читателям о самой главной цели, ради которой писали “Вехи”: осуществить нелицеприятную историческую критику, а в значительной мере и самокритику положения и роли интеллигенции в русской действительности, критически проанализировать особенности нравственной, культурной и религиозной жизни России. Авторы были далеки от желания опорочить русскую интеллигенцию. И не об интеллигенции как таковой шла речь в “Вехах”. Имелась в виду главным образом — если говорить словами Бердяева, взятыми из его веховской статьи “Философская истина и интеллигентская правда” — “кружковая” интеллигенция, искусственно выделяющая себя из общенациональной жизни. Вот об этой интеллигенции, которую Бердяев называл “интеллигентщиной”, и повествовали “Вехи”. Авторы отличали “интеллигентщину” от интеллигенции в широком общенациональном, общесторическом смысле этого слова. И неоднократно предупреждали: они вовсе не намереваются, — так писал в своем предисловии к первому изданию “Вех” Гершензон, — с высоты некоей якобы окончательной истины доктринерски судить русскую интеллигенцию. Статьи, повторяли авторы, написаны с болью за прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны.

В сборнике “Из глубины” Струве (в предисловии издателя) писал: “Сборник “Вехи”, вышедший в 1909 г., был призывом и *предосте-*

режением. Это предостережение, несмотря на всю вызванную им, подчас яростную реакцию и полемику, явилось на самом деле лишь *робкими* диагнозом пороков России и *слабым* предчувствием той моральной и политической катастрофы, которая грозно обозначилась еще в 1905—1907 гг. и разразилась в 1917 г. Историк отметит, что русское образованное общество в своем большинстве не вышло обращенному к нему предостережению, не сознавая великой опасности, надвигавшейся на культуру и государство¹. Таким образом, после Октябрьской революции темы “Вех” вновь встали в повестку дня.

В данной главе движение от марксизма к идеализму будет прослежено, во-первых, на примере жизненного пути и духовного развития двух выдающихся мыслителей России, П. Струве и С. Булгакова, а во-вторых, в проблемном ракурсе: предметом рассмотрения станут социально-философские размышления российских мыслителей, сгруппированные вокруг “веховских” тем, которые не устарели и сегодня — судеб русской интеллигенции, ее нравственного и правового сознания, ее подверженности революционаристскому соблазну и ее ответственности.

Итак, сначала о двух “веховских” авторах, путь духовного развития которых типичен для России и вклад которых в отечественную социальную мысль весьма значителен. Одним из организаторов сборников “Проблемы идеализма” и “Из глубины” был известный тогда в России экономист, философ, публицист **Петр Бенгардович Струве**² (1877—1944). Как и многие другие известные отечественные мыслители, П. Струве в 90-х годах прошел через увлечение марксизмом, под влиянием которого были написаны его первые работы, посвященные экономическому и социальному развитию России. В конце 90-х годов он редактировал журналы “Новое слово” и “Начало”, имевшие четкую марксистскую ориентацию. В начале нового века П. Струве — снова же вместе с другими представителями российской интеллигенции — пережил глубокий идейный кризис, осуществив поворот от марксизма к резкой критике его, к утверждению нового либерализма. Он проделал путь от материализма — к идеализму, от атеизма — к религиозному мировоззрению. Из произведений П. Струве начала века в философском отношении наиболее интересны те, в которых разрабатывались проблемы свободы и необходимости, субъективизма и индивидуализма в социальной философии. При этом Струве имел в виду разоблачить — с философской, социологической, этической точек зрения — народническо-популистский идеал, утверждая метафизические и нравственные принципы плюрализма, высочайшего достоинства отдельной личности, ее свобод, прав и ценностей. На обоснование онтологических и этических предпосылок индивидуальной свободы в единстве с разработкой религиозного идеализма были направлены творческие усилия П. Струве как незаурядного философствующего социального мыслителя — начиная со статьи в сборнике “Проблемы идеализма” (1902) до поздних работ, написанных в эмиграции (“Заметки о плюрализме”, 1923, “Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии”, 1935). Знавший марксизм не понаслышке, рано начавший критиковать его философские ограниченности, Струве “отрицал внутреннее родство марксистского учения с немецким классическим идеализмом, усматривая его корни в школе

Л. Фейербаха, французском материализме XVIII века и в теориях социалистов-утопистов”³.

То значительное влияние, которое оказали в России сборники “Проблемы идеализма”, “Вехи”, “Из глубины”, и объяснялось, в частности, высочайшей философской культурой авторов. Их суждения об общественных событиях, о судьбах России и ее интеллигенции, о российских революциях, о злоключениях идей, выросших на российской почве и захвативших широкие массы населения, были глубоко продуманными и выстраданными. Что касается П. Струве, то он вскрыл именно те ограниченности марксистской и вообще популистской идеологии, которые многим его читателям могли показаться парадоксальными. Казалось бы, идеал социализма тесно связан с принципом “надивидуального устроения жизни”: ведь он требует от индивида подчинения его интересов и целей “жизненным отправлениям общественного целого”. Казалось, что социалистическая идея или идея классовой борьбы диктует индивиду самоограничение и даже самоотречение. Однако противоречие, согласно Струве, в том и состоит, что социализм как хозяйственная система, как идеология революции развязывает — “в погромном вихре” — эгоистические разрушительные страсти индивидов, сбивающихся в аморфные толпы, мобилизует “враждебные чувства личностей”⁴. Струве предрекает, что эта стихия в конце концов должна привести к разгулу антиколлективистских действий, к самому дикому индивидуализму и социальному атомизму. Это лишь один из тезисов статьи Струве “Исторический смысл русской революции и национальные задачи”, опубликованной в сборнике “Из глубины” и подводящей итог русских революций XX в.

Сходные идеи в сборниках “Вехи” и “Из глубины” развивал выдающийся представитель русской интеллигенции — экономист, публицист, философ, богослов **Сергей Николаевич Булгаков**⁵ (1871 — 1944). Сначала о его жизни, сочинениях и идеях, наиболее важных для философии. Окончив в 1884 г. Орловскую духовную семинарию, а затем — юридический факультет Московского университета, молодой Булгаков стал одним из наиболее интересных специалистов по политической экономии. Проблемы капитализма он тогда исследовал под влиянием Маркса и с марксистских позиций. И он — вместе с другими, уже упоминавшимися “легальными марксистами” — на рубеже веков прошел путь от марксизма к идеализму. В 1903 г. вышла его работа, так и названная “От марксизма к идеализму”. В 1911 г. сочинения Булгакова были собраны в двухтомном сборнике “Два града”; в 1912 г. вышла первая книга его выдающейся работы “Философия хозяйства”. Наибольшую известность Булгакову принесло опубликованное в 1917 г. произведение “Свет невечерний. Созерцания и умозрения”, как бы резюмирующая и собственные философско-религиозные духовные поиски автора, и метафизические предпосылки его религиозного философствования, которое становилось все более богословским. Оригинальным моментом в философии Булгакова явилось то, что обоснование идеи Бога как Абсолюта (связанное с глубоким анализом религиозного сознания акта веры, призвания религиозной философии) было объединено с пристальным вниманием к “божественному Ничто” (находящему свое выражение в противоречивости мира,

антиномичности сознания и особо заостренному в так называемом отрицательном богословии). Бог и тварный мир, бытие и небытие, абсолютное и относительное, свобода и необходимость, человек и поиск им Бога, София как посредник между миром и Богом — таковы главные темы “Света невечернего”, с удивительной метафизической тонкостью, даже изошренностью анализируемые Булгаковым.

В 1918 г. Булгаков принял сан священника. С этого же года он жил в Крыму и работал над философскими произведениями. “Философия имени”, “Трагедия философии”, написанные в то время, были изданы уже после смерти Булгакова. К 1918 г. относится и его блестящая религиозно-философская работа “Тихие думы”. Но уже становилось ясным, что богослов в нем брал верх над философом. Впрочем, все творчество Булгакова (после отрезвления от марксизма) носило ярко выраженный религиозный или богословский характер. Прореданный им на рубеже веков путь духовной эволюции Булгаков глубоко пережил и осмыслил как главный урок и как частное проявление того, что он назвал “трагедией философии”. Булгаков заявил, что христианская догма обязана стать не только “критерием, но и мерой” всякой философской конструкции. Вся новоевропейская философия была обвинена Булгаковым в злонамеренном еретическом богоотступничестве, каковое объявлялось и основным источником, и главным проявлением трагического кризиса философии. В европейской философии нового времени Булгаков особенно решительно критиковал дух системности. Логическая непрерывность и логический монизм, — необходимые черты всех философских систем, претендующих на роль абсолютной философии. И хотя саму идею “философии Абсолюта” — разумеется, в ее религиозной форме — Булгаков не отвергает, ему претит заносчивое стремление системных философий выдать свой, именной свой проект бытия за самое Бытие, систему самого мира. Историю философии он толкует как череду взлетов, которые неизбежно оборачиваются стремительными падениями и поистине судьбоносными неудачами великих умов, общей трагедией философии.

Булгаков тоже испытал все горести эмиграции. В 1922 г. он был выслан в Турцию. С 1923 по 1925 г. Булгаков преподавал церковное право и богословие в Праге, а затем переселился в Париж, где также вел преподавательскую деятельность и где окончательно кристаллизировались его богословские идеи. В Праге были написаны и опубликованы его богословские сочинения (“Купина неопалимая”, “Православие”, “Апокалипсис Иоанна” и др.).

Судьбы России, ее культуры и интеллигенции всегда глубоко волновали Булгакова. Зная теперь главные этапы творчества о. Сергия Булгакова, вернемся к его статье в “Вехах”, весьма важной для характеристики ранней булгаковской социальной философии.

РОССИЙСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ — ЕЕ СУДЬБА И ВИНА

Тематика и тревоги, о которых заявили авторы “Вех”, актуальны и сегодня. Вдумаемся, сколь современно звучат слова Сергея Булгакова в сборнике “Вехи”: “...Для патриота, любящего свой народ и болеющего нуждами русской государственности, нет сейчас более зах-

ватувающей темы для размышлений, как о природе русской интеллигенции, и вместе с тем нет заботы более томительной и тревожной как о том, поднимется ли на высоту своей задачи русская интеллигенция, получит ли Россия столь нужный ей образованный класс с русской душой, просвещенным разумом, твердой волей. Ибо, в противном случае, интеллигенция в союзе с татарщиной, которой еще так много в нашей государственности и общественности, погубит Россию”⁶.

Суть вопроса о судьбе, вине и трагедии российской интеллигенции, как он поставлен в сборнике “Вехи” и в процессе полемики вокруг него, связан с непоколебимой уверенностью веховцев, выраженной следующими словами С. Булгакова: “русская революция была интеллигентской. Духовное руководство в ней принадлежало нашей интеллигенции, с ее мировоззрением, навыками, вкусами, социальными замашками. Сами интеллигенты этого, конечно, не признают — на то они и интеллигенты — и будут каждый в соответствии своему катехизису называть тот или другой общественный класс в качестве единственного двигателя революции”⁷. Вряд ли можно согласиться с мнением Булгакова об “исключительно “интеллигентском” характере революции 1917 г. Но никак нельзя отрицать того, что интеллигенция сыграла немалую роль в русской революции и в ее подготовке, что и сегодня “революционаристски” настроенная интеллигенция влияет на развитие России и ее судьбу.

В чем же сказалась и сказывается эта связь между русской революцией и деятельностью интеллигенции? Сергей Булгаков в своей статье “Героизм и подвижничество” пытается проследить генезис той, по его мнению, “неестественной” приверженности революции, которая появилась у русской интеллигенции уже давно, на более ранних этапах русской истории. «Русской интеллигенции», — рассуждает Булгаков, — ... всегда было свойственно чувство виновности перед народом, своего рода “социальное покаяние”, конечно, не перед Богом, но перед “народом” или “пролетариатом”⁸.

Но зато отсюда вытекают, по мысли Булгакова, особые, во многом опасные черты интеллигентского мировоззрения и идеала, психологии интеллигенции. Согласно Булгакову, российский интеллигент-революционарист постоянно ставит себя в положение мученика, приводит себя в состояние героического экстаза, а за эти неизбывные мучения требует и ожидает к себе какого-то благоговейного отношения. И хотя в словах Булгакова явно чувствуется и некоторая ирония, он воздает должное судьбе и страданиям интеллигентов России: “... нельзя не преклониться перед святыней страдания русской интеллигенции”⁹. Но преклонение перед этим страданием не позволяет Булгакову умолчать о том, что российский интеллигент, мнящий себя героем, никогда не довольствуется ролью скромного работника, никогда не удовлетворяется реальным делом, которое приводит к малому эффекту. Для интеллигентского сознания характерны неуважение к личностному смирению, личностному покаянию, к скромности, творчеству, труду и т. д. Идеал личности вообще, повторяет Булгаков распространенную среди философов, часто воспроизводимую и в “Вехах” мысль, мало что говорит русскому интеллигенту. “Для него необходим (конечно, в мечтаниях) не обеспеченный минимум, но героический максимум. Мак-

символизм есть неотъемлемая черта интеллигентского героизма, с такой поразительной ясностью обнаружившаяся в годину русской революции⁷. Булгаков при этом обнажает глубокое противоречие в поведении и мышлении русской интеллигенции. Дело в том, что “героический интеллигент” как будто бы готовится к жертвам, к мучениям, готов быть не менее чем спасителем отечества. Но еще более он взывает к коллективизму, к массовым подвигам и жертвам. Коллективизм, соборность, жертвы со стороны народа во имя идеи — это тоже ее лозунги. У Булгакова в его статье есть немало других метких, ясных и ярких замечаний, не потерявших свою силу и до сего времени. Сознательно или бессознательно интеллигенция живет в ожидании либо социального чуда, либо всеобщего катаклизма. Она все время уповает на что-то иррациональное и утопическое. С максимализмом, что очень важно для Булгакова, тесно связан аморализм. Когда во главу угла ставят максимализм целей, то весьма часто забывают о чистоте средств. Главное же для Булгакова: интеллигент употребил всю силу своей образованности на разложение народной веры. Окончание статьи Булгакова возвращает нас к проблеме противоречивой роли русской интеллигенции. Интеллигенции действительно нужны критика и самокритика, смирение, покаяние. Но нужны и деловитость, труд, компетентность. Однако никак нельзя принижать то духовное значение, которое она имеет и еще будет иметь для истории России.

После революции, в статье “На пиру богов” (1918) С. Булгаков продолжил и углубил свой веховский анализ. Он построил статью в виде диалогов, участниками которого стали такие персонажи: общественный деятель, боевой генерал, дипломат, известный писатель, светский богослов, беженец. Основная тема — та же, что и в “Вехах”: революция и российская интеллигенция. Но теперь уже можно было повести поистине трагические, по мнению Булгакова, итоги. “На пиру богов” — блестящее философское, а одновременно публицистическое произведение. Каждый из участников диалога — особый характер и социальный тип. В их споре речь идет об анализе связи между войной 1914 г. и большевистской революцией, об “агонии старого режима”, о “рахитизме власти” и опять-таки о роли интеллигенции, об “опасном кризисе”, который переживает народ, свершивший революцию, о социализме как “бредовой, навязчивой идее” русской интеллигенции. Но когда Генерал в раздражении восклицает: “Нет, интеллигенция это — болезнь России, ее несчастье!” — Писатель отвечает: “Я решительно против этого вешания всех собак на одну интеллигенцию. Все мы виноваты в происшедшем, и каждый должен осознать и свою личную, и общественную вину... Большевизм есть, конечно, самое последнее слово нигилизма и народобожия¹². Одна из самых важных тем диалога — роль веры, церкви в преодолении безбожия, явившегося, как об этом не раз говорилось и в сборнике “Вехи”, существенной причиной революционного нигилизма. Но заканчивается диалог знаменательными словами, которые Писатель (а вернее, сам С. Булгаков) обратил к своим собеседникам: “Зачем малoverствуете? Жива наша Россия, и ходит по ней, как и древле, русский Христос в рабьем, поруганном виде, не имея зрака и доброты... Кроме этой веры, кроме

этой надежды, ничего у нас более нет. Но русская земля это знает, и она спасет русский народ, по ней стопочки Богородицины ступали”¹³

ПРОТИВОРЕЧИЯ НРАВСТВЕННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ. ОТНОШЕНИЕ К БОГАТСТВУ И БЕДНОСТИ

Этой теме так или иначе посвящены многие рассуждения в сборниках “Вехи” и “Из глубины”. Но, пожалуй, наиболее основательно она разбирается в статье “Этика нигилизма (характеристики нравственного сознания русской интеллигенции)”. Она принадлежит перу превосходного российского философа **Семена Людвиговича Франка**.

Франк исходит из того, что революция, ее последствия, развал нравственных традиций обнажают дотоле скрытую картину бессилия, непроизводительности и несостоятельности традиционного морального и культурно-философского мировоззрения русской интеллигенции. Пожалуй, это обвинение было одним из самых сильных и острых.

Дело в том, что русские интеллигенты всегда гордились своим высоким моральным сознанием, своей бескорыстностью, тем, что в отличие, скажем, от западной интеллигенции, подчас зараженной утилитаризмом, они, т. е. интеллигенты России, всегда бескомпромиссно выбирали сторону самого высокого нравственного идеала. Согласно Франку, именно эта гордость русской интеллигенции требует беспристрастного анализа. Франк согласен, что “нравственность, нравственные оценки, нравственные мотивы занимают в душе русского интеллигента совершенно исключительное место”¹⁴. Но какой характер придают его моральному сознанию? В связи с этим С. Франк употребляет слово “**морализм**”. “У нас нужны особые настойчивые указания, исключительно громкие призывы, которые для большинства звучат всегда несколько неестественно и аффектировано, чтобы вообще дать почувствовать, что в жизни еще существуют или, по крайней мере, мыслимы еще иные ценности и мерила, кроме нравственности; что наряду с добром душе доступны еще идеалы истины, красоты, Божества, которые тоже могут волновать сердце и вести их на подвиги”¹⁵.

Морализм русской интеллигенции — одна из черт, в которые следует взглянуть, чтобы увидеть некоторую ущербность русского духа. Согласно Франку, “**морализм** русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение ее нигилизма”¹⁶. “Под нигилизмом, — продолжает он, — я разумею отрицание или непризнание абсолютных объективных ценностей”¹⁷. Правда, Франк вовсе не упрощает дело до такой степени, чтобы утверждать, будто русской интеллигенции были чужды научные, эстетические и религиозные интересы и переживания. Но весь вопрос был в том, какие стороны жизни духа считались важными, а какие — второстепенными. В морализме русской интеллигенции самым главным было служение народу.

“Русскому интеллигенту, — писал Франк, — чуждо и отчасти даже враждебно понятие культуры в точном и строгом смысле слова”¹⁸. Франк видит суть проблемы в том, что культура в совокупном и глубочайшем смысле этого слова почти не привлекала внимания русской интеллигенции, а потому не была ею растолкована народу

Отсутствие должной связи с культурой на Руси более всего проявилось в требованиях, чтобы народу было все отдано, чтобы было осуществлено перераспределение того богатства, которое у народа было несправедливо отнято. Такова главная из тех мыслей, которые интеллигенция самыми разными способами внедряла в сознание народа. И народ проникся идеей “великого передела”, отождествив ее с высшей справедливостью. Поэтому всякая русская революция была прежде всего смутой во имя передела. А ведь есть совершенно иное понятие культуры (в широком смысле), которое, с точки зрения Франка, органично укрепилось в сознании образованного европейца: “Объективное, самоценное развитие внешних и внутренних условий жизни, повышение производительности материальной и духовной, совершенствование политических, социальных и бытовых форм общения, прогресс нравственности, науки, религии и искусства, многосторонняя работа поднятия коллективного бытия на объективно высшую ступень — таково жизненное и могущественное по своему влиянию на умы понятие культуры, которым вдохновляется европеец. Это понятие, опять-таки целиком основано на вере в **объективные ценности** и служении им. И культура в этом смысле может быть прямо определена как **совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей**”¹⁹. Можно по-разному относиться к определению культуры у Франка. Но если культуру взять в широком смысле слова, то перед нами — одно из самых глубоких определений культуры в русской философской литературе начала века.

Франк, как и другие веховцы, например С. Булгаков и Н. Бердяев, вскрывают еще одно реальное противоречие сознания российского интеллигента. С одной стороны, экономическая отсталость России заставляла постоянно ставить вопрос о преодолении нищеты, разрухи, запустения, нужды (что касалось и бедственного материального положения разночинной интеллигенции). С другой стороны, признать обоснованность притязаний занятого нелегким интеллектуальным трудом, образованного человека на материальное благополучие решались очень немногие. В ходу среди интеллигентов (а они нередко гибли, губили свой талант из-за голода, нужды, чахотки, пьянства и т. д.) были аскетические идеалы. Считалось, что духовность и материальное благополучие противостоят друг другу. При сведении всех ценностей к морализму, морализма же — именно к аскетизму пропадают все оттенки культуры как целого, ее многообразные аспекты. Но разве не следует признать ценной идею, не раз высказываемую и великими писателями, и великими философами России — идею-призыв к интеллигенции: не устремляться в погоню за призрачными материальными благами и тем более не звать лишь к материальному благополучию свой народ и другие народы мира?

Этого Франк не отрицает. Но в своей статье “Этика нигилизма” он обращает внимание на другую сторону дела. Идеал бедности, аскетизма, с одной стороны, и призыв к тому, чтобы сделать народ богатым, с другой стороны, — вот что уживалось в сознании русской интеллигенции. И она никак не могла в таком рассуждении свести концы с концами. Она, с одной стороны, растравляла в народе сознание неполноценности, порождаемой нищетой. Интеллигенция была в немалой степени причастна к тому, что в народе зрели чувства ненависти и

зависти к богатым. “Социалистическая вера, — пишет Франк, — не источник этого одностороннего обоготворения начала распределения; наоборот, она сама опирается на него, и есть как бы социологический плод, выросший на метафизическом древе механистической этики”²⁰. А это характерная тенденция в сознании русской интеллигенции, которая передается, согласно Франку, и сознанию народа: “производство благ во всех областях жизни ценится ниже, чем их распределение; интеллигенция почти также мало, как о производстве материальном, заботится о производстве духовном, о накоплении идеальных ценностей; развитие науки, литературы, искусства и вообще культуры ей гораздо менее дорого, чем распределение уже готовых, созданных духовных благ среди массы”²¹. И хотя распределение Франк признает необходимой функцией социальной жизни (справедливое распределение благ и тягот жизни есть законный и обязательный моральный принцип), он далее заявляет: “абсолютизация распределения, забвение из-за него производства или творчества есть философское заблуждение и моральный грех... Дух социалистического народничества, во имя распределения пренебрегающий производством ... в конце концов подтачивает силы народа и увековечивает его материальную и духовную нищету”²². Вряд ли требуется разъяснять, насколько подтвердилось всей послереволюционной историей нашей страны это печальное предвидение С. Франка.

ДЕФИЦИТ ПРАВА, ПРАВОСОЗНАНИЯ НА РУСИ И РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ

В числе важнейших статей, помещенных в сборнике “Вехи”, — статья **Богдана Александровича Кистяковского** (1868–1920) “В защиту права (интеллигенция и правосознание)”. Тема, которой посвящена эта статья, была и остается поистине животрепещущей. Кистяковский ставит вопрос, и сегодня актуальный: обладает ли российская интеллигенция зрелым, развитым правосознанием? И другой вопрос, который тесно связан с первым: свойственно ли правосознание большим массам российского народа? Иными словами, являются ли правовые ценности важными и руководящими ценностями российского сознания — наряду с ценностями научной истины, нравственного совершенства, религиозного благочестия и т. д. Правда, Кистяковский начинает свою статью как раз с утверждением о том, что право не может быть поставлено в один ряд с такими ценностями, как научная истина и религиозная святость — это абсолютные ценности, а вот правовые ценности относительны. Но если речь идет об относительных и формальных ценностях, то значение правовых ценностей — совершенно особое. Они играют наиважнейшую роль. “Право, — пишет он, — по преимуществу социальная система, и притом единственная социально-дисциплинирующая система”²³. Важность права определяется также и тем, что свобода составляет “главное и существенное содержание права”²⁴. Итак, какую роль правовые ценности, правовое сознание играют в духовном развитии интеллигенции и русского народа? Согласно Кистяковскому, ответ на этот вопрос — самый неуте-

шительный. Он пишет: “русская интеллигенция никогда не уважала права, никогда не видела в нем ценности; из всех культурных ценностей право находилось у нее в наибольшем загоне. При таких условиях у нашей интеллигенции не могло создаться и прочного правосознания, напротив, последнее стоит на крайне низком уровне развития”²⁵.

На чем Кистяковский основывает это свое утверждение, почему он так низко ставит правосознание российской интеллигенции? Для него свидетельством и доказательством является прежде всего состояние правовой, философско-правовой литературы. Он утверждает, что в России никогда не было именно такой книги, которая играла бы роль некоего правового манифеста общественного сознания, сопоставимого с трактатами “О гражданине” и “Левиафан” Гоббса, с сочинениями Локка, с произведениями “Об общественном договоре” Руссо или “Дух законов” Монтескье. Ведь все это были философско-правовые книги, весьма специальные, но их влияние на общественное сознание в Англии, во Франции, во всей Европе было, в чем Кистяковский прав, в высшей степени значительным. Справедлива и ссылка на философию права Канта, Фихте и Гегеля. Что же касается России, то, по мнению Кистяковского, аналогичных книг здесь вообще нельзя обнаружить.

Вспомнив о таких занимавшихся правом философах, как Владимир Соловьев, Борис Чичерин, Кистяковский справедливо отмечает, что и ими не было создано правовых сочинений, подобных названным. А отсутствие таких книг как раз и свидетельствует о том, что в самом общественном сознании России не было потребности в подобных документах и литературе. Отсюда притупленность правосознания русской интеллигенции, отсутствие интереса к правовым идеям. В свою очередь он связывает это обстоятельство с застарелым злом — с отсутствием “какого бы то ни было правопорядка в повседневной жизни русского народа”²⁶.

Обесценивание права также стало одной из отличительных черт “народной”, “национальной идеологии”. «Так, Константин Аксаков утверждал, — пишет Кистяковский, — что в то время как “западное человечество” двинулось путем “внешней правды, путем государства”, русский народ пошел путем “внутренней правды”. Поэтому отношения между народом и государем в России, особенно допетровской, основывались на взаимном доверии и на обоюдном искреннем желании пользы»²⁷. В связи с этим Кистяковский приводит остроумную пародию поэта Алмазова, который вкладывает в уста Константина Аксакова, одного из идеологов славянофильства, такое изречение:

По причинам органическим
Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим,
Сим исчадьем сатаны
Широки природы русские,
Нашей правды идеал
Не влезает в формы узкие
Юридических начал и т. д.²⁸

И другие представители интеллигенции, из которых Кистяковский упоминает также и Константина Леонтьева, чуть ли не прославляли русского человека за то, что ему была, якобы, не свойственна “век-

сельная честность” западноевропейского буржуа. Такое состояние правового сознания, как считает Кистяковский — один из самых больших изъянов в русской жизни вообще. Но ведь это происходит потому, что основу прочного правопорядка составляют незакрепленные в правосознании россиян свобода личности и презумпция ее неприкосновенности. И наоборот, если не существует основ правопорядка, если не развиты правовая система и правовое сознание, то личность всегда будет под угрозой ущемления ее политических и иных свобод, а построение конституционного, правового государства — весьма трудной задачей.

Возникает вопрос: способен ли русский народ встать на путь создания правового государства, правовых структур или же его еще не развитое правосознание окажется к тому непреодолимым препятствием? Кистяковский исходит из того, что вместе с развитием правовой практики интерес русского народа к правовым формам, развитию собственного правосознания будет возрастать. Вот тут на помощь народу как раз и должна прийти интеллигенция, она должна способствовать как “дифференцированию норм права, так и более устойчивому их применению, а также их дальнейшему систематическому развитию”²⁹.

Веховцы, однако, в 1909 г. еще и не могли подозревать, насколько далеко грядущий Октябрь и послеоктябрьские десятилетия отодвинут эту важнейшую социально-историческую задачу России. (По существу только в последние годы стала настоящей необходимостью и выявились новые трудности решения всей суммы поднятых Кистяковским и другими авторами вопросов — это создание в России правового государства, развитых и свободных юридических структур, включая судебные, разработка конституции, формулирование и соблюдение исходных прав человек, заключение “общественного договора”, соблюдение правового порядка, повышение уровня правосознания всего народа, включая интеллигенцию и т. д.

То, что еще смутно различалось в период написания “Вех”, после Октября стало явным результатом свершения революции. Выдающийся философ права **П. И. Новгородцев** подвел печальные итоги в 1918 г. в сборнике “Из глубины”. “Отрава народничества”, “утопические иллюзии”, питаемые и пропагандируемые социалистическими, анархическими слоями российской интеллигенции — все это привело к “великой смуте наших дней”. Уплатена дорогая цена: государственность не только не была реформирована, как того требовало время, — она по сути дела распалась. “Не только государство наше разрушилось, но и нация распалась. Революционный вихрь разметал и рассеял в стороны весь народ, рассек его на враждебные и обособленные части, Родина наша изнемогает в междуусобных распрях. Неслыханное расстройство жизни грозит самыми ужасными, самыми гибельными последствиями”³⁰. П. Новгородцев четко сформулировал “огромной жизненной важности задачу”, которая и в этих поистине бедственных условиях не перестала быть настоящей для “русского государственного сознания”: “в непосредственном взаимодействии власти и народа осознать и утвердить необходимые основы государственного бытия”³¹.

Для возрождения и обновления российской государственности следует, подчеркивает Новгородцев, разорвать тот заколдованный круг, в котором господствует узкое, по сути реакционное и устаревшее по-

нимание государственности сверху, “полное отрицание государственности снизу”. “Но для этого великого государственного дела надо отказать от всяких частных, групповых и партийных лозунгов. Сцепляют и живут только начала общенациональные, объединяющие всех общей внутренней связью; партийные же лозунги и программы только разделяют. Лишь целительная сила, исходящая из святынь народной жизни и народной культуры, может снова сплотить рассыпавшиеся части русской земли”³².

Новгородцев предупреждает: это “общее дело, долженствующее спаять воедино интеллигенцию и народ”, должно возникнуть исключительно на путях достижения согласия, заключения договора, осуществления демократических процедур. Ни одна группа и партия не имеют права претендовать на то, что именно их лозунги и программы наилучшим образом выражают суть “общего дела”. В таком случае страну ожидает новая распря, разрушительная смута. Совершенно очевидно, что рассуждения и формулировки Новгородцева и сегодня ничуть не устарели и по сути дела обращены и к нам, его потомкам.

В своей статье П. Новгородцев обращается еще к одной теме — он подытоживает полемику против “Вех”. А поскольку эта полемика образует одну из важнейших и интереснейших страниц в истории российской культуры, в частности и в особенности в социальной философии, мы далее кратко к ней обратимся.

ПОЛЕМИКА ВОКРУГ “ВЕХ”

П. Новгородцев в цитированной ранее статье в сборнике “Из глубины” снова определил замысел и объективное значение “Вех” как выдающегося исторического документа, обращенного к зараженной революционаризмом интеллигенции и призывающего ее снова и снова задуматься, с одной стороны, над возможными губительными последствиями идеологии революционаризма, а с другой стороны, продолжить традиции Чаадаева, Достоевского, В. Соловьева. “Что же ответила на эти вещи призывы русская интеллигенция? К сожалению, приходится констатировать, что ее ответом было единодушное осуждение того круга мыслей, который принесли “Вехи”. Интеллигенции нечего пересматривать и нечего менять — таков был общий голос критики: она должна продолжать свою работу, ни от чего не отказываясь и твердо имея в виду свою цель. Все сошлись на том, что общее направление “Вех” явилось порождением реакции, последствием уныния и усталости”³³. Особенно типичным в связи с этим П. Новгородцев считает отклик профессора Р. Виппера, “тонкого критика”, который заявил, что подобный российскому раскол на “две интеллигенции” (одна занята “выработкой внутренних сокровищ души”, другая хочет кардинально переустроить бытие) существует в мире со времен древней Греции. Вывод Виппера: “в нашей великой и несчастной стране сильными и здоровыми являются только мысль и порыв нашей интеллигенции”³⁴; а потому интеллигенции не в чем каяться.

П. Новгородцев, однако, акцентировал лишь одну сторону в возникшей дискуссии. Между тем выступило и немало известных авторов, которые во многом поддержали “Вехи”. Андрей Белый в своей

статье, помещенной в “Весах” (1909, № 5), написал: «Вышла замечательная книга “Вехи”. Несколько русских интеллигентов сказали горькие слова о себе, о нас. Слова их проникнуты живым огнем и любовью к истине. Имена участников сборника гарантируют нас от подозрений видеть в их словах выражение какой бы то ни было провокации. Тем не менее печать уже учинила над ними суд. Поднялся скандал в благородном семействе. Этим судом печать доказала, что она существует как орган известной политической партии, а не как выражение внепартийного целого, подчиняющего стремление к истине идеологическому быту. Поднялась инсинуация: “Вехи — шаг вправо, тут, де, замаскированное черносотенство”».

Спектр негативных оценок “Вех”, действительно, был весьма широким и разнообразным. Так, автор, назвавшийся В. Ильиным, выступил в газете “Новый день” (1909, № 15, 13 дек.) с оценкой сборника “Вехи” как энциклопедии либерального ренегатства. За этим псевдонимом скрывался **Владимир Ильич Ленин**. “Энциклопедия либерального ренегатства, — писал Ленин, — охватывает три основные темы: 1) борьба с идейными основами всего мирозерцания русской и международной демократии; 2) отречение от освободительного движения недавних лет и обливание его помоями; 3) открытое провозглашение своих ливрейных чувств и соответствующей ливрейной политики по отношению к октябрьской буржуазии, по отношению к старой власти, по отношению ко всей старой России вообще”. «“Вехи”, — продолжал Ленин, — состоят в том, что это крупнейшие вехи на пути полного разрыва русского кадетизма, русского либерализма вообще с русским освободительным движением, со всеми его основными задачами, со всеми его коренными традициями»³⁵.

Здесь очень важно подчеркнуть, что в “Вехах” Ленин увидел как бы манифест кадетизма, кадетской партии, либерализма. А слово “либерализм” всегда было бранным для Ленина и российских социал-демократов. (Кстати, многие современные революционаристы всей душой, “по-ленински” ненавидят демократический либерализм.) Ленин был прав в том, что “Вехи” представляли собой разрыв части ранее увлекавшихся марксизмом интеллигентов России с идейными основами русской и международной социал-демократии. Но Ленин изобразил дело так, будто бы идет отречение от демократии как таковой. А вот это было заведомой клеветой: “Вехи” были нацелены на спасение основ демократии в России.

“Отречение от освободительного движения недавних лет” в “Вехах” действительно существовало. Но то было глубокое выстраданное отречение, не имеющее ничего общего с “обливанием помоями” интеллигенции. Выдающиеся ее представители пытались проанализировать — и с глубокой болью, с тревогой за будущее — черты “освободительного движения”, как оно сформировалось в России. Но что было черной клеветой на “Вехи”, так это утверждение, будто авторы выразили некие “ливрейные чувства” по отношению к старой власти, к старой России вообще. Как раз одна из самых главных идей “Вех” (как и сборника “Из глубины”) — мысль о необходимости реформирования старых порядков, о серьезных ошибках власти, о неслучайности и глубоких корнях “освободительного движения” в жизни и сознании народов России.

Оценка Ленина была сугубо партийной, продиктованной взглядом российской социал-демократии. Естественно, что взгляды веховцев были приписаны их партийной приверженности кадетской точке зрения. Но кадетской в догматически-партийном смысле позиция веховцев не была. В подтверждение можно сослаться как раз на то, что к числу главных противников "Вех" принадлежали лидеры кадетской партии. Они со своей точки зрения проанализировали "Вехи" и подвергли сборник резкой критике.

Два главных лидера кадетской партии, два ее главных идеолога — **Н. А. Гредескул** и **П. Н. Милуков** — выступили в сборнике, посвященном русской интеллигенции и опубликованном в 1910 г. Таким образом, по крайней мере, можно было говорить о том, что либеральное кадетское движение раскололось, но этого Ленин, конечно, не желал замечать.

Правда, и Гредескул, и Милуков отметили заслуги авторов "Вех", их громкие имена, их популярность "За авторами "Вех", — говорил Гредескул, — имеется несомненная заслуга перед русской общественной мыслью. Заслуга заключается в том, что они сумели сделать вопрос о кризисе русской интеллигенции жгучим, сенсационным. Они привлекли к нему столь широкое и напряженное общественное внимание, что само по себе составляет благодетельный общественный факт... Это осмысление оказалось такого свойства, что оно сразу, внезапным и грубым толчком вывело общественное внимание из обычного, будничного состояния и заставило его прыгнуть вверх..."³⁶ "Вехи", действительно, положили начало серьезному размышлению российской интеллигенции о своей судьбе и социальной роли. Гредескул, как и другие лидеры кадетской партии, по-иному, чем веховцы, ставили вопрос о роли интеллигенции, о ее трагедии. Согласно Гредескулу, главная проблема русской интеллигенции заключалась совсем не в том, что она вела за собой русское освободительное движение, что она вообще была лидером социальных процессов в России. На самом деле, согласно Гредескулу, в России имело место постоянное запаздывание по отношению к тем процессам, которые происходили в мире, в развитии мировой культуры, в мировой цивилизации. Формы нашего социального и политического бытия те же, что и у других народов, но мы запаздываем, отстаем с их переживаниями. Так мы запоздали с отменой крепостного права примерно на полстолетия по сравнению с другими народами. Запоздали мы с отменой абсолютизма тоже примерно на полстолетия по сравнению с другими народами. Но если это так, то у интеллигенции, по мнению Гредескула, установилась как раз совсем другая роль. Интеллигенция все время тоскует, плачет и как бы рефлектирует по поводу этого тягостного опоздания. Отсюда и тягостное положение нашей интеллигенции. Когда интеллигенты начинают раздумывать о какой-то проблеме, о какой-то форме жизни, устаревшей форме жизни, о какой-либо новой, настоящей задаче, то оказывается, что эта задача уже как-то решается³⁷.

Интеллигенция России снова на историческом распутье. Опять остро встает вопрос о роли и ответственности интеллигенции, ее отличии от "интеллигенщины" ("образованщины", по выражению А. Солженицына). И те жгучие проблемы, которые поднимались в начале века, те

социальные, идейные, духовно-нравственные опасности, о которых говорили выдающиеся российские мыслители, осуществляя самокритичный анализ сознания и действий интеллигенции, в новой форме беспокоят наших современников. Для их осмысления необходимо в полной мере учитывать духовный опыт прошлого.

Как уже отмечалось, стержневой проблемой отечественной мысли и центром ее дискуссий был вопрос о русской идее, к рассмотрению которого мы далее и переходим.

ЛИТЕРАТУРА

¹ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 209.

² О П. Струве см.: *Николаевский Б. П. Б. Струве (1870–1944) // Новый журнал*. Нью-Йорк, 1945. Т. 10; *Гайденок П. П.* Под знаком меры (либеральный консерватизм П. Б. Струве) // *Вопр. философии*. 1992. № 12.

³ *Жуков В. Н.* П. Струве // *Русская философия. Словарь*. М., 1995. С. 492.

⁴ Вехи. Из глубины. См.: С. 471, 473.

⁵ О С. Булгакове см.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 198–226; *Хоружий С. С.* София – космос – материя. Устой философской мысли Булгакова // *Вопр. философии*. 1989. № 12. *Сапов В. В. С.* Булгаков // *Русская философия, Словарь*. С. 67–69.

⁶ Вехи. Из глубины. С. 33.

⁷ Там же. С. 32. ⁸ Там же. С. 44. ⁹ Там же. ¹⁰ Там же. С. 45. ¹¹ Там же. С. 70. ¹² Там же. С. 331. ¹³ Там же. С. 352–453. ¹⁴ Там же. С. 170. ¹⁵ Там же. ¹⁶ Там же. С. 172. ¹⁷ Там же. С. 173. ¹⁸ Там же. С. 176. ¹⁹ Там же. С. 177. ²⁰ Там же. С. 188. ²¹ Там же. ²² Там же. ²³ Там же. С. 122. ²⁴ Там же. ²⁵ Там же. С. 123. ²⁶ Там же. С. 126. ²⁷ Там же. С. 127. ²⁸ Там же. ²⁹ Там же. С. 138. ³⁰ Там же. С. 433–434. ³¹ Там же. С. 438. ³² Там же. С. 439. ³³ Там же. С. 425. ³⁴ Там же. С. 426.

³⁵ *В. Ильин (Ленин В. И.).* О “Вехах” // *Новый день*. № 15, 13.12.1909).

³⁶ Вехи. Интеллигенция в России. М., 1991. С. 229.

³⁷ Там же. С. 236.

Глава 4

СПОРЫ ВОКРУГ “РУССКОЙ ИДЕИ” В РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX в.

ЧТО ТАКОЕ “РУССКАЯ ИДЕЯ”?

“Русская идея” — понятие, с помощью которого можно, следуя за философами XIX — XX столетий, объединить целую группу тем и проблем, идейных течений и направлений, дискуссий, которые в немалой степени определяли картину развития российской культуры, в частности и в особенности философии. Но и на исходе нашего века и второго тысячелетия наблюдается новая вспышка интереса к ушедшим в прошлое спорам и к тем выдающимся мыслителям, которые в них участвовали. Ибо сходные темы и проблемы стали вновь волновать россиян и всех тех, кому небезразличны судьбы России.

Мы могли бы сегодня сказать о себе и нашем времени то, что писал видный поэт и философ России **Вяч. Иванов** (1866 — 1949) в статье “О русской идее”, опубликованной в 1909 г. в журнале “Золотое руно”: “Наблюдая последние настроения нашей умственной жизни, нельзя не заметить, что вновь ожили и вошли в наш мыслительный обиход некоторые старые слова-лозунги, а следовательно, и вновь предстали общественному сознанию связанные с этими словами-лозунгами старые проблемы”¹.

О каких же проблемах, “словах-лозунгах” говорили в начале века и идет речь сегодня, когда употребляется объединяющее их понятие “русская идея”? Суммируя дискуссии, можно условно выделить следующие основные группы проблем и линий спора:

1. *Любовь к России, к Родине — характер русского, точнее, российского патриотизма.* Патриотизм и критическое отношение к России, к российскому, значит, многонациональному народу, в частности к народу русскому — совместимы ли они? Патриотизм как пробуждение национального самосознания, его исторические фазы и роль в “национальной идентификации” россиян.

2. *Историческая миссия России и ее народа.* Утверждение о русском народе-мессии, возрождение идеи о России как “третьем Риме”. Различия между “миссионизмом” и “мессианизмом”.

3. *Исторический путь России, его своеобразие и его пересечение с путями других народов, стран, регионов.*

а) Россия и Запад.

б) Россия и Восток. Россия как Евразия.

4. “Русская душа”, или *специфика национального характера русского народа.*

5. *Своеобразие российской национальной культуры.* Специ-

фика российской философии. “Национальные” ценности и ценности общечеловеческие.

6. **Российская государственность.** Специфика решения проблем свободы, права, демократии, реформ и революции в России. Особая социальная роль и ответственность российской интеллигенции.

Вопрос о специфике русской культуры и своеобразии философии России уже возникал в ходе предшествующего рассмотрения.

Как и в дискуссиях XIX в., в XX столетии, в ответах на очерченную совокупность сложнейших философско-исторических, политических, социологических, социально-психологических, культурологических, историко-философских, этических и эстетических проблем сформировались **три основных подхода к “русской идее”**.

Сторонники **первого подхода** не просто ратовали за своеобразие “русского пути”, но резко противопоставляли его траекториям исторического движения других народов. Предпочтительным историческим состоянием для России они считали изоляционизм. Вместе с тем именно они были склонны говорить не просто о **миссии** русского народа, сопоставимой с миссиями других народов: они считали его **народом-мессией, народом-богоносцем** — исходя из того, что православие объявлялось единственно истинным христианством. Подразумеваемой, а иногда и явно выражаемой предпосылкой этого подхода становилось резкое неприятие образа жизни, культуры, философии других народов неправославных вероисповеданий, а то и проклятия, посылаемые в адрес этих стран, народов, их религий.

Сторонники **второго подхода**, ни в коей мере не отрицая специфической миссии России и россиян в истории, специфики и даже уникальности “русского пути”, “русской души” и культуры России, считали русский путь неотделимым от исторического развития, пути других народов, от развития цивилизации, от опыта всего человечества.

Сторонники **третьего подхода**, считая первый подход скорее воскрешением славянофильства, а второй — западничества XIX в., призывали подняться над этими ушедшими в прошлое идейными крайностями, учесть уже приобретенный исторический опыт, а также характер новой эпохи, принесшей с собой и новые линии дифференциации, и еще более мощные объединяющие, интеграционные тенденции. Вот почему в спорах о “русской идее” не принимали участие или мало в них включались некоторые видные деятели русской культуры, в частности философы. Ибо они считали такие споры устаревшим, из политических соображений реанимируемым духовным феноменом. Но так уж случилось, что интерес к “русской идее” в XX в. был и остается весьма характерным для российской философии, все равно, развивалась ли она на родной почве или за рубежом, после вызванной революцией эмиграции. Этот интерес особо усиливался в кризисные времена отечественной истории. В частности, спор возобновился, когда на рубеже XIX—XX вв. некоторых интеллектуалов России — а они-то ведь и спорили о русской идее — испугал стремительный рост российского капитализма, приведший к пересмотру укоренившихся идей, традиций, всего уклада медленно развивавшейся “патриархальной” России.

Русско-японская война, позорное поражение в ней огромной империи вновь способствовали оживлению интереса к русской идее. Об

этих умонастроениях хорошо написал **Фёдор Степун** (1884—1965), видный российский мыслитель, публицист, историк культуры (высланный в 1922 г. из советской России): “На рубеже двух столетий Россию, как отмечает Вячеслав Иванов, охватила страшная тревога. Владимир Соловьев остро ее почувствовал:

Всюду невнятица
Сон уже не тот
Что-то готовится,
Кто-то идет.

Под идущим Соловьев, как писал Величко, понимал самого Антихриста... За несколько лет до русско-японской войны он не только представил ее начало, но и ее прискорбный конец:

О Русь! Забудь былую славу
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен

...Все эти тревоги, внезапно зазвучавшие в русской поэзии и литературе, оказались отнюдь не беспредметны²². Под “небеспредметными тревогами” Степун, писавший процитированные строки уже после второй мировой войны, имел в виду возможное “наступление” Азии на Европу. Но тогда, на рубеже веков, тревоги российской интеллектуальной элиты были вызваны не только и даже не столько опасностями, исходившими от воинственно настроенных “желтых детей”. “Небеспредметные тревоги” продолжали нарастать, когда глубокие умы анализировали ту ситуацию в Европе, которая привела к первой мировой войне, а потом и к революциям в России и других европейских странах. В статье “Душа России”, опубликованной в 1915 г., Н. А. Бердяев писал: “Мировая война остро ставит вопрос о русском национальном самосознании. Русская национальная мысль чувствует потребность и долг разгадать загадку России, понять идею России, определить ее задачу и место в мире. Все чувствуют в нынешний мировой день, что Россия стоит перед великими мировыми задачами. Но это глубокое чувство сопровождается сознанием неопределенности, почти неопределимости этих задач. С давних времен было предчувствие, что Россия — особенная страна, не похожая ни на какую страну мира. Русская национальная мысль питалась чувством богоизбранности и богоносности России. Идет это от старой идеи Москвы как третьего Рима, через славянофильство — к Достоевскому, Владимиру Соловьеву и к современным неославянофилам. К идеям этого порядка налипло много фальши и лжи, но отразилось в них и что-то подлинно народное, подлинно русское²³. Не удивительно, что эта статья Н. Бердяева, написанная в разгар первой мировой войны, была проникнута антигерманизмом и глубоким патриотизмом. Другим периодом, когда снова наблюдался всплеск интереса к русской идее, стали две революции — Февральская и особенно Октябрьская. Правда, о специфике русского пути, русской души и об их поистине роковой повязанности революционаризмом интеллектуалы России, как бы предчувствуя будущий разгул революционной разрушительной стихии (например, Бердяев вместе с другими авторами сборника “Вехи”), говорили рань-

ше. После Октября тем из крупных русских мыслителей, кто уцелел от революционного террора, пришлось рассуждать о русской идее уже за пределами России, в эмиграции, куда их изгнала за инакомыслие советская власть.

Разберем теперь подход отечественных мыслителей XX в. к основным проблемам, объединяемым понятием “русская идея”.

ПАТРИОТИЗМ И КРИТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К РОССИИ, РУССКОМУ НАРОДУ — СОВМЕСТИМЫ ЛИ ОНИ?

Патриотизм, любовь к России, боль и тревога за нее красной нитью проходили сквозь рассуждения сколько-нибудь известных и влиятельных мыслителей России XX в., независимо от того, как именно каждый из них представлял себе и оценивал российский путь в истории. *Патриотизм был самой общей ценностной предпосылкой более конкретных философско-исторических размышлений о русской идее.*

В. В. Розанов, один из самых ярких и критически ориентированных авторов в русской философии, в сборнике “Мимолетное. 1915 год” писал: “Любить, верить и служить России — вот программа. Пусть это будет Ломоносовский путь”⁴. И никто из философов, вообще-то споривших с Розановым, не возражал ему именно в данном пункте.

Преданность России, патриотизм свойствен и тем мыслителям, которые, подобно **И. Ильину**, были изгнаны с родной земли. В статье “О русской идее”, опубликованной за рубежом в сборнике статей 1948 — 1954 гг., Ильин писал: “Если нашему поколению выпало на долю жить в наиболее трудную и опасную эпоху русской истории, то это не может и не должно колебать наше разумение, нашу волю и наше служение России. Борьба русского народа за свободную и достойную жизнь на земле — продолжается. И ныне нам более, чем когда-нибудь, подобает верить в Россию, видеть ее духовную силу и своеобразие и выговаривать за нее, от ее лица и для ее будущих поколений, ее творческую идею”⁵.

А. Ф. Лосев, испытавший на себе превратности судьбы крупного, самобытного мыслителя, жившего в условиях советского режима, писал в 1941 г.: “Любящий любит не потому, что любимое — высоко, велико, огромно. Родители любят детей, и дети любят родителей не за высшие добродетели, а потому что они друг другу родные. Благородный гражданин любит свою Родину также не за то, что она везде и всегда, во всем и непременно велика, высока, богата, прекрасна и пр. Нет. Мы знаем весь тернистый путь нашей страны; мы знаем многие и томительные годы борьбы, недостатка, страданий. Но для сына своей Родины все это — свое, неотъемлемое свое, родное: он с этим живет, с этим погибает; он и есть это самое, а это самое, родное, и есть он сам”⁶.

Тот же мотив — ощущение слитности человека, ищущего свое Я и свою индивидуальность, с Родиной, ее судьбой, как бы мучительна и тяжела она ни была — развит в работе **С. Булгакова** (1871 — 1944) “Моя родина”: “Нужно особое проникновение и, может быть, наибо-

лее трудное и глубокое, чтобы познать самого себя в своей природной индивидуальности, уметь полюбить свое, род и родину, постигнуть в ней самого себя, узнать в ней свой образ Божий”⁷.

Но ни один из писателей и философов, о которых здесь шла и еще пойдет речь, не понимал российский патриотизм как некритическое принятие всего, что происходит с Россией и в России. **Критический подход к российской действительности, “русскому национальному характеру” понимался многими философами нашего отечества не просто как совместимый с российским патриотизмом — он мыслился как неотъемлемое свойство и проявление этого патриотизма.** В. Розанов писал: «... болит душа за Россию...

. болит за ее нигилизм

Если “да” (т. е. нигилизм) — тогда смерть, гроб. Тогда не нужно жизни, бытия. “Если Россия будет нигилистичной” — то России нужно перестать быть, и нужно желать, чтобы она перестала быть... Вот где зажата душа. Но как “нигилизм” пройдет, когда почти все нигилистично? даже мальчишки? гимназисты?»⁸. Не та же проблема мучит нас и сегодня?

И. Ильин, написавший о патриотизме (скажем в книге “Путь духовного обновления”) немало вдохновенного и прекрасного, подразумевает под истинным патриотизмом непременно критическое отношение к тому, что в истории и в сегодняшней жизни Родины вызывает обоснованное недовольство. “Любить свой народ и верить в него, верить в то, что он справится со всеми историческими испытаниями, восстанет из крушения очистившимся и умудрившимся, — не значит закрывать себе глаза на его *слабости, несовершенства*, а может быть, и пороки. Принимать свой народ за воплощение полного и высшего совершенства *на земле* было бы сущим тщеславием, больным националистическим сомнением. Настоящий патриот видит не только духовные пути своего народа, но и его соблазны, слабости и несовершенства. Духовная любовь вообще не предается беспочвенной идеализации, но *созерцает трезво и видит с предметной остротой*. Любить свой народ не значит лстыть ему или утаивать от него его слабые стороны, но честно и мужественно бороться с ними. Национальная гордость не должна вырождаться в тупое самомнение и плоское самодовольство; она не должна внушать народу *манию величия*”⁹.

Ильин замечает, что для такого критического, т. е. подлинного, патриотизма нужны зоркость, правдивость и гражданское мужество. Он превосходно говорит о “соблазнах национализма” — о тенденции преувеличивать достоинства своего народа и сваливать всю ответственность за совершенное или так и не совершенное им “на иные “вечно злые” и “предательские силы”. (Надо, однако, иметь в виду следующее чисто терминологическое противоречие: иногда И. Ильин употребляет понятие “национализм” и в ином смысле, по существу отождествляя его с патриотизмом.) “Путь к обновлению ведет через покаяние, очищение и самовоспитание”, — эти слова выдающегося русского мыслителя остаются для нас актуальными¹⁰.

Итак, в понимании не только совместимости, но и единства патриотизма и критического отношения к родной стране мы вряд ли обна-

ружим разногласия между выдающимися мыслителями России начала века. Однако в конкретном понимании проблематики, обнимаемой понятием “русская идея”, разногласия между ними существуют.

И. Ильин так определяет особенности своего подхода:

“Эта идея формулирует то, что русскому народу *уже присуще*, что составляет его *благую силу*, в чем он *прав перед лицом Божиим и самобытен* среди всех других народов. И в то же время эта идея указывает нам нашу *историческую задачу* и наш *духовный путь*; это то, что мы должны беречь и растить в себе, воспитывать в наших детях и в грядущих поколениях и довести до настоящей чистоты и полноты бытия — во всем, в нашей культуре и в нашем быту, в наших душах и в нашей вере, в наших учреждениях и законах. Русская идея есть нечто живое, простое и творческое. Россия жила ею во все свои вдохновенные часы, во все свои благие дни, во всех своих великих людях”¹¹. Иными словами, под русской идеей И. Ильин понимает лишь все великое, благое и только позитивное, что есть в истории, судьбе, культуре и духе российского народа. Н. Бердяев, напротив, включает в совокупность проблем и линий исследования русской идеи не только благое, лучшее, “правое” — он считает, что подойти к разгадке тайны “русской души”, самобытности пути России, можно лишь в случае, если сразу признать “антиномичность России, жуткую ее противоречивость. Тогда русское самосознание избавляется от лживых и фальшивых идеализаций, от отталкивающего бахвальства, равно как и от бесхарактерного космополитического отрицания и иноземного рабства”¹².

САМОБЫТНОСТЬ “РУССКОГО ПУТИ”? МИССИАНИЗМ И МЕССИАНИЗМ

Спор о самобытности России и ее исторического пути в начале XX в. в некоторых отношениях был связан с еще довольно значительным влиянием идей В. С. Соловьева. Немало видных философов, писателей, художников, религиозных деятелей объединилось в 1905 г. в “Общество памяти Вл. Соловьева” (оно просуществовало до 1918 г., когда было закрыто большевиками). Снова стала предметом дискуссий и соловьевская концепция “русской идеи” (о ней говорилось во второй книге нашего учебника, в главе, посвященной Вл. Соловьеву). При этом мнения участников дискуссии о смысле и значимости решений, предложенных В. С. Соловьевым, разделились.

Е. Н. Трубецкой — философ, который наиболее близко примыкал к идеям В. Соловьева и посвятил ему превосходное исследование “Мирозозерцание Вл. Соловьева” (1913), в своем реферате “Старый и новый национальный мессианизм” (прочитанном на собрании Религиозно-философского общества 19 февраля 1912 г.) прежде всего подчеркнул роль великого мыслителя России в преодолении примитивного, по мнению Трубецкого, варианта националистического русского мессианизма. Последний строился на крайних антизападнических умоустроениях и в приписывании народу России, — в силу его “богоизбранности” и в силу того, что православие считалось единственно истинной формой христианства — исключительной роли в истории, *роли*

народа-мессии. “К сожалению, — продолжал Е. Трубецкой, — сознание грехов и противоречий старого славянофильства не спасло самого Соловьева от того же рокового увлечения. В другой форме и у него воскресла старая традиционная мечта о третьем Риме и народе-богоносце”¹³.

Сам Е. Трубецкой решительно высказался против мессианского понимания роли русского народа в истории, хотя он, согласившись с теми, кто различал **миссианизм** (от слова “**миссия**”) и **мессанизм** (от слова “**мессия**”), не отрицал, что Россия выполняет особую миссию, как выполняет свою миссию каждый из христианских народов. Трубецкой также всем сердцем принимал идею, весьма распространенную в России и XIX и XX в. — **с христианством, и только с ним должны быть связаны русская идея и соответственно русский путь.** Но этот путь, считал Е. Трубецкой, Россия должна проходить не в кичливом убеждении исключительного превосходства перед другими христианскими народами, как и народами нехристианскими, а в единстве и согласии с ними, что никак не отрицает самобытности, специфики русско-христианского пути. “Русское, — писал Е. Трубецкой, — не тождественно с христианским, а представляет собой чрезвычайно ценную национальную и индивидуальную особенность *среди христианства*, которая несомненно имеет универсальное, *вселенское* значение. Отрешившись от ложного антихристианского мессианизма, мы несомненно будем приведены к более христианскому решению национального вопроса. Мы увидим в России не единственный избранный народ, а один из народов, который вместе с другими призван делать великое дело Божие, восполняя свои ценные особенности столь же ценными качествами других народов-братьев”¹⁴. Трубецкой полагал, что Вл. Соловьев в конце жизни (в знаменитых “Трех разговорах”) тоже нашел верное понимание проблемы; великий мыслитель избавился от ложного символа русского “народа-богоносца”.

В реферате Е. Трубецкого вообще набросана широкая панорама споров по этому вопросу в русском обществе, в особенности среди известных философов и теологов. Он подвергает критике “серединный путь”, избранный С. Н. Булгаковым, который, с одной стороны, видит родство национального мессианизма с тем, что обыкновенно называется национализмом. “Национальный аскетизм, — писал Булгаков в книге “Два града”, — должен полагать границу национальному мессианизму, иначе превращающемся в карикатурный отталкивающий национализм”. С другой стороны, о. С. Булгаков, не без оснований указывающий на особенности восприятия, изображения и понимания Христа на Руси (“Русского Христа”), не ушел, согласно Трубецкому, что “подлинный Христос соединяет вокруг себя в одних мыслях и в одном духе все народы”¹⁵. Е. Трубецкой резко обрушился на Н. Бердяева, который, по его мнению, заболел старой болезнью русского мессианизма. В связи с этим Трубецкой ссылался прежде всего на книгу Бердяева, посвященную А. С. Хомякову, на ряд других выступлений, в которых “антагонизм между национально-мессианским и вселенским сказывается в форме чрезвычайно яркой и определенной”¹⁶. Для подобных оценок бердяевской позиции перед первой мировой войной и особенно в военное время есть определенные основания. Бердяев не просто серьезно занялся проблемами, связанными с

русской идеей, — он, действительно, отдал некоторую дань русскому мессианизму, что видно уже из его слов, процитированных ранее, и из того факта, что он чрезмерно увлекся старым славянофильством, способствуя, впрочем, углубленному пониманию противоречивости этого духовного феномена русской истории.

Е. Трубецкой верно подметил некоторые философские слабости позиции Бердяева и тем самым вскрыл неудовлетворительность и даже опасность идеи о “богоизбранности” русского народа. Бердяев отказался — и, по мнению Трубецкого, вовсе не случайно — от эмпирического, теоретического, философско-исторического обоснования русского мессианизма, отрекся даже от *рациональной* веры в эту идею. Он порекомендовал не что иное, как “мистическую интуицию”, неподсудную дискурсивному доказательству и познанию. И хотя Трубецкой считал вполне понятным притязание каждого человека на то, чтобы именно его народ “занял *первое* место в Боге и после Бога”, как философ он предупредил о возможности превращения такого языческого побуждения в идеологию, в философское убеждение: “Опасность велика: национализм уже не раз кружил русские головы обманчивой личиной правды; и дело всегда кончалось бесовским танцем”¹⁷. Правда, Трубецкой признает: “У Н. А. Бердяева до этого еще не дошло, но уже и у него замечаются зловещие признаки головокружения, вызванного русской национальной гордостью”¹⁸.

Но Е. Трубецкой отчасти был несправедлив в оценке книги Н. Бердяева о Хомякове и в особенности предложенного Бердяевым анализа русского пути и русского национального характера. “Антиномичность России, жуткую ее противоречивость”, о которой уже упоминалось, Н. Бердяев анализирует с поистине бескомпромиссной философско-исторической и социально-психологической глубиной. “Противоречия русского бытия, — пишет он в работе “*Душа России*”, — всегда находили себе отражение в русской литературе и русской философской мысли”¹⁹.

О каких же противоречиях, антиномиях российского бытия и русской мысли, стало быть, русского пути, ведет речь Бердяев?

Первая антиномия касается реального отношения народа к государственной власти, к исполнению и осуществлению ее, а также характеризующих ее оценок, мыслей, умонастроений. **Одна сторона антиномии** состоит в следующем: “Россия — самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. И русский народ — самый аполитический народ, никогда не умевший устраивать свою землю. Все подлинно русские, национальные наши писатели, мыслители, публицисты — все были безгосударственниками, своеобразными анархистами”²⁰. Бердяев имеет в виду не только анархистов Бакунина и Кропоткина, но и славянофилов, Достоевского, Л. Толстого, революционаристских публицистов. Славянофилы, правда, радели за “державность” — в форме самодержавия. Однако в глубине души они лелеяли идеал идеальной власти. “Русская душа хочет священной общественности, богоизбранной власти. Природа русского народа осознается, как аскетическая, отрекающаяся от земных благ”²¹. Следствием таких анархических убеждений становится, верно заключает Бердяев, отнюдь не свобода, на которую как будто рассчитывают, и не “отчуждение” от “нечистой” власти. Как раз наоборот: “русская безгосудар-

ственность — не завоевание себе свободы, а отдание себя, свобода от активности”²². Российский анархизм носит в себе, по мнению Бердяева, не мужественное, а “мягкотелое женственное начало”, и именно “пассивную, рецептивную женственность”.

Отсюда и **вторая сторона антиномии**, которую не смогли принять в расчет славянофилы и другие идеологи ни с чем не сравнимого якобы “русского пути”: “Россия — самая государственная и самая бюрократическая страна в мире; все в России превращается в орудие политики. Русский народ создал могущественнейшее в мире государство, величайшую империю... Почти не оставалось сил у русского народа для свободной творческой жизни, вся кровь шла на укрепление и защиту государства”²³. С этим тесно связаны чудовищный бюрократизм, превратившийся в нечто самодовлеющее, презрение к достоинству и самостоятельности личности.

Вторая антиномия русского пути и русского национального характера относится как раз к проблеме национального русского начала или национализма. **Одна сторона антиномии**, по Бердяеву: “Россия — самая нешовинистическая страна в мире. Национализм у нас всегда производит впечатление чего-то нерусского, наносного, какой-то неметчины... Русские почти стыдятся того, что они русские; им чужда национальная гордость и часто даже — увы! — чуждо национальное достоинство. Русскому народу не свойствен агрессивный национализм, наклонности насильственной русификации. Русский не выдвигается, не выставляется, не презирает других. В русской стихии есть какое-то национальное бескорыстие, жертвенность, неведомая западным народам. Русская интеллигенция всегда с отвращением относилась к национализму и гнушалась им, как нечистью. Она исповедывала исключительно сверхнациональные идеалы”²⁴. Именно в силу такого начала, жившего в русской душе, Россия, как отмечает Бердяев, нередко в своей и мировой истории становилась освободительницей народов, создавала предпосылки для совместной жизни на ее огромной территории самых разных наций, народностей, для взаимодействия и взаимооплодотворения культур. Бердяев не согласен и с теми, кто стремился превратить Достоевского в заурядного славянофила-националиста. “Достоевский прямо провозгласил, что русский человек — всечеловек, что дух России — вселенский дух, и миссию России он понимал не так, как ее понимают националисты. Национализм новейшей формации есть несомненная европеизация России, консервативное западничество на русской почве”²⁵.

Но есть и была, по Бердяеву, **другая сторона антиномии**: “Россия — самая националистическая страна в мире, страна невиданных эксцессов национализма, угнетения подвластных национальностей русификацией, страна национального бахвальства, страна, в которой все национализировано вплоть до вселенской церкви Христовой, страна, почитающая себя единственной призванной и отвергающая всю Европу как гниль и исчадие дьявола, обреченное на гибель. Обратной стороной русского смирения является необычайное русское самомнение”. У тех же Достоевского и Вл. Соловьева Бердяев обнаруживает отдельные проявления самого “вульгарного” российского национализма и презрения к другим народам. “Россия, по духу своему призванная быть освободительницей народов, слишком часто бывала угнетатель-

ницей, и потому она вызывает к себе вражду и подозрительность, которые мы теперь должны еще победить”, — эти слова Н. Бердяева не устарели и сегодня²⁶. Обличения философа направлены и в адрес российского церковного национализма, в критике которого Бердяев видит особую историческую заслугу Вл. Соловьева.

Рассмотрев подробно две антиномии, Бердяев приглашает читателей по тому же типу проанализировать другие черты, особенности развития России и русской души. А их, этих черт и особенностей, можно вскрыть весьма немало. Так, можно рассмотреть антиномию свободы, а вместе с тем антиномию отношения личности и общества, личности и социальных целостностей. С одной стороны, русским свойственно устремление к свободе духа, к чистой, ничем неограниченной духовности вообще, а с другой стороны, они способны спастись перед любым внешним произволом и утеснением свободы. Мятеежность, непокорность, непризнание мещанских условностей — все это есть и всегда будет в России. И хотя такие черты можно считать лишь проявлением свободолюбия, Бердяев с этим решительно несогласен, ибо предвидит страшные последствия бунтарства и мятежности русского духа как раз для свободы личности и свободы мысли. “Русская народная жизнь с ее мистическими сектами, и русская литература, и русская мысль, и жуткая судьба русских писателей, и судьба русской интеллигенции, оторвавшейся от почвы и в то же время столь характерно национальной, все, все дает нам право утверждать тезис, что Россия — страна бесконечной свободы и духовных далей, страна странников, скитальцев и искателей, страна мятежная и жуткая в своей стихийности, в своем народном дионисизме, не желающем знать формы. А вот и антитезис. Россия — страна неслыханного сервизма и жуткой покорности, лишенная сознания прав личности, страна инертного консерватизма, порабощения религиозной жизни государством, страна крепкого быта и тяжелой плоти”²⁷. И Бердяев подробно доказывает антитезис, говоря о консервативности, малоподвижности “наших почвенных слоев” — дворянства, купечества, крестьянства, духовенства, чиновничества. “Везде личность подавлена в органическом коллективе. Почвенные слои наши лишены правосознания и даже достоинства, не хотят самостоятельности и активности, всегда полагаются на то, что другие за них сделают”²⁸. Те же упреки — в консерватизме, “органическом коллективизме” и изначальном равнодушии к свободе индивида — Бердяев адресует и самым радикальным, революционным слоям и группам. Но для чего, собственно, нужен Бердяеву этот анализ? Чему может научить тщательное исследование этих и многих других антиномий российского исторического бытия и национального сознания?

Во-первых, здесь находит проявление взаимосвязь исторической “бытийной” диалектики и диалектики национального сознания, которая не случайно анализируется в **антиномичной форме**. *Под антиномиями тут у Бердяева понимаются коренные и по сути своей несливаемые в ходе многовековой истории России противоречия*. Ошибка множества людей духа и политиков в том, что они не задумываются над живучестью таких антиномий или, задумавшись, склонны принимать в расчет только одну, по каким-то причинам удобную им сторону, одну из противоположностей, вовсе не замечая или

не принимая всерьез ее неотрывность от другой стороны. За такое отношение к бытийным антиномиям, к противоречиям русской духовности и культуры история обязательно мстит: “забытая” сторона напоминает о себе, и часто напоминает стихией, разрухой, насилием.

Во-вторых, анализ антиномий дает определенную разгадку той “тайны” русской души и “жуткой” противоречивости, порой непредсказуемости истории России, которая столетиями волновала многих людей и в нашем отечестве, и за его пределами.

В-третьих, Бердяев считает, что этот анализ позволяет выявить **исток, корень этих противоречий**. Их он видит “в несоединенности мужественного и женственного в русском духе и русском характере”²⁹. Россия (как и русский человек, будь он и мужчиной), согласно Бердяеву, всегда ожидает “мужественного” начала откуда-то извне. Россия и русские склонны винить в своих бедах внешние им силы и соответственно от внешних же сил ожидать разрешения собственных проблем. Недостаток мужественности Бердяев видит главным образом в том, что в русском народе еще по-настоящему не пробудилось “личностное начало”.

В-четвертых, для Бердяева (отнодью не относящегося к антизападникам) понимание корня антиномий как преобладания женственно-рецептивного над мужественно-активным началом позволяет достаточно оригинально представить проблему российской самобытности, вопрос о соотношении России и Запада. “Россия невестится, ждет жениха, который должен прийти из какой-то выси, но приходит не суженый, а немец-чиновник и владеет ею. В жизни духа владеют ею: то Маркс, то Кант, то Штайнер, то иной какой-нибудь иностранный муж. Россия, столь своеобразная, столь необычного духа страна, постоянно находилась в сервилистическом отношении к Западной Европе. Она не училась у Европы, что нужно и хорошо, не приобщалась к европейской культуре, что для нее спасительно, а рабски подчинялась Западу или в дикой националистической реакции громила Запад, отрицала культуру”³⁰.

Рассмотрим подробнее проблему “Россия и Запад”, как она ставилась и решалась в российской философии XX в.

РОССИЯ И ЗАПАД

При всем многообразии позиций при обсуждении проблематики “русской идеи” в XX в. в вопросе о том, существуют ли специфика, своеобразие русского пути, почти не было сколько-нибудь принципиальных споров.

Во-первых, по причинам чисто фактическим: специфика, неповторимость быта и бытия, психологии, души народа, языка и культуры России — столь очевидны, так бросались в глаза, что оспаривать их было бы по меньшей мере неумным упрямством.

Во-вторых, мы ведем речь о дискуссиях философов, и в данном случае решающую роль играли причины и соображения метафизического характера. Ведь из философской метафизики со времен Лейбница, мыслителя в России почитаемого, было хорошо известно: все, что существует в мире, живет и по общим законам бытия, но форма

бытия, существования чего бы то ни было — отдельной вещи, индивиду, страны, планеты, народа .. — всегда уникальна, неповторима. У любой страны, включая Россию, — таково было простое социально-историческое следствие общеметафизического закона — уже пройденный, проходимый сегодня и пролагаемый в будущее *путь может быть только особым, уникальным, неповторимым и для других государств, наций и для самой этой страны.*

В-третьих, в философии уже была учтена та борьба против “диктата”, “засилия всеобщего”, в пользу особого, специфического, индивидуального, которую с успехом повели “возмутители спокойствия” в философии XIX в. — Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше, как раз на рубеже столетий и в начале XX в. приобретшие особую популярность в России.

Вот почему философы нашего отечества почти что не спорили о том, идет ли уже и пойдет ли в будущем Россия именно по своему, “русскому пути” или ей доведется лишь повторять, имитировать исторический путь, пройденный или недавно избранный другими народами. Путь есть и будет только “свой” — специфический, уникальный. Простое перенесение на русскую почву западного или восточного опыта с надеждой воспроизвести его максимально точно мало кому представлялось реальным. Трудно, если вообще возможно было оспаривать и прямо противоположный, на первый взгляд, но столь же верный тезис — о том, что Россия не может не взаимодействовать с другими странами, не быть включенной в совокупное развитие европейских и азиатских стран, в мировую цивилизацию. Такое взаимодействие России, населяющих ее народов — и с Европой, и с Азией, и с Америкой, и с народами других континентов — издревле имело место и никак не могло, в силу коренных законов человеческой истории, в какой-либо момент исчезнуть. Против такого рода исторических фактов никто из русских мыслителей и не возражал.

Спор состоял, как правило, в другом и касался целого ряда трудных и чрезвычайно важных философско-исторических, социально-психологических, политических, философско-правовых, культурологических и общеметафизических проблем.

А они, в свою очередь, объединялись в следующий основной вопрос:

Что плодотворнее для России — попытки изоляциялизма или активного взаимодействия с Западом, с Европой?

Плодотворными ли для истории России были те этапы, когда она, не переставая (в силу ранее очерченных законов) идти по своему уникальному пути, обращала свои взоры на Запад и пыталась, учась у более цивилизованных западных стран, что-то заимствовать из их опыта? Или более благоприятными, отвечающими судьбе и чаяниям народа оказались как раз те эпохи, когда Россия (в силу внешних причин или следуя специально разработанной политике) была (относительно) изолирована от западного опыта и активного взаимодействия с Западом? Легко видеть, что по сравнению со спором славянофилов и западников в постановку проблемы вносилось мало нового — это было, скорее, продолжение и развитие на новом уровне старой дискуссии.

Правда, нельзя не учитывать и специфических нюансов, которые в прежнее идейное противостояние внесла сама историческая обстановка в XX в. На протяжении этого столетия Россия была втянута либо во внутренние кровавые потрясения — революции, гражданскую войну, массовые репрессии “большевистского меньшинства” против действительного большинства народа, либо в две мировые или в локальные войны. И в основном (за исключением двух войн с Японией и интервенции в Афганистане) то были принесшие нашему народу неисчислимые бедствия войны, развязанные в Европе и ведшиеся в Европе, в том числе на европейской части России.

Это дало в руки сторонников националистического изоляционизма поистине козырные карты. Европейскую и вообще западную цивилизацию в этих условиях не представляло большого труда представить как сугубо разрушительную, милитаристскую, все попытки приобщаться к которой бессмысленны и губительны. Еще до того, как большевистская идеология придала националистическому изоляционизму формационно-классовую окраску (считалось, что Запад, вступивший в империалистическую стадию капитализма, загнивает и движется к своей окончательной гибели), концепции “заката Европы”, приобретшие влияние и на самом Западе, нашли в России повсеместное распространение. Понятие “цивилизация” сделалось — в немалой степени под влиянием западной мысли, например, книги О. Шпенглера “Закат Европы” — чуть ли не бранным словом. Поэтому широко распространилось мнение, что цивилизационная отсталость России, которую мало кто оспаривал, это вовсе не недостаток, требующий преодоления в изнурительной погоне за Западом, а черта “русского пути”, нуждающаяся в сохранении, консервации — в качестве отличия духа русской аскезы, равнодушия русских людей к материальным благам и их устремления к божественному, от потребительско-мещанских ориентаций, целиком победивших-де западное, в частности европейское сознание.

Но, пожалуй, особенно бурными споры о русской идее в сравнении с “духом” Запада, в соотношении с европейской цивилизацией стали в годы первой мировой войны.

«Подъем русской мысли в начале мировой войны, — пишет известный современный исследователь русской истории, культуры, философии С. С. Хоружий, — с неизбежностью сосредотачивался вокруг историософских, культурософских, национальных проблем. Опыт войны делал необходимым заново обозреть и утвердить позиции русской философии во всех классических темах национального самосознания: о духовных основах русской истории, об особенностях духовно-душевного склада русского человека, о положении России в космо-схеме наций и культур. И философия отзывалась с удивительной быстротой. В первые же месяцы войны прошло множество дискуссий и заседаний, прочитано было множество докладов и лекций на все поднятые войной темы философии и культуры. Все или почти все известные русские философы выпустили в свет, не говоря о статьях, отдельные, хоть и небольшие, книжки о духовной ситуации и ее проблемах. Самой значительной частью этой литературы стала серия “Война и культура”, выпущенная издательством Сытина в Москве. В нее вошли восемь брошюр, составивших в своей совокупности как бы соборное суждение о смысле совершающихся событий; авторами были Бердяев,

Булгаков, Евг. Трубецкой (которому принадлежали две брошюры), В. Эрн, И. Ильин, С. Дурылин и А. Глинка-Волжский. Петроград откликнулся публикацией “военного выпуска” “Записок Петроградского религиозно-философского общества” с докладами Д. Мережковского, З. Гиппиус, А. Мейера, С. Соловьева, С. Гессена и обширными прениями по ним. В. В. Розанов выпустил целый том статей “Война 1914 года и русское возрождение”, на который вскоре последовала отповедь Бердяева “О вечно бабьем в русской душе”. Появился философский сборник “Проблемы мировой войны”... — всего не перечислить, и мы называем только самое основное»³¹. В “московской” трактовке, представленной серией “Война и культура”, была четко заявлена (по мнению С. С. Хоружего и ряда других современных исследователей) “неославянофильская” позиция, еще и раньше, до постепенно назревающей войны, разделяемая и развиваемая авторами журнала “Путь”. «Фразу Булгакова: “Запад сказал уже все, что имел сказать”, можно найти, — продолжает С. С. Хоружий, — в десятках вариантов у дюжины авторов. И в качестве образца, модели российского развития Запад уже оказывался решительно непригоден. “Западничество умерло навсегда под ударами тевтонского кулака”, — писал Булгаков в той же статье “Родина”. Напротив, Россия, сумевшая преодолеть раскол общества, проявляющая героизм на фронте, вновь черпающая силу и вдохновение у национальных святынь, явно стояла на пороге светлого будущего. Ей предстоял расцвет, и роль ее в мировой жизни и культуре должна была стать главенствующей. “Ex oriente lux (с Востока — свет). Теперь Россия призвана духовно вести европейские народы” — с неотразимой логикой продвигалась мысль Булгакова. И эта идея послевоенного наступления новой эпохи, отмеченной первенством России, также была подхвачена многими. Жизнь, таким образом, оправдывала все ожидания, все классические положения славянофильства. Крылатым словом момента стало название брошюры Владимира Эрна “Время славянофильствует”»³².

Время, по крайней мере в Московском кружке философов, действительно “славянофильствовало” — и способствовало возрождению не просто вполне понятного, пробужденного войной патриотизма, но и настроений, которые не делали чести выдающимся мыслителям: нового мессианизма, склонности перечеркивать культурное значение немецкого духа и немецкой культуры из-за преимущества акцентирования милитаристских “германизма”, “тевтонизма”. Естественный для военного времени, но слишком шумный патриотизм, перемешанный с мессианскими надеждами, делал вообще-то прозорливых, но здесь как бы ослепших российских интеллигентов слишком доверчивыми к версии о быстрой и окончательной “смерти Запада”, его культуры и цивилизации, а значит, об окончательном решении “спора” между загнанным Западом и расцветающей Россией в пользу последней. Как все далее случилось, хорошо известно: Германия войну проиграла, однако культура, цивилизация этой страны и Европы в целом не погибли. Что же до утверждений неославянофилов о процветании и блестящем будущем и мировой руководящей роли России, то они в очередной раз разбились о разруху, революцию, гражданскую войну... И это был не последний исторический эпизод, когда народ российский, движимый идеями патриотизма, мировой

освободительной миссии, интеллигенты пытались направить против агрессивного “германизма” — в надежде на небывалое послевоенное обновление и в убеждении, что “загнивающий” Запад потерпит окончательное крушение. Удивительно, но после стольких неудачных исторических уроков сходная схема: Россия есть спасительница и освободительница якобы доживающей последние дни “дьявольской” Европы с ее насквозь прогнившими религией, культурой, философией — снова имеет у нас хождение по обеим столицам и провинциям, снова отравляет умы несбыточными националистическими иллюзиями.

Впрочем, как показали отечественные исследователи, отнюдь не вся Россия во время первой мировой войны поддержала недалеконидный мессианизм и конъюнктурный антиевропеизм, антигерманизм некоторых философов московской “неославянофильской группы”. Иные настроения были распространены, например, в Петрограде. Д. Мережковский сделал доклад “О религиозной лжи национализма”, в котором утверждал, что национализм немецкий и российский — копии друг друга и предостерегал против огульного обвинения немецкого духа, культуры Германии исключительно в милитаристской ориентации.

Как бывает в такого рода спорах, стороны не всегда замечали тонкости и нюансы в позициях противников. Так, критикуя В. Эрн, Д. Мережковский выдвинул немало справедливых критических замечаний. Однако он не заметил, что у “славянофильствующего” автора в его дискуссионной работе содержалось немало ценных идей и размышлений о единстве России с той Европой, которая противостояла разгулу милитаризма. «С этой Европой подвига и героизма, с Европою веры и жертвы, с Европою веры и жертвы, с Европою благородства и прямоты мы можем вместе, единым сердцем и единым духом, творить единое “вселенское дело”»³³.

Но в общем и целом предвоенное и военное время, как и эпоха Октябрьской революции, гражданской войны, большевистской диктатуры, второй мировой войны в значительной степени способствовали произрастанию на российской почве изоляционистских по отношению к Западу идей, мифологем, умонастроений. Изоляционизм использовал самые разные образы, выдвигал различные обоснования. Наиболее общей формулой изоляционизма сделалось убеждение, что при всяком активном сотрудничестве с Западом, при попытках извлечь что-то из хозяйственно-экономического, научно-технического и тем более культурно-просветительского опыта Запада (под которым все чаще понимали не только Европу, но и США) — Россия или решительно проигрывала, скатываясь на чуждый ей путь, или рождала нежизнеспособные “антирусские” суррогаты типа империи и реформ Петра Великого. Более “слабой” версией изоляционистского тезиса была мысль о том, что у Запада есть чему поучиться лишь в научно-техническом или, скорее, чисто техническом отношении. Так, в 1915 г. малоизвестный сейчас философ А. К. Топорков писал в статье “Идея славянского возрождения” (под псевдонимом А. Немов): “Западничество в настоящее время возможно не как общее мирозерцание, а лишь в узком и техническом смысле этого слова. И теперь и позже русские общественные деятели и техники будут посещать западные города, фабрики и заводы, знакомиться с устройством кооперативных

товариществ и канализации и т. д., т. е. русские еще долго будут пользоваться опытами более зрелой и более мощной культуры Запада, но все эти вопросы частные и специальные, они не могут заменить более общих, более отвлеченных, быть может, но тем не менее гораздо более нужных, чем последние, — вопросов о целях и идеалах”³⁴.

Между тем на Западе, продолжал Топорков, все более наблюдается “помрачение кумиров”, там нет положительных идеалов, нет обобщающих идей, духовных авторитетов и т. д. Дух и культура на Западе находятся “в ущербе”; в ничтожнейшем состоянии пребывает философия и литература. Все подобные выводы автор делал без анализа и доказательств. Но если бы он захотел привести их, то нашел бы в изобилии в самой постоянно самокритичной западной философии, резко осуждавший и духовное состояние “старушки Европы”, и прагматичного, занятого, де, лишь деньгами и бизнесом Нового Света. Так поддерживалась давняя, сохранившаяся и до сего дня **антизападническая тенденция**, оправдывавшая и увековечивавшая худшие черты русского изоляционизма и мессианизма, а также постоянно примитивизировавшая несомненно противоречивое, но живое и полнокровное развитие стран Запада.

Впрочем, “западническая” модель, пусть менее популярная и отесняемая на задний план сменяющимися друг друга формами социально-политической конъюнктуры (от “славянофильского” патриотизма периода первой мировой через большевистско-коммунистическую враждебность к капиталистическим Европе и Америке до “антивестернизма” неонационалистов нашего времени), тоже не сходила со сцены российской культуры на протяжении всего XX в. Трагический парадокс: злая судьба, принявшая на этот раз форму большевистской власти, нанесла жесточайший удар и “неославянофилам” 1914 — 1917 гг., и интеллигентам-западникам, и представителям многих других оттенков русской мысли, либо уничтожив их, либо отослав насильственно в эмиграцию — все на тот же “продолжающий загнивать” Запад из так и не ставшей земным раем России. А там в трудном и противоречивом взаимодействии с западной мыслью продолжила свое развитие российская философия, что стало особенно важно и спасительно для философии религиозной и идеалистической, которая ушла в глубокое подполье на родине, где развился новый вид мессианизма, а именно коммунистически-большевистский. Однако и в условиях большевистской России ее историко-культурные связи с Европой и Америкой, т. е. с Западом, не прервались окончательно. Как бы ни были в этом отношении искажены и фальсифицированы в СССР образование и официальная культура, каким бы прочным ни оказался железный занавес — все же взаимодействие российского и западного духа продолжалось. Об издержках и потерях на этом труднейшем пути можно не говорить — они многочисленны и очевидны, не преодолены и до сих пор. И в пору, когда, казалось, рухнул железный занавес, обнажились рубцы от его многолетнего существования на теле российской культуры и в глубинах русских душ. Но это уже другая страница истории, и она требует своего обстоятельного анализа, когда для этого накопится достаточный исторический материал.

Уже во время первой мировой войны, но в особенности в 20-е годы, когда на необозримых просторах бывшей Российской империи

стал формироваться СССР, тема “Россия — Запад” по своей популярности и интересу для философии стала уступать место проблеме “Россия и Восток”.

РОССИЯ И ВОСТОК. РОССИЯ КАК ЕВРАЗИЯ

Тема “Россия и Восток”, “Россия и “Азия” издавна поднималась в русской культуре. В России было достаточно известных авторов, университетских профессоров, которые по праву считались выдающимися исследователями и знатоками культуры, языков, философии народов Востока и других неевропейских регионов.

Однако справедливости ради следует отметить, что объединение или размежевание с Западом в проблематике “русского пути” всегда оставались на первом плане, тогда как теме “Россия и Восток” уделялось куда меньше внимания. Это было упущением не только потому, что Востоку история XX в. определила стать динамично развивающимся регионом, и за недостаток внимания к нему и к его связям с Россией пришлось, да и теперь еще приходится платить дорогую историческую цену. Была и другая, не внешняя, а внутренняя причина, требовавшая “вернуться лицом” к проблеме России и Азии: ведь сама Россия — это страна, населенная различными, в том числе и восточными народами; Россия, что стало тривиальным, но не всегда принимаемым в расчет фактом — страна, расположенная и на просторах (Восточной) Европы, и на значительной части азиатского материка. О том, сколь пагубным может оказаться пренебрежение к этим реальным геополитическим и демографическим обстоятельствам, с тревогой писал Достоевский в “Дневнике писателя”: миссия России, отмечал он, тесно связана с отношениями в азиатском регионе. “Да и вообще вся наша русская Азия, включая и Сибирь, для России все еще существует в виде какого-то привеска, которым как бы вовсе даже и не хочет европейская наша Россия интересоваться”; а ведь “Россия не в одной только Европе, но и в Азии ...русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того, в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!”³⁵.

Впрочем, характер “поворота” к Востоку, осознания себя евразийской, а значит, также и восточной страной, тоже весьма беспокоил российских мыслителей. В стихотворении “Ex oriente lux” (С Востока свет) В. Соловьев писал:

О Русь! В предвидении высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?

Другое стихотворение в. Соловьева — “Панмонголизм” — начиналось словами: “Панмонголизм! Хоть имя дико, но мне ласкает слух оно”. Их А. Блок взял эпиграфом к своим знаменитым “Скифам”. Пробуждение интереса к проблематике “Восток и Россия”, как уже отмечалось, было связано в начале XX в. с русско-японской войной и позорным поражением в ней.

Вторая волна интереса к этой теме приходится уже на период пос-

ле Октябрьской революции. Так случилось, что некоторые российские интеллигенты, эмигрировавшие в Европу (и поселившиеся главным образом в таких странах, как Чехословакия, Болгария), продолжили свои еще до революции начатые исследования по проблемам евразийского характера и судьбы России. Они образовали небольшую группу. Одним из первых ее программных документов стал сборник "Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев", опубликованный в Софии в августе 1921 г. В нем выступили в качестве авторов: известный российский экономист **П. Н. Савицкий**, философ **Г. В. Флоровский**, искусствовед **П. П. Сувчинский**, лингвист и этнограф **Н. С. Трубецкой**. В 1922 г. была опубликована вторая коллективная книга "На путях. Утверждение евразийцев". В 1926 и 1927 г. мыслители, назвавшие себя евразийцами, опубликовали два документа, имевшие характер манифестов. С 1925 по 1937 г. регулярно выходило в свет периодическое издание — "Евразийская хроника". Кроме названных авторов в публикациях и идейном движении евразийства принимали участие такие известные в России авторы, занимавшиеся в том числе и философией, как **Л. П. Карсавин**, **П. М. Бицилли**, **Д. П. Святополк-Мирский**, **Н. Н. Алексеев**.

В политическом и идейном отношении евразийство оказалось в высшей степени противоречивым идейным феноменом. С одной стороны, в сочинениях евразийцев поднимались очень важные проблемы единства России и Востока, которые и в конце столетия не только не потеряли своей актуальности, но, напротив, стали — в соответствии с мудрым предсказанием Достоевского — еще более важными для России. И не случайно один из виднейших современных отечественных исследователей той же проблематики **Л. Н. Гумилев**, в ряде пунктов подчеркивавший свое несогласие с евразийцами, отмечал высокий уровень некоторых исследований, поддерживал общую тенденцию евразийства — его стремление осознать философско-исторические и иные предпосылки и следствия, вытекающие из евразийского геополитического положения России. С другой стороны, евразийство вскоре после своего формирования вступило в полосу идейно-политического кризиса и раскола. От евразийства отошли наиболее глубокие исследователи — **Г. В. Флоровский** (ставший в те годы священником и выдающимся российским богословом), историк **П. М. Бицилли**. Свои разногласия с евразийством они выразили публично, обвиняя оставшихся — прежде всего **Д. П. Святополк-Мирского**, **Л. П. Карсавина**, **П. П. Сувчинского**, **С. Я. Эфрона** (мужа выдающегося поэта **М. Цветаевой**) в поддержке большевизма и даже в прямом в сотрудничестве с советской властью. С евразийцами также резко полемизировали **Н. А. Бердяев**, **Ф. А. Степун**, **Г. П. Федотов**.

В чем же состояла программа евразийцев и в чем заключался, выражаясь словами **Г. В. Флоровского** (это название одной из его критических в адрес евразийского движения статей), "евразийский соблазн"? Этот вопрос мы рассмотрим кратко и только в плане его связи с философскими аспектами проблемы "русской идеи".

1. Борьба с "европоцентризмом", с "романогерманским шовинизмом", с "шовинизмом" "общечеловеческой цивилизации и космополитизма".

Н. С. Трубецкой (ученый, внесший заметный вклад в языковедение, в создание так называемой фонологии и в разработку других современных областей филологической науки, с 1923 по 1938 г. профессор Венского университета) в пору своего увлечения евразийством в статье “Об истинном и ложном национализме” писал, имея в виду последствия европоцентризма и других болезней европейского духа, заразивших и российскую культуру: «Избавиться от этих последствий интеллигенция европеизированных нероманогерманских народов может, только произведя коренной переворот в своем сознании, в своих методах оценки культуры, ясно осознав, что европейская цивилизация не есть общечеловеческая культура, а лишь культура определенной этнографической особи, романогерманцев, для которой она и является обязательной. В результате этого переворота должно коренным образом измениться отношение европеизированных нероманогерманских народов ко всем проблемам культуры, и старая европоцентристская оценка должна замениться новой, покоящейся на совершенно иных основаниях. Долг всякого нероманогерманского народа состоит в том, чтобы, во-первых, преодолеть всякий собственный эгоцентризм, а во-вторых, оградить себя от обмана “общечеловеческой цивилизации”, от стремления во что бы то ни стало быть “настоящим европейцем”. Этот долг можно формулировать двумя афоризмами: “познай самого себя” и “будь самим собой”»³⁶. Самопознание, рассуждал Н. С. Трубецкой, важно не только для отдельной личности, но и для народа в целом. Культура же “должна быть для каждого народа другая. В своей национальной культуре каждый народ должен ярко выявить свою индивидуальность, при том так, чтобы все элементы этой культуры гармонизировали друг с другом, будучи окрашены в один общий национальный тон”³⁷.

Поскольку, как мы увидим в дальнейшем, главное в истории России и в специфике русского национального духа евразийцы видели как раз в **объединении европейского и азиатского начал**, — постольку критики не без основания указали на кричащее, по их мнению, противоречие этого небезынтесного замысла и резко выраженного требования “отмежеваться от Европы”, “безжалостно свергнуть и растоптать кумиры тех заимствованных с Запада общественных идеалов, которыми направлялось до сих пор мышление нашей интеллигенции” (Н. С. Трубецкой), осуществить “выпадение России из рамок европейского бытия” (П. Н. Савицкий). Отсюда критики евразийства, например А. Кизеветтер, делали вывод: “Итак, кажется совершенно ясно, что евразийцы лишь для некоторой стилистической инкрустации упоминают вскользь о **сочетании** европейских и азиатских начал. Их подлинное устремление направлено на иное: на борьбу с европеизмом”³⁸. Другое утверждение евразийцев — “в национальных культурах нет общечеловеческих элементов... человечество в своей культурной жизни разбито на взаимно чуждые культурные миры и ...нет и не может быть таких культурных духовных ценностей, которые имели бы значение общечеловеческое” — также признавалось критиками весьма и весьма спорным³⁹. Ибо из утверждения о национальном своеобразии исторических путей и культур отдельных народов и стран ни в коей мере не вытекает, обоснованно возражали критики евразийцев, отсутствие общечеловеческих ценностей — подобно

тому, как из тезиса об уникальности отдельного индивида, человеческой личности отнюдь не следует, что отсутствует единая физическая и духовная природа человека.

Н. А. Бердяев считал серьезными и теоретически ценными некоторые идеи евразийцев, например, их стремление бороться за национальную самобытность русского народа против “реакционно-интернационалистской” настроенности некоторой части “денационализированной” российской интеллигенции. Важна и другая бердяевская оценка: евразийцы вскрыли политическую и идейную опасность европоцентризма. Однако они впали в другую крайность: “отношение евразийцев к Западной Европе, — отмечал Бердяев, — превратно и ложно, и подобное отношение заслуживает наименования азиатства, а не евразийства. Но они верно чувствуют, что Европа перестала быть монополистом культуры, что культура уже не будет исключительно европейской, что народы Азии вновь войдут в поток мировой истории”. Вместе с тем, продолжал Бердяев, “в евразийстве есть также элементы зловерные и ядовитые, которым необходимо противодействовать. Многие старые русские грехи перешли в евразийство в утрированной форме. Евразийцы чувствуют мировой кризис. Но они не понимают, что окончание новой истории, при котором мы присутствуем, есть вместе с тем возникновение новой универсалистической эпохи, подобной эпохе эллинистической. Национализм есть порождение новой истории. Ныне кончаются времена замкнутых национальных существований. Все национальные организмы ввергнуты в мировой круговорот и в мировую ширь. Происходит взаимопроникновение культурных типов Востока и Запада. Прекращается автаркия Запада, как прекращается и автаркия Востока... Евразийцы хотят остаться националистами, замыкающимися от Европы и враждебными Европе. Этим они отрицают вселенское значение православия и мировое призвание России как великого мира Востока — Запада, соединяющего в себе два потока всемирной истории... Евразийцы неверны русской идее, они порывают с лучшими традициями нашей религиозно-национальной мысли”³⁹.

2. Этой своей борьбой против европейского, межкультурного и общечеловеческого единства евразийцы, действительно, существенно осложнили для самих себя философско-историческое, культурно-аксиологическое доказательство второго своего центрального тезиса — *Россия представляет собой “особый мир”, она — не Европа и не Азия, а Евразия, стало быть, ее развитие есть результат, итог и путь специфического исторического и культурного синтеза, породившего “серединную”, т. е. именно евразийскую культуру.*

Было бы неверно отрицать заслуги евразийства как специфического исследовательского направления. Евразийцы, стремясь по-своему преодолеть многолетнюю российскую антитезу славянофильства и западничества, привлекли внимание к тому несомненному факту, что в истории становления и развития многонационального российского государства проблема взаимоотношения славянских народностей, а также их отношения к Европе всегда решалась не в отрыве, а в единстве с другой проблемой — взаимодействия народа русского и других славянских народов России с многочисленными народностями и племена-

ми восточного, туранского происхождения “Евразийский мир” — не вымысел, а реальность истории. Взаимодействие славянско-российских и “азиатских элементов” в культуре, сложный и противоречивый культурный синтез как результат многовекового их сосуществования и взаимодействия — тоже реальность, требующая специального внимания, еще и до сего времени мало изученная. Евразийцы весьма эмоционально воспринимали сложившиеся в исторических дисциплинах, в частности в истории культуры, чисто негативное отношение к таким, например, периодом истории, как татаро-монгольское иго. Например, крупный исследователь так называемой степной, континентальной культуры П. Н. Савицкий писал: “Велико счастье Руси, что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам и не кому другому”⁴⁰. Согласно аргументам Савицкого, высказанным в его статье “Степь и оседлость”, неверно, во-первых, превозносить достижения культуры России до татарского нашествия, во-вторых, не видеть, сколь много россияне заимствовали от татаро-монгольских завоевателей (например, под их влиянием русские создали принудительный государственный центр, заимствовали умение становиться могущественной “ордой”; научились противопоставлять западноевропейскому ощущению моря “монгольское ощущение континента”; прониклись истинно “русским благочестием”, которого и в помине не было до времен “татарщины” и т. д.)

3. Евразийцы приковали внимание к географическим, природно-климатическим, геополитическим и другим элементам, которым, с их точки зрения, вообще не находилось места в бытовавших прежде объяснениях специфики исторического развития России и русского национального характера. Что касается “хозяйственно-географических” аспектов, то их акцентировал П. Н. Савицкий. Он поставил вопрос о духовной и культурной специфике такой категории, как “добрый хозяин” — хозяин земли, фабрики и т. д. “Начало доброго хозяина”, по утверждению Савицкого, “вправлено в человеческую природу”. Вопрос состоит в том, какая из общественных систем предпочтительна для его развития и тем самым может быть рекомендована для России. Савицкий отвергает капитализм, ибо он развивает особый, “капиталистический”, анонимный тип личности. Но и социализм объявляется неприемлемым, ибо в нем нет места личностному началу “хозяина”; в социалистической экономике “хозяйствует” обезличенное начало, и потому она неспособна быть эффективной, истинно хозяйской. Для российских условий с многообразными природными предпосылками хозяйствования не подходят, согласно Савицкому, ни капитализм западного типа, ни социализм. А подходит новый тип личности и хозяйствования — “хозяинодержавие”, которое ставит следующие задачи: “Утвердить личность в хозяйстве, не безымянную, но имя рек, не потерявшую, но воспринявшую связь с абсолютном, не скованную, но активную — в этом трудность, но в то же время и прелесть хозяинодержавия. Принципам капиталистическим и социалистическим можно и должно противопоставить принципы хозяйные. Проблема хозяинодержавия, в раскрытии своем, устанавливает, в отличие от капитализма и социализма, связь хозяйствующей личности с Богом, утверждает богоисповедную, а не безбожную личность... Совокупность посылок и требований, заключенных в проблеме хозяйство-

вания, поддается определению, как система особого рода хозяйственной общности»⁴¹.

Критики евразийства (Н. Бердяев, Г. Флоровский, Ф. Степун, Г. Федотов, А. Кизеветтер), не отрицая реальности и глубины поставленных проблем евроазиатского синтеза, в то же время указали, кроме ранее перечисленных, на следующие теоретические, методологические, политические просчеты евразийских концепций:

создается «натуралистическая теория неизменности культурно-исторического типов»⁴²;

экономический прогресс тоже подводится под натуралистические, «хозяйственно-географические» толкования;

экономику частной собственности, ориентирующуюся на «добраго хозяина», мыслят объединить с «элементарно-патриархальными формами политического устройства»⁴³;

из-за враждебности западноевропейской модели отвергают ценность демократии, парламентаризма для условий России;

провозглашают «апофеоз русско-татарского культурного единения» во время татаро-монгольского ига, что прямо противоречит фактам истории многострадальной России;

евразийцы заигрывают с Советской Россией, не видят глубокой внутренней конфликтности «дружбы народов», противоречивости и исторической непрочности основанного на фундаменте большевизма «расцвета и синтеза» национальных культур;

евразийцы затушевывают тот факт, что в истории России «евразийский синтез» был элементом имперской, по большей части насильственной политики и что Советское государство в определенном отношении стало ее восприимчиком, за что, как небезосновательно полагают критики, еще придет суровая историческая расплата.

Вместе с тем критики чутко уловили поистине трагический характер судьбы русского народа и русской интеллигенции, в конечном счете обусловивший противоречивость евразийских трактовок русской идеи. «Россия в развалинах, — писал Г. Флоровский. — Разбито и растерзано ее державное тело. Взбудоражена и отравлена, и потрясена русская душа... В русской смуте открылась снова и поставлена перед нами великая и жуткая задача духовного созидания и воссозидания... Евразийцы духовно ушиблены нашим «рассеянием», утомлены географической разлукой с родиной... Но не в крови и почве подлинное и вечное родство... В этом дурном кровавом почвенничестве отражается внутренняя бездомность и беспочвенность, психология людей, связанных с родиной только через территорию. Но подлинная связь через любовь и подвиг... В их избрании и воле Восток Ксеркса победил Восток Христа, «Восток свыше»... Не смогли и не сумели они понять и разгадать вещей смысл русского искусства, русской судьбы»⁴⁴.

В наши дни сочинения евразийцев, как и вообще полемика вокруг русской идеи, обретают особую актуальность. Некоторые слова и тезисы звучат так, как будто они высказаны сегодня. Так, еще в 1952 г критик евразийства Г. П. Федотов прозорливо предрекал «рост сепаратизмов в СССР», он, в частности, говоря о «сепаратистском характере украинофильства», писал: «На наших глазах рождалась на свет новая нация, но мы закрывали на это глаза»⁴⁵. И нам, как и прежде, нужна та уверенность в будущем единой России, которую в начале

50-х годов выразил выдающийся ее сын, изгнанный с родины — философ Г. Федотов: “Finis Russiae? Конец России или новая страница ее истории? Разумеется, последнее. Россия не умрет, пока жив русский народ, пока он живет на своей земле, говорит своим языком”¹⁴⁶.

ЛИТЕРАТУРА

- ¹ Русская идея. М., 1992. С. 227.
² Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 307, 308.
³ Русская идея. С. 296.
⁴ Там же. С. 260. ⁵ Там же. С. 436. ⁶ Там же. С. 426. ⁷ Там же. С. 364. ⁸ Там же. С. 279. ⁹ Там же. С. 436.
¹⁰ Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 234—235.
¹¹ Русская идея. С. 436.
¹² Русская идея. С. 297.
¹³ Там же. С. 245. ¹⁴ Там же. С. 256. ¹⁵ Там же. С. 249. ¹⁶ Там же. ¹⁷ Там же. С. 251. ¹⁸ Там же. ¹⁹ Там же. С. 297. ²⁰ Там же. С. 298. ²¹ Там же. ²² Там же. С. 299. ²³ Там же. ²⁴ Там же. С. 300. ²⁵ Там же. ²⁶ Там же. С. 301. ²⁷ Там же. С. 303—304. ²⁸ Там же. С. 304. ²⁹ Там же. ³⁰ Там же. С. 304—305.
³¹ Хоружий С. С. Русь — новая Александрия: страница из предыстории евразийской идеи // Начала. 1992. № 4. С. 18, 19.
³² Там же. С. 19.
³³ Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 382.
³⁴ См.: Начала. 1992. № 4. С. 30.
³⁵ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 33.
³⁶ Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. С. 36—37.
³⁷ Там же. С. 41. ³⁸ Там же. С. 270. ³⁹ Там же. С. 294. ⁴⁰ Там же. С. 124. ⁴¹ Там же. С. 154. ⁴² Там же. С. 287. ⁴³ Там же. С. 277. ⁴⁴ Там же. С. 265. ⁴⁵ Там же. С. 343. ⁴⁶ Там же. С. 345.

ЧАСТЬ II

ВЫДАЮЩИЕСЯ ФИЛОСОФЫ РОССИИ

Глава 1

ПАВЕЛ НОВГОРОДЦЕВ (1866—1924)

Особую роль в развитии на российской почве философии права, социальной философии в более широком смысле, а также философского учения о личности сыграл замечательный философ, ученый, педагог **Павел Иванович Новгородцев**¹. Он родился в 1866 г. на Украине, учился в Екатеринославской гимназии. В 1884 г. Новгородцев поступил на физико-математический факультет Московского университета, но очень скоро перевелся на юридический, который окончил в 1887 г. На этом факультете он затем стал преподавать историю философии права. Девять лет, с 1890 по 1899 г., Новгородцев подолгу жил за границей, вел исследовательскую работу, готовил к защите магистерскую и докторскую диссертации; магистерская диссертация была посвящена исторической школе права, а докторская — исследованию философского учения Канта и Гегеля о праве и государстве. В 1896 г. Новгородцев стал приват-доцентом, в 1903 г. — экстраординарным, а в 1904 г. — ординарным профессором по кафедрам энциклопедии права и истории философии права. В годы первой русской революции Новгородцев уволился с юридического факультета университета; в 1907—1911 гг. он снова продолжил там чтение лекций в качестве приват-доцента. Основная же его педагогическая деятельность протекала в Московском коммерческом институте, где он преподавал вплоть до Октябрьской революции. Революция больно ударила по российской науке. При этом социальная философия и философия права оказались под особым подозрением властей. П. И. Новгородцеву, которого преследовали прежде всего по политическим причинам (за принадлежность к партии кадетов и сочувствие белому движению), пришлось скитаться, скрываясь от ареста. В конце концов он принял решение переселиться в Прагу, где в 1920 г. основал Русский юридический факультет, став его первым деканом. Умер Павел Иванович Новгородцев в 1924 г.

Основные сочинения П. Новгородцева: “История философии права” (1897); “Нравственные проблемы в философии Канта” (1903); “О зада-

чах современной философии права” (1902); “Кризис современного правосознания” (1909); “Политические идеалы древнего и нового мира” (1913—1914. Вып. 1—11); “Об общественном идеале” (1917. Вып. 1).

Основатель Московской философской школы права, Новгородцев активно участвовал в политической деятельности. Он был членом партии кадетов, занимался обоснованием ее политической и юридической программы, хотя и не был согласен с политическими действиями ряда видных кадетских и вообще либеральных лидеров. В эмиграции Новгородцев также занимался политической деятельностью. Он глубоко и основательно познакомился с доктриной марксизма, марксистской политической практикой и подверг их сокрушительной и страстной критике. Главная работа Новгородцева — книга “Об общественном идеале”, в которой он как раз и свел счеты с марксизмом как политическим и социальным течением. Он высказал свои предостережения той части русской интеллигенции, которая была увлечена марксизмом. Ученый адресовал сходные предостережения и русскому народу, в котором, как он прозорливо предвидел, найдут отклик марксистские идеи, подвигнув его на совершение революций. Новгородцев предсказал, сколь плачевно закончится “союз русской души, русского характера” с марксистской философией.

Основные области деятельности Новгородцева как философа — исследование государства и права, проблемы демократии, различных форм государственного устройства, правового государства, вопрос об общественном и личном, об общественном идеале и его трансформации от античности до нашего времени. В целом философия права Новгородцева — довольно широкая социально-философская концепция, в центре которой личность, ее идеалы и ценности. Работы Новгородцева, поражающие эрудицией, основательным анализом, захватывают своими страстными размышлениями. Написанные ярким, ясным языком, они доступны не только специалистам. Новгородцев избегал всякой философской зауми, апеллировал к широкому читателю.

Новгородцев был одним из создателей русской школы философии права, в которую входили такие выдающиеся мыслители, как И. Ильин, Б. Вышеславцев, Н. Алексеев, и впоследствии, за границей, Г. Флоровский. Эта школа оказывала большое влияние на университетскую науку, и если бы она получила возможности для своего дальнейшего беспрепятственного развития, то, вероятно, приобрела бы больший международный резонанс. Однако Октябрьская революция помешала нормальному развитию социальной философии, философии права в русле оригинальной и самостоятельной философии России.

П. И. Новгородцев был незаурядной личностью. Во время преподавания в университете он много занимался со студентами, щедро отдавал свое время философским спорам. Вокруг его работ всегда возникала полемика, которую сам он умел превратить в продуктивную дискуссию. Он обладал исключительным чутьем к актуальным темам, интуитивно улавливая, где завязывались главные узлы проблем социальной философии.

Перейдем к рассмотрению некоторых основных идей философского учения Новгородцева.

КРИЗИС СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ, СОВРЕМЕННОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ

В начале XX в. не только в России, но и в других странах Европы и Азии одной из самых популярных, как уже отмечалось, была идея кризиса культуры, кризиса цивилизации. На русской почве эта идея привилась тем сильнее, что философы форсировали обсуждение этой идеи с особой страстью, подчас перераставшей в не лишённую истеричности полемику. К числу теоретиков кризиса принадлежал также и Новгородцев. Он глубоко обосновал идею кризиса. В отличие от многих современников он анализировал явление кризиса спокойно и объективно. Меньше всего его можно причислить к тем, — а их было немало, кто поистине наслаждался речами о кризисе, о потрясении основ духа и культуры. Для Новгородцева кризис — его боль и забота.

В чем кризис культуры и цивилизации начала века состоит и как его можно преодолеть? Ответу на эти вопросы посвящена книга «Кризис современного правосознания» (1909). Новгородцев видел значение своей книги в том, чтобы показать: потеряна вера в такое правовое государство, которое будет совершенным, абсолютным, став неким подобием царства Божия на земле. Другая книга — «Об общественном идеале» — по собственному признанию автора, тесно связана с первым трудом. Выход из кризиса Новгородцев усматривал в том, чтобы снять печать абсолютной значимости с временных исторических идеалов и в то же время обратить мысль к подлинным законам и задачам исторического развития. Что же за идеалы, претендовавшие на абсолютное совершенство, он имеет в виду, и почему эти идеалы потерпели крушение?

С точки зрения Новгородцева, европейская философия долгие века исходила из идеи, провозглашающей: на земле можно создать некое подобие рая. В этой идее, писал Новгородцев, прежняя общественная философия видела свой высший предел. Но в особенности тесно с этой верой он связывает философию нового времени, главным образом, философию конца XVIII и XIX в., философию, которая опиралась, с одной стороны, на Руссо, Канта, Гегеля, а с другой — на Конта, Спенсера и Маркса. Новгородцев писал: «Все это признанные и руководящие вожди своего времени, имевшие огромное, редкое влияние на умы. Представители весьма различных и часто противоположных направлений, все они сходились в общем ожидании грядущего земного рая. Они были убеждены: 1) *что человечество, по крайней мере в лучшей своей части, приближается к блаженной поре своего существования; 2) что они знают то разрешительное слово, ту единственную истину, которая приведет людей к этому высшему и последнему пределу истории.* Каждый из великих мыслителей по-своему выражал ту истину, которая должна была спасти людей, но все думали одинаково, что такая истина есть и что они знают ее»².

Правда, включая в этот перечень Руссо и Канта, Новгородцев, хорошо знавший их концепции, должен был сделать оговорки. Руссо не так-то легко назвать проповедником земного рая — тому противоречат многие тексты. Столь же спорно причисление к этой когорте и

Канта. Новгородцев признает, что Кант мог остаться в стороне от основной линии развития эпохи: ведь он обосновал этику категорического императива, а она сурово отклоняла вопросы о будущем счастье, выступая за исполнение долга ради самого долга. Но дух времени, по глубокому убеждению Новгородцева, коснулся и Канта. В политике Кант воспринял от Руссо веру в народовластие. Кроме того, он все-таки видел перед собой некий идеал абсолютного правового состояния и надеялся на вечный мир. Гегель считал, что человечество переживет свою старость и достигнет зрелости духа: зрелость проявится в примирении божественного и человеческого, абсолютного и субъективного начал. Новгородцев добавляет: "Говоря здесь об эпохе, которую я считаю с конца XVIII столетия, я не хочу утверждать, что и ранее, в предшествующие века не была распространена вера в земной рай. Мечта о золотом веке, относимом или к отдаленному прошлому, или к ожидаемому будущему, есть одно из самых старых человеческих убеждений и одно из самых старых человеческих утешений"³. Однако он полагает, что именно в новое время прежние пророчества, неясные ожидания философы довели до уровня теории со сложными умозаключениями и доказательствами. И вот тогда-то вера в золотой век получила огромную действительную силу в обществе.

Для Новгородцева проблема общественного идеала очень важна в свете вопроса о бесконечности. Вопрос очень сложен. Он имеет поистине жизненное значение для отдельного человека, человеческой личности. В начале XX в. русские мыслители много спорили на эти темы.

Борьба шла вокруг существенной проблемы: либо личность и сегодняшний день самоценны, либо личность — вечный данник некоторого светлого будущего, которое, по идее, когда-то должно наступить; и, значит, вся жизнь человека сегодня, завтра, послезавтра — только серая действительность, которую надо перетерпеть во имя движения к светлому будущему. Согласно Новгородцеву, теория личности и самоценности личности должна выставить барьер на пути такой хилястической, т. е. переносящей все в светлое будущее, концепции. В центр ставится конкретная личность, ей придается безусловное значение; нынешнее бытие личности всегда остается той основой, которая должна быть охраняема в каждом поколении и в каждую эпоху как источник и цель прогресса.

В книге "Об общественном идеале" Новгородцев в высшей степени скрупулезно, на многих страницах разбирает различные сочинения, которые документируют марксистскую доктрину в ее эволюции. Речь идет о восприятии марксизма на русской почве, о внутренних спорах, которые адепты этого учения стали вести друг с другом. Как философа права Новгородцева принципиальным образом интересовали **противоречия марксистской концепции государства**. Новгородцев показывает, что марксистская доктрина, особенно на раннем этапе развития, покоилась на разрушении самой идеи государственности. В этом пункте Новгородцев продемонстрировал коренное различие между марксизмом как антигосударственной доктриной и той теорией правового государства, которую он, несмотря на многие оговорки, считал важнейшим достоянием интеллектуальной истории России.

“Теория правового государства, — говорил он, — принципиально исключает утопию безгосударственного состояния”⁵. Она учит, что правильно организованное государство может стать воплощением начал справедливости, что в хорошо устроенном государственном порядке справедливость способна найти для себя твердую опору. Таким образом, теория обязана устранить вражду по отношению к идее государства. Связь между марксистско-анархистскими идеями отрицания государства, которые были так распространены в России, и периодами слабой государственной власти — вот что беспокоит “государственника” Новгородцева. Но дело не только в этом. Новгородцев справедливо отмечает, что марксистская концепция не могла удержаться на анархистской антигосударственной идее. В тех случаях, когда марксистам нужно было ставить вопросы о завоевании власти, о борьбе со своими противниками, их учение не могло не становиться прогосударственным. Вот слова Новгородцева: “Представляя собой по своему конечному идеалу доктрину утопическую, марксизм хотел быть в то же время и учением реалистическим, развивающимся на почве действительного рабочего движения в связи с его конкретными нуждами и задачами. Но реальные задачи и нужды не могут быть отложены до наступления социалистического строя; уже теперь, в рамках современного государства, они требуют своего удовлетворения, а это не может быть достигнуто иначе, как на почве соглашения с другими классами”⁶. И далее Новгородцев предсказывает, что марксизму, когда он станет доктриной правящего класса, нужно будет выбирать одно из двух: “Или идти в ногу с другими классами, совершать с ними общую историческую работу и добиваться своих целей путем компромисса”, или же, “отрываясь от общей исторической почвы, резко противопоставлять себя другим классам, отрицать современное общество и государство и стремиться к их разрушению”⁷. Это противоречие, пророчески отмечает Новгородцев, послужит одним из оснований последующей гибели и разрушения социализма. “Высказывая взгляд на будущее нерепорформистского социализма, — пишет Новгородцев, — мы должны с не оставляющей сомнения резкостью подчеркнуть, что историческое осуществление социалистических начал явится вместе с тем и полным крушением марксизма. Не следует забывать, что классический марксизм верит не в реформы, а в реформу — единый, всесторонний, безусловный переворот всех общественных отношений, полную, совершенную, всеисцеляющую рационализацию всей человеческой жизни”⁸. Неспособность марксизма положиться на частичные и постепенные реформы, надежда только на “последний и решительный” переворот и должны в конце концов привести его к краху.

ДЕМОКРАТИЯ И ПРАВОВОЕ ГОСУДАРСТВО

Важную роль в концепции Новгородцева играют размышления о демократии и правовом государстве. *Новгородцев справедливо считается одним из представителей философии либерализма и демократизма на русской почве.* Однако следует заметить, что

для Новгородцева философское учение о демократии имеет главной своей задачей анализ того кризиса, в котором демократия оказалась именно в XX в. Одна из его статей так и называется — “Демократия на распутье”. Эта прекрасная работа прежде всего напоминает читателю о традициях анализа демократии, идущих еще от античности. В то же время подчеркивается, что новая политическая мысль должна была нарушить и нарушила простоту греческих определений, значительно усложнив их. Согласно Новгородцеву, древний мир знал только непосредственную демократию, в которой правит сам народ посредством народного собрания. Но времена непосредственного народоправства давным-давно прошли, хотя еще в новое время встречались мыслители, которые на него уповали. К их числу принадлежал, например, Руссо. Вместе с тем уже Руссо исходил из того, что народ может проявлять свою волю как непосредственно, так и через своих представителей. **В XX в. демократическая идея должна принимать в расчет очень сложное устройство и раздробление общества.** “Демократической идее одинаково противоречит, — писал Новгородцев, — всякое классовое господство, всякое противопоставление одних классов другим, все равно, какие бы это классы ни были, высшие или низшие. Классово-демократическая теория, какой ее пытались сделать социалисты, есть *contradictio in adjecto*”⁹. Вот почему реализация идеи демократии на основе одной классово-определенной концепции, например марксизма, невозможна в принципе. Здесь всегда будет неразрешимое противоречие, ибо демократия тем и отличается от других политических систем, что она предоставляет возможность свободного участия в жизни государства всякой личности, независимо от ее классовой принадлежности.

Демократия, отмечал Новгородцев, означает “возможно полную свободу личности, свободу ее исканий, свободу состязания мнений и систем. Демократия — возможно полное и свободное проявление жизненных сил, живая игра этих сил, простор для различных возможностей, открытость и широта для всяких проявлений творчества”¹⁰. Демократическая идея требует свободы для всех без исключения и лишь с теми ограничениями, которые вытекают из условий общения. Свобода — основание демократии. Наряду со стремлением к свободе демократию отличает стремление к равенству. “И к равенству они (демократические народы. — П. Н.), имеют страсть горячую, ненасытную, вечную, непобедимую, ибо хотят равенства в свободе, и если не могут его получить, они хотят его также и в рабстве. Они перенесут бедность, порабощение, варварство, но они не перенесут аристократии”¹¹. Это слова Алексиса де Токвиля, которыми Новгородцев подкрепляет мысль о непобедимости стремления демократических государств к равенству и свободе.

Но вместе с этим, вполне сочувственным, изображением демократии мы находим у Новгородцева и ее критику. “Первые провозвестники демократической идеи соединили со своей проповедью чисто религиозное воодушевление. Для них демократия была своего рода религией”¹². И вот получилось, что демократическая кон-

цепция приобрела форму политического фетишизма. Задача современной политической теории заключается, по Новгородцеву, в том, чтобы развенчать фетишистский, догматический образ демократии, показать, какими наивными и поверхностными порой бывают представления о демократическом обществе. Новое учение о демократии должно снять с нее “ореол чудесного, сверхъестественного”, ввести ее в ряд “естественных политических явлений, в ряд других политических форм”¹³. Теория эта указывает на “чрезвычайную трудность осуществления демократической идеи и на чрезвычайную легкость ее искажений”¹⁴. В высшей степени актуальны слова Новгородцева: “Наивная и незрелая политическая мысль обыкновенно полагает, что стоит только свергнуть старый порядок и провозгласить свободу жизни, всеобщее избирательное право, учредительную власть народа, и демократия осуществится сама собой”¹⁵. На самом же деле, когда демократия претворяется в жизнь, она часто оказывается, смотря по обороту событий, то олигархией, то анархией. Анархическая подделка под демократию исключительно опасна и, к сожалению, широко распространена.

Зрелость убеждений и действия народа — вот что очень важно для прочности демократии. Конечно, демократия есть самоуправление народа, но для того чтобы это самоуправление не стало пустой фикцией, народу нужно суметь создать зрелые, хорошо продуманные формы демократической организации. “Демократия невозможна, — отмечает Новгородцев, — без воспитания народа, без поднятия его нравственного уровня”¹⁶ и, не в последнюю очередь, без глубокого религиозного и нравственного народного чувства. При фактическом же осуществлении народовласти часто бывает так, что власть и сам народ берут на вооружение отнюдь не самые существенные признаки демократии. Демократия вообще не должна восприниматься, продолжает Новгородцев, с некоторым наивным политическим оптимизмом. Нельзя думать, что сама демократия есть нечто высшее и окончательное; “...демократия — не столько путь, сколько распутье, не достигнутая цель, а проходной пункт”¹⁷. Это “система открытых дверей и неопределенных возможностей”¹⁸, однако она может утомить людей и не удовлетворить их. Вкусив политической свободы, которая стоит на грани анархии, люди настолько устают от нее, что ожидают других, более авторитарных, более жестких форм правления.

Неверно понимать Новгородцева так, будто он, критикуя недостатки и противоречия демократии, становится ее противником. Философ категорически расходится с марксизмом в оценке значения, возможностей, форм и перспектив демократии. О Марксе Новгородцев пишет: “Он отвергал демократию во имя нового порядка, освобожденного от колебаний свободы и поставленного на почву норм твердых и непреклонных, связей безусловных и всеобщих. Тут очевидно движение от демократического распутья, от духа критики и терпимости, от широты и неопределенности релятивизма к твердому пути социализма, к суровой догме, к абсолютно рациональной экономической организации”¹⁹. И пусть всегда есть за что критиковать демократическое реформирование общества, нужно объективно исследовать и его

преимущества, и его противоречия. Это цель современной концепции социальной философии, философии права. Все в жизни противоречиво — противоречива и демократия. Но если постепенному и свободному, хотя и противоречивому, развитию противопоставляется революция, то **Новгородцев решительно на стороне реформаторской демократии — при условии, что она опирается на религиозные и национальные святыни.** Об это говорит одна из его работ, которая называется “Восстановление святынь”. В ней Новгородцев отмечает, что бедность и оскудение демократических идей на российской почве в значительной степени проложили путь ложному народничеству, разожгли огонь, который, пророчествовал мыслитель, грозит поглотить Россию. “Те, кто этим целым не дорожил, те, для кого революция была все, а Россия ничто, те, для кого Россия была лишь костром для мирового пожара, совершенно последовательно настаивали на продолжении завоеваний революции...”²⁰.

Новгородцев был решительно настроен против революции. Он требовал отказаться от революционной психологии, от устремления все революционизировать и пересматривать. “Вначале стремились к народовластию, но достигли только безвластия”²¹. Произошло крушение народнических идей, которые были связаны с идеей бунта. “...сам по себе, в своей естественности и непосредственности, народ может быть и плох и хорош, и поэтому не надо самому народу поклоняться, а только идеалам и святыням его”²². Новгородцев ссылается также на слова Достоевского: народ “грешит и пакостится ежедневно, но в лучшие минуты, во Христовы минуты он никогда в правде не ошибется”. Все прошлое свидетельствует, что в душе русского человека уживаются рядом и тоска по воле, и тоска по Богу, и вот “тоска по воле разрывает иногда все связи и законы божеские и человеческие, переходит все грани и меры и условные, и естественные”²³. Тогда разражается революция. С точки зрения Новгородцева, народ, пережив кровавую бурю революции, должен пробудить свой дух, придти к тем своим святыням, которые связывают настоящее с прошлым, живущие поколения с давно ушедшими, и весь народ с Богом, как жребий, возложенный на народ, как талант, данный Богом народу. Это и есть главное, что завещал своему народу замечательный социальный философ России Новгородцев. Осознание и утверждение национального начала должно проходить не через революцию, не через подавление личности, не через веру в некий будто бы достижимый, но на самом деле так никогда и не реализуемый утопический идеал. Самое важное — личность в системе правового государства, в контексте глубокого нравственного религиозного переворота, ее права и обязанности. “Необходимо, — писал философ, — чтобы замолкли инстинкты революционных домогательств и проснулся дух жертвенной готовности служить общему и целому”. “Нужно, чтобы все поняли, что не какие-то механические выборы, какие-либо внешние формы власти выведут наш народ из величайшей бездны его падения, а лишь новый поворот общего сознания”²⁴. Этот завет выдающегося мыслителя России актуален и сегодня.

ЛИТЕРАТУРА

¹ О жизни и сочинениях П. И. Новгородцева см.: *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 4 т. Л., 1991. Т. 2; *Кузнецов Э.* Русская философия права конца XIX—начала XX вв. М., 1989; *Гурвич Г. В.* Новгородцев как философ права // *Современные записки.* 1924. № XX; *Соболев А. В.* Павел Иванович Новгородцев // *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. С. 3—10.

² *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. С. 23.

³ Там же. С. 31.

⁴ *Бердяев Н.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. 77.

⁵ *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. С. 364.

⁶ Там же. С. 514.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 515.

⁹ Там же. С. 544.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 546.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 547.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 549.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 552.

¹⁸ Там же. С. 553.

¹⁹ Там же. С. 555.

²⁰ Там же. С. 563.

²¹ Там же. С. 566.

²² Там же. С. 568.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 580.

Глава 2

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ (1874—1948)

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Николай Александрович Бердяев¹, один из самых блестящих философов России XX в., родился в 1874 г. в Киеве, в аристократической семье потомственных военных. В 1884 г. его отдали в кадетский корпус. Затем Бердяев поступил в Киевский университет Святого Владимира сначала на естественный факультет, а потом перевелся на юридический. Но его внимание все более приковывала к себе философия. Он занимался в семинаре талантливого педагога, философа и логика Г. И. Челпанова. В студенческие годы Бердяев увлекся изучением марксизма, стал посещать социал-демократические кружки. Участие в студенческом движении не прошло даром: в 1898 г. его исключили из университета. Более того, тогда же он на месяц попал в тюрьму, а 1901—1902 гг. провел в вологодской, а затем житомирской ссылке, где познакомился со ссыльными представителями разных ветвей российского оппозиционного движения — А. Луначарским, Б. Савинковым, Б. Кистяковским, А. Богдановым и др.

Влияние марксизма в этой среде было доминирующим. Тем не менее Бердяев с его рано сформировавшейся интеллектуальной самостоятельностью стал искать в марксизме свой, оригинальный путь. В чем нашел понимание и поддержку у тех мыслителей, которые основали критическое направление в российском марксизме, — у так называемых легальных марксистов П. Б. Струве, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка. Первые работы Бердяева как политического писателя и социального философа (статья “А. Ф. Ланге и критическая философия в их отношении к социализму”, 1899; книга “Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском”, 1901) и были оформлением идей “критического марксизма”. Прошло несколько лет. В 1904 г. в журнале “Новый путь” появились публикации, из которых стало ясно: верх в мировоззренческих раздумьях Бердяева берет религиозная христианская философия, отношение к марксизму и материализму становится не просто критическим, но по сути негативным.

В 1905—1906 гг. Бердяев много занимался философией и журналистской деятельностью. Вместе с Сергеем Булгаковым он редактировал журнал “Вопросы жизни”. Путешествие в Париж пришлось на 1907—1908 гг. Вернувшись в 1908 г. в Москву, Бердяев общался с кругом отечественных философов, объединенных вокруг издательства “Путь” (Е. Трубецкой, В. Эрн, С. Булгаков, П. Флоренский и др.). Тогда же он принял участие в сборнике “Вехи”. Бердяев стал также одним из создателей религиозно-философского общества “Памяти

Владимира Соловьева". В этой среде формировались его философские идеи, которые нашли выражение в книге "Философия свободы" (1911). Зимой 1912—1913 гг. Бердяев провел в Италии, работая над книгой "Смысл творчества". Это важнейшее его сочинение было закончено в 1914 г., но опубликовано только в 1916 г.

Книга "Смысл творчества" подытоживала глубокое переосмысление ее автором философского наследия. Бердяев основательно изучил немецкую классическую философию, достаточно хорошо разбирался в философии Канта и Гегеля. Его увлекали идеи немецких мистиков Мейстера Экхарта, Якоба Бёме. Оказали на него влияние и новейшие в то время философские учения, прежде всего Ф. Ницше. В творчестве Бердяева большую роль сыграло обращение к началам российского философствования. Все лучшее в российской философии им глубоко осмысливалось. Наиболее сильное влияние на Бердяева оказало творчество Владимира Соловьева: свою задачу Бердяев некоторое время видел в том, чтобы далее развивать на российской почве самобытные идеи этого выдающегося русского мыслителя. **В то время в философии России весьма популярной стала идея космической, вселенской философии, которая объединяла бы Бога, человека, природу** — словом, все, что существует в универсуме. Подхватывая эту идею, Бердяев настаивал на том, что человек должен находиться в самом центре бытия, что человеческое, личностное дает начало и источник космическому.

Наступил 1917 год. Как и многие другие свободолюбиво настроенные российские интеллигенты, Бердяев сначала приветствовал революцию. Но со временем он понял, какую трагедию для судьбы России несет с собой революция. Он предсказал, что на земле российской может воцариться ад: "Поистине, русская революция имеет какую-то большую миссию, но миссию не творческую, орицательную. Он должна изболчить ложь и пустоту какой-то идеи, которой была одержима русская интеллигенция и которой он отравила русский народ"². Снова возникла тема, которая уже в начале века доминировала в размышлениях Бердяева и целой группы его единомышленников, авторов сборника "Вехи".

Несколько лет после революции Бердяев еще имел возможность работать в России. Так, в 1918 г. он написал книгу "Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии". Но издана она была не на Родине, а в Берлине в 1923 г., уже в эмиграции. Центральная тема книги — миссия России, идея, которую должна была, но так и не смогла воплотить Россия. Еще на Родине, в 1918 г., Бердяев принял участие в создании Вольной академии духовной культуры. Собственно, ему нужно было место, где он смог бы читать свои лекции и вести семинары. Там и были читаны курсы лекций по философии истории, был проведен знаменитый семинар по Достоевскому. В 1920 г. на историко-филологическом факультете Бердяев был избран профессором. А вот в 1921 г. он, выдающийся философ, вместе с другими людьми, составившими славу России, попал в ЧК, подвергся допросам. Начался постыдный процесс группы интеллигенции, который получил название "дела философов". И летом 1922 г. так называемый философский корабль навсегда увез и Бердяева из России³.

В эмиграции Бердяев опубликовал целую серию работ. Это "Фи-

лософия мира" (Берлин, 1923), которая была задумана и писалась еще до высылки, "Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы" (Берлин, 1923); "Миросозерцание Ф. М. Достоевского" (Прага, 1923); "О назначении человека. Опыт парадоксальной этики" (1931); "О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии" (1939); "Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация" (1947). Некоторые работы Бердяева были опубликованы после его смерти (например, "Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого" (Париж, 1952) и "Истина и откровение" (Париж, 1954 — на французском языке).

Высылку и жизнь за границей Бердяев воспринимал как трагедию. Он тосковал по родине, много писал о России. Уже после второй мировой войны, в 1946 г., в Париже Бердяев опубликовал книгу "Русская идея. Основные проблемы русской мысли конца XIX века и начала XX века". Вместе с тем он много занимался и западной философией, изучал ее ведущие направления. Бердяев был критическим исследователем. Все господствовавшие тогда философские течения так или иначе подвергались его придирчивому анализу — феноменология Гуссерля и Шелера, философия Хайдеггера, онтология Николая Гартмана. Но поскольку сам Николай Бердяев был религиозным мыслителем, то такие философы, как Ж. Маритен, Э. Жильсон, Э. Мунье, Г. Марсель, К. Барт, т. е. представители самых разных ответвлений западной религиозной мысли, привлекали особенно пристальное его внимание. С ними он лично встречался и стал одним из самых, если не самых популярных философов России за рубежом. В самой же Советской России он был забыт или проклят.

Умер Николай Бердяев в 1948 г. в пригороде Парижа.

"ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ". "СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА"

Книга Бердяева "Философия свободы" (1911) — ранняя работа, к которой сам автор относился критически, считая ее во многих отношениях незрелой. И все же это сочинение ценно тем, что в нем Бердяев по некоторым своим философским интуициям предвосхищает процессы, которые позже произошли в истории европейской философии. Иными словами, это не просто историческое, а в значительной мере новаторское и пророческое произведение.

Бердяев, правда, начинает свою книгу с утверждений, которые в ту пору уже не были новыми философствующая мысль зашла в тупик, для философии наступила эпоха эпигонства и упадка, философское творчество иссякает и т. д. Однако определение сущности кризиса у Бердяева для того времени оригинально, по-своему верно и глубоко "Вся новейшая философия, последний результат всей новой философии, ясно обнаружила свое роковое бессилие познать бытие, соединить с бытием познающего субъекта. Даже больше, философия эта пришла к упразднению бытия... повергла познающего в царство призраков. Критическая гносеология начала проверять компетенцию познания и пришла к такому заключению, что познание не компетентно связать познающего с объектом познания, с бытием. Реалистическое чувство бытия и реалистическое отношение к бытию — утерянный

рай И нет, по-видимому, философских путей для возвращения в этот рай"⁴. В начале XX в. в западной философии гносеологические концепции действительно превалировали над онтологическими. Разумеется, это утверждение нельзя доводить до абсурда: и тогда пробивали дорогу онтологические тенденции в философии. Однако "онтологический поворот" в западной мысли, как отмечалось во второй главе, случился много позже.

Господство гносеологизма русский мыслитель связывает с доминированием кантовской философии и кантианских направлений. Критическое отношение к ним для Бердяева вовсе не случайно. "Кант, — писал он, — оставил познающего наедине с самим собой, гениально формулировал его оторванность от бытия, от действительности, от реальности и искал спасение в критическом разуме"⁵. В России не один Бердяев так оценивал мысль Канта. В принципе, можно говорить о том, что в начале XX в. (наряду с профессиональным кантоведением и интересом к кантовской философии, о котором шла речь во второй главе этого раздела) формируется свойственный части русской философии, неожиданный, казалось бы, синдром такого критического отношения к Канту, которое стоит на грани нелюбви, чуть ли не ненависти к великому немецкому мыслителю. В кантовской философии Бердяев, как и некоторые его русские современники, видит источник погружения философии в гносеологизм, одну из причин оторванности теории познания не только от философии бытия, онтологии, но и от бытия как такового, а следовательно, отчуждения человека от реальной жизни, отрыва человека от высшего бытия, т. е. от божества.

Отсюда и более общий приговор: **кризис философии заключается в разрыве с бытием, в том, что гносеологии, а не учению о бытии была отдана пальма первенства**. Трагедия философии состоит в том, что она делает призрачными реальность, свободу, да и саму личность превращает в некий призрак. Результаты, которые из этого вытекают, трагичны не только для самой философии, но также и для всей человеческой жизни. Но основное, согласно Бердяеву, бедствие философии состоит в том, что она утратила свои религиозные корни. Человечеству нужна новая свободная философия и философия свободы, утверждает Бердяев. Как формулируются ее задачи? "Философия должна быть свободной, должна искать истину, но именно свободная философия, философия свободы приходит к тому, что лишь мысль религиозна, лишь жизни цельного духа дается истина и бытие".

Бердяев подробно анализирует проблему веры и знания. Он приходит к выводу, что противопоставление веры и знания, имеющее определенные основания, должно смениться доказательством их взаимодействия. Чтобы объединить веру и знание, нужно отказаться от гордыни рационализма. "При нашей постановке вопроса, — пишет Бердяев, — между знанием и верой не существует той противоположности, которую обыкновенно предполагают, и задача совсем не в том заключается, чтобы взаимно ограничить области знания и веры, допустив их лишь в известной пропорции. Мы утверждаем беспредельность знаний, беспредельность веры и полное отсутствие их взаимного ограничения. Религиозная философия видит, что противоположность знаний и веры есть лишь aberrация слабого зрения. Религиозная истина — верховна, вера — подвиг отречения от благоразумной рассу-

дочности, после которого постигается весь смысл. Но окончательная истина веры не упраздняет истины знания и долга познавать. Научное знание, как и вера, есть проникновение в реальную действительность, но частную, ограниченную: она созерцает с места, с которого все видно и горизонты замкнуты. Утверждение научного знания — истинно, но ложны его отрицания. Наука верно учит о законах природы, но должно учить о невозможности чудесного, ложно отрицает иные миры”⁶.

Другим аспектом книги “Философия свободы” стал тонкий философский анализ проблемы так называемого гносеологизма. Мы уже установили, что для Бердяева категории бытия гораздо важнее, чем категории познания⁷. Мыслитель исходит из того, что и субъект и объект относятся к бытию, а “вне бытия нет места ни для кого и ни для чего, разве для царства дьявола. Безумие — рассматривать бытие как результат объективирования и рационализирования познающего субъекта, ставить бытие в зависимость от категорий познания, от суждения”⁸. Бердяев, таким образом, не только утверждает примат теории бытия перед теорией познания, гносеологией, не только выдвигает на первый план онтологию, но он также утверждает, что само бытие предшествует учению о познании. “Гносеологи же хотят само бытие вывести из гносеологии, превратить его в суждение, поставить в зависимость от категории субъекта”⁹.

Вторая часть “Философии свободы” называется “Происхождение зла и смысла истории”. Бердяев пишет: “Болезненный кризис современного человечества связан с трудностью выхода из *психологической* эпохи — эпохи субъективизма, замкнутого индивидуализма, эпохи настроений и переживаний, не связанных ни с каким объективным и абсолютным центром. Гнет позитивизма и теории социальной среды, давящий кошмар необходимости, бессмысленное подчинение личности целям рода, насилие и надругательство над вечными упованиями индивидуальности во имя фикции блага грядущих поколений, суетная жажда устройства общей жизни перед лицом смерти и тления каждого человека, всего человечества и всего мира, вера в возможность окончательного социального устройства человечества и в верховное могущество науки — все это было ложным: давящим живое человеческое лицо объективизмом, рабством у природного порядка, ложным универсализмом. Человеческий род механически подчинил себе человека, поработил его своим целям, заставил служить его своему благу, навязал ему свое общее и как бы объективное сознание”¹⁰. Таким образом, кризис человечества как кризис истории Бердяев видит в том, что ложный объективизм подавил человека. Реакцией на это стала эпоха “психологическая, субъективная”¹¹.

Разразился бунт субъективизма, который отрицает все объективное, а всякую иллюзорность и всякую мистику возводит в закон, — такой оказалась плата за ложный объективизм, за философию натурализма и материализма¹². Как выйти из философского тупика? Ответом на этот вопрос и стала заключительная часть бердяевской “Философии свободы”, надо сказать, гораздо менее интересной, чем первые две, где легко, свободно и даже изящно осуществляется критический анализ современной философии. В последней же части “Философии свободы” Бердяев пытается наметить контуры теософского, религиозно-философского выхода из сложившейся ситуации духа. Выход —

не философия свободы, а новая теология свободы. У Бердяева она связана с утверждением идеи некоей Вселенской церкви, о которой он говорит так: “Церковь для нас не есть церковь поместная, национальная; не есть даже церковь православная в истинном понимании этого слова, но есть церковь Вселенская, кафалическая, церковь космическая, хотя и непрерывно связанная со священным преданием, священством и таинством. Мировое и национальное церковное возрождение возможно лишь на почве укрепления вселенского церковного сознания и предполагает обострение вопросов о соединении церквей. Но проблема соединения церквей есть вековечная, всемирно-историческая проблема Востока и Запада. Россия стоит в центре Востока и Запада — она соединяет два мира, в ней — узел Всемирной истории, и растет сознание религиозного признания России. Но соединение Востока и Запада, соединение церквей есть взаимопроникновение, взаимодействие двух религиозных опытов, двух типов культур”¹³.

Важнейшей книгой Бердяева, одной из самых интересных и в то же время спорных в его творчестве является “Смысл творчества. Опыт оправдания человека”. Она писалась, вероятно, несколько лет и была опубликована в 1916 г., вызвав множество критических откликов и дискуссий. Ибо Бердяев, отчаянный спорщик, критик по самой своей натуре и призванию, напал в этой книге на многих философов и на многие направления традиционной и современной ему философии. Из материалов, связанных с работой над этой книгой, видно, насколько широко Бердяев ознакомился с соответствующей его замыслу литературой. К каждой главе имеются приложения, содержащие критический обзор литературы. “Смысл творчества...” — программное произведение Бердяева, хотя впоследствии он написал много других книг и статей. «Дух человеческий, — так начинается Введение в книгу, — в плену. Плен этот я называю “миром”, мировой данностью, необходимостью. “Мир сей” не есть космос, он есть космическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. И истинный путь есть путь духовного освобождения от “мира”, освобождения духа человеческого из плена у необходимости. Истинный мир не есть движение направо или влево по плоскости “мира”, но движение вверх и вглубь по линии вневмирной, движение в духе, а не в мире»¹⁴. Космос есть истинно сущее подлинное бытие. Но мир призрачен, призрачны мировая данность и необходимость. Из этого призрачного мира, с которым человек все-таки связан как с миром необходимости, нужно прорваться в какой-то иной мир, в другую реальность, в истинно сущее как подлинное бытие.

Вовсе неверно, согласно Бердяеву, считать, что как раз этот искомый космос, это обретаемое духом бытие — нечто призрачное, а сиюминутный окружающий нас мир, напротив, — нечто подлинное. Как раз наоборот: **мы живем в призрачном мире, а нам следует пробиться в мир подлинный.** Это “путь освобождения, — говорит Бердяев, — от греха, преодоление зла, собирание сил духа для жизни божественной”¹⁵. Иными словами, требуется решение подлинно сокровенной религиозной задачи, что одновременно означает прорыв к любви, к свободе, ибо “свобода есть любовь, а рабство есть вражда”¹⁶. При этом **человек должен изменить свое отношение к миру.** Ведь сейчас ему свойственны некоторая упадочность, расслабленность,

раздвоенность духа. Ужас, боль, расслабленность, гибель должны быть побеждены творчеством. Творчество, по Бердяеву, и есть выход, победа. Итак, *замысел Бердяева — это прорыв к творчеству, сообщение новой силы человеческому духу*. Нужно, чтобы из мира иллюзий человек вновь вырвался к единству с Богом, но единству, во многих отношениях необычному. “Доньше религия, — писал русский мыслитель, — мистика и философия были так нечеловечны и бесчеловечны и с имманентной неизбежностью вели к безбожному позитивизму. В германской мистике были таинственные зачинания исключительного сознания человека, нужды Божией в человеке, антропологии, как продолжающейся теогонии. Эти глубины приоткрываются у Парацельса, у Якоба Беме, у Ангелиуса Силезиуса. И я чувствую с ними живую связь и опору в их зачинающих откровениях. Много писали оправданий Бога — теодицей, но пора писать *оправдание человека — антроподицею*. Быть может, антроподицея есть единственный путь к теодицее, единственный неизжитый и неисчерпанный. Книга моя и есть опыт антроподицеи через творчество. В книге разлагается и кончается религия рода, религия материальная. Все материально-родовое, ветхо-органическое имеет футуристически-технический, механический конец. Зарождается религия человека, человеческий род перерождается в человечество”¹⁸. Такова, по определению самого Бердяева, общая задача книги “Смысл творчества...”.

Началом намеченного духовного преобразования является, согласно Бердяеву, превращение философии в творческий акт. На этом пути превращения философии в творческий акт препятствием служит устаревшее понимание мировой философии как науки, стремление философии стать наукой. “Философия, — повествует Бердяев, — вечно завидовала и завидует науке”¹⁸. Она испытывала и испытывает комплекс неполноценности по поводу того, что не так построена, как наука; она постоянно заискивает перед наукой, стремится применить какие-то методы ее и формы, как бы выманить у науки одобрение. “Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Спиноза, Кант, Гегель, Спенсер, Авенариус, Коген, Гуссерль — все эти столь разнообразные философы превратили философию в наукообразную схоластику”¹⁸. Попробуйте, предлагает читателям Бердяев, поразмыслить иным образом. Ведь наука выполняет свою функцию в обществе. Функция эта важна; никто не сомневается в ценности науки. Но почему предполагается, что другие формы культуры должны непременно уподобить себя науке? Почему искусство должно быть похожим на науку? Почему религия должна подражать науке? Впрочем, это не столь уж распространенные претензии. А вот идея, будто философия должна уподобиться науке, просто-таки господствует. На самом деле, пишет Бердяев, “философия первороднее, исконнее науки, она ближе к Софии, она была уже, когда науки еще не было, она из себя выделила науку”¹⁹. Почему же философия со своим культурным, софийным первородством непременно подделывается под науку, почему она, собственно, не живет своей функцией, своей гордостью?

Бердяев различает науку и научность. Под **научностью** он понимает перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науке. А ведь никакая наука, даже полезная и важная, не дает “директив научности для чуждых ей сфер”. Наука, рассуждает

далее Бердяев, потому не должна быть идеалом для философии, что наука есть не творчество, а послушание. Ее стихия — не свобода, а необходимость. “Наука никогда не была и не может быть освобождением человеческого духа. Наука всегда была выражением неволи человека у необходимости”²⁰.

Высказывая все эти оценки и суждения, Бердяев вместе с тем хорошо видит, сколь противоречиво складывается и будет складываться судьба философии XX в. как раз в отношении науки и научности. “Для нашей эпохи, — пишет философ, — характерно обострение сознания и кризис сознания во всех сферах. Нельзя не видеть серьезного кризиса научной, общеобязательной, объективированной философии. Никогда еще не было такого желания сделать философию до конца научной. Ныне и идеализм, который был прежде метафизическим, стал наукообразным и мнит себя таким. И никогда еще не было такого разочарования в научности, такой жажды иррационального”²¹. Это очень точно подмеченное противоречие. Оно, действительно, характеризует философию, и не только двух первых десятилетий, а всего XX столетия.

Анализируя классическую европейскую философию, Бердяев пытается ответить на вопрос, в какой степени она годится для пробуждения именно творческо-активного человеческого познания. Казалось бы, о философии творчества следует прежде всего говорить в связи с немецким классическим идеализмом, скажем философией Канта. Но мы уже знаем, что философия Канта для Бердяева — “самая, быть может, современная и утонченная философия послушания, философия греха”. “Критическая философия есть послушное сознание необходимости, не природы, а самого сознания, не материи, а разума, есть послушание необходимости через послушание категориям. Творческая, активная природа человеческого познания чувствовалась в полете гения, но придавлена была общим послушанием необходимости, связанным глубочайшими религиозными причинами. Философское познание не может быть лишь пассивным, послушным отражением бытия, мира, действительности”, — констатирует Бердяев²².

Философия кажется ему пораженной страшной болезнью, болезнью рефлексии и раздвоения. Эту рефлексию, этот гамлетизм европейские философы пытались возвести в методический принцип, в чем Бердяев видит ущербность рационализма Декарта, эмпиризма Юма, критицизма Канта: рефлексия и сомнение возведены “в ранг добродетелей философского познания”. А рефлексия и сомнение лишают философию ее творческого активного характера, делают ее пассивной. Согласно Бердяеву, творческая философия не может быть философией критической, философией скепсиса. Она должна стать философией догматической. Но при этом, подчеркивает философ, нет возврата к “старому, детскому догматизму”. Должно создать новый, зрелый догматизм. Истинно творческие философы подобны Платону. Это философы, которые в центр философствования помещают не познание, не категории, а именно любовь. О таких мыслителях Бердяев говорит, что они философы “эротические” (разумеется, не в бытовом смысле этого слова). Таким образом, если философия концентрируется на человеке, то она концентрируется на любви. А это означает, что философия является антропологической.

Не забудем того, что в истории мысли — при определении самой природы, смысла, сущности философии — многие философы, отводя центральное место в системе философских знаний проблеме человека, все-таки пытались преодолеть антропоморфизм, т. е. распространение свойств, способностей и возможностей человека на весь мир, проецирование человеческого в мир. Эту проблему Бердяев анализирует интересно и глубоко. “В определении природы философии, ее задач, центральное место принадлежит вопросу об антропологизме в философии. Философия не в силах уйти от того первоначального сознания, что философствует человек и что философствуют для человека. Нет сил отрешиться от того, что философское познание протекает в антропологической среде; сколько бы ни пытались Коген и Гуссерль придать познанию характер, трансцендентный человеку, и освободить познание от всякого антропологизма, эти попытки всегда будут производить впечатление поднять себя за волосы вверх. *Человек предшествует философии, человек — предпосылка всякого философского познания*”²³. Это главный момент: *Бердяев задумал свою книгу как антроподицею, т. е. как оправдание человека. На протяжении всей своей жизни он видел свою задачу именно в том, чтобы вернуть философию к проблеме человека, чтобы сделать ее в полном смысле открытой, глубокой философской антропологией, философией человека.*

“Смысл творчества” — одна из первых книг XX в., где четко и сильно заявлено об отходе от абстрактного гносеологизма, абстрактного онтологизма к персоналистской философии человека, центрированной вокруг жизни, смерти, любви человеческого существа. Это сочинение, к сожалению, было мало известно на Западе. Но соответствующим западным “экзистенциальным” образцам книга Бердяева, несомненно, предшествует, а в некоторых отношениях их превосходит.

О философии начала XX в. Бердяев говорит, что она бессознательно уже исповедует антропологизм. Но антропологизм этот — стыдливый, прячущийся: ведь одновременно предпринимается попытка лишить философию всяческих следов антропологизма, антропоцентризма. И Бердяев не стесняется довольно резких терминов, называя такую философию “человекоубийственной”. “Человекоубийственное” стремление он находит у Гуссерля, Когена. Выражается это стремление в том, что “хотят создать философию, в которой будет философствовать сама философия, а не человек”²⁴. И все-таки несмотря на весь антропологический активизм Бердяев вынужден, вместе с другими философами, признать, что человек — точка пересечения двух миров: он принадлежит миру природы, миру пассивного, конечного, умирающего, с одной стороны, а с другой, — миру вечности. “Двойственность человеческой природы, — пишет Бердяев, — так разительна, что с силой учат о человеке натуралисты и позитивисты, и с меньшей силой учат о нем супранатуралисты и мистики... Человек по существу своему есть уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нем”²⁵.

Двойственность природы человека — достаточно старая истина философии. Но очень важны и оригинальны те выводы, которые делает из прежних и новейших споров Бердяев. Прежде всего, он подвергает резкой критике такой антропоцентризм, который наивно “при-

крепляет” знание человека к природному миру, делая из человеческого существа простое орудие мира. Естественно, что *заканчивает Бердяев критикой в адрес Маркса и марксизма: именно марксистскую традицию он изображает результатом натуралистического антропоцентризма.* “Маркс окончательно отрицает самоценность человеческой жизни, — пишет он, — видит в человеке лишь функцию материального социального процесса и подчиняет, приносит в жертву каждого человека и каждое человеческое поколение идолу грядущего, будущего государства и благоденствующего в нем пролетариата. Тут гуманистическая антропология приходит к кризису — обожествленный человек истребляется во имя чего-то призрачно-сверхчеловеческого, во имя идеи социализма и пролетариата. Пролетариат выше человека и он не просто сумма людей — он новый Бог. Так сверхчеловеческое неизбежно восстает на развалинах гуманизма. Марксизм — одно из предельных порождений антропологического сознания гуманизма, истребляющее гуманизм, окончательно убивающее человека...”²⁶ Бердяевская оценка марксизма существенно расходится с пониманием марксизма как гуманизма и даже как гуманизма высшего порядка, которые были распространены в самой марксистской философии.

Переходным явлением от кризиса гуманистической антропологии к новому пониманию Бердяев считает философию Фридриха Ницше. Ее он вообще оценивает как величайшее явление новой истории. “Ницше, — пишет он, — искупительная жертва за грехи новых времен, жертва гуманистического сознания”. “*Ницше — предтеча новой религиозной антропологии*”, — говорит он совсем уж парадоксально. “В Ницше гуманизм побеждает не сверху благодатно, а снизу — собственными силами человека. В этом — великий подвиг Ницше”²⁷. Столь же высокую роль в утверждении нового типа гуманизма Бердяев отводит Достоевскому. В своем сближении Ницше и Достоевского Бердяев не оригинален. Он черпает эту идею из российской культуры конца XIX — начала XX в.

Для Бердяева подлинный и конечный смысл всех этих философских рассуждений состоит в том, чтобы подвести к проблеме проблем книги “Смысл творчества”, а именно к вопросу о том, как проблемы творчества человека, проблема антропоцентризма философии согласуется с евангельской истиной, с тем вообще-то явным обстоятельством, что в Евангелии, как он сам признает²⁸, нет ни одного слова о творчестве. Никакими софизмами из Евангелия не могут быть выведены творческие призывы и императивы. Трудность, над которой Бердяев здесь бьется, вполне понятна: в строгом соответствии с истиной евангельского вероучения, с теологией христианства человек не может быть поставлен в центр мироздания. И придать центральный и творческий характер человеческому началу значило нарушить ту неоспоримую прерогативу творчества, которую Евангелие и все классические книги христианства отводили Богу. Как же поступает Бердяев перед лицом этого несомненного факта, который он не только не думает отрицать, но снова и снова подчеркивает? **Он заявляет, что умолчание о творческом характере человека в Евангелии вовсе не случайно, оно — провиденциально.** Именно в этом умолчании и заключена та загадка, над разгадкой которой и должен заду-

маться современный человек. *Антропологическое откровение Бог не случайно не сообщает человеку. Бог делает это во имя богоподобной свободы, творческого пути человека, во имя оправдания творчества самим человеком.* Далее Бердяев заявляет: «Идея творца о человеке головокружительно высока и прекрасна»²⁹.

Вся эта изощренная эквилибристика в толковании проблемы творчества на христианской основе, но вовсе не на основе догматического, евангелического представления, отличает антроподицею Бердяева прежде всего от традиционных теодицей, где антроподицея всегда занимала подчиненное место. Но Бердяев делает такую перестановку намеренно.

И если в ранних работах Бердяев как бы намеренно обострил противоречия и противостояния между своим философским учением и многими доктринами традиционной и современной ему философии, если он дерзко посягнул на пересмотр ряда принципиальных оснований дорогой его сердцу религиозной философии, — то в более поздних произведениях этому оригинальному мыслителю пришлось много в своих взглядах уточнять, разъяснять и переосмысливать.

ЭТИКА ТВОРЧЕСТВА И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА (О поздних произведениях Бердяева)

Необходимо подчеркнуть, что между работами, написанными в России, и произведениями философа, которые были созданы в эмиграции в 20—40-х годах, существует связь и преемственность. Проблемы свободы, творчества, человека, человеческой личности в философии Бердяева всегда оставались на переднем плане. Постоянно сохранялось и религиозно-идеалистическое основание его антроподицеи. Найденные уже в ранних работах экзистенциально-персоналистские акценты тоже были сохранены и в значительной степени усилены. Этому способствовали те процессы, которые в 20—40-х годах произошли в западной философии: экзистенциалистская, персоналистская философская мысль именно тогда приобрела более ясные очертания и стала если не единым, то во всяком случае заметным в философии и культуре направлением. Иногда философы этого направления признавали, что испытывали влияние идей Бердяева. В основном же российские предвосхищения экзистенциалистской и персоналистской философии жизни — прежде всего учения Бердяева и Шестова, малоизвестные западным философам, не оказывали прямого и определяющего воздействия на формирование экзистенциалистских концепций. А сам Бердяев с большим интересом наблюдал за оформлением экзистенциализма и персонализма на Западе. Отстаивая в книге «О назначении человека» свою давнюю идею, согласно которой «математическая физика, самая совершенная из наук, дальше всего отстоит от тайн бытия, ибо тайны эти раскрываются только в человеке и через человека», — Бердяев делает примечание: «Так, Гайдеггер в «Sein und Zeit», самой замечательной философской книге последнего времени, всю свою онтологию строит на познании человеческого существования. Бытие, как забота (Sorge) открывается лишь в человеке»³⁰. Из всего предше-

ствующего рассмотрения ясно, какой большой вклад в обоснование идеи человеческого существования как бытия и открытости бытия как такового именно через человеческое бытие внес Бердяев уже в своих ранних работах. Поэтому он имел все основания увидеть в экзистенциализме если не прямое развитие, то известное подкрепление идей своей экзистенциальной, персоналистской философской антропологии. Экзистенциализм, как и другие новейшие тогда течения западной философии (например, психоанализ), Бердяев использует также и для того, чтобы вновь и вновь утвердить важнейшую для него идею о **необходимости постоянно реформировать христианскую мысль**. «История европейской души была очень динамична, и в ней происходили большие изменения. Совсем не та уже душа стоит ныне перед христианством, какая стояла перед христианством средних веков или первохристианством, совсем иная чувствительность в ней раскрылась... Нельзя не считаться с опытом, который раскрывается в наиболее показательных умственных течениях нашей эпохи. Таковы Гейдеггер и экзистенциальная философия, Фрейд и психоанализ, К. Барт и диалектическая теология, Гуссерль и феноменология, расизм и тоталитаризм, марксизм и коммунизм. Властителями душ, оказывающими наибольшее влияние, являются Ницше, Маркс, Киркегард. На новую проблематику, на новое беспокойство не могут дать ответа старые христианские катехизисы»³¹.

И все-таки симпатии Бердяева — не на стороне хайдеггеровского экзистенциализма, пусть он и истолковывается как одно из философских знамений времени. Более сочувственно относится он к религиозному экзистенциализму К. Ясперса³². Но еще важнее для него философское учение Кьеркегора. «Киркегард — один из истоков экзистенциальной философии. Это видно из того, что для него человек и его существование не могут быть объектом. Экзистенциальная философия связана с религиозным беспокойством, и у самого Киркегарда она определяется христианским опытом... Сам Киркегард имел христианский опыт, но это был опыт религиозной природы, проходящей через раздвоение, через разрыв богочеловечности, через богоотставленность. У Гейдеггера, самого сильного из современных «экзистенциальных» философов, мы видим уже иное состояние. Киркегард имел влияние на его проблематику, но Бог заменен у него миром, и безнадежность не прорывается ни к чему иному. Он хочет построить онтологию, и построить ее таким же путем, каким строит ее рациональная академическая философия. Это противоречит коренным образом экзистенциальной философии, которая не допускает возможность онтологии, всегда основанной на объективации и рационализации»³³. В экзистенциалистской философии Хайдеггера Бердяев, правда, находит ценные идеи — например, указание на обезличивающую силу повседневности, *das Man*. Но его решительно не устраивает безысходность атеистического экзистенциализма. «Мысль Гейдеггера подавлена объектным миром заботы. У него нет духа, нет свободы, нет личности... Метафизика Гейдеггера связана с конечностью человеческого существования... Пессимизм Гейдеггера более последовательный и страшный, чем пессимизм Шопенгауэра, который знал утешение»³⁴.

Но самым главным возражением против хайдеггеровского экзистенциализма, как, впрочем, и против гуссерлевской феноменологии, и

в поздних работах Бердяева остается привычный тезис о несостоятельности всякой философии, прибегающей к объективации. «Гуссерль хочет исследовать феноменологическим методом эссенции. Гейдеггер хочет исследовать методом экзистации. Но экзистации при этом исчезают, и происходит объективация, которая закрывает тайну жизни человека, мира и Бога»³⁵. Борьба с философией объективации в поздних работах Бердяева приобретает поистине программное значение. Мыслитель исследует (например, в работе «Опыт эсхатологической метафизики», 1947) глубинные истоки «раздвоения» духа и находит их в его способности и обращаться на самое себя (интериоризация), и порождать внешние объективации (экстериоризация). Результат интериоризации — рождение духовного царства подлинной свободы; результат экстериоризации — порождение неподлинного «падшего» мира объективаций, мира необходимости. «Характеризуя мир объективации, Бердяев устанавливает такие его признаки: «1) отчужденность объекта от субъекта; 2) поглощенность неповторимо-индивидуального, личного общим безлично-универсальным; 3) господство необходимости, детерминации извне, подавление и закрытие свободы; 4) приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожающая его оригинальность»... Общество как объективация предстает господством коллектива, где положение человека опосредовано безличными нормами и законами, исключающими «свободную интимность», а отношение человека к человеку определяется через его отношение к коллективу. Высшим проявлением антиперсоналистского духа общества является государство, занявшее место субъекта социальной жизни»³⁶.

Бердяев разворачивает столь широкое полотно критики объективизма, философии объективации, что подавляющее большинство философских учений прошлого, как и новых концепций XX в., попадают под стрелы его критики. Внимательно отнесясь к новой философской антропологии (например, высоко оценив анализ любви у Макса Шеллера), Бердяев и в ней обнаружил принижение свободы духа и неумение вскрыть активность жизни, пробужденную именно духом³⁷. Не составляет исключения и христианская мысль, в том числе и современная Бердяеву христианская философия (неотомизм, религиозный экзистенциализм), которые обвинены не просто в забвении, но даже в «уничтожении» человека, в ослаблении веры в него. «Как сын свободы, — писал Бердяев в Предисловии к книге «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», — я признаю свободную критику исторического христианства и свободную критику откровения, которая должна быть подобна критике чистого разума»³⁸. (Мыслитель посвятил этим темам свою книгу «Истина и откровение. Прологомены к критике откровения», опубликованную на французском языке после смерти автора в 1954 г.) Характерно, что поздний Бердяев ополчается даже на... некогда излюбленную категорию бытия. «Бунт против всего, что не есть Я, — пишет П. Гайденко, — принимает у Бердяева форму афоризма: «Рабство у бытия и есть первичное рабство человека», — пишет Бердяев в работе «О рабстве и свободе человека»»³⁹.

Поздние работы Бердяева замечательны не только яркой и бескомпромиссной критикой традиционной и новейшей тогда философии,

обвиненной в грехе объективизма и объективации, а также критикой всех социальных, нравственных, духовных устоев, помогающих утвердить “неправедное”, “неподлинное”, “греховное” господство над личностью изобретенных людьми поработавших “объективаций”. **Бердяев продолжает дальнейшую разработку позитивной, религиозной, персоналистской по своему характеру концепции свободы и творчества.** В частности, он уделяет особое внимание разработке **этики творчества**, основанной на защите, переосмыслении и обновлении принципа свободной личности, творческой индивидуальности. “Этика творчества, — пишет Бердяев, — утверждает ценность индивидуального и единичного. И это есть новое явление в нравственном мире. Ценность индивидуального и индивидуальности этика раскрывает с большим трудом, и только в сознании XIX века все это было завоевано. Тут огромную роль сыграли такие люди, как Достоевский, Ницше, Ибсен, Киркегардт. И христианская этика долго не понимала значение индивидуального, ей нравственная жизнь представлялась подчиненной общеобязательному закону. Индивидуальное и единичное имеет двоякое значение для этики. Прежде всего нравственная оценка и нравственный акт должны исходить от конкретной, единичной личности и быть индивидуальными и неповторимыми в своей индивидуальности нравственными актами и оценками. Каждый индивидуальный человек должен нравственно поступать, как он сам, а не как другой человек, его нравственный акт должен вытекать из глубины его нравственной совести. ...индивидуальное и индивидуальность должны быть признаны нравственной ценностью высшей иерархической ступени. Личность, неповторимая, единичная личность, есть высшая ценность, она не есть средство для торжества общего, хотя бы это общее было обязательным нравственным законом”⁴⁰.

Апофеоз личностного начала тем более важен, что Бердяев писал эти строки в начале 30-х годов, когда на его родине уже утвердился, а в Германии поднимался тоталитаризм, идеология которого неизменно требовала и требует подчинить личность государству, обществу. Впрочем Бердяев отнюдь не отрицал, что творческая свободная личность, ведущая борьбу за свое “первородство”, должна уметь “пребывать в духе соборности”. Но и здесь решающими принципами должны стать свобода и добровольность. “Через свободу своей совести личность связана с соборным духом, а не через общественное принуждение и общественный авторитет. Этика творчества есть всегда профетическая, обращенная к будущему этика и потому идущая от личности, а не от коллектива, но направленная социально”⁴¹. (Нацеленность этики творчества на проблему будущего Бердяев подробно проанализировал в книге “Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства” 1927 — 1928, ч. I, II.)

Этика творчества, согласно Бердяеву, своим главным измерением полагает не конечную жизнь человека, а вечность, которая должна одержать победу над временем. Но здесь заключена “трагедия творчества”: оно стремится к вечному и к вечности, но создает “культуру во времени, в истории”⁴². В этом пункте Бердяев снова полемизирует с Хайдеггером. Последний видит только одно: творческий акт связан с заботой, страхом смерти в “падшем” мире, мире времени и необходимости. А вот выход к свободе и вечности атеистическому экзистенциализму

лизму объяснить не под силу. Тем не менее именно экзистенциализм побуждает Бердяева глубоко и по-новому проанализировать феномены и проблемы страха (ужаса), тоски, заботы, страдания, смерти, “падения” в обыденность, создания бессознательным “фантазмагорических” миров. В ходе этого анализа неоднократно воздается должное Хайдеггеру, Ясперсу, Фрейдю, Юнгу, Адлеру, Сартру и др.

Важнейшим звеном метафизики и этики позднего Бердяева становятся новые размышления над извечной проблемой зла, в центре которых снова оказывается отстаивание свободы. Еще в книге “Мирозерцание Достоевского” Бердяев наметил тему, стержневую и для поздней этики творчества. “Достоевский не может примириться ни с тем раем, который еще не знает испытания свободы, не прошел еще через свободу, ни с тем раем, который после всех испытаний будет организован принудительно, без свободы человеческого духа... Ибо Христос есть прежде всего свобода. Но так бросается новый свет на сказание о грехопадении. Дьявольский соблазн не есть соблазн свободы, как нередко думали, а соблазн отречения от свободы, соблазн блаженства принудительного и насильственного”⁴³.

Исследователи философии Бердяева не без оснований обращают внимание на противоречивость его понимания свободы, подчас предстающей в негативном облике хаоса, ничто, дьявольской (“люциферической”) свободы, граничащей с чистым произволом⁴⁴. Но у Бердяева были свои возражения на подобную линию критики. Он полагал, что философия и этика, верные классическим традициям, из-за благодушия недооценивают дьявольскую силу зла, а также изначальную и грозную противоречивость свободы. Заимствуя у Я. Беме термин “Unggrund” (его можно перевести как “бесосновность”, “бездна” — в метафизическом смысле этого слова), Бердяев стремится приподнять завесу над мистически тревожной, давящей сферой изначального зла, предшествующего бытию, творчеству, добру. Постигнуть угрозу зла человек может через страдание, мучение, которому придается поистине метафизическое, экзистенциальное значение. “Я страдаю значит, я существую. Это вернее и глубже декартовского *cogito*. Страдание связано с самым существованием личности и личного сознания. Я. Беме говорит, что страдание *Qual, Quelle, Qualität* есть источник создания вещей”⁴⁵. Страдание — следствие и низшей, животной, и духовной природы человека, его свободы и осознания им личностного начала.

Бердяев посвящает многие страницы поздних работ “сложной экзистенциальной диалектике добра и зла”. Он уверен, что философия, этика никак не должны преуменьшать силу, размеры угрозы зла. Призвание этики — не быть “нечувствительной” к вселенскому злу, страданиям и смерти, что, по мнению Бердяева, случилось с этикой XIX и XX в. “Этика должна стать эсхатологической”, — утверждает философ⁴⁶. Это значит, что центральной темой философии нашего времени должен быть “апокалиптический опыт” (переживание близкого конца мира), требующий, однако, не пассивности и смирения, а активности, творчества, ответственности, небывалого напряжения всех созидательных сил человека и человечества. “Нельзя пассивно, в тоске, ужасе и страхе ждать наступления конца и смерти человеческой личности и мира. Человек призван активно бороться со смертоносными силами зла и творчески уготовлять наступление Царства Божьего”⁴⁷, —

эти слова выдающегося русского мыслителя Николая Бердяева можно считать его духовным завещанием нам, его потомкам, которым приходится бороться с невиданно грозными "смертоносными силами зла".

В предшествующих разделах уже достаточно подробно разбирались социально-философские, социально-политические идеи Бердяева, его взгляд на специфику русской истории, культуры, философии. Их также важно учесть для того чтобы составить целостное представление о громадном вкладе русского мыслителя в историю философской мысли.

ЛИТЕРАТУРА

¹ О жизни, творчестве и сочинениях Бердяева см.: *Полторацкий Н. П.* Бердяев и Россия. Философия у Н. А. Бердяева. Нью-Йорк, 1967; Н. А. Бердяев: pro et contra: Антология. СПб., 1994. Кн. 1; *Ермичев А. А.* Три свободы Николая Бердяева. М., 1990; *Он же.* Бердяев Н. А. // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 42—45; *Поляков Л. В.* Философия творчества Николая Бердяева // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 3—8; *Гайденко П. П.* Философия свободы Николая Бердяева // Историко-философский ежегодник'95. М., 1996. С. 121—135; *Бердяев Н. А.* Собрание сочинений: В 4 т. Париж, 1983—1991.

² Русская свобода. 1917. № 24/25. С. 5.

³ См.: *Коган Л. А.* Выслать за границу безжалостно (новое об изгнании духовной элиты) // *Вопр. философии.* 1993. № 9. С. 61—84.

⁴ *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 18, 32.

⁵ Там же. С. 37. ⁶ Там же. С. 66. ⁷ Там же. С. 69. ⁸ Там же. ⁹ Там же. С. 70. ¹⁰ Там же. С. 123. ¹¹ Там же. С. 126. ¹² Там же. ¹³ Там же. С. 254.

¹⁴ Там же. ¹⁵ Там же. С. 255. ¹⁶ Там же. С. 261. ¹⁷ Там же. С. 262.

¹⁸ Там же. С. 263. ¹⁹ Там же. С. 264. ²⁰ Там же. С. 267. ²¹ Там же.

С. 275. ²² Там же. С. 279—280. ²³ См.: Там же. С. 283. ²⁴ Там же. С. 287.

²⁵ Там же. С. 297. ²⁵ Там же. С. 322. ²⁶ Там же. С. 323. ²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 327. ²⁹ Там же. С. 330.

³⁰ *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993. С. 23.

³¹ Там же. С. 284. ³² См.: Там же. С. 255. ³³ Там же. С. 276—277.

³⁴ Там же. С. 277. ³⁵ Там же. С. 254.

³⁶ *Ермичев А. А.* Бердяев Н. А. С. 43—44.

³⁷ *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 57. ³⁸ Там же. С. 254.

³⁹ *Гайденко П. П.* Указ. соч. С. 129.

⁴⁰ *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1972. С. 65.

⁴¹ *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 123.

⁴² Там же. С. 124. ⁴³ Там же. С. 125.

⁴⁴ См.: *Гайденко П. П.* Указ. соч. С. 130.

⁴⁵ *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 289.

⁴⁶ Там же. С. 227.

⁴⁷ Там же.

Глава 3

ИВАН ИЛЬИН (1883—1954)

ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И ИДЕИ

Замечательный русский мыслитель Иван Александрович Ильин¹ родился в 1883 г. в Москве, в семье чиновника московской судебной палаты, присяжного поверенного округа. По матери его предки были немецкой крови. В семье, а затем в пятой и первой московской гимназиях Ильин получил прекрасное образование и воспитание. Он окончил гимназию в 1901 г. с золотой медалью и в том же году поступил на юридический факультет Московского университета. В университете Ильин изучал философию права и вошел в школу П. И. Новгородцева. Впоследствии он очень тепло вспоминал, сколь многое дала ему эта школа. В 1909 г. Ильин, сдав экзамены на степень магистра государственного права, начал преподавание на кафедре энциклопедии права, истории философии права — той самой кафедре, где работал Новгородцев. Одновременно он читал лекции на женских юридических курсах, вел там семинары. В 1910 г. в Московском университете он начал читать новый курс.

Началась и авторская работа. Ильин напечатал в журналах свои первые труды. В то время молодые преподаватели российских университетов обыкновенно получали возможность поехать за границу, провести там несколько лет. Это были своего рода научные стажировки для молодых талантов России. Ильин провел два года в университетах Германии, Италии и Франции, в частности, в Гейдельберге, Фрейбурге, Берлине, Париже. Там он продолжил свою авторскую и исследовательскую деятельность. Его более всего интересовала история философии. В начале века Ильин написал многочисленные работы о Фихте, Штирнере, Шлейермахере, о Гегеле и гегельянстве. Вместе с тем он стал пробовать свое перо в эссеистско-философском жанре. Было написано эссе “О любезности”, сделаны наброски к эссе “О пошлости”.

В 1913 г., вернувшись в Москву, Ильин продолжил работу над философией Гегеля. В 1914 г. он прочитал доклад “Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления”. Это и была концептуальная основа его будущей диссертации. Диссертация Ильина называлась “Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека”. Она была опубликована в 1918 г., в двух томах. Первый том — учение о Боге; второй том — учение о человеке. Писал Ильин свою диссертацию несколько лет.

Тем временем шла война с Германией, назревала революция. Все эти поворотные события в истории России глубоко затрагивали Ильина. Ему было даровано редкое сочетание абстрактного ума, способного распутывать сложнейшие периоды гегелевской философии, и обо-

стренное чутье социального мыслителя, который внимательно следил за политикой, за борьбой партий и группировок и активно участвовал в реальной жизни, будь то политические события, размежевания в кругах российских интеллигентов или дискуссии внутри философии.

Революция 1917 г. затронула Ильина весьма глубоко. Он начал переосмысливать проблемы государства, права, закона, личности. Ильин стал одним из идеологов “белого” движения и о своих убеждениях говорил вполне открыто. Поэтому он подпал под особый надзор властей. И все-таки до 1918 г. расправы над профессорами, учеными открыто не учинялись. В этих сложных условиях продолжалась и научная работа. 18 мая 1918 г. Ильин защитил свою диссертацию о Гегеле, уже названную двухтомную работу. В это время, правда, сам Ильин и другие профессора Московского университета уже были под надзором ЧК. И например, от П. Новгородцева, которого чекисты уже искали и который мог быть арестован, требовалось большое мужество, чтобы прийти на защиту Ильина. Но он все-таки пришел и несколько часов дискутировал со своим любимым учеником по проблемам гегелевской философии права. Несмотря на все то, что бушевало за стенами университета, защита получилась блестящей. И хотя диссертация была представлена на звание магистра, Ивану Александровичу были присуждены сразу две степени, магистерская и докторская. Но это не спасло Ильина от дальнейших испытаний и ударов судьбы. Его неоднократно арестовывали. В 1922 г. состоялось то судилище над Ильиным и другими блестящими умами тогдашней России, о котором уже шла речь в связи с Н. Бердяевым. Ильин в числе других был арестован за контрреволюционную деятельность. Ему угрожала смертная казнь, однако в конце концов она была заменена высылкой из России. Он был выслан в Германию на так называемом философском корабле.

В 1923 г. И. А. Ильин, невольный эмигрант, начал свою деятельность за рубежом. Он стал профессором Русского научного института в Берлине, в котором работал вплоть до 1934 г., читая курсы лекций, проводя семинары на русском и немецкой языках. Ильин принадлежал к когорте самых выдающихся философов русской эмиграции; он издавал журнал “Русский колокол”, “Журнал волевой идеи”. Творчество Ильина в эмигрантские годы оказалось многосторонним и плодотворным: появились его крупные работы “Религиозный смысл философии. Три речи” (1924); “О сопротивлении злу силой” (1925); “Путь духовного обновления” (в неполном виде — 1935, полное издание — 1962); “Основы христианской культуры” (1937); “Основы художества”, “О совершенном в искусстве” (1937). Ильин немало занимался и политическими проблемами.

Одной из главных областей деятельности Ильина было исследование русской литературы и русской философии. Так, он писал полемические заметки против Л. Толстого, читал лекции и много писал о русской литературе начала века. И все-таки главным его делом оставались философские сочинения. Однако вопрос, какого именно типа были эти философские произведения, требует уточнения. Ильин создал философские сочинения, которые откликались на весьма простые, ясные жизненные цели и ценности. Его темами стали вера, любовь, совесть, ответственность, обновление духа. Он много занимался

такими социально-нравственными проблемами, как семья, Родина, национализм, правосознание, государство, частная собственность. Его занимало построение концепции христианской культуры, исследование того, как и почему христианская культура стала переживать кризис, возможен ли выход из него.

Все философствование Ильина проникнуто религиозной идеей. Он был не просто глубоководующим человеком, а религиозным философом до мозга костей. Его философия начиналась и заканчивалась светлым именем Бога, и все, о чем он говорил, имело своей проблемой трагический отход от христианства, от Бога и поклонения Ему, отход, ценой которого и стал самый глубокий кризис в истории человечества.

Ильин был постоянно и активно вовлечен в полемику с коммунизмом, с советской властью, со всем тем, что происходило в нашей стране еще до революции и после нее. Считая себя идеологом “белого движения”, он написал немало статей, книг, брошюр, посвященных борьбе с коммунистической идеологией. Так, в 30-е годы Ильин опубликовал книгу “Большевистская великодержавная политика. Планы третьего интернационала по революционизации мира”. Из-под его пера вышли такие, например, брошюры, как “Яд, дух и дело большевизма”, “Коммунизм или частная собственность”, “Против безбожия”, “Наступление на восточную церковь”.

После прихода к власти фашистов в Германии Ильин оказался в непростом положении. Репутация стойкого и пламенного антикоммуниста некоторое время обеспечивали ему благосклонное отношение фашистских идеологов. Во всяком случае, Ильина не трогали, полагая, что своей пропагандой антикоммунизма он льет воду на мельницу фашизма. Ильин стал внимательно анализировать доктрину Гитлера. Некоторое время ему даже казалось, что фашистское движение в чем-то оправдано: люди, говорил он, ищут волевого и государственного выхода из тупика безволия. В России таким было, по его мнению, “белое движение”, а в других странах оно приняло другие формы, став движением “иного цвета”. Но вот каков, собственно, цвет фашистского движения, Ильину стало ясно не сразу. Однако потом он понял опасность фашизма и заговорил о ней. Более всего его отталкивали расизм и партийно-заговорщический характер фашизма, чреватые мировой войной. И вскоре оказалось, что Ильину небезопасно жить в Германии. В 1938 г. семье Ильиных пришлось тайно скрыться в Швейцарии.

Поселившись в Швейцарии и не без труда найдя пристанище при покровительстве С. Рахманинова, Ильин начинал новый цикл своей деятельности. Он получил теперь возможность, благодаря патронессе Шарлотте Брейс, публиковать свои работы и читать циклы лекций. Он создал целую серию произведений художественно-философской прозы. Это, например, работа, которая называется так: “Я всматриваюсь в жизнь Книга раздумий”, или вторая книга, которая имеет привлекательное название “Поющее сердце. Книга тихих созерцаний”, третья книга — “Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований”. Ильин работал при этом в совершенно особом жанре — тихой метафизической философии, обращенной к личности. Это работы, написанные в стиле художественно-философских размышлений о жизни и смерти человека. Но цель, как заметил один из исследователей творчества Ильина, “во всем видеть и показать божий луч”²².

ИССЛЕДОВАНИЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Двухтомная работа И. А. Ильина “Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека” — фундаментальное и новаторское историко-философское сочинение. Само ее опубликование в Москве в 1918 г. и защита в качестве диссертации — небольшое чудо, победа человеческого духа в условиях послереволюционного хаоса, политических и идейных преследований. Надо было обладать немалым мужеством, чтобы открыть книгу словами, как бы ограждающими вечные задачи и устремления философии от превратностей любых социальных переворотов: “В преддверии новых исканий и достижений, в борьбе за духовную чистоту, за подлинность опыта и предметность познания, — философия естественно обращается к своему прошлому, для того чтобы находить в его лучших созданиях вдохновение и напутствие. Истинно великое и значительное всегда остается очагом духа, способным зажечь новые огни и дающим верный знак о новых, грядущих победах” (С. I). В чем же усмотрел Ильин “вдохновение и напутствие”, исходящие от философии Гегеля?

Прежде всего необходимо отметить, что Ильин смог подвести определенные итоги “возрождения” гегельянства в западной мысли и откликнуться на гегелеведческие исследования соотечественников. Отметив значение более ранних усилий философов Англии и Италии, направленных на обновление философии Гегеля, Ильин сосредоточился на освоении немецкого неогегельянства. Командировка в Германию, о которой уже шла речь, позволила Ильину учесть все наиболее значительное в тогдашней немецкой философской литературе, посвященной Гегелю. Правда, Ильин отказался от обычных ссылок на соответствующие сочинения в тексте книги, зато обстоятельно разобрал их в разделе “Литературные добавления” (оговорив, что обзор литературы неполон: из-за войны и революции многие рабочие материалы Ильина так и остались за границей).

Воздав должное новому повороту западной мысли к гегелевской философии, Ильин высказал свое недовольство качеством того, что “говорят и пишут о Гегеле”. Множество “курьезных суждений и недоразумений” свидетельствует: во-первых, знания о философии Гегеля неглубоки, а часто и беспомощны, во-вторых, в нее, эту философию, “утрачен некоторый заповедный вход, который непременно должен быть вновь отыскан” (С. II). Что касается книги самого Ильина, то она показывает, сколь глубоко философ проработал все известные тогда сочинения Гегеля (разумеется, на языке оригинала). При этом Ильин избегает приводить длинные цитаты, вплетая отдельные формулировки Гегеля в собственное изложение его главных идей и делая в подстрочных примечаниях множество ссылок на соответствующие гегелевские произведения. А теперь о том, к чему привели поиски Ильиным “заповедного входа” в философию Гегеля.

Отстаивая идею о необходимости внутреннего, имманентного проникновения в философию Гегеля (как, впрочем, и всякого иного философа прошлого), Ильин подчеркнул, что его многолетняя работа была посвящена “художественному воспроизведению его (Гегеля). —

Н. М.) философского акта и попытке увидеть тот предмет, который он видел и которым он жил” (С VI) Но поскольку, согласно Ильину, философия, в том числе история философии, “нуждается в самостоятельном духовном творчестве” (С. VII), постольку и истолкование Гегеля должно стать частью “пересмотра духовных основ современной культуры”, обусловленного кризисным состоянием человеческого общества. Общую задачу своего исследования Ильин видит в том, чтобы “найти доступ к научному знанию о сущности Бога и человека” (С. X), что совпадает, по его мнению, с главной целью современной философии как таковой.

Специфика трактовки философии Гегеля в учении Ильина связана с попыткой акцентирования и органического объединения трех “измерений” гегелевской философии — философского учения о конкретно-всеобщем, философского осмысления и воплощения Бога (через учение о сущности Бога и “пути Божиим”), философского учения о Человеке — в его единстве в Боге. Среди многочисленных трактовок учения Гегеля с позиций религиозной философии интерпретация Ильина, во-первых, выделяется текстологической полнотой: ни одна из сколько-нибудь существенных формулировок Гегеля, где упоминается о Боге, Абсолюте, божественном и т. д., не ускользает от его внимания. С этой точки зрения книгу Ильина можно считать непревзойденным образцом цельной и последовательной религиозно-философской трактовки учения Гегеля. Во-вторых, попытки Ильина во всех случаях высветить — с опорой на гегелевские тексты — религиозно-философскую подпочву понятий, идей, аргументов Гегеля, не мешает ему дать масштабное, проблемное, содержательное и именно философское истолкование наследия великого мыслителя. Это относится, в частности, к важнейшей для Ильина теме “конкретность”, которая проходит сквозь всю гегелевскую философию. Русскому философу удалось раскрыть эту тему — “конкретность” — столь полно и содержательно, что его работа до сих пор остается одной из лучших в гегелеведческой литературе. Ильин прежде всего ставит проблему конкретно-эмпирического. Ссылаясь на тексты Гегеля он пишет: “Конкретное эмпирическое есть нечто в своем роде сущее (Sein), некая реальность (Realitat), действительность (Wirklichkeit), нечто существующее (Existenz), некоторое бывание (Dasein). В своем целом эта реальность образует некий мир, целый мир вещей (Dinge, Sachen), существований (Existenzen), реальностей, — “объективный” мир, царство “объективности”. Этот реальный объективный мир есть даже конкретный мир, но только эмпирически-конкретный” (С. 4—5) И хотя Гегель показывает: богатство реального, эмпирически-конкретного — только мнимое, многообразие его конечно, в процессе анализа и у Гегеля, и у Ильина ярко выступают онтологические, гносеологические стороны эмпирически-конкретного, высвечиваются три основные черты человеческого отношения к нему — непосредственность, созерцательность и чувственность. Однако поскольку у Гегеля конкретное эмпирическое — как гетерогенное, неоднородное мысли — “гибнет перед лицом философии” (С. 13), Ильин (после великолепного

воспроизведения гегелевской критики абстрактно-формального) переключает свое внимание на “спекулятивную конкретность” Всеобщего. И опять-таки интересующиеся философией Гегеля могут найти у Ильина превосходное воспроизведение многообразных аспектов гегелевского учения о конкретности понятия. Правда, для самого Ильина задачей является скорее не сама эта текстологическая реконструкция, а доказательство того, что философский анализ Гегеля имеет своей целью раскрытие Бога, чему служит “прохождение” через множество оттенков движения мысли к “конкретному”, а значит, бесконечному, завершеному, положительному, внутреннему, живому (все это термины Гегеля) и т. д. единству. Вывод Ильина: «И вот эта объективная мысль, как творческая субъективность; эта “безусловная конкретность”, завершенная и самостоятельная; эта “вполне конкретная сущность, во всей своей величайшей власти и мощи; этот создавший сам себя абсолютный организм смысла — являет собой природу самого Божества» (С. 170). Смысл учения Гегеля Ильин с полным одобрением усматривает в том, что “понятие, открывающееся спекулятивной мысли, есть само Божество, и что оно есть единственная реальность” (С. 173). Однако сколь бы грандиозным ни был замысел Гегеля подчинить всю действительность логике понятия, этот панлогизм (“панэпистемизм”, в терминологии Ильина) должен был потерпеть крушение. Мир — с его злом. относительностью, хаосом — не поддался организующей силе всеобщего, силе понятия (С. 224). Привлекая к доказательству тексты Гегеля, Ильин глубоко и впечатляюще рисует растерянность великого мыслителя перед поистине трагической неодолимостью мира “неистинных, дурных предметов” и перед злоключениями Идеи, когда она погружается в “злосчастную бездну” конкретно-эмпирического” (С. 232). Все философское учение Гегеля, настаивает Ильин, “должно быть рассмотрено под знаком этого крушения” (С. 234).

Вопреки широко распространенным оценкам Ильин не считает диалектику Гегеля самым главным и высшим достижением его философии. Он возражает против тех эпигонов, которые “эстетизируют” и даже с восторгом “культивируют” отыскание противоречий (С. 118, 119). «Гегель никогда не испытывал диалектику как “субъективную” или, тем более, “произвольную” *игру понятия*. То, что усматривалось им в мысли как “негативное”, поднимало его мыслящий дух на высоту *трагического опыта* и давало ему чувство приобщенности к *космическому страданию*. Он не раз говорит о “страдании”, о “бесконечном страдании” самого предмета, борющегося с собою в этих “противоречиях”; он настаивает на том “сосредоточенно-серьезным, мучительным, терпеливым труде, который выполняется Понятием в его развитии и который должен быть адекватно воспроизведен познающей душою» (С. 119).

Ко времени публикации книги Ильина такая “трагическая” интерпретация философии Гегеля и его диалектики была опережающей свое время. Однако в жизненном опыте мыслителя она стала одним из результатов глубоко прочувственной трагической диалектики российского бытия. Ее анализу Ильин посвятил большинство своих произведений.

О РОССИИ И РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ. КРИТИКА Л. ТОЛСТОГО И ТОЛСТОВСТВА

В творчестве Ильина раскрываются важнейшие пласты русского философствования первой половины XX в. Он принадлежал к когорте философов, которые были привержены российской идее, российской почве, много размышляли о ней. И вместе с тем злая социальная и политическая судьба изгнала их с родной земли, перестала питать их почва российских умонастроений. Философию Ильина глубоко полемична, она обращена не только к читателю, с которым он говорит доверительно, которому раскрывает свою душу и душу которого пытается понять и просветить. Она обращена также ко многим философам, мыслителям, с которыми он ведет страстную и серьезную полемику. Пожалуй, актом наибольшей интеллектуальной смелости оказалась одна из самых важных работ Ильина, которую он полемически противопоставил учению Льва Николаевича Толстого и толстовства. Она называется “О сопротивление злу силою”.

“Грозные судьбоносные события, постигшие нашу чудесную и несчастную Родину, — писал Ильин, — опаляющим и очистительным огнем отозвались в наших душах. В этом огне горят все ложные основы, заблуждения и предрассудки, на которых строилась идеология прежней русской интеллигенции. На этих основах нельзя было строить Россию; эти предрассудки и заблуждения вели ее к разложению и гибели. В этом огне обновляется наше религиозное государственное служение, отверзаются наши духовные зеницы, закаляется наша любовь и воля. И первое, что возродится в нас через это, будет религиозная государственная мудрость восточного Православия и особенно русского Православия. Как обновившаяся икона являет царственные лики древнего письма, утраченные и забытые нами, но незримо присутствующие и не покидавшие нас, так в нашем новом видении и волеии да проглянет древняя мудрость и сила, которая вела наших предков и страну нашу святую Русь!”³ Эти слова, которыми открывается работа Ильина “О сопротивлении злу силою”, можно считать эпиграфом ко многим другим его сочинениям. Его точка зрения совпадала с позицией многих тогдашних русских интеллигентов. Но ведь сама интеллигенция распространила в народе различные виды идеологических стереотипов и предрассудков, которые обернулись глубочайшим кризисом России. Одним из таких предрассудков Ильин считал философию непротивления силе Льва Толстого. Это было вовсе не просто — решиться на нелицеприятную критику самого Толстого и его последователей с их поистине всероссийским авторитетом и поклонением. Причем Ильин написал не памфлет, а научное исследование, где взгляды Толстого разбираются последовательно, где, собственно, нет ни одного обвинения, которое не было бы подтверждено цитатами.

В общем оценка толстовства такова: проповедался, говорит Ильин, “наивно-идиллический взгляд на человеческое существо, а черные бездны истории и души обходились и замалчивались. Производилось неверное межевание добра и зла: герои относились к злодеям; натуры безвольные, робкие, эпохондрические, патриотические мертвенные, противогражданские — превозносились как добродетельные. Искренние наивности чередовались с нарочитыми парадоксами, возражения

отводились как софизмы; несогласные и непокорные объявлялись людьми порочными, подкупными, своекорыстными, лицемерами”⁴ Так случилось, продолжает Ильин, что учение графа Льва Толстого и его последователей привлекало к себе “слабых и простодушных людей и, придавая себе ложную видимость согласия с духом Христова учения, отравляло русскую религиозную и политическую культуру”⁵.

В чем же конкретно видел Ильин недостатки и коренные пороки толстовского учения? Ильин оговаривался, что о непротивлении злу в буквальном смысле этого слова никто не думает; и нет сомнения, что Толстой и примыкающие к нему моралисты не призывают к полному непротивлению, потому что это было бы равносильно добровольному нравственному самоуничтожению. Идея их, разъясняет Ильин, состоит в том, что борьба со злом необходима, но «ее целиком следует перенести во внутренний мир человека, и притом именно того человека, который сам в себе эту борьбу ведет... Непротивление, о котором они пишут и говорят, не означает внутреннюю сдачу и присоединение ко злу; наоборот, оно есть особый вид сопротивления, т. е. неприятия, осуждения, отвержения и противодействия. Их “непротивление” означает противление и борьбу; однако лишь некоторыми, излюбленными средствами. Они приемлют цель преодоления зла, но делают своеобразный выбор в путях и средствах. Их учение есть учение не столько о зле, сколько о том, как именно не следует его преодолевать»⁶.

Ильин подчеркивает, что в принципе идея непротивления злу — не изобретение самого Толстого: он следует в этом традиции христианства. Толстовство ценно тем, что страстно борется против увеличения зла в мире, против того, чтобы на зло отвечали еще большим злом. Вполне оправданный принцип подобных учений состоит в следующем: надо воздержаться от ответа насилием на насилие настолько, насколько воздержание в принципе возможно. Вместе с тем в своей полемике Ильин не ограничивается подобными верными призывами, показывая, сколь сложен и многозначен вопрос о насилии. Между тем Толстой и его школа употребляли термины “насилие” и “ненасилие” расплывчато и неточно. Они по сути дела смешали самые различные виды насилия с формами принуждения, самопринуждения, понуждения ***Ильин предложил оригинальное и богатое оттенками различение целой гаммы понятий, которые связаны с проблемами зла, насилия и ответа на зло.*** «Они, — отмечает Ильин, имея в виду толстовцев, — говорят и пишут о насилии и, выбрав этот неудачный, отвращающий термин, обеспечивают себе пристрастное и ослепленное отношение ко всей проблеме в целом. Это и естественно: нет даже надобности быть сентиментальным моралистом, для того чтобы на вопрос о “допустимости” или “похвальности” озлобленного безобразия и угнетения ответить отрицательно. Однако эта единственность термина укрывает за собой гораздо более глубокую ошибку: Лев Николаевич Толстой и его школа не видят сложности в самом предмете. Они не только называют всякое заставление — насилием, но и отвергают всякое внешнее понуждение и пресечение как насилие»⁷.

В концепции же Ильина насилие отличено от “заставления”, от “понуждения”, от “пресечения”. И это отнюдь не терминологические ухищрения. Из дальнейшего анализа становится ясно, что в действии волевой силы, согласно Ильину, можно различить действие свободное

и такое, которое является “заставляющим”, т. е. уже не полностью свободным. Но при этом определенная свобода в “заставляющем” действии тоже присутствует: мы можем сами заставить себя делать что-либо в борьбе со злом или во имя добра. Бывает также в этом заставляющем, понуждающем действии и внешнее “заставление” других. Ильин даже разрабатывает схему самых разных форм “заставления”.

Внутреннее и внешнее “самозаставления” делятся на психические и физические. Существует различие между достаточно свободным, убеждающим “заставлением” других, понуждением других и насилем над другими. Это-то, согласно Ильину, и не заметили толстовцы. А ведь такое воздействие в смысле понуждения входит в формулу зрелого правосознания. Ильин специально разбирает вопрос и о таком воздействии на других людей, которое удерживается на грани принуждения. Однако могут сложиться такие ситуации, когда избежать такого принуждения невозможно. Нельзя избежать физического воздействия на зло. Ильин приводит такой пример: что ответит моралист себе и Богу, если при изнасиловании ребенка озверелыми злодеями, располагая оружием, он предпочтет уговаривать этих злодеев, тщетно взывая их к любви и тем самым предоставив злодейству совершиться? Или он допустит здесь исключение?

У Ильина есть еще одно очень важное и серьезное возражение в адрес Толстого и толстовцев: когда моралист, отстаивающий идеи непротivления, подходит к государственной, правовой и политической жизни, то здесь перед ним простирается сфера сплошного зла, насилия, грязи. И нет тут, не может быть никакой сферы (так, по крайней мере, интерпретирует Ильин толстовцев), где можно вести речь о правосознании, о различных нормальных, цивилизованных способах жизни. Духовная необходимость и духовная функция правосознания от моралиста совершенно ускользают. Вместе с отвержением права отвергается и «все оформленные правом установления, отношения или способы жизни: земельная собственность, наследование, деньги, которые “сами по себе суть зло”; иск, воинская повинность; суд и приговор — все это смывается потоком негодующего отрицания, иронического осмеяния, изобразительного опорочения. Все это заслуживает в глазах наивного и щеголяющего своей наивностью моралиста только осуждения, неприятия и стойкого пассивного сопротивления»⁸.

Это очень важный момент, действительно характеризующий российское моралистическое сознание. Дело здесь не только в том, справедливо или несправедливо прилагается обвинение к учению Льва Толстого. Это вопрос более сложный, заслуживающий специальных обсуждений. Для жизни российского общества веками было характерно недоверие к правосознанию, к повседневной государственной жизни, к самозащите человека, к формам правозащитной и судебной деятельности. Все, что связано с обычной жизнью и ее устройением, подвергается как бы “негодующему отрицанию”. “Сентиментальный моралист, — пишет Ильин, — не видит и не понимает, что право есть необходимый и священный атрибут человеческого духа; что каждое состояние человека есть видоизменение права и правоты; и что ограждать духовный расцвет человечества на земле невозможно вне принудительной общественной организации, вне закона, суда и меча. Здесь его личный духовный опыт молчит, а сострадательная душа впадает в

гнев и в “пророческое” негодование. И в результате этого его учение оказывается разнообразно правового, государственного и патриотического нигилизма”⁹. Это сказано очень сильно, во многом справедливо и до сих пор звучит актуально.

Особая правота концепции Ильина — в защите правового государства и спокойствия граждан. Правовое государство вынуждено применить силу для того, чтобы, скажем, противостоять тоталитаризму, фашизму, угрозе гражданской войны. Ильин имел в виду, конечно, оправдание вооруженного сопротивления белой власти, белой гвардии коммунистического режима. Но дело было не только в этом. Пока не уничтожена война, нужно всячески стремиться к ее преодолению. Тут Толстой и толстовцы правы. Но Ильин показывает, насколько в неравном положении оказывается наглое, авторитарное, фашистское насилие, не знающее никаких препон и пределов, не ценящее человеческую жизнь, с одной стороны, — и либеральное, мягкое правление, которое связывает себя установлениями права, с другой стороны. Это одна из глубочайших дилемм и трагедий социальной жизни XX в. Что делать: поддаваться фашизму, его наглости, его неправомерному натиску? Или здесь возможны какие-то меры, решения, ограниченное, опирающееся на закон использование силы — с надеждой, что ее применение будет самым минимальным? Оправдано ли силой погасить небольшой очаг потенциальной гражданской войны во имя того, чтобы она не запылала над всей страной и не переросла в войну мировую? Сегодня это и вопрос о возможной мере принуждения и насилия над терроризмом. Итак, ставятся животрепещущие вопросы, и многие всплывающие гражданских, националистических, религиозных войн в нашем столетии показывают, насколько не устарел спор выдающегося философа Ивана Ильина с великим писателем Львом Толстым.

“ПУТЬ ДУХОВНОГО ОБНОВЛЕНИЯ”

“Путь духовного обновления” (1937) — философский труд Ильина, который посвящен проблемам веры, любви, свободы, совести, семьи, Родины, национализма, правосознания, государства, частной собственности. Вот эти категории Ильин и поставил в центр своего страстного исследования, вернее, даже не исследования, а доверительного разговора с читателями.

Совсем неслучайно разговор начинается с веры. Разбирая проблему истины и проблему веры, Ильин с самого начала констатирует: человек и человечество оперируют множеством истин. Мы знаем таблицу умножения, геометрические теоремы, химические формулы, географические данные, установленные исторические факты, законы логики. Мы исходим из того, что они верны, спокойно пользуясь ими, применяем их в жизни. Но одно дело знать истину, а совершенно другое — верить во что-то. Есть истины холодные, они как бы не имеют отношения к нашей душе. Но есть такие истины, которые человек считает самым главным в своей жизни. И вот когда устанавливается такое отношение между знаниями, то мы и говорим, что обладаем верой. Здесь реальный центр твоей жизни, тут твоя любовь, твое служение, тут ты идешь на жертвы, пишет Ильин. Здесь твое сокровище, а где сокровище твое, там и сердце твое, там и вера твоя. Вера, убеж-

ден Ильин, живет в каждом человеке, но иногда она просто дремлет в человеческой душе. Но вот случается жизненная буря, раненая душа пробуждается ото сна. И в кратчайшее время жизнь человека коренным образом изменяется. Он начинает понимать, что надо выбирать, нужно служить какой-то ценности.

В книге Ильин анализирует различные виды веры. Во что может верить человек? Например, только в чувственные наслаждения — и тогда его можно считать всего лишь наслаждающимся животным. Он может верить в деньги, власть — и тогда душа его “высыхает”. Ильин предлагает различать, пользуясь возможностями русского языка, два состояния: когда люди **верят**, сознательно или бессознательно, злобно или добродушно, сильно или слабо — или когда люди **веруют**. Например в карты, сны, гадания, астрологические гороскопы **верят**, а в Бога и во все божественное **веруют**. Специально разбирается вопрос о том, все ли заслуживает веры. На него Ильин отвечает: нет, далеко не все. Он изучает проблему знания и веры, приводит множество выписок из сочинений ученых различных времен и народов, чтобы показать — все они так или иначе **веровали** в Бога и надеялись найти Бога, выстраивая картину мира.

Согласно Ильину, последняя основа, творческий первоисточник всей духовной культуры есть божественное в нас, даруемое нам в откровении живым и благим Богом, воспринимаемое нами посредством любви и веры и осуществляемое нами в качестве самого главного и драгоценного в жизни. Целая глава книги “Пути духовного обновления” посвящена проблеме любви, которую Ильин очень тесно связывает с верой, превознося именно духовную любовь, любовь человека, которая возвышает его и делает духовным существом.

Главу своей книги Ильин посвящает свободе. Он различает внешнюю свободу и свободу внутреннюю. Что значит свобода? — спрашивает Ильин. Какая свобода имеется в виду? Свобода от чего и ради чего? Конечно, свобода важна для человеческого общежития, для жизни людей в обществе. И все-таки человек нуждается в своей жизни в так называемой гетерономии, т. е. идущих извне предписаниях и запрещениях. Причем все они должны быть частично поддержаны угрозой, а иногда и подкреплены силой и принуждением. Он совершенно убежден, что в каких-то отношениях сила и принуждение необходимы, даже полезны для человеческого общества. Но самое главное есть внутренняя связь между свободой и верой. Веровать и молиться можно только тому, что по доброй воле и искренне идет из глубины человеческого существа. Любить можно только самому — искренне, по доброй воле, из глубины свободной души. Положительная свобода — это свобода не от чего-то внешнего, а свобода, которая связана с мобилизацией внутренних сил человека. Свободен, пишет Ильин, не тот человек, который предоставлен сам себе, которому нет ни в чем никаких препятствий, так что он может делать все, что ему придет в голову. Свободен тот, кто приобрел внутреннюю способность созидать свой дух из материала страстей и талантов, а значит, прежде всего владеть собою, способность жить и творить в сфере духовного опыта, добровольно, искренне и целостно присутствовать в своей любви и в своей вере. Раздел о свободе органично переходит в раздел, который называется “Политическая свобода”.

“Политическая свобода” — это рассказ о том, что политическая свобода есть разновидность внешней свободы, но тем не менее она очень важна. Ее требования: не мешайте, не заставляйте, не запрещайте! Но это уже касается не только внутренней духовной жизни, а и общего и совместного устройства людей. Ведь человек является полномочным соучастником, состроителем, сораспоряжающимся во всех этих делах, и его внутренняя свобода не только ограждается — тут уж и ему самому приходится думать о других людях, об их свободе или несвободе, об их жизни и их поведении. Ильин делает довольно парадоксальное заявление: политическая свобода предполагает в человеке, которому она дается, гораздо большую зрелость, чем свобода духа. Ибо если человек занимается своими внутренними делами, то он верит себе и распоряжается собой. Но ведь в области политики существует еще вопрос не только о собственной, но также и о чужой свободе. Есть внутренняя связь, согласно Ильину, между внутренней свободой и политической свободой. Нужен минимум внутренней свободы — ниже его политическая свобода теряет смысл и становится разрушительным началом. Человек, не осознавший себя в качестве духовного субъекта, внутреннее свободное и самоуправляющегося, не сумеет сохранить права политической свободы, предрекает Ильин. Особое значение русский мыслитель придает семье, патриотизму, Родине, собственности.

ЧЕЛОВЕК, ЕГО ДУША И ЕГО СОБСТВЕННОСТЬ. КРИТИКА КОММУНИЗМА

Ильин считает, что есть два понимания человека — духовное и недуховное.

При **духовном** понимании человек предстает существом с бессмертной душой. Этот творческий человек образует основу семьи, Родины, нации, государства, он становится естественным источником духовной культуры. Бог, таким образом, возжигает на земле некий творческий очаг. И очаг уникальный, его преступно гасить, ибо нельзя ничем заменить. Именно на творческого человека Бог возлагает все функции сохранения мира и божественности как целого. Заведомо ясно, в каком отношении стоит духовное совершенствование человека к этому божьему смыслу, к этому божьему заданию — быть творческим огнем на земле.

А как быть с частной собственностью? Здесь, согласен признать Ильин, возникает трудный вопрос. Подобаet ли творческому духовному центру иметь на земле некое прочное вещественное гнездо, предоставленное ему и обеспеченное за ним, гнездо его жизни, любви, деторождения, труда и свободной инициативы? И на этот вопрос Ильин отвечает положительно. С его точки зрения, существует и должна существовать частная собственность и она есть живой очаг свободы, инициативы.

Может быть и другой подход, когда к человеку — поскольку он работает с вещами, производит вещи, присваивает их себе — подходят лишь как к животному, к зверю, к недуховному существу. Тогда считается, что свобода, независимость совершенно не нужны, а частная собственность вообще подлежит упразднению. Так духовное и

недуховное понимания человека приводят к двум противоположным выводам. В одном случае считается, что человек, обладающий частной собственностью, продолжает начинания Бога на земле. В другом — полагают, что человека необходимо освободить от этого индивидуального способа жизни, от его личной отделенности, самостоятельности и самоценности. И нужно придать ему статус лишь частички некоего большого целого, где он теряет свою уникальность, самостоятельность и самоценность. Как раз такой подход и был предложен коммунизмом.

Ильин выдвигает целый ряд критических соображений, которые, с его точки зрения, показывают историческую бесперспективность и ущербность коммунизма. Тот, кто отвергает частную собственность, отвергает, говорит Ильин, и начала личного духа, а этим подрывает общество и государство, не говоря уже о хозяйственной жизни своей страны. Поэтому коммунизм ведет людей по ложному и обреченному пути. Есть несколько оснований, в силу которых Ильин отвергает коммунизм и считает его бесперспективным.

Пункт первый: “Коммунизм противоестествен”, говорит Ильин, ибо коммунизм не приемлет индивидуального способа жизни, данного человеку от Бога. Он гасит личную инициативу человека на всех путях его творчества¹⁰.

Второе: “Коммунизм противообществен”. Это кажется парадоксальным: ведь коммунизм как раз изображается царством общечеловечности, коммуналности, единства людей. Но Ильин приводит в доказательство свои аргументы. Коммунизм не может не создавать такой строй, который покоится на началах ненависти, взаимного преследования, всеобщей нищеты, зависимости и полного подавления человеческой личности. В основе коммунизма лежит идея классовой ненависти, зависти и мести, идея вечной классовой борьбы пролетариата с непролетариями. На этой идее строятся образование, воспитание, хозяйство, государство и армия. Отсюда взаимное преследование граждан, взаимное доносительство. Идея всенародной солидарности и братства, многократно провозглашаемая, дискредитируется. Проводится всеобщее изъятие имущества: добросовестные и покорные теряют все, недобросовестные грабят и втайне наживаются.

Третий пункт: “Коммунизм осуществляет растрату сил”, — утверждает Ильин. Смысл его аргументов заключается в том, что человек наделен творческой силой живого инстинкта, массой энергии, которая связана с его внутренним и сокровенным бытием. Но коммунизм, вводя безнадежный способ хозяйствования и провозглашая его самым лучшим и продуктивным, подавляет и растрчивает реальную естественную жизненную энергию людей.

Четвертое: “Коммунизм, из-за его противоестественности, осуществим только при помощи системы террора”.

Пятое: “Коммунизм отнюдь не ведет к справедливости”. Данный пункт нуждается в пояснении: ведь коммунистическая теория требует равенства и справедливости. Но на это Ильин отвечает: коммунизм начинается с призывов к равенству, ибо для коммунистов равенство означает справедливое устройство жизни. Однако на самом деле все люди от природы неравны, и уравнивать их естественные свойства невозможно.

И шестое состоит в том, что **“коммунизм отнюдь не освобож-**

дает людям. Он вводится принудительно и насильственно и для этого отменяет все жизненные права и свободы”.

В своей книге “Путь духовного обновления”, обосновывая частную собственность, уже после полемики с коммунизмом, Ильин перечисляет следующие принципы, которые показывают, сколь безнадежно исключение из хозяйственного механизма частной собственности, попытка освободиться от нее. Ибо *частная собственность естественна*.

Во-первых, частная собственность соответствует тому индивидуальному способу бытия, который дан человеку от природы. Она идет навстречу инстинктивной и духовной жизни человека, удовлетворяя его естественное право на самостоятельность и самостоятельность.

Во-вторых, частная собственность вызывает в человеке инстинктивные побуждения и духовные мотивы для напряженного труда; иными словами, существует связь между индивидуальностью человека, частной собственностью и добротным трудом.

В-третьих, собственник обретает также доверие к людям, вещам, земле, *желание вложить в хозяйственный процесс свой труд и свои способности*.

В-четвертых, частная собственность научает человека творчески любить труд и землю, а значит — свои очаг и Родину. Она — основа оседлости, и без нее невозможна культура. Это основа семьи. Государственный инстинкт человека также связан с развитием института частной собственности. И наконец, еще один аргумент. Частная собственность раскрывает человеку художественную глубину природного процесса, научает религиозному восприятию природы и мира.

Пятый момент: частная собственность породнена с правосознанием, ибо когда человек умеет разделять “мое” и “твое”, строго следовать законам, определяющим их взаимоотношение, то это воспитывает его в духе политической свободы, дает ему так необходимое правосознание.

И шестое: частная собственность воспитывает человека в духе хозяйственной солидарности, не нарушающей хозяйственную свободу. Каждый частный собственник обогащается и тем самым обогащает свое окружение: богатеет народное хозяйство; возникает конкуренция собственников и, таким образом, создается творческое напряжение, так необходимое для народа. Конечным пунктом является организация мирового хозяйства, которое тоже возможно как кооперация, построенная на частной собственности.

Резюме книги И. А. Ильина “Путь духовного обновления” — это несколько простых тезисов. Во-первых, мы, люди, должны учиться быть людьми, а это значит: надо научиться верить, не верить вопреки разуму, без основания, от страха и растерянности, а “веровать целно, вместе с разумом, веровать в силу очевидности...”¹¹. Во-вторых, мы должны соединить веру с любовью. В-третьих, мы обязаны научиться свободе, ибо свобода — не простое удобство жизни, но это “претрудное задание” жизни, с которым нужно справиться. Свобода есть бремя. Надо воспитывать себя к свободе. Четвертое: мы должны научиться, как говорит Ильин, “совместному акту”, и это значит, что мы должны научиться жить вместе. Пятое: мы должны научиться “чтить и любить и строить наш семейный очаг — это первое естественное

гнездо любви, веры, свободы и совести, эту необходимую священную ячейку Родины, национальной жизни” Шестое: мы должны научиться **духовному патриотизму**, научиться обретению Родины. И это умение мы должны передать всем другим людям, людям своей и другой национальности. Единую Родину мы должны построить силою любви и веры, а не вражды. И седьмое: Ильин мыслит такой истинный национализм “как завершительную ступень восхождения — потому что “тут собираются все другие духовные лучи”¹².

Он называет духовный патриотизм национализмом, не оговаривая, что под национализмом иногда понимают вражду к патриотизму и достоинству других народов. Но Ильин, несомненно, имеет в виду именно “национализм” как любовь. Воинственное стремление поработить другие народы совершенно чуждо такому патриотизму. Патриотизм не может развиваться в отрыве от совести как “система агрессивности, кровожадности и хищности”¹³.

ЛИТЕРАТУРА

¹ Сочинения И. А. Ильина: *Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. М., 1918. Т. 1—2. Далее при цитировании в тексте указываются страницы по этому изданию; *Ильин И. А. Собр. соч.*: В 10 т. Т. 1. Работы об И. А. Ильине: *Полторацкий Н. Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение*. Нью-Йорк, 1985; *Он же. И. А. Ильин — жизненный и творческий путь*. Питсбург, 1991; *Зеньковский В. В. История русской философии*. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 129—133; *Гаврюшин Н. К. Антитезы “православного меча” // Вопр. философии*. 1992. № 4; *Лисица Ю. Т. И. А. Ильин как правовед и государствовед // Там же*. 1991. № 5; *Он же. И. А. Ильин: Историко-биографический очерк // Ильин И. А. Собр. соч.*: В 10 т. М., 1993. Т. 1; *Кураев В. И. Философ волевой идеи // Ильин И. А. Путь к очевидности*. М., 1993. С. 404—414; *Он же. Ильин // Русская философия: словарь*. С. 183—184. Полемика вокруг идеи И. А. Ильина [О сопротивлении злу силою]. *Pro et contra // Ильин И. А. Собр. соч.*: В 10 т. М., 1994. Т. 1. Библиография книг и статей И. Ильина — см.: *Ильин И. Собрание сочинений*. Т. 1. С. 381—399.

² *Ильин И. А. Собрание сочинений*. Т. 1. С. 33.

³ *Ильин И. А. Путь к очевидности*. М., 1993. С. 6.

⁴ Там же. С. 8. ⁵ Там же. С. 9. ⁶ Там же. С. 12. ⁷ Там же. С. 20. ⁸ Там же. С. 55. ⁹ Там же.

¹⁰ *Ильин И. А. Собрание сочинений*. Т. 1. С. 259 сл.

¹¹ Там же. С. 280. ¹² Там же. С. 282. ¹³ Там же.

Глава 4

ЛЕВ ШЕСТОВ

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Шестов¹ — это псевдоним Льва Исааковича Шварцмана, который родился 31 января (13 февраля) 1866 г. в Киеве: там же и в Москве он учился в университете (сначала — математике; довольно быстро охладев к ней, прошел и закончил курс по юридическому факультету). Л. Шестов провел в Европе годы своей молодости и зрелости (1895—1914 гг. были прожиты в основном в Швейцарии). Но главные корни были дома, в России, в ее культуре. С 1914 г. Л. Шестов жил в Москве. Публиковаться он начал в самом конце прошлого века. До Октябрьской революции, за двадцать лет одухотворенного труда, он создал немало работ, отмеченных печатью таланта, страстностью и бунтарским новаторством. В России были опубликованы “Шекспир и его критик Брандес” (1898), “Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше” (1900), “Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления)” (1905), “Начала и концы” (1908), “Великие кануны” (1912). Вынужденный оставить Россию навсегда в 1920 г., Л. Шестов эмигрировал в Париж, где прожил до самой смерти в 1938 г.

Европейский почти двадцатилетний период творчества Л. Шестова весьма плодотворен. В 1921 г. на французском языке вышла книга “Откровения смерти”. В Европе также (в основном в Берлине и Париже) были опубликованы написанные в эмиграции или имевшиеся в рукописном наследии Л. Шестова более ранние произведения: “Власть ключей” (*Potestas Clavium*) (Берлин, 1923), “На весах Иова (странствования по душам)” (Париж, 1929), “Киркегард и экзистенциальная философия” (Париж, 1939), “Афины и Иерусалим” (1951), “Умозрение и откровение” (Париж, 1964), “*Sola Fide*” — только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь” (Париж, 1966). Работы Л. Шестова были высоко оценены российскими мыслителями и европейским философским сообществом. Он был знаком со многими видными философами России и Запада, дискутировал на равных с теми, кому суждено было стать классиками европейской философии и культуры XX в. — Э. Гуссерлем, Э. Жильсоном, К. Ясперсом, М. Хайдеггером и др.

СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОГО ТВОРЧЕСТВА

Произведения Шестова далеки от ученых трактатов с их дефинициями, доказательствами, главами и параграфами. К писанию таких Шестов не только не имел склонности — он всячески опровергал на ту идею, что надо считать именно научную доказательность, строгоую

последовательность и внутреннюю непротиворечивость мысли сутью философствования. Первые работы Шестова посвящены Шекспиру, Толстому и Достоевскому. Героями шестовских сочинений нередко становились также Пушкин, Гоголь, Белинский. В 1899 г., на пороге нового века, Шестов написал восторженную статью “А.С. Пушкин” (она была найдена в его бумагах после смерти и опубликована в книге “Умозрение и откровение”). Начинаящий литератор, он смело вступил в полемику с тогдашним властителем дум читающей России — самим Вл. Соловьевым, в частности со статьей последнего “Судьба Пушкина” (1897). И нельзя не отдать должное Вл. Соловьеву — он заметил и поддержал талантливого автора, своего оппонента. По существу, всю свою жизнь Л. Шестов припадал к живительному источнику российской литературы. Секрет успеха философских эссе и книг афоризмов Л. Шестова объяснялся и тем, что они носили на себе печать характера, личности автора. А он вошел в историю мысли XX в. как один из самых яростных, бескомпромиссных, умелых спорщиков.

В работах Л. Шестова идет свободная, ломающая все границы времени переключка великих умов — и автора с великими умами. И это всегда переключка-спор. В его сочинениях нет и следа благочинной филиации идей. Все мыслители, о которых заходит речь, с кем-нибудь да страстно полемизируют. Толстой спорит с Пушкиным и Достоевским. Достоевский тоже повернут против Толстого. Волны мыслей-страстей Достоевского то интерферируют, то расходятся с бурными волнами ницшеанских идей. Живыми персонажами диалогов современного человечества становятся Сократ, Платон, Аристотель, Лютер, Кант, Гегель, Шеллинг. Позднее Шестов вводит в дискуссию вдруг ставшего остроактуальным С. Кьеркегора. Всем классикам рационализма противопоставляется книга Иова: ветхозаветный пророк, волей Л. Шестова споря с ними, отвечает на боль души современного человека! Л. Шестов оставил написанные крупными и сильными мазками духовные портреты не только упомянутых писателей и философов прошлого, но и своих современников: Н. Бердяева, В. Розанова, Н. Федорова, П. Флоренского, М. Гершензона, Э. Гуссерля, К. Ясперса, М. Бубера, Р. Кронера и др.

О Шестове можно сказать, что он знал “одной лишь думы власть”, что им владела “одна, но пламенная страсть”. Друг и противник его Н. Бердяев писал: “Лев Шестов был философом, который философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти. Он был однодум. И поразительна была его независимость от окружающих течений времени. Он искал Бога, искал освобождения человека от власти необходимости. И это было его личной проблемой. Философия его принадлежала к типу философии экзистенциальной, т. е. объективировала процесс познания, связывала его с целостной судьбой человека... Этот тип философии предполагает, что тайна бытия постижима лишь в человеческом существовании. Для Льва Шестова человеческая трагедия, ужасы и страдания человеческой жизни, переживание безнадежности были источником философии”²

Дума и страсть его прежде всего направлены *против культа разума*. Какой именно разум он всего более подвергал критике? Разум, добывающий общезначимые истины, очевидности, разум, вопло-

щенный в науке! В критическом неприятии такого разума и такой науки Шестов — последователь и ученик Достоевского. Разбирая — в блестящем эссе «“О перерождении убеждений” у Достоевского» — спор Шатова и Ставрогина, Шестов начинает с почти точной цитаты из Достоевского: “Наука давала разрешения кулачные, — и продолжает: — Это значит, что в последнем счете бездушная, вернее, ко всему равнодушная сила получала, через науку, власть над судьбами мироздания и человека. Эта мысль была для Достоевского невыносима. А между тем он чувствовал, что люди ей покорились, и, как ему временами казалось, покорились навсегда и окончательно, даже радостно. Причем не худшие, не самые слабые, не нищие духом покорились, а лучшие, сильные, богатые духом. Она пропитала собою всю нашу культуру — искусство, философию, этику, даже религию”³.

А с этим связано другое *“против”* думы и страсти Л. Шестова. Традиционная философия, подчеркивает Л. Шестов, воспекает общее и всеобщее, а значит, рационализированное, усредненное, “нормальное”. Философии ставится в серьезный и отчасти заслуженный ею упрек то, что она подчиняла — и притом с энтузиазмом! — свободу значительно преувеличенной мощи необходимости. Здесь и пролегла линия принципиального размежевания, которое передано в следующем критическом суждении Л. Шестова о решающей традиции европейского философствования, а заодно и о соловьевском ее варианте: «По-видимому, есть что-то в мире, что ставит себе задачей покорить все живое, все “самости”, как говорят на своем “умышленном” языке немецкие идеалисты и их верный ученик Соловьев... Древние, по-видимому, чувствовали, что они вовсе не добровольно идут, что их насильно влечет куда-то непобедимая роковая сила. Но говорит об этом они считали недозволённым... Они предпочитали делать вид, что их не тащут, а что они сами, по своей охоте, идут и всегда твердили, что их охота совпадает с тем, что им уготовила судьба. Это значат и слова Шеллинга — “истинная свобода гармонирует со святой необходимостью” и “дух и сердце добровольно утверждают то, что необходимо”. Тот же смысл и в утверждении Соловьева: “человек может решить: я не хочу своей воли. Такое самоотречение или обращение своей воли есть ее высшее торжество”. Как в этике, так и в теории познания у Соловьева всего одна забота: отделаться от живого человека, связать, парализовать его. Он это выражает так: “забыть о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслью самой истине — вот единственно верный способ найти и для души ее настоящее место: ведь оно зависит от истины, и ни от чего более”. Как и книги немецких идеалистов, книги Соловьева полны такого рода утверждениями. Истина и добро ведут у него непрерывную беспощадную борьбу с тем, что на школьном языке называется “Эмпирическим субъектом”, но что по-русски значит с живым человеком»⁴. А в чем же состоит то главное, за что боролся в своей философии Л. Шестов?

Философия Л. Шестова — вполне законный позитивный поворот в сторону *нового типа философствования о человеке и о его духе, когда отстаиваются неотчуждаемые права и свободы человеческого индивида перед лицом любой — природной ли, социальной ли — необходимости*, когда ведется весьма перспективный поиск такой свободы, такого личностного самовыражения челове-

ка, которые не спасовали бы перед самой грозной силой в обличьи необходимости и не сводились бы к конформистским рационализациям. Свобода и индивидуальность, не подавляемые никакими необходимостями и всеобщностями, — это и есть главное “за” в думе-страсти Л. Шестова.

Как философ экзистенциального типа Шестов ближе всего примыкает к Кьеркегору, Достоевскому, Ницше, самый тип философствования которых он метко называет “**философией трагедии**”. “Есть область человеческого духа, — пишет Л. Шестов, — которая не видела еще добровольцев: туда идут лишь поневоле. Это и есть область трагедии. Человек, побывавший там, начинает иначе думать, иначе чувствовать, иначе желать. Все, что дорого и близко всем людям, становится для него ненужным и чуждым... Корабли сожжены, все пути назад заказаны — нужно идти вперед к неизвестному и вечно страшному будущему... С ненавистью и ожесточением он вырывает из себя все, во что когда-то верил, что когда-то любил. Он пытается рассказать людям о своих новых надеждах, но все глядят на него с ужасом и недоумением. В его измученном тревожными думами лице, в его воспаленных, горящих незнакомым светом глазах люди хотят видеть признаки безумия, чтобы приобрести право отречься от него”⁵. Герои Кьеркегора, Достоевского, Ницше — это перед лицом комфорта живущих в “верхних этажах” общества и культуры “люди подполья”. Величие духа, гуманизм этих мыслителей Л. Шестов видит уже в том, что униженным и оскорбленным, отверженным, презираемым предоставлено слово — и они заявляют о себе, о своей трагедии, о безысходности своих мыслей и судеб с огромной, дотоле незнакомой силой.

И тем не менее Л. Шестова особенно привлекало то, что в произведениях Пушкина, Достоевского, Толстого “веет глубокий и мощный дух жизни” (это сказано о “Войне и мире” Толстого). “Чем ужаснее, чем трагичнее складываются обстоятельства, — продолжает Л. Шестов, — тем смелее и тверже становится взор художника. Он не боится трагедии — и прямо глядит ей в глаза... Опасности, бедствия, несчастья — не надламывают творчества русского писателя, а укрепляют его. Из каждого нового испытания выходит он с обновленной верой. Европейцы с удивлением и благоговением прислушиваются к новым, странным для них мотивам нашей поэзии”⁶. Впрочем, Л. Шестов спорит не только с Толстым и Достоевским; в ряде работ он критикует также и тех, кто чрезмерно увлекается Ницше и подражает ему.

Среди главных составляющих философии Л. Шестова — **богоскательство**. Вопрос этот чрезвычайно сложен: чтобы понять, какого бога ищет и находит для себя Л. Шестов, надо вникнуть в его критический анализ католичества и протестантизма, иудаизма и православия. Шестову удается указать на источники живучести и внутренние слабости различных религий и вероисповеданий. Так, в сочинениях, включенных в книгу “Только верою” (*Sola Fide*), “Афины и Иерусалим”, “На весах Иова”, Л. Шестов тщательно изучает идеи и ценности, провозглашенные Фомой Аквинским, Мартином Лютером, религиозными философами и богословами XIX и XX в. Проследившая прошедшее сквозь многовековую историю человеческого духа противоположение “Афин”, т. е. эллинской, и “Иерусалима”, т. е. библейской мудрости, Шестов ратует за новое толкование каждого из духовно-

щенный в науке! В критическом неприятии такого разума и такой науки Шестов — последователь и ученик Достоевского. Разбирая — в блестящем эссе «О перерождении убеждений» у Достоевского» — спор Шатова и Ставрогина, Шестов начинает с почти точной цитаты из Достоевского: «Наука давала разрешения кулачные, — и продолжает: — Это значит, что в последнем счете бездушная, вернее, ко всему равнодушная сила получала, через науку, власть над судьбами мироздания и человека. Эта мысль была для Достоевского невыносима. А между тем он чувствовал, что люди ей покорились, и, как ему временами казалось, покорились навсегда и окончательно, даже радостно. Причем не худшие, не самые слабые, не нищие духом покорились, а лучшие, сильные, богатые духом. Она пропитала собою всю нашу культуру — искусство, философию, этику, даже религию»³.

А с этим связано другое *“против”* думы и страсти Л. Шестова. Традиционная философия, подчеркивает Л. Шестов, воспекает общее и всеобщее, а значит, рационализированное, усредненное, “нормальное”. Философии ставится в серьезный и отчасти заслуженный ею упрек то, что она подчиняла — и притом с энтузиазмом! — свободу значительно преувеличенной мощи необходимости. Здесь и пролегла линия принципиального размежевания, которое передано в следующем критическом суждении Л. Шестова о решающей традиции европейского философствования, а заодно и о соловьевском ее варианте: «По-видимому, есть что-то в мире, что ставит себе задачей покорить все живое, все “самости”, как говорят на своем “умышленном” языке немецкие идеалисты и их верный ученик Соловьев... Древние, по-видимому, чувствовали, что они вовсе не добровольно идут, что их насильно влечет куда-то непобедимая роковая сила. Но говорить об этом они считали недозволенным... Они предпочитали делать вид, что их не тащут, а что они сами, по своей охоте, идут и всегда твердили, что их охота совпадает с тем, что им уготовила судьба. Это значат и слова Шеллинга — “истинная свобода гармонирует со святой необходимостью” и “дух и сердце добровольно утверждают то, что необходимо”. Тот же смысл и в утверждении Соловьева: “человек может решить: я не хочу своей воли. Такое самоотречение или обращение своей воли есть ее высшее торжество”. Как в этике, так и в теории познания у Соловьева всего одна забота: отделаться от живого человека, связать, парализовать его. Он это выражает так: “забыть о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслью самой истине — вот единственно верный способ найти и для души ее настоящее место: ведь оно зависит от истины, и ни от чего более”. Как и книги немецких идеалистов, книги Соловьева полны такого рода утверждениями. Истина и добро ведут у него непрерывную беспощадную борьбу с тем, что на школьном языке называется “Эмпирическим субъектом”, но что по-русски значит с живым человеком»⁴. А в чем же состоит то главное, за что боролся в своей философии Л. Шестов?

Философия Л. Шестова — вполне законный позитивный поворот в сторону **нового типа философствования о человеке и о его духе, когда отстаиваются неотчуждаемые права и свободы человеческого индивида перед лицом любой — природной ли, социальной ли — необходимости**, когда ведется весьма перспективный поиск такой свободы, такого личностного самовыражения челове-

ка, которые не спасовали бы перед самой грозной силой в обличи необходимости и не сводились бы к конформистским рационализациям. Свобода и индивидуальность, не подавляемые никакими необходимостями и всеобщностями, — это и есть главное “за” в думе-страсти Л. Шестова.

Как философ экзистенциального типа Шестов ближе всего примыкает к Кьеркегору, Достоевскому, Ницше, самый тип философствования которых он метко называет “**философией трагедии**”. “Есть область человеческого духа, — пишет Л. Шестов, — которая не видела еще добровольцев: туда идут лишь поневоле. Это и есть область трагедии. Человек, побывавший там, начинает иначе думать, иначе чувствовать, иначе желать. Все, что дорого и близко всем людям, становится для него ненужным и чуждым... Корабли сожжены, все пути назад заказаны — нужно идти вперед к неизвестному и вечно страшному будущему... С ненавистью и ожесточением он вырывает из себя все, во что когда-то верил, что когда-то любил. Он пытается рассказать людям о своих новых надеждах, но все глядят на него с ужасом и недоумением. В его измученном тревожными думами лице, в его воспаленных, горящих незнакомым светом глазах люди хотят видеть признаки безумия, чтобы приобрести право отречься от него”⁵. Герои Кьеркегора, Достоевского, Ницше — это перед лицом комфортно живущих в “верхних этажах” общества и культуры “люди подполья”. Величие духа, гуманизм этих мыслителей Л. Шестов видит уже в том, что униженным и оскорбленным, отверженным, презираемым предоставлено слово — и они заявляют о себе, о своей трагедии, о безысходности своих мыслей и суждений с огромной, доколе незнакомой силой.

И тем не менее Л. Шестова особенно привлекало то, что в произведениях Пушкина, Достоевского, Толстого “веет глубокий и мощный дух жизни” (это сказано о “Войне и мире” Толстого). “Чем ужаснее, чем трагичнее складываются обстоятельства, — продолжает Л. Шестов, — тем смелее и тверже становится взор художника. Он не боится трагедии — и прямо глядит ей в глаза... Опасности, бедствия, несчастья — не надламывают творчества русского писателя, а укрепляют его. Из каждого нового испытания выходит он с обновленной верой. Европейцы с удивлением и благоговением прислушиваются к новым, странным для них мотивам нашей поэзии”⁶. Впрочем, Л. Шестов спорит не только с Толстым и Достоевским; в ряде работ он критикует также и тех, кто чрезмерно увлекается Ницше и подражает ему.

Среди главных составляющих философии Л. Шестова — **богоискательство**. Вопрос этот чрезвычайно сложен: чтобы понять, какого бога ищет и находит для себя Л. Шестов, надо вникнуть в его критический анализ католичества и протестантизма, иудаизма и православия. Шестову удастся указать на источники живучести и внутренние слабости различных религий и вероисповеданий. Так, в сочинениях, включенных в книгу “Только верую” (Sola Fide), “Афины и Иерусалим”, “На весах Иова”, Л. Шестов тщательно изучает идеи и ценности, провозглашенные Фомой Аквинским, Мартином Лютером, религиозными философами и богословами XIX и XX в. Проследившая прошедшее сквозь многовековую историю человеческого духа противопоставление “Афин”, т. е. эллинской, и “Иерусалима”, т. е. библейской мудрости, Шестов радуется за новое толкование каждого из духовно-

религиозных подходов, что дает и нетрадиционное понимание бога В чем тут особенность позиции Л. Шестова и его заслуга? “Значителен опыт библейской экзистенциальности, как бы заново усваиваемый в том откровении о человеке и человеческом уделе, которое принес XX век и о котором заранее говорили Ницше, Толстой, Достоевский. Значителен дух, вырастающий в вековом напряженном взаимооспаривании и взаимопорождении двух начал европейской культуры — эллинского и библейского”⁷. Вопрос о боге, его бытии и его поиске, утверждает Л. Шестов в книге “На весах Иова”, для каждого человеческого существа не решен полностью и окончательно — это вопрос открытый и поистине трагический⁸.

ЛИТЕРАТУРА

¹ О жизни и сочинениях Л. Шестова см.: *Шестов Л.* Автобиография // Первые литературные шаги. М., 1911; *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников: В 2 т. Париж, 1983; *Foundan B.* Rencontres avec Léon Chestov. P., 1982; *Schloezer B. de.* Préface // Chestov L. Les révélations de la mort. P., 1958; см. подробные и содержательные примечания к изданию: *Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1.

² *Бердяев Н.* Основная идея философии Л. Шестова // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 1.

³ Там же. С. 193.

⁴ Там же. С. 71—72.

⁵ *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (философия трагедии). СПб., 1903. С. 16.

⁶ *Шестов Л.* Умозрение и откровение. С. 343.

⁷ *Ахутин А. В.* Одиноким мыслитель // Шестов Л. Сочинения. Т. 1. С. 13.

⁸ Там же. М., 1993. Т. 2. С. 153

Глава 5

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ (1828—1903)

Николай Федорович Федоров — оригинальнейший мыслитель второй половины прошлого столетия, один из основоположников русского космизма, предчувствовавший многие проблемы и напряжения XX в. Уже от рождения ему была уготована необычная и трудная судьба. Внебрачный сын князя П. И. Гагарина и простой крестьянки, получивший фамилию от крестного отца, он много скитался по России. Закончив Тамбовскую гимназию и не закончив юридический факультет Ришельевского лицея в Одессе, прослужив учителем истории и географии в нескольких городах, он обосновался в Москве в Румянцевском музее на должности библиотекаря, где и проработал последние четверть века своей жизни.

Федоров поражал эрудицией, энциклопедическими познаниями и осведомленностью по многим отраслям знаний. Это был подлинный отшельник, аскет, влачивший скудное существование среди книжных сокровищ, своего рода монах, живущий исключительно духовной жизнью и раздающий часть своего малого жалования нуждающимся “стипендиатам”. Он производил глубокое впечатление на общество не только интеллектом, но и нравственным обликом бескорыстного служителя истины, доброго старца, подвижника исповедуемого им учения. К нему внимательно прислушивались Лев Толстой, Федор Достоевский, Владимир Соловьев. Последний в письме к старцу, восхищенный личностью и трудами подвижника, признавал его “своим учителем и отцом духовным”. В лице румянцевского отшельника проступали черты носителя древнерусского идеала святости, мудрого свидетеля эпохи, подобного летописцу Нестору, но насыщенного разнообразнейшей информацией и теориями нового и новейшего времени.

Много писавший, но очень мало (и то анонимно) печатавшийся, Федоров оставался для большинства читающей публики фигурой загадочной, сложной, даже фантазмагоричной. Лишь после кончины мыслителя часть трудов была издана его последователями В. Кожениковым и Н. Петерсоном под названием “**Философия общего дела**” в двух томах малым тиражом и затем бесплатно, в духе учителя, распределена между библиотеками и лицеями, желавшими ее иметь. Значительная доля работ, писем, записей подвижника не опубликована до сих пор.

Если внимательно почитать самого Федорова, воспоминания и суждения о нем, то предстает образ яркого, творческого мыслителя, страстно увлеченного своим учением. Страдавший от отсутствия семьи и занимавший в социальной иерархии ущербное место, он физически ощущал “неродственное”, “небратское”, наполненное завистью, эгоизмом, взаимной ненавистью состояние мира. Конфликты между богатыми и бедными людьми, верхами и низами общества, развитыми и

неразвитыми народами, процветающими и бедствующими сословиями представлялись ему не естественным, но противоестественным состоянием человечества

Кроме материального неравенства, важной причиной разделенности и вражды людей Федоров считал наличие раздираемого изнутри мира идей, где каждый писатель, философ, идеолог, утверждая себя и принижая других, способствует не согласию, а разобщенности. Он отвергал позицию созерцательной философии в духе отвлеченного гносеологизма Канта, но также не принимал антихристианский пафос Ницше и чрезмерный активизм волонтаристских и радикалистских течений, столь популярных в конце XIX — начале XX в.

Федоров пытался создать собственное учение на основе христианской догматики, утверждения активной роли творящего сознания и антропоцентрического преобразования мира. “Зооморфическое” состояние человеческого сообщества, подчиненного слепым силам природы, борющегося за самовывживание ценой подавления и уничтожения соперников, неспособен преодолеть современный прогресс, носящий внешний, механический, бездуховный характер. “Московский Сократ” отрицает смысл динамики общества, когда люди ради приобретения “наибольшей суммы наслаждений” материальными благами получают “наибольшую сумму страданий” — душевных и телесных — в борьбе за их обладание, сохранение, увеличение. Антивещизм старца созвучен толстовской проповеди обмирщения и отказа от разорительного стремления к пустым прихотям, к пресыщенности комфорта, становящегося смыслом жизни многих людей и нередко трактуемого как двигатель прогресса.

Идейное обоснование своего учения Федоров видит в некоторых догматах христианства. Враждебной розни мира сего он противопоставляет образ Живоначальной и Нераздельной Троицы, особенно любимый на Руси со времен преподобного Сергия Радонежского, при котором раздираемая внешними и внутренними силами страна стала сплачиваться и крепнуть в своем единстве. Христос указал путь спасения в воскресении из мертвых, “смертию смерть поправ”. Человечество должно последовать его примеру, причем не в отдаленном будущем по свершении Страшного последнего суда на небесах, но здесь, на земле и не откладывая до неведомых времен

Сверхидеей, которая может подвигнуть сынов человеческих на совместный труд, должна стать **патрофикация** — “объединение сынов для воскрешения отцов”, где под “отцами” понимаются все предки, жившие когда-либо на земле. Это соборное “**общее дело**” должно реализовываться современной наукой, стоящей на рубеже веков перед невиданным взлетом (который отуманил многие умы иллюзией возможного гигантского преобразования природы, общества и человека в духе концепций титанизма XX в.).

Воображение Федорова потряс один любопытный факт: использование американцами артиллерии для искусственного вызывания дождя, что произошло в засушливом для России 1891 г. Пушки и весь технический прогресс можно, оказывается, направить не на уничтожение людей, но на их благо, воздействуя на силы природы. Но эта мечта была слишком пристрастно воспринята, а технические возмож-

ности индустриального общества гипертрофированно истолкованы в чрезмерно оптимистическом плане

Увлеченный идеей всеобщего воскрешения, Федоров разделил не только общую судьбу поклонников сциентизма. Уж сколько раз, казалось бы, отвергнутые наивные мечты просветителей всех времен и народов о достаточности просвещения, вразумления, убеждения для совершенствования и коренного улучшения общества нашли в нем своего адепта. Он утверждает примат астрономии среди прочих наук, метеорологию представляет как область не только исследования, но и овладения небесными, воздушными стихиями.

Скромность внешнего облика у Федорова находится в явном противоречии с гигантоманией и космическим размахом его учения. Его титанический проект предполагает всеобщую работу всего человечества ради реализации замысла одного пророка.

Хотя сам Федоров критиковал “идеологию”, культ идей, считая свое видение мира “проективным”, осуждая как безразличный объективизм, так и пристрастный субъективизм, он создал довольно эксцентричное, субъективное, но весьма симптоматичное для прединдустриального и претоталитарного этапа развития человечества учение. Оно интересно и ценно не своими проектерскими планами, но тем, что представляет яркий феномен активного, пульсирующего, творческого духа одного из наиболее ярко мыслящих наших соотечественников на рубеже веков Человека, который вырос в России, но не замкнулся в ней, а провидчески представлял ее как плацдарм космического взлета всего человечества, что было не лишено определенного основания и реализовалось уже в середине бурного XX столетия.

Глава 6

ВАСИЛИЙ РОЗАНОВ (1856—1919)

В ряду ярких, несхожих с другими философами предреволюционной поры необходимо отметить **Василия Васильевича Розанова**. Интеллигент, как сказали бы ранее, разночинного происхождения родился в провинциальном городке Ветлуге Костромской губернии в многодетной семье коллежского секретаря, умершего вскоре после рождения сына. С младых лет познав бедность, убогость захолустной России, трудность “выхождения в люди”, всего добывавшийся собственным изнурительным трудом, Розанов вырос философом, с одной стороны, принципиально враждебным всему казенному, официальному, имперскому, парадному и, с другой стороны, противостоящим барственному аристократизму представителей привилегированных условий и снисходительности “аристократов духа”, властителей умов просвещенного общества. Серенький, несчастный Акакий Ахакиевич из гоголевской “Шинели” стал его любимым героем, литературным отражением собственной глубинной сути и сочувственной симпатии.

После окончания историко-филологического факультета Московского университета молодой преподаватель истории и географии проработал несколько лет в провинциальных городах центральной России. Итогом его увлечения, а затем преодоления и отрицания позитивистской философии стал обширный опус “**О понимании**”, вышедший в 1886 г. в Москве и совершенно проигнорированный читающей публикой. Эта единственная, с формальной точки зрения “чисто философская” работа, написанная в подражание тяжеловесным трактатам профессионалов, показала еще раз, что пути отечественной философии вообще и самого Розанова в частности не всегда пролегают по проторенной западной мыслью колее сциентистского дискурса, что нужно искать свой стиль, свой жанр, свою манеру выражения.

Нечто похожее было с Достоевским как писателем и с Суриковым как художником, которые после подражания общепризнанным, поощряемым академическим образцам, пережив фазу докритического периода, нашли себя в неповторимости собственного творческого осмысления и отражения бытия. Без подобного преодоления индивидуальной и социальной ограниченности не может состояться подлинный творец в любой области деятельности, в том числе и философской. И Розанов нашел свою манеру мудрствования в искрящейся афористике, дневниковых записях, своеобразном **философском импрессионизме**, когда художник слова пытается уловить и запечатлеть самые тонкие, ускользающие, порою странные, а иногда и отталкивающие движения души. Его афоризмы подобны точечному нанесению красок на многоцветных полотнах французского импрессиониста Сера. Рассмотренные отдельно, они кажутся чрезмерно акцентированными, но взя-

тые вместе в панораме общего видения поражают яркостью, свежестью, необычностью, глубоким психологизмом и умением улавливать неуловимое, высказывать невысказываемое.

С 1883 г. Розанов поселяется в Петербурге, где судьба вновь испытует его на прочность. Трудно представить подвижного, мятущегося, ненавидящего все омертвелое Розанова в роли чиновника, но именно чиновником прослужил он в Государственном контроле шесть лет. И лишь в 1899 г., измаявшийся на государственной службе, он пришел в редакцию самой популярной российской газеты “Новое время”, где под покровительством А. С. Суворина проработал самые успешные годы своей жизни вплоть до закрытия газеты в 1917 г. Подобно Чехову, он шлифовал свой стиль в кратких, образных, задевающих за живое произведениях, которые отнюдь не были журналистскими однодневками. Одновременно он писал одну за другой философско-публицистические работы: “**Религия и культура**”, “**Природа и история**”, “**Около церковных стен**”, “**Русская церковь**”, “**Темный лик: Метафизика христианства**” и др. Незадолго до революции Розанов задумывал издать свои сочинения в 50 томах, но этому не суждено было исполниться.

История в своей непредсказуемости распорядилась иначе. Осень 1917 г. принесла крушение старой России. Начались тяжелейшие испытания. Поселившись с семьей в Сергиевом Посаде, он пишет завершающую, пронзительную до боли работу “**Апокалипсис нашего времени**”, посвященную страданиям народа, страны, своим собственным после революционного катаклизма. Она осталась незавершенной, как и его творческая биография. Розанов умер от болезни и истощения на руках о. Павла Флоренского. Оба они своей трагической кончиной еще раз напоминают о судьбе философии и философов в России, в том числе советской. Свой вечный покой Розанов обрел в Черниговском скиту под Сергиевым Посадам, рядом с Константином Леонтьевым, которого чтит и ценит, хотя и отстоял весьма далеко от него во многих отношениях. Скит был разорен, кладбище уничтожено и лишь недавно над найденными могилами двух русских философов вновь поднялись православные кресты, к которым приходят отдать дань уважения наши современники.

Розанова трудно понять и принять по частям, по фрагментам, по отдельным высказываниям. Нужно понять и принять (или не принять) его целиком, во всей сложности биографии, жизни, творчества. Он весь — движение, игра мысли, отталкивание и притяжение. “Самый полет — вот моя жизнь. Темы — “как во сне”, — пишет он в “**Опавших листьях**”. А в “**Уединенном**” откровенничает: «Да просто я не имею формы... Какой-то “комочек” или “мочалка”. Но это оттого, что я весь — дух, и весь субъект: субъективное развито во мне бесконечно»¹. Он не желает себя фиксировать, отливать в какую-то определенность, он “странник, вечный странник” с бесконечно древней, опытной и одновременно юной, впечатлительной, как у ребенка, душой.

Его можно назвать философским релятивистом, “постоянно меняющимся Протеем”, как выразился один из его пронизательных исследователей Штаммлер. Сам Розанов в характерной для него манере фиксации места и состояния зарождения мысли заметил: “Два ангела

сидят у меня на плечах: ангел смеха и ангел слез. И их вечное пререкание — моя жизнь”. Эта запись сделана на Троицком мосту в Петербурге, с которого открывается величественная панорама центра имперской столицы и одновременно состояние потока жизни над быстро текущей Невой и двумя ее разными берегами, которые расположены рядом, но никогда не сойдутся. Философский импрессионизм Розанова как раз и раскрывается в анализе не только его вербального наследия, но прежде всего в анализе состояния души, места ее страдания и работы ума; потому, казалось бы, скрупулезно и мелко, но очень важно для воссоздания атмосферы неповторимой ситуации поступает такой разбросанный, не способный к систематическому мышлению, на поверхностный взгляд, релятивист Розанов.

После этого не кажутся парадоксальными его высказывания о “рукописности души”, о том, что только живое перо, авторский почерк, тетрадь несут в себе отражение души художника, мыслителя, творца. В характерной для него манере не сдерживаться в выражениях он обрушивается на “проклятого Гуттенберга”, его печатный станок, всю индустрию печати, тиражирование, обезличивание, обездушивание неповторимого лика автора, писателя, человека. Особенно непримирим Розанов к пошлой прессе, к обывательской привычке черпать истины из расхожих изданий. Подлинное образование начнется, по его мнению, “с отвычки от газет”, названия которых он иронически пародирует: “Голос правды”, “Окончательная истина”. Будучи сам газетчиком, он прекрасно знал всю журналистскую кухню.

При кажущейся спорадичности, скачкообразности мысль Розанова весьма целеустремленна. Его интересуют прежде всего “метафизика пола”, тайна жизни, семья как основа общества, любовь как соединение мужского и женского начал. Несчастливый в первом раннем браке с бывшей женой Достоевского А. Суловой, которая была старше его на шестнадцать лет, он обрел радость, счастье, согласие со второй женой В. Бутягиной. Но живое, естественное, прекрасное чувство встретило юридические препятствия: первая жена не давала развода, а церковные власти, не признавали второй брак законным.

Плодом мучительных раздумий о смысле любви, брака, деторождения, об узах, насильственно налагаемых на трепетность человеческих отношений, об унижительных государственных, общественных, религиозных ограничениях стал цикл работ, где Розанов настойчиво доказывает необходимость их пересмотра как подавляющих искренность чувств и отношений между людьми. Он бросает упреки в адрес христианства, особенно аскетического и монашеского образа жизни, приемлемого, на его взгляд, лишь для ветхих старцев и стариц. Отворачиваясь от “людей лунного света”, он стремится к “солнечным” религиям древнего мира, культу плодородия, восточным оргическим мистериям, обожествлению плоти и семени в иудаизме. Он восхваляет “песнь страсти и любви” языческих верований и критикует “обледенелую христианскую цивилизацию”. В новозаветной традиции его привлекает не ужас Голгофы, но тихая радость Вифлеема, где в убогой пещере юная Богоматерь с просветленным лицом склоняется над младенцем Иисусом. Более того, “закат Европы”, грохот первой мировой войны, крах империй он расценивает как закономерный итог искажа-

ющей природное человеческое естество христианской цивилизации. За подобные обличения Розанов едва не был отлучен от церкви вслед за Л. Толстым.

“Пансексуализм”, “загипнотизированность плотью”, “романтизацию быта”, “разлагающее сознание” Розанова довольно резко критиковали многие современники, в том числе о. Георгий Флоровский, говоривший о нем как о “психологической загадке, очень соблазнительной и страшной”. Н. Бердяев называл его “гениальным обывателем”, а В. Зеньковский отмечал чрезмерно обнаженную интимность, доходящую до патологического самовыворачивания. Но, пожалуй, на рубеже веков, когда обостренно работало европейское самосознание, Розанов был не более откровенен, чем Достоевский, Фрейд, Ницше. Его записи — это мучительные раздумья, вопрошания, утверждения и опровержения о высшем смысле и бытовой стороне таинства любви, но любви не выдуманной, не наивной, не платонической, а живой, страстной, соединяющей плоть и души людей, любви как загадке, смысле и торжестве творения, в котором участвует каждый человек.

Неровным, изломанным, страдальческим было и отношение Розанова к России. Он и любит, и ненавидит ее. Любит за ширь, удаль, таланты, ненавидит за мерзкий быт, варварские обычаи, антигуманные законы. Но все же он ее любит и жалеет, как сын свою несчастную, но единственную мать: «Счастливую и веселую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно когда она слаба, мала, унижена, наконец глупа, наконец даже порочна. Именно, именно когда наша “мать” пьяна, лжет и вся запуталась в грехе, — мы и не должны отходить от нее»². Как в этих строках, так и во всем наследии Розанова сквозит изломы души, крайности выражений, высмеивание идеалов проступает желание поведать миру о страданиях, радостях и упованиях русского человека с его мечтой о полноценной, осмысленной, счастливой жизни.

ЛИТЕРАТУРА

¹ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 34, 90.

² Там же. С. 106.

Глава 7

ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ (1882—1937)

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Павел Александрович Флоренский — один из самых выдающихся российских философов и богословов первой половины XX в. Обычно его считают ярчайшим выразителем русского религиозного ренессанса. И это совершенно справедливо. Вместе с тем Флоренский — такой выразитель именно религиозного ренессанса начала века, в деятельности которого удивительным образом сочетались строгость ученого, вдохновение теолога, изощренность метафизического мыслителя. Флоренский был не только богословом, но также — по образованию и по увлечению — математиком; он занимался и некоторыми техническими дисциплинами; его труды, на первый взгляд чисто богословские, справедливо вписаны в историю российской философии. Он разрабатывал историю искусства и посвятил ряд работ древнерусскому искусству. При этом Флоренский был очень цельным и героическим человеком. На его долю выпал поистине тяжкий земной путь, который он прошел достойно, как истинный представитель христианства, православия, как человек, который не только проповедовал высшие религиозные ценности, но и остался верен им до конца своей трагически оборвавшейся жизни.

Родился П. А. Флоренский в 1882 г. Место его рождения — на территории нынешнего Азербайджана. Отец происходил из русского духовенства, мать принадлежала к древнему армяно-грузинскому роду. Первоначально семья Флоренского жила в Тифлисе, потом — в Батуми. В Тифлисе Флоренский поступил в гимназию, по окончании которой поступил на физико-математический факультет Московского университета. В 1904 г. он окончил университет, став профессиональным математиком. При этом интерес к теории множеств Г. Кантора сочетался в деятельности молодого Флоренского с увлечением (под влиянием аритмологии, математического учения о прерывности, разработанного российским математиком Бугаевым, отцом А. Белого) философско-мировоззренческими изысканиями. Философия математики и позже постоянно оказывала влияние на философское и богословское учение Флоренского.

Однако еще в студенческие годы произошел ряд событий, наложивших отпечаток на судьбу этого выдающегося человека. Он был увлечен литературой и философией, познакомился с некоторыми даровитыми литераторами. Молодой Флоренский подружился с Андреем Белым и пробовал свое перо в журналах “Весы” и “Путь”. Он захотел продолжить обучение и поступил учиться в Московскую духовную академию (в Троице-Сергиевой Лавре) В это время, назван-

ное исследователями “годами второго студенчества”, в душе Флоренского родился замысел книги, которая впоследствии стала одной из самых главных его работ. Эта книга, вышедшая в 1914 г., называлась “Столп и утверждение истины”. В студенческие годы оформился не только замысел, но и были продуманы отдельные части этого труда. Потом работа над книгой длилась несколько лет.

По окончании Академии в 1908 г. Флоренский стал преподавать в ней философию. В 1911 г. произошло важнейшее событие его жизни: Флоренский, приняв священство, стал отцом Павлом. В 1912 г. он начал работать редактором журнала “Богословский вестник”. Это был академический журнал, в котором печатались не только чисто богословские, но и философские работы. В историко-философских исследованиях и лекционных курсах молодого Флоренского следует отметить углубленную работу над философией Платона и платонизма, которая продолжалась и далее. Оценивая вклад Флоренского в изучение платонизма, А. Ф. Лосев отмечал, что мыслитель предложил концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую многое из написанного о Платоне. Новое, что внес Флоренский в понимание платонизма, это — учение о *лице* и *магическом имени*. Платоновская идея — выразительна, она имеет определенный “живой лик”, полагал Лосев. “Живое существо, по Флоренскому, — это наглядное проявление идеи. Идея есть монада — единица, но особого рода. Идеи Платона соответствуют имени. ... Таким образом, считал он, идея Платона, единица, заключает в себе силу — субстанцию — слово, формирующее само бытие вещи”¹.

Но главным творческим делом все же была работа над уже упомянутой книгой “Столп и утверждения истины”. Это название — собственно, другое обозначение Церкви, которое дал ей апостол Павел. Итак, это прежде всего произведение о приобщении к Церкви и церковности. Флоренский называл ее также теодицеей (оправданием Бога), имея в виду разработать впоследствии антроподицею (оправдание человека). Книга постоянно перерабатывалась автором. Первый ее вариант появился в печати в 1908 г. и затем был положен в основу магистерской диссертации “О Духовной истине. Опыт православной теодицеи” (опубликована в 1913 г., защищена в 1914 г.). В 1914 г. вышел уже четвертый вариант из тех, которые готовил философ.

Потрясения в жизни Флоренского начались после Октябрьской революции. С 1918 г. гонениям подверглись церковь, теология, богословие, Духовная академия, которую власти сначала переселили в Москву, а затем и вообще закрыли специальным декретом. В 1921 г. были запрещены богослужения в Сергиево-Посадском храме, в котором отец Павел был священником. Официальная деятельность Флоренского как богослова, священника стала, таким образом, невозможной. Вместе с тем, как верно отмечают его биографы (например, один из самых видных современных исследователей наследия П. Флоренского С. Хоружий) 1918—1922 гг. оказались весьма плодотворными для мыслительной, творческой деятельности Флоренского. В это время была разработана в отдельных аспектах так называемая конкретная метафизика, составившая часть нового капитального труда “У водоразделов мысли”.

В это время Флоренский создал ряд других религиозно-философ-

ских произведений, например, “Очерки философии культа” (1918), весьма интересное сочинение “Иконостас” (1922), работал над своими воспоминаниями. Флоренский также много занимался физикой и математикой, причем его исследования в области материаловедения, техники и ее применения оказались весьма плодотворными. В 20-е годы он вел научные исследования по диэлектрикам и выпустил в свет объемную книгу по данной проблеме. Одновременно продолжались его исследования в области теории искусства, особо любимой Флоренским и входившей неотъемлемой составной частью в его философско-богословское понимание мира. Отец Павел занимался практическим делом охраны памятников, пытался спасти, что становилось все труднее и труднее, предметы религиозного искусства и архитектурные шедевры. Так, Флоренский очень много сделал для сохранения памятников искусства и старины в Троице-Сергиевой лавре. Но все это были творческие аккорды чрезвычайно опасной жизни, в которой его подстерегали сначала идейные, а потом и прямые репрессии.

Уже в 1928 г. начался этот страшный путь: летом Флоренский был сослан в Нижний Новгород, потом по ходатайству сестры Горького его на некоторое время освободили, но продолжали травить в печати. 25 февраля 1933 г. Флоренского арестовали вновь; через 5 месяцев он был осужден на 10 лет заключения. Сначала отбывал срок на Дальнем Востоке, где не прекращались его творческая деятельность. Здесь видный ученый успешно занимался проблемами вечной мерзлоты. В 1934 г. семье Флоренского еще дозволено было навещать ссыльного. Но вскоре о. Павла среди других узников перевели в Соловецкий монастырь, где продержали до конца ноября 1937 г. Здесь он был приговорен к высшей мере наказания и 8 декабря 1937 г. по решению тройки НКВД Ленинградской области расстрелян.

Так окончился тернистый жизненный путь выдающегося русского ученого и мыслителя П. Флоренского.

Философская проблематика в книге “Столп и утверждение истины”

В истории русской философии Флоренскому принадлежит совершенно особое место. Его работы, как было сказано, в основном богословские. Но “Столп и утверждение истины” — одновременно и философское произведение. Нужно прежде всего сказать о самом характере и стиле этого сочинения. Книга написана в виде своеобразной личной исповеди. Она обращена к другу. Вместе с тем перед нами — сложнейший теоретический труд. Каковы же его философские аспекты и идеи? Это философствование то чисто личностного, то онтологического, то гносеологического типа, но центром его постоянно остается непосредственное переживание личности, овладение истиной, которая дана человеку, наличествует “здесь и теперь”, живет своей жизнью. Итак, *философии Флоренского свойственно прежде всего личностно-экзистенциальное начало*. Очень ценно и *историко-философское измерение*. Для профессионального историка философии и для всех глубоко интересующихся историей мысли эта книга — настоящий клад мудрости. Но хотя в “Столпе...” говорится, по сути дела, о большинстве выдающихся философов прошло-

го, историко-философские вкрапления строго подчинены самому способу рассуждения и главному пути доказательства.

В книге Флоренского поражает огромная эрудиция автора. Он подробно выясняет историко-лингвистическую сторону тех употребляемых им терминов, выражений, которые особенно важны. Например, с этой точки зрения анализируются ключевые для книги понятия истины, бытия, противоречия. Флоренский, кроме того, замечательный лингвист, историк языка. Он оперирует сразу несколькими языками и показывает не одну только технически-лингвистическую историю терминов, но и историю их трактовки в разных культурах. Эта трактовка тесно связана с мировоззренчески-личностным началом той или иной культуры. В книге Флоренского рассыпаны и экскурсы в историю и теорию искусства. Это книга и о проблемах красоты. Давая более общую формулировку, можно сказать: речь идет о тех личностных переживаниях, которые связаны с поиском Истины, Добра и Красоты, объединенным в идеях Бога и Церкви.

Чтобы представить содержание и идеи книги Флоренского, лучше всего сразу обратиться к тому, что он назвал Послесловием — к 14 главе I тома его труда, который и был теодицеей, т. е. доказательством Бога, точнее говоря, доказательством божественности и церковности одновременно. В Послесловии он подытоживает тот путь, который был пройден в книге. Она начинается с констанции существования двух миров: “того мира” — т. е. божественного и “этого мира”, в каком живет конечный, смертный человек. “...Мир *этот*, — пишет о. Павел, — рассыпается в противоречиях, если только не живет силами *того* мира. Антиномии раскалывают все наше существо, всю нашу тварную жизнь. Всюду и всегда противоречия! И напротив, в вере, побеждающей антиномии сознания и пробивающейся через их вседушливый слой, обретается каменное утверждение, от которого можно работать над преодолением антиномий действительности. Но как подойти к этому камню веры?” — вот основной вопрос первых частей книги².

Прежде всего ставится вопрос об истине, а потому естественно возникает и проблема человеческого рассудка. Рассудок, согласно Флоренскому, не целен, он “рассыпается в антиномиях”, и этих антиномий бесконечное количество. Их столько же, сколько может быть актов рассудка, утверждал Флоренский. Но в существе своем они сводятся к дилемме, т. е. **антиномии всех антиномий — антиномии конечности и бесконечности**. “Эта противоборственность конечности и бесконечности в греховном разуме, или рассудке, есть выражение глубочайшего противоречия коренных норм **самого** разума в его современном, падшем состоянии. По греховной природе своей рассудок имеет закал антиномический, — пишет Флоренский, — ибо рассудок **дву-законен, дву-центричен, дву-осен**”³. Например, движение разлагается на ряд состояний покоя, как в кинематографе, непрерывное — на множество элементов, уже неделимых и неразложимых. Иными словами, рассудок, чтобы помыслить движение, должен помыслить покой. Он должен, таким образом, пытаться соединить статическую множественность понятий и динамическое их единство. А это, по Флоренскому, невозможно сделать. Рассудок тщится также, с одной стороны, остановить мысль, с другой стороны, придать ей бес-

конечное движение. И вот первый подход побуждает установить тождество *A*, а второй — свести его к *B*. Первый подход ведет к закону тождества, а второй — к закону достаточного основания⁴. Но если рассудок так пронизан противоречиями, если он равно нуждается сразу в обеих своих нормах, то выявляется парадокс: нормы рассудка, по Флоренскому, необходимы, но они невозможны.

К чему же мы пришли? Может быть, человеческие рассудок, разум, по природе своей антиномичны, вообще должны быть отброшены? Или, возможно, неверна идея об антиномичности разума? Однако ведь с идеи антиномичности рассудка и разума Флоренский начинает свою работу. В рамках данной проблематики естественна «встреча» с Кантом. «Кантовские антиномии — только **приоткрывают** дверь за кулисы разума. Но, будучи выставлены с полной сознательностью и в **упор** эпохе просветительства, с **вызовом** рационализму XVIII века, они являются великою **моральною** заслугой Коперника философии»⁵. Это не значит, что Флоренский относится к Канту только положительно. В ряде пунктов он его критикует. Но здесь, в понимании рассудка, он соглашается с Кантом. Однако если рассудок антиномичен, возможен только как постоянно впадающий в противоречия, то как он возможен и возможен ли вообще? Ответ на этот вопрос и есть одна из главных целей «Столпа и утверждения истины». Рассудок возможен, — если ему дана Абсолютно Актуальная Бесконечность. «Но что же это за Бесконечность? Оказалось, что таковой Объект мышления, делающий его возможным, есть Триипостасное Единство. Триипостасное Единство, — предмет всего богословия, — продолжает Флоренский, — тема всего богослужения и, наконец, — заповедь всей жизни, — Оно-то и есть корень разума. Рассудок возможен потому, что есть Трисиятельный Светоч, и — постольку он живет Его Светом». Вот почему «дальнейшую задачую нашею, — пишет о. Павел, — было выяснить, каковы формальные, и, затем, каковы реальные условия данности такового Объекта, таковой Конечной Бесконечности или Едино-сущной Троицы»⁶.

С переходом от критики рассудка к утверждению Трехипостасного Единства книга делается все более богословской, — это сочинение о вере, причем о вере в ее различных аспектах. Выясняются «что» веры и «как» веры, условия ее возникновения. Флоренский исследует разницу, напряженное противоречие между свободным актом веры и тем, что из этого следует — или геена, или подвиг. Или то, или другое. Третьего не дано. Иными словами, здесь начинают разворачиваться чисто богословские сюжеты с переходом к утверждению ни с чем не сравнимой роли церкви, церкви с ее земной и собственно человеческой стороны. Речь идет также о той психологической почве, которой в церковной жизни служат *любовь и дружба*. И наконец, Флоренский так завершает в I томе основную тему своей книги: «Итак, снова вопрошая себя, что есть Столп и Утверждение истины, мы пробаем мыслью ряд ответов, данных здесь. Столп Истины — это Церковь, это достоверность, это **духовный закон тождества**, это подвиг, это Триипостасное Единство, это свет **фаворский**, это Дух Святой, это целомудрие, это София, это **Пречистая Дева**, это дружба, это — паки Церковь»⁷. Таков Итог. Для Флоренского огромным преимуществом надделено именно православие, потому что православие уста-

навливает совершенно особое отношение к церковности. Так, если в протестантизме всегда даны определенные для вероисповедания формула, символ или система формул, текст писания, то в православной церковности еще нет такой прочности догмата, утверждает Флоренский, а есть сама лишь жизнь церковная. Она же усваивается и постигается жизненно, — не в отвлечении, не рассудочно. И если применять к этой жизни какие-либо понятия, рассуждает мыслитель, то тут лучше подойдут понятия не юридические, не археологические, а биологические и эстетические. Что же тогда есть церковность? Это жизнь в духе. Каков критерий правильности этой жизни? Красота, ибо есть особая красота — духовная, и она выходит за пределы чисто рассудочного познания.

ТРИЕДИНСТВО, ИСТИНА, ДИАЛЕКТИКА В ФИЛОСОФИИ ФЛОРЕНСКОГО

Итак, Триединство и Троица — центральные понятия богословско-философского учения Флоренского. Но ведь они — понятия, широко распространенные в христианской философии. В чем же здесь специфика позиции Флоренского? *Триединство и троица становятся синонимами истины* — при том, что Флоренский иначе, чем это принято было в европейской философии нового времени, понимает соотношение истины и существования. «Наше русское слово “истина” лингвистами сближается с глаголом “есть” (истина— естина)», — пишет Флоренский. Так что “истина”, согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности: Истина — “сущее”, подлинно — существующее в отличие от мнимого, не действительного, бывающего. Русский язык отмечает в слове “истина” онтологический момент этой идеи. Поэтому “истина” обозначает абсолютное само-тождество и, следовательно, саморавенство, точность, подлинность. “Истый”, “истинный”, “истовый” — это выводок слов из одного этимологического гнезда»⁸. Очень важно рассуждение Флоренского об истине как своего рода живом существе, существе движущем, владеющем условием жизни и существования. Флоренский дает необычайно тонкое историко-лингвистическое толкование, из которого следует, что русский язык исторически донес соответствующее и русской философии глубинное, онтологизирующее понимание истины. Отец Павел сравнивает понимание истины эллинами и латинское слово *veritas* (истина), которые, как он считает, запечатлевают отчуждение истины от человека, некоторую человеческую форму, сводящую истину к чему-то или юридическому, или гносеологическому. Что же касается Флоренского, то для него очень важно чисто религиозно-теологическое понимание истины. Вот его слова: «“Что есть истина?”, — вопрошал Пилат у Истины. Он не получил ответа, — потому не получил, что вопрос его был всеу. Живой Ответ стоял пред ним, но Пилат не видел в Истине ее истинности. Предположим, что Господь не только своим вопившим молчанием, но и тихими словами ответил бы Римскому Прокуратору: “Я есть Истина”. Но и тогда, опять-таки, вопрошавший остался бы без ответа, потому что не умел признать Истину за истину, не мог убедиться в подлинности ее»⁹.

Перед нами — своего рода религиозный экзистенциализм, отождествление истины познания с истиной переживания, притом переживания христианина, видящего в самой личности Христа высшее воплощение истины.

В дальнейших рассуждениях Флоренского Истина приводится в единство с двумя другими понятиями, а именно Добра и Красоты. Эти три термина он употребляет одновременно в философском, теологическом и экзистенциальном смысле. **“Истина, Добро и Красота**, — пишет он, — эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая — есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого — она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как во-вне лучащаяся — Красота”¹⁰. Затем с этими понятиями Флоренский соединяет еще и понятие Любви. **“Явленная истина**, — говорит он, — есть любовь. Осуществленная любовь есть красота. Сама любовь моя есть действие Бога во мне и меня в Боге; это со-действие — начало моего приобщения жизни к бытию Божественному, т. е. любви существенной, ибо безусловная истинность Бога именно в любви раскрывает себя”¹¹.

Далее следует довольно пространный историко-философский очерк, смысл которого — противопоставление понимания любви в европейской философии тому толкованию любви, которое очень важно и для Флоренского, и для российской философии вообще. **Истина отождествляется с переживанием личности, но с таким переживанием, которое есть переживание самого бытия.** Явленность истины — это существование, “естьность” истины. Явленность истины это и истина, и бытие одновременно. В духе такого же онтологизма должна быть понята, согласно Флоренскому, и любовь. Между тем в европейской философской традиции, возьмем ли мы Лейбница, Вольфа или Мендельсона (идеи которых он разбирает¹²), любовь берется скорее в психологическом аспекте. Это нововременное, “иллюзионистическое”, по выражению Флоренского, понимание, когда речь идет просто об отношении людей. **Для Флоренского же**, и в этом существо его теологически-философско-космического толкования любви и истины, **и акт истины, и акт любви суть акты самого бытия. Они носят совершенно идеальный и в то же время космический характер.** Что касается европейской философии нового времени, то она — философия не идеальная, не духовная, а вещная. В ней и любовь превращается в чисто психологическое состояние и ее как психологическое состояние, соответствующее вещной философии, нужно, говорит Флоренский, “отличать от любви как онтологического акта, соответствующего философии личной”¹³. Вернемся, однако, к троичности.

Троичность, троицу Флоренский трактует не только как богословское понятие, но и как всеобщую структуру мира, как онтологическую сущность.

Например, время троично: оно делится на прошлое, настоящее и будущее. Троичность находит свое выражение в том, что в грамматике есть три грамматических лица, что о. Павел, в свою очередь, возводит к троичности семьи (ибо она состоит из отца, матери и ребенка). Фло-

ренский полагает также, что троична личность, так как имеет три направления жизнедеятельности, а именно: телесное, душевное и духовное. И каждое психическое движение тройко по качеству, “так что содержит отношение к уму, воле и чувству”¹⁴. Иными словами, троичность — общеонтологическое устройство, и эта общезначимость должна быть доказана. Но каким образом? Соответствующий задаче метод, согласно формулировке Флоренского (во “Вступительном слове перед защитой на степень магистра”), есть диалектика. Он подчеркивает, что понимает слово “диалектика” в его широком значении — “жизненного и живого непосредственного мышления, в противоположность мышлению **школьному**, т. е. рассудочному, анализирующему и классифицирующему”¹⁵. Это не рассуждение о процессе мысли, а сам процесс мысли в его непосредственности или, как выражается Флоренский, “трепещущая мысль”. “В диалектике самое главное целостность. Тут нет отдельных определений, как нет и отдельных доказательств”¹⁶. А что есть? Есть уплотняющийся, все глубже внедряющийся в сущность исследуемого предмета “сгусток проникновений” — совокупность процессов мысли, взаимно друг друга укрепляющих и оправдывающих. Это — как бы луковица, в которой каждая оболочка есть живой слой.

Можно утверждать, что в учении Флоренского диалектике в ее разных ипостасях придается большое значение. **Первый ее аспект:** рассматривается **диалектика противоречий** в ее историко-философском ключе. Флоренский считает, что “введение **противоречий** и любовь к **противоречию**, наряду с античным скепсисом, кажется, высшее, что дала древность. Мы не должны, не смеем замазывать противоречие тестом своих философем! Пусть противоречие остается глубоким, как есть”¹⁷. **О втором аспекте диалектики** мы уже говорили: это повсеместное внедрение диалектики антиномий и в чисто богословские, и в философские рассуждения Флоренского (с прямой ссылкой на Канта и поддержкой его учения об антиномиях).

Третий аспект диалектики в учении Флоренского связан с ее личностной, экзистенциальной ориентацией. Вопреки и в противовес безличному Я нововременной философии **Флоренский строит и утверждает философию личностного Я и соответственно глубоко личностной диалектики**. Это чрезвычайно важный и оригинальный вклад в философскую мысль выдающегося русского философа. “Вглядывающееся Я должно быть личным и, скажу даже, более личным, нежели недоразвитое Я автора. Но оно же должно быть и целостным, и характерным. Это — конкретно-общее, символически-личное — я есть очевидно **Я типическое**, и, если искать ему параллели, то ближе всего оно подходит к **типу** в художественном произведении. Его диалектическое вглядывание лично, но оно **не** психологично. Оно конкретно, но его своеобразие — не случайно. Назовем я **“методологическим”**. И так как диалектика непременно предполагает тех... кто пере-говаривается, кто раз-говаривает, то методологическому Я соответствует методологическое же **мы** и другие лица диалектической драмы”¹⁸. И, таким образом, философское осмысление истины превращается, в изображении Флоренского, в некоторое влияние типических субъектов диалектики, в осмысление их взаимодействия. И здесь как бы смыкаются начало и конец. Ведь в начале “Столпа...” было

обращение Флоренского к другу, приглашение его к со-мыслию, к сопереживанию, со-участию в творении самого произведения.

УЧЕНИЕ О СОФИИ

В мыслительной конструкции Флоренского, одновременно богословской и метафизической, есть один элемент, о котором чрезвычайно важно сказать не только потому, что он дополняет эту конструкцию — без него нельзя верно оценить идею триединства. К тому же он, этот элемент, тесно связан с последующими книгами Флоренского. Речь идет о понятии **Софии Премудрости Божьей**. И собственно триединство, говорит Флоренский, дополняется еще четвертым ипостасным элементом, которым является Любовь Божия, или Мудрость Божия, именуемая Софией Премудростью. Чрезвычайно характерна та подробность, с которой Флоренский разбирает тему Софии. Он делает это потому, что идея Софии Премудрости Божьей — и очень давняя из древних традиций (в том числе традиций инокостников, традиций, проходящих сквозь всю историю христианской мысли), и весьма популярная в российском философствовании XIX—XX вв. Флоренский подробнейшим образом уточняет характеристики Софии в различных религиозно-философских, метафизических учениях — именно для того, чтобы отмежеваться от них и выдвинуть свое понимание, хотя, конечно, он поддерживает некоторые оттенки толкований своих предшественников и современников.

В чем же смысл понятия Софии в метафизическом и в метафизически-богословском учении Флоренского? Во-первых, чрезвычайно важно, что София в метафизической конструкции служит носителем и символом единства, причем такого единства, которое охватывает и самую Троицу. Это также и единство Божества с миром. «София, — пишет Флоренский, — есть Великий Корень целокупной твари [... т. е. **все-целостная** тварь, а не просто **вся**], которым тварь уходит во внутри-Троическую жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни; София есть перво-зданное естество твари, творческая Любовь Божия». «В отношении к твари, — продолжает Флоренский, — София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира. Образующий разум в отношении к твари, она — образуемое содержание Бога-Разума, «психическое содержание» Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом: Бог мыслит **вещами**. Поэтому, **существовать** — это и значит быть **мыслимым**, быть **памятуемым** или, наконец, быть **познаваемым** Богом»¹⁹.

Именно творение бытийственности, сохранение ее возлагается на четвертую ипостась — Софийность. К Софийности в богословском и метафизическом смысле Флоренский присоединяет еще одну сторону единства, когда перекидывает мост от космического к человеческому «Если София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари, — Человечество, — есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества, — Церковь, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых, — Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом

Божим, судящим тварь и рассекающим ее надвое, Матерь Божия, — “миру Очистилице”, — опять таки есть София по преимуществу. Но истинным знаменем Марии Благодатной является Девство Ее, Красота души Ее. Это и есть София»²⁰. В этом смысле приобщенность человека к софийности имеет огромное значение. “..Сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа” — тоже возводится к Софии и Софийности.

Символу Софии вверяется еще одна объясняющая функция. **София как бы ответственна за красоту мира. Она является и “художницей при Боге”**, она обуславливает, символизирует красоту творения, красоту целостности. Итак, София есть символ в самом широком смысле: символ Единства, Красоты, Девственности, Любви.

ФИЛОСОФИЯ СИМВОЛА И КОСМОСА

Проблема символа и символичности, поставленная уже в “Столпе и утверждении истины”, полнее раскрывается в более позднем творчестве Флоренского, а именно в то время, когда от теодицеи он перешел к построению антроподицеи. Это было связано с его личным охлаждением к книге “Столп и утверждение истины”. По его собственным словам, книга тяготила его, душа и ум рвались к обоснованию антроподицеи, т. е. к человеческому, конкретному, смысложизненному.

Правда, конкретность антроподицеи Флоренский понимает весьма специфическим образом. Специфика здесь состоит в таком понимании человека, в котором главенствует тот же принцип, что и в понимании Истины — принцип бытийственности, живой онтологичности. Личностное, человеческое бытие выносится Флоренским на уровень космизма. Он и является одним из представителей религиозно-метафизического космизма русской философии начала века. Связь человека с бытием — это связь с космосом. Однако речь идет не просто о физических подтверждениях сопричастности человека космосу (таких связей достаточно много, и они описывались наукой и философией). Для Флоренского как богослова, как религиозного мыслителя на первый план выступает духовная связь человека и космоса, бытия и космоса. Конкретность человеческого бытия выражается, по его мнению, именно через символ, благодаря символизму. Собственно, космос это и есть бесконечное множество символов; единство человека с космосом — приобщение его к символическому миру.

В литературе о Флоренском нередко пытались объяснить откуда приходит в его философию символическое понимание бытия космоса, единства бытия космоса, его символически-софиологическая трактовка. Некоторые ученые указывали на неоплатоников как на идейную предтечу такого рода символического космизма, другие считали, что исследования самого о. Павла, естественнонаучные исследования, с одной стороны, изучение языка, символов, с другой стороны, дали для этого главные основания. Последнее суждение имеет под собой почву потому, что в составе учения Флоренского — замечательные исследования символически-художественных форм. Например, в его софиологии значительную часть составляет изучение и интерпретация символического значения икон Софии Премудрости Божией — раз-

личных икон из разных храмов. Это искусствоведческие, но главным образом все-таки символически-бытийственные трактовки.

В более поздних работах Флоренского уделял большое внимание проблемам языка, языка как символа, символическим структурам языка. Причем связь между космической метафизикой символизма, философско-эстетическим и лингвистическим символизмом просвечивала весьма ясно и ярко. Одним словом, были спаяны воедино богословие с его несомненно символической оболочкой, философия символизма как онтология, символические концепции языка и искусства. Это был синтез, весьма характерный для Флоренского.

В философии космоса, в космологии и, тем самым, в антропологии Флоренского большую роль играют работы, написанные уже после “Столпа и утверждения истины”. Это, например, сочинение “У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики”. Здесь, прежде всего, важен набросок так и не реализованной Флоренским философской антропологии. Философскую антропологию он замыслил строить с особым акцентом именно на символическом характере деятельности человека, человека как целого, например, его органов чувств и т.д. Кроме того, в сборнике “У водоразделов мысли” есть целый ряд достаточно конкретных исследований, связанных с перспективой в искусстве. Здесь проводится мысль о том, что некоторые догмы искусствоведения, связанные с утверждением законов перспективы, должны быть пересмотрены; должно быть показано, что их естественность, которая выдается за некий канон, есть искусственность, порождение более позднего времени. Для о. Павла было очень важно показать, как он сам говорит, что суждение о наивности икон само наивно: за “безграмотностью” рисунка люди не видят искусно создаваемой и достаточно естественной для человеческого познания, для человеческой мысли перспективы²¹.

УЧЕНИЕ О ЯЗЫКЕ

Особую роль в философии символизма Флоренского играет тонко разработанная философия языка, философия терминов языка, антиномий, учение о строении слова. Здесь немалую роль играет общий подход к диалектике языка, к пониманию его как части символического описания. В этом контексте Флоренский анализирует также и науку. Распространенному пониманию научного знания как отражения действительности, выражения некоторых реальных событий он противопоставляет идею о мире науки как символическом описании. Флоренский одним из первых в европейской философии создал теорию символических форм применительно к науке, утверждая, что “наука есть язык”²². Сведение науки к языку и рассмотрение ее как особого вида языка предвосхищает последующие выкладки европейской философии.

Большую роль в этот исторический период развития философской мысли играет сопоставление науки и философии как областей языкового творчества. “И наука, и философия, — пишет Флоренский, — описание действительности, т. е. язык, тут и там имеющий свой особый зачал. Словесная природа как науки, так и философии, — это их

общее, родовая стихия их жизни. Но они противоположны и противоречивы в своих устремлениях. Несокрушимым кристаллом хотела бы отвердеть наука; огненным вихрем, ветром вьющимся, коловращением, упругим, как гиростаты, — явит свою определенность философия²³. Вместе с тем противоположность науки и философии довольно быстро взламывается, они как бы меняются местами. «Наука, жесткая и непреклонная по замыслу своему, на деле, в историческом своем раскрытии, имеет и текучесть и мягкость. Философия же, подвижно-стремительная и гибкая, — такую хочет быть, — не чужда жесткой и догматической хватки»²⁴

И наука, и философия трактуются как определенные модусы языка, но в существе своем, они составляют одно — язык. И для философии, и для науки чрезвычайно важно исследовать антиномии языка. Это Флоренский и делает, обобщая при этом лингвистическую философию своего времени и исторический опыт лингвистики, начиная с Вильгельма фон Гумбольдта. Одним словом, для него чрезвычайно важно собрать все, что есть результат осмысления и исследования языка. А потому, скажем, поэзия символизма, ее эксперименты, эксперименты футуристической поэзии языка, — все не проходит мимо Флоренского. Он не оценивает их специально, но для него очень важно, что идет сложная игра со словами — словотворчество²⁵. «Опыты» А. Крученых и В. Хлебникова воспринимаются и как свободное исследование, расширяющее возможности нашего понимания языка.

Не только языковые новшества российских футуристов, но и все, что делается в литературе, в грамматике, в языковедении привлекает внимание Флоренского. Это делает его одним из самых замечательных специалистов начала XX в. в области философии языка, что было не вполне обычно для философствующего богослова. «Язык, — говорит Флоренский, выражая свою любимую идею, — антиномичен. Ему присущи два взаимоисключающие уклона, два противоположные стремления»²⁶. И поэтому необходимо исследовать именно антиномичность терминов, напряженность словесной антиномичности. Предмет исследования здесь — полюса речи, антиномичность всего, в чем состоит специфика слова, с одной стороны, а другой, его значение как некоего символа, как одной из символических форм. Ученый-лингвист, Флоренский вместе с тем никогда не забывает о чисто богословских проблемах (о чем свидетельствуют его сочинения, например «Имя-слава как философская предпосылка»).

Таковы основные идеи замечательного философа, богослова, ученого, выдающегося представителя российской культуры Павла Александровича Флоренского.

ЛИТЕРАТУРА

¹ *Игумен Андроник (Трубачев), Половинкин С. М. Флоренский // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 586*

О жизни и сочинениях П. Флоренского см. также: *Иеродиакон Андроник (Трубачев). Основные черты личности, жизни и творчества священника Павла Флоренского // Журнал московской патриархии. 1982. №4; Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против хаоса.*

М., 1989; Хоружий С. С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник '88. М., 1988; Хоружий С. С. О философии священника Павла Флоренского // Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (I). С. VIII.

² Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1 (I). С. 483.

³ Там же. С. 483—484.

⁴ См.: Там же. С. 485, 486.

⁵ Там же. С. 487.

⁶ Там же. С. 488.

⁷ Там же. С. 489.

⁸ Там же. С. 15—16.

⁹ Там же. С. 23.

¹⁰ Там же. С. 75.

¹¹ Там же.

¹² См.: Там же. С. 76—77.

¹³ Там же. С. 83.

¹⁴ Там же. Т. 1 (II) С. 597.

¹⁵ Там же. С. 822.

¹⁶ Там же. С. 823.

¹⁷ Там же. Т. 1 (I). С. 157.

¹⁸ Там же. Т. 1(II). С. 825.

¹⁹ Там же. Т. 1(I). С. 327.

²⁰ Там же. С. 350—351.

²¹ Там же. Т. 2. С. 44, см. 45.

²² Там же. С. 125.

²³ Там же. С. 152.

²⁴ Там же. С. 154.

²⁵ См.: Там же. С. 174—175.

²⁶ Там же. С. 200.

Глава 8

СЕМЕН ФРАНК (1877—1950)

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Семен Людвигович Франк¹ родился в 1877 г в Москве в обрусевшей еврейской семье. Его дед был раввином, отец — врачом. С Франк учился в гимназии Нижнего Новгорода, куда переселилась его семья. По окончании гимназии в 1894 г он поступил на юридический факультет Московского университета, который покинул в 1896 г, получив свидетельство об окончании обучения, но отложив сдачу государственных экзаменов. Это было обусловлено социальными событиями. В России назревали бунты. Страну охватили студенческие волнения. В них участвовал и Франк, который еще в гимназические, а потом и в первые студенческие годы испытал влияние марксистских идей. Но вот расплата за все это — арест и высылка из Москвы — пришла в 1899 г, когда Франк уже начал осознавать всю опасность марксистского революционаризма для России, только вступавшей на путь экономических реформ и демократических преобразований. Молодому ученому пришлось уехать из Москвы. Сначала он направился в Нижний Новгород, а потом переехал в Берлин. Франк занимался тогда политэкономическими проблемами, которым посвятил сочинение “Теория ценности Маркса и ее значение”, опубликованное в Москве в 1900 г и открывшее серию прямо направленных против марксизма и революционаризма работ ученого. Еще в 1898 г он познакомился с П. Б. Струве, с которым дружил и сотрудничал до самой смерти последнего в 1944 г.

В известном сборнике “Проблемы идеализма” была опубликована статья двадцатипятилетнего Франка “Фридрих Ницше и этика любви к дальнему”, отражавшая растущее увлечение интеллектуальной молодежи России философией немецкого мыслителя. К учению Ницше Франк неоднократно обращался и впоследствии. И хотя в его подходе к ницшеанству усилились критические мотивы, философ высоко оценивал вклад Ницше в мировую культуру. Поэтому Франк стал одним из главных редакторов — вместе с Ф. Зелинским, Г. Рачинским, Я. Берманом — Полного собрания сочинений Ницше, выходявшего в Москве с 1909 г (и оставшегося незавершенным). А в 1901 г уже приобретший известность молодой ученый должен был добиваться разрешения на сдачу государственных экзаменов, ибо без этого университетский курс не считался законченным. Разрешение, наконец, было получено, однако без права экзаменоваться в Москве. По возвращению в Россию Франк сдал экзамены в Казани. Однако преподавательского места для него тогда не нашлось. На жизнь Франк зарабатывал как свободный писатель, публикуя переводы, статьи, рецензии в отечественных и зарубежных журналах. Сначала он публиковался в журнале “Осво-

бождение”, который П. Струве печатал за границей, а потом в “Полярной звезде”, которую в революционном 1905 г. тот же Струве, после своего переезда в Россию, издавал в Петербурге. С 1907 г. Франк, руководивший философским отделом в журнале “Русская мысль”, печатал в нем свои работы, впоследствии объединенные в сборниках “Философия и жизнь” (1910) и “Живое знание” (1923). Названия этих работ хорошо выражают главный замысел философии Франка — создать новую “философию жизни”, сфокусированную на проблеме “живого знания”.

Включившись (с 1906 г.) в педагогическую деятельность, Франк проявил себя и как незаурядный педагог и прекрасный исследователь. Для этого открылись хорошие возможности после сдачи (в 1911—1912 гг.) магистерских экзаменов и предоставления места приват-доцента Петербургского университета. Получив, по обычаю того времени, командировку в Германию, философ пробыл там с весны 1913 г. до лета 1914 г. Формальной целью была подготовка магистерской диссертации. Франк, судя по всему, отправился в Германию если не с завершённой работой, то во всяком случае с уже оформившимися глубокими и интересными идеями. В Германии он изучил все самое новое, интересное в философии, логике, психологии. Результатом стало выдающееся сочинение “Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания”, опубликованное в виде книги в 1915 г. и защищенное в качестве магистерской диссертации в 1916 г. Интеллектуальный разбег был таким мощным, что уже в следующем, 1917 г. Франк опубликовал еще одну книгу “Душа человека. Введение в метафизику душевной жизни”, которую он мыслил как вторую часть философской трилогии. Третья ее часть, “Духовные основы общества”, была опубликована только в 1930 г. в Париже. Столь длительная историческая дистанция объяснялась тем, что в 1917 г. Россия вступила в такую полосу своего исторического развития, которая обернулась трагедией для культуры нашей страны и для многих ее выдающихся представителей.

К их числу принадлежал и Франк. Еще с 1905 г. он участвовал в деятельности конституционно-демократической партии (партии кадетов). Как уже говорилось, Франк был одним из тех, кто в известном сборнике “Вехи” выступил против широко распространенных умонастроений “принципиального революционаризма”. Летом 1917 г. Министерство просвещения Временного правительства предоставило Франку пост декана и профессора историко-философского факультета Саратовского университета. Между тем революционаризм и представлявшие его социальные силы в России одерживали победу за победой. Разруха и безвластие, слабость и просчеты демократии обернулись поражением Февраля и победой Октября. В 1921 г. Франк перестал работать в Саратовском университете и решил перебраться в Москву. Здесь философами было проведено несколько смелых культурных акций, которые в перспективе могли бы послужить делу обновления и расцвета философии в России: были основаны Философский институт и Академия духовной культуры. Франк, приобретший к тому времени славу одного из лучших российских философов, был избран членом Философского института. Что касается Академии духовной культуры, то она был детищем Бердяева и Франка. За эту активность

философов и их несогласие с политикой советской власти в области культуры и образования пришла горькая расплата: арест, а потом и высылка на печально знаменитом философском корабле.

В эмиграции — сначала в 20-х годах в Берлине — Франк вел большую исследовательскую и педагогическую работу: он был одним из основателей Русского научного института, читал лекции в Религиозно-философской академии, которую основал в Германии Н. Бердяев. В эмиграции Франком были написаны и опубликованы блестящие произведения “Крушение кумиров” (1924), “Смысл жизни” (1926), уже упоминавшиеся “Духовные основы общества” (1930), “С нами Бог. Три размышления” (на английском языке, 1946), “Свет во тьме” (1949).

После прихода нацистов к власти Франка ждали новые испытания. Он был отстранен от преподавания. Спасаясь от чреватого смертью антисемитизма нацистского режима, Франк в 1937 г. эмигрировал во Францию. В 1945 г. он переехал в Англию, где 3 января 1949 г. им было закончено опубликованное уже посмертно сочинение “Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия”. 10 декабря 1950 г. Франк умер.

Философия С. Л. Франка отличается сложностью, глубокой и тонкой разработанностью концепции, обнимающей проблемы мира, человека, общества, познания, культуры. Учение Франка оригинально, но оно впитывает в себя в качестве предпосылок и элементов наиболее важные идеи мировой философии. Франк весьма основательно, и притом критически, освоил идеи Платона, Декарта, Канта, Гегеля и своих современников Берсона, Когена, Наторпа, Риккерта, Виндельбанда, Кассирера, Гуссерля, Шелера, Дьюи, Рассела, Дильтея, Зиммеля. Но главной фигурой в истории философии был для Франка Николай Кузанский, у которого были заимствованы трактовка Абсолюта с точки зрения “ученого (или, в формулировке Франка, умудренного) неведения” и идея *coincidentia oppositorum*, совпадения противоположностей². Учение Франка — своего рода средоточие новаторских подходов и решений, предложенных русской мыслью конца XIX и XX в. Поэтому о нем уже не раз заходила речь при общей характеристике отечественной философии. В дополнение к сказанному философские идеи Франка будут далее представлены в той систематической форме, к которой им придал этот выдающийся мыслитель.

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И ИДЕИ ФИЛОСОФИИ

Действительность, реальность, идеальное бытие

Как отмечал сам Франк в Предисловии к последней книге “Реальность и человек”, в ней была предпринята попытка “дать более зрелую и усугубленную формулировку философской системы”, “первая редакция” которой содержалась уже в “Предмете знания”. С точки зрения автора, основной принцип его философии, или “центральная интуиция бытия как сверхрационального всеединства, осталась неизменной”³. Итак, *в центре философии Франка* — от первых до последних его произведений — всегда оставалась *идея Бытия как сверхрационального всеединства*. Этот философский тезис требу-

ет расшифровки. Франк призывает вновь задуматься над коренными и, казалось бы, привычными понятиями философии — и прежде всего над понятием “бытия”, или над вопросом: “что на самом деле *есть*”. Наиболее частый ответ на вопрос — указание на то, что все принадлежащее бытию “обладает характером неустрашимого факта” — в отличие от “мнения”, “воображения”, “предположения” (С. 9).

Однако, настаивает Франк, “размышление показывает, что эмпирическая действительность (или “мир”) все же шире того, чем она кажется на первый взгляд. Она не исчерпывается совокупностью всего “внешнего” нам — в смысле мира, окружающего нас в пространстве и данного нам чувственно и наглядно. Другими словами, она не исчерпывается тем, что мы называем материальным бытием” (С. 10). Ошибка материализма — в отождествлении “подлинного бытия” с материальным бытием. Между тем и то, что именуют “явлениями душевной жизни”, тоже есть действительность, причем никак не менее объективная и настоятельная, чем материальные предметы или события.

В рассматриваемом сочинении, написанном в 1949 г., Франк ссылается на актуальный исторический пример: “Садизм, безумное властолюбие и мания величия Гитлера были для человечества недавно, к несчастью, эмпирической реальностью не менее объективной и гораздо более грозной и могущественной, чем ураган или землетрясение” (С. 11). Итак, “действительность” — то, что подлинно есть, — по Франку, складывается не только из “материальных”, но и из “душевных” явлений. Но философ не удовлетворяется лишь расширением понятия действительности. Ибо и при таком расширении мы еще не получаем, по его мнению, искомого философского, т. е. всеобъемлющего понятия бытия. «*Всякой действительности, всему, что мы включаем в состав мирового бытия, мы вынуждены противопоставить более широкое понятие реальности, в состав которой входит, кроме действительности, еще сверхвременное, “идеальное” бытие*» (С. 23). Итак, Франк выводит своего рода философскую формулу: **реальность = действительность + идеальное бытие**. Отстаивая правомерность употребления понятия “идеальное бытие”, Франк, естественно, ссылается на Платона и платонизм. В союзники он берет и Канта, в философии которого идеальные элементы бытия — их “форма” — были соотносены с “интеллектуальным созерцанием” как способом познания идеального.

Идеально сущее “есть”, или, говоря современным языком, “бытийствует” иначе, «на иной лад, чем конкретно существующие, локализованные в пространстве и времени “вещи” — именно есть в смысле сверхпространственного и сверхвременного единства...» (С. 22).

Бытие и жизнь. “Живое знание”

Ранее уже шла речь о том, что Франк — вместе с другими российскими философами — стремился разработать оригинальный вариант философии жизни. Смыслом и содержанием философский принцип жизни наполняется прежде всего понятие “живое знание”. “Дело в том, — разъяснял Франк, — что кроме чувственного и интеллектуального созерцания мы обладаем еще особым, и притом первичным, типом знания, который может быть назван живым знанием, или зна-

нием-жизнью. В этой духовной установке познаваемое не предстоит нам извне, как отличное от нас самих, а как-то слито с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует как-то из глубины самой открывающейся реальности, совершается в самой ее стихии. То, что мы испытываем как нашу *жизнь*, как бы само открывает себя нам, — открывается нашей мысли, неотделимо присутствующей в этой жизни” (С. 27). Это знание “вынашивается” нами в глубине нашего жизненного опыта. На нем, как на фундаменте, вырастает мысль как “предметное знание”.

“Предмет знания” — это и название лучшей, возможно, книги Франка и обозначение центральной темы его гносеологического исследования, тесно связанной с профилирующей для всей его философии проблематикой бытия. В гносеологических произведениях Франка, во-первых, критически обобщены достижения западной и отечественной гносеологической литературы начала века, а во-вторых, дано масштабное обоснование проекта “онтологической гносеологии”, о которой (со ссылкой на работы Франка) уже шла речь в предшествующих главах данного учебника. В чем же суть работы Франка над проектом “онтологической гносеологии”? Следуя уже сложившейся традиции российской философии, Франк подробно разбирает и аргументированно отвергает субъективистские и трансценденталистские концепции, которые делают сознание высшим понятием, основой теории познания. При этом изучаются самые разные формы и типы философии сознания, как в ее традиционных (Декарт, Кант), так и в новейших вариантах (неокантианство, гуссерлианство, имманентная философия, философия Бергсона и т. д.). Первая часть книги называется “Знание и бытие”. Здесь Франк прежде всего исследует различие между предметом и содержанием знания. “Во всяком знании мы находим, с одной стороны, направленность на нечто, что в силу этой направленности является для знания его предметом, а с другой стороны, уловление, признание в этом предмете некоторых определенностей, что образует содержание знания. Мы *имеем что-то в виду*, мы думаем о чем-то, и об этом предмете мы *что-то* знаем и высказываем. И *смысл* всякого знания состоит в устанавливаемом им отношении между предметом и содержанием”⁴. Затрагивая эту тему, классическую для истории логики и философии конца XIX — начала XX в., Франк ссылается на “Логические исследования” Гуссерля, на его спор с психологистами и новыми аргументами подкрепляет правомерность выделения Гуссерлем объективного смысла суждения, или его логического состава. Для Франка во всех этих анализируемых им логико-философских дискуссиях важно — в соответствии с замыслом его книги и основным устремлением его философии — отвергнуть распространившееся под влиянием второго позитивизма утверждение, согласно которому опытное суждение есть только “анализ (или синтез) ощущений” (С. 66). При опровержении сенсуализма (все равно, в форме материалистической теории отражения или идеалистического сенсуалистического солипсизма) Франк идет по стопам Канта и неокантианцев, Гуссерля, Штумпфа, а также своих соотечественников В. Соловьева и Лопатина. В качестве промежуточного допущения можно, согласно Франку, принять тезис о том, что “никакое содержание знания не дано непосредственно в самом материале знания” (С. 75)

и что “знание во всех своих областях и формах всегда направлено на неизвестный, выходящий за пределы имманентного и в этом смысле трансцендентный предмет. Знание есть проникновение в этот неизвестный предмет, его определение” (С. 74). Но тогда сразу возникают фундаментальные философские, гносеологические вопросы: «Как предмет, по самому понятию своему лежащий за пределами “имманентно данного”, “попадает” в наше сознание? Каковы основания нашего убеждения, что в знании наше сознание действительно улавливает “сам предмет”, т. е. как будто выходит за пределы самого себя?» (С. 75). Чтобы ответить на поставленные вопросы, философы предложили ряд гносеологических концепций. Франк анализирует их обобщенно, типологически и во взаимной связи, показывая, как одна концепция, из-за несостоятельности тех или иных решений, дает почву для возникновения и распространения противоположных гносеологических учений. К числу таких концепций принадлежит “наивный реализм” (именно как теория познания), суть которого в утверждении, будто “восприятие предмета есть точное отображение, копия самого предмета” (С. 77). Согласно Франку, коренные недостатки теории отображения — во-первых, дуализм, неизбежный даже при предположении единства или тождества двух совершенно различных миров, а во-вторых, полная “недоступность для нас того оригинала, с которого мы должны были бы снимать копию” (С. 79).

Несостоятельность концепции отражения способствует тому, что теория познания в новое время все чаще переходит на позиции идеализма. «В пределах идеализма здесь возможны лишь два решения: либо признать понятие предмета как чего-то, выходящего за пределы представления, вообще противоречивым и невозможным, т. е. отрицать не только познаваемость, но и мыслимость “предмета”, либо же допустить, что это “нечто непредставляемое”, будучи доступно сознанию, тем самым лежит в *пределах* сознания и, следовательно, в более широком смысле тоже только субъективно» (С. 80—81). По первому пути пошел Беркли, по второму — Кант. Франк толкует Канта скорее в духе неокантианцев. Когда Кант утверждает, что “сознание само строит свой предмет”, то фактически происходит “уничтожение” вещи самой по себе, или трансцендентного предмета. “Сознание есть источник самой *мысли* о предмете; и то, что мы называем предметом, есть лишь особая форма сознания — коррелят единства апперцепции” (С. 82). Итак, согласно Франку, Кант “расширил сферу сознания настолько, что оно стало охватывать сферу самого предмета...” (С. 84). Так и случилось, что последовательное развитие основной мысли (трансцендентального) идеализма привело к его самоуничтожению. В результате возникла точка зрения, которую Франк называет “имманентным объективизмом”. По сравнению с философией Канта новый подход (представленный, в частности, неокантианскими школами, имманентной философией и учением Гуссерля об интенциональности) предоставляет определенные преимущества. Однако, хотя понятие “предмета” на этом пути обогащается, Франк считает “имманентный объективизм” несостоятельной в целом концепцией. Далее он подвергает обстоятельному критическому анализу подход к сознанию как потоку актуальных переживаний (материалом тоже служит гуссерлевская феноменология) и приходит к выводу о его внутренней противоречи-

ности, а ста то быть, неприемлемости. Сторонникам этой точки зрения тоже приходится “удваивать” сознание, разделяя его на то, что актуально дано сознанию, и на то, что — в виде прошлого, будущего, пространственно удаленного — находится “вне” такого “актуального” сознания. Действительно, здесь была заключена одна из трудностей, заставившая Гуссерля существенно изменить и дифференцировать первоначальное феноменологическое учение о сознании (Кстати, Франк внимательно следил за всеми изменениями гуссерлевской позиции, зафиксировав в “Предмете знания” поворот, воплощенный в “Идеях к чистой феноменологии”) Но как бы ни менялся облик феноменологической концепции, она до конца жизни Гуссерля была трансцендентализмом, т е философским учением, для которого “чистое” сознание оставалось, выражаясь словами Франка, “последней почвой теории познания”. Собственная гносеологическая концепция Франка, которую он называет **“абсолютным реализмом”**, решительно порывает с субъективизмом, трансцендентализмом во всех их оттенках.

Франк считает, что Декарт, открывший *cogito ergo sum*, имел шанс проторить философии путь к самому бытию, но из-за трансценденталистских предубеждений Картезия шанс не был использован. Между тем “великий, озаряющий смысл этой формулы заключается в том, что в лице сознания открылось бытие, которое “дано” уже не косвенно, не через посредство его сознания, а совершенно непосредственно — бытие, которое мы “знаем” именно в силу того, что мы сами *есмы* это бытие” (С 158). Абсолютный реализм отправляется, таким образом, не от сознания, а от бытия, которое становится “первой неустранимой исходной точкой всех теорий” (там же). При этом, считает Франк, исследования сознания (через выявление всех неустранимых для субъективизма противоречий) приводят к тезису, согласно которому “по крайней мере в одной малой сфере — в лице “нашего сознания” — мы имеем бытие не только осознаваемое, но и подлинно сущее — бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами” (С 158). В такой направленности исследования справедливо видеть предвосхищение более поздней хайдеггеровской трактовки сознания как особого бытия. Правда, сам Франк заговорил о близости своей метафизики и учения Хайдеггера уже после того, как последний осуществил новый “поворот” (*Kehre*) к бытию. В письме Л Бинсвангеру от 30 августа 1950 г Франк писал о сильном впечатлении, которое произвела на него книга Хайдеггера “*Holzwege*”. «Полагаю, она является истинным событием в истории европейского духа, для меня же есть нечто особенно значимое. Вы знаете, что ранее отталкивало меня от Хайдеггера его представление о закрытости души, “экзистирование” как бы в безвоздушном пространстве — прямо в противоположность моей метафизической картине жизни. И все же весь смысл новой книги — в том, что Хайдеггер вырывается из этой темницы и находит в свободе (*ins Freie*) путь к истинному бытию. Этот путь оставался в тени для всей немецкой философии последних ста лет». Особо подчеркивается: “величайший немецкий мыслитель на своем собственном пути” пришел к тому, что было “зигждящей интуицией” всей философии самого Франка (Он также готов признать, что Хайдеггер на своем пути выразил “эту интуицию много пронигательнее и полнозначнее” (С 32))

Важнейшей проблемой философии Франка является, как уже упоминалось, проблема бытия как Всеединства. Хотя всякое человеческое знание, признает Франк, “фактически есть всегда частичное знание”, оно все же есть “*частичное знание целого*”. Идеалом же остается “исчерпывающее, всестороннее обозрение системы всеединства” (С. 245). Правда, полностью этот идеал неосуществим. Наряду с выявленными сторонами (“светлая центральная часть”) знание содержит невыявленные, неосвещенные стороны всеединства. Точное знание всегда требует принимать в расчет это сложное соотношение (С. 258). Франк обстоятельно исследует также отвлеченное, абстрактное знание — с тем, чтобы в конце своего произведения снова перейти к “новому знанию”. Последнее, по убеждению Франка, не ограничено знанием нашей собственной психической жизни и “одинаково распространимо на все области бытия” (С. 362).

Вторая часть трилогии Франка, следуя за разработкой онтологической гносеологии в “Предмете знания”, набрасывает проект новой философской психологии “как учения о природе индивидуальной “души” и ее отношении к надындивидуальному объективному бытию” (С. 419—420). Франк исходит из того, что изгнание понятия души из психологии и философии негативно повлияло на эти дисциплины и что “учение о душе и человеческой жизни... есть не искусство, не проповедь и не вера, а знание, или что оно, по крайней мере, возможно и нужно *также* и в форме *точного научного знания*” (С. 428). Таким образом, Франк предполагает существование разветвленной и многоуровневой “душевной жизни” человека и хочет исследовать самое ее существо. Под “душой” Франк понимает непосредственную целостность душевной жизни, или “наше собственное существо, как мы ежесекундно его переживаем” (С. 434). Для того чтобы выявить сущность душевных явлений, Франк рекомендует психологу, философу осуществить своего рода изменение установки и специфическую редукцию. Если человек в обычной жизни и следующая сходному принципу теории озабочены предметной стороной мира и нашего духа, то теперь исследователю предлагается опытным путем воспринять душевную жизнь как таковую, “*погрузиться* в эту смутную, загадочную стихию” (С. 465). Душевная жизнь, по определению Франка, охватывает все виды сознания, которое в контексте философской психологии делится на три области — **сознание как непосредственное переживание, предметное сознание и самосознание**. Но хотя сознание неотделимо от душевной жизни, «признак “сознания”, — подчеркивает Франк, — не исчерпывает собой природы душевной жизни» (С. 479). Более существенный и непосредственный признак душевной жизни в ее целостности — “момент непосредственного бытия... В той мере, в какой *жить* важнее и первее, чем *сознавать*, в какой *действенность* предшествует созерцанию, душевная жизнь прежде всего *реальная сила* и лишь производным образом идеальный носитель сознания” (С. 479). В качестве чистой жизни, бытия, силы душевная жизнь есть “актуальная, так сказать, готовая, относительно самоутвержденная реальность” (С. 480), тогда как сознание есть лишь потенция, возможность, “сырой материал для реальности”. И если кому-то такие соображения не покажутся убедительными, Франк предлагает принять в расчет новейшие учения о “бессознательной”, или “под-

сознательной”, психической жизни. Теории в данной области бывают нередко спорными; но факты здесь весьма поучительны. Опираясь на них (со ссылкой на концепции П. Жана и Фрейда), Франк приходит к выводу: “Как бы кто ни относился к самому понятию подсознательного, к общему учению о внесознательности душевной жизни, одно совершенно бесспорно: между степенью *сознательности* душевного переживания и его *силой* или *интенсивностью* как действенной реальности, нет никакой прямой пропорциональности” (С. 494). Это позволяет Франку еще и еще раз подчеркнуть: душевная жизнь, именно в качестве жизни, не тождественна сознанию, и сознание не есть ее существенный отличительный признак (С. 496).

Каковы же черты душевной жизни, согласно Франку? Прежде всего, у Франка речь идет о ее “сплошности, слитности, бесформенном единстве” — с уточнением, что прежняя психология игнорировала эти особенности душевной жизни и что их исследовала только новейшая психологическая и философская мысль. Другая черта душевной жизни — ее неограниченность, противоположная интегрированности, сплошности, но тоже выражающая “бесформенность” ее единства. Лейбниц, говоривший о монаде, что ее внутренний мир охватывает всю вселенную и даже Бога, но выражает, “представляет” эту бесконечность лишь смутно, уловил свойство душевной жизни быть своего рода потенциальной бесконечностью (С. 507). Бесформенность душевной жизни “выразима” как ее невременность. “...В лице знания мы возвышаемся над временем и живем в вечности” (С. 507). Благодаря памяти мы обладаем способностью “в настоящем обладать прошлым” (С. 508). Душевной жизни свойственно быть где-то на пограничье: в отличие от познания она погружена в настоящее, но это настоящее не есть математический миг, а некая “бесформенная *длительность*”. Соглашаясь с Бергсоном, с помощью понятия длительности подчеркиваем динамизм душевной жизни, Франк возражает ему: динамизм душевной жизни “не тождествен временному течению”. Понятие изменчивости надо применять к душевной жизни с большой осторожностью. Ее можно скорее уподобить волнуемому и все же неподвижному океану, чем безвозвратно протекающей реке (С. 508).

Исходя из традиционного деления, Франк в составе душевной жизни анализирует “интеллектуальные”, “эмоциональные” и “волевые” явления. От рассмотрения душевной жизни как стихии, потенции, хаотического материала он переходит к исследованию “конкретной душевной жизни” и ее формирующей силы. «В согласии с нашим общим пониманием душевной жизни мы ставим вопрос о “душе” не как о *субъекте сознания*, а как о *субъекте именно душевной жизни*. Мы имеем в виду не вопрос о наличии *идеального носителя сознания*, а вопрос о присутствии некоего *реального центра действующих и формирующих сил душевной жизни*» (С. 534). Франк выделяет и исследует три “формирующих центральных единства душевной жизни” — чувственно-эмоциональное, сверхчувственно-волевое и идеально-разумное, или духовное, единство. Далее исследование переходит — через “предметное сознание” и индивидуальное самосознание — к проблеме соотношения индивидуального и общеродового, общечеловеческого. Франк настаивает на том, что мы «*обязаны* признать бытие не одних лишь единичных “душ” или сознаний, но и общеродовой, националь-

ной, общечеловеческой, вселенской “души» (С. 600). Понятия “душа народа”, “гений человечества” не являются, согласно Франку, пустыми абстракциями, а обозначают “подлинные, живые, конкретные единства, на каждом шагу обнаруживающие свою силу” (там же).

Завершением философской системы Франка является социально-философская ее часть, представленная в книге “Духовные основы общества”. По существу Франк всю свою жизнь достраивал и перестраивал свою многомерную философскую концепцию. В поздних работах он сосредоточился на проблематике, которая и раньше считалась центром его философии — на вопросе о человеке, его бытии, в связи с вопросом о Боге, Богочеловечестве и Богопознании. Согласно Франку, отношение между Богом и человечеством антиномично. “В само понятие человека как такового — человека как существа, *отличного* от Бога, — входит в качестве конституирующего его принципа его отношение к Богу. И с другой стороны, сама идея Бога неразрывно связана с идеей человека, с опытным восприятием человеческой личности”⁵.

В понимании единства Бога и человека в учении Франка доминируют именно философские, а не богословские идеи. Одна из них — своеобразие той “встречи” с реальностью, благодаря которой человеку открывается Бог. «...Бога нельзя найти, нельзя даже искать на путях познания объективной действительности — на путях внешнего опыта и основанной на нем рациональной мысли, приводящих нас к бесстрастному констатированию, как бы к трезво-холодному регистрированию неких “объектов”. Бога можно и нужно искать только на путях живой встречи с **реальностью**» (С. 175). Только во внутреннем опыте мы встречаем реальность, которая нам открывается. “Встреча” с Богом, в чем Франк согласен с Паскалем, есть «некий скачок в совсем иной порядок, в инородную сферу, недостижимую для “esprit”, для чистой мысли» (С. 176). Все рациональные доказательства бытия Бога, поскольку они вообще обладают какой-либо убедительностью, уже предполагают обладание идеей Бога, достигнутой на ином, внерациональном пути. Тогда мы “касаемся” самого Бога “во всей его невыразимости и инородности всему остальному” (С. 178). Согласно Франку, между человеком и миром есть сродство, ибо они суть проявления единой реальности. Мир и человек едины как творения Божии. Из различных аспектов, объединяющих человека с Богом, Франк, в согласии с многими религиозными метафизиками России, выдвигает на первый план принцип творчества. “Мы вправе мыслить Бога по образцу предельного типа величайшего творческого гения, творчество которого есть произвольно-свободное, не ведающее никакой слабости, излияния его существа... Всемогущая, т. е. всепревозмогающая, сила Творца совместима... с моментом драматизма, напряженного творческого усилия — и с *относительным несовершенством его творения*. Но творчество — в перспективе самого творения — продолжается” (С. 387). Само бытие мира есть продолжающееся творение. Мировую историю с присущим ей трагизмом Франк мыслит как выражение “напряженного трагического борения творческой силы Бога с хаотической беспорядочностью и упорством стихийного динамизма” (С. 388).

Таковы основные идеи философии выдающегося мыслителя России С. Л. Франка

ЛИТЕРАТУРА

¹ О жизни, сочинениях и идеях С. Л. Франка см.: С. Л. Франк. 1877–1950. Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954; *Зеньковский В. В.* Антропология С. Л. Франка // Из истории русской философской мысли XX века. Питсбург, 1968, *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996. Т. 2. С. Л. Франк. С. 328–351; *Евлампов И. И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 5–34; *Сенокосов Ю. П.* Семен Людвигович Франк // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 3–8; *Гаврюшин Н. К.* “Русская идея” в трактовке С. Л. Франка // Общественные науки. 1990. № 6; *Гайденок П. П.* Мистико-пантеистическая диалектика в XX столетии (С. Л. Франк) // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987; *Кураев В. И.* Франк Семен Людвигович // Русская философия. Словарь. М., 1995.

² Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 205, 208.

³ Франк С. Л. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 4. Далее в тексте при цитировании указаны страницы по этому изданию.

⁴ Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. С. 42. Далее в тексте при цитировании указаны страницы по этому изданию.

⁵ Франк С. Л. Реальность и человек. С. 240. Далее в тексте при цитировании указаны страницы по этому изданию.

Глава 9

НИКОЛАЙ ЛОССКИЙ (1870—1965)

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Николай Онуфриевич Лосский¹ родился в 1870 г. Он учился в гимназии в Витебске. Еще в старшие гимназические годы пришло увлечение атеизмом и социализмом. За эти взгляды и их пропаганду Лосский в 1887 г. был исключен из гимназии. Ему даже пришлось бежать за границу — в Швейцарию, где продолжилось его знакомство с революционерами и революционной литературой. Впрочем, довольно быстро Лосский в них разочаровался. Он увлекся философией, намеревался поступить на философский факультет Бернского университета. И эта попытка, и намерение учиться в Алжире окончились неудачей. В 1889 г. Лосский вернулся на родину. В 1891 г. он поступил на естественнонаучное отделение Петербургского университета, а с 1894 г. снова вернулся к постоянным занятиям философией, поступив на историко-филологический факультет того же университета.

К концу 90-х годов Н. Лосский уже прошел хорошую философскую школу в России: он учился у неокантовца А. И. Введенского, лейбнищанца А. А. Козлова был знаком с Вл. Соловьевым. На рубеже веков у Лосского по существу сложилась оригинальная философская концепция, центром которой были гносеологические идеи интуитивизма. В 1901—1903 гг. Лосский отправился в заграничную командировку: он занимался в семинаре В. Виндельбанда в Страсбурге, в Лейпциге работал у В. Вундта, в Геттингене — у психолога Г. Мюллера. В Петербург Лосский вернулся с готовой диссертацией (“Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма”), которая была защищена в 1903 г. Ее доработанный текст, которому было дано название “Обоснование мистического эмпиризма” и который печатался в журнале “Вопросы философии и психологии” (1904—1905), затем уже под заголовком “Обоснование интуитивизма” вышел отдельной книгой. Она получила исключительно высокую оценку коллег и читателей, причем не только в России, но и за рубежом. На русском языке книга издавалась три раза; она выходила также в немецком (1908) и английском (1917) переводах.

Впоследствии Лосский трудился над разъяснениями и уточнениями своих идей, опубликовав работы по гносеологии и метафизике “Введение в философию” (1911), “Основные вопросы гносеологии” (1918). Еще в молодые годы, по примеру Вл. Соловьева (который, напомним, в молодости перевел “Пролегомены” Канта), Лосский делал прекрасные переводы философских сочинений. Впоследствии наиболее важным стал его перевод кантовской “Критики чистого разума” (1907, второе издание 1915). Вся эта деятельность была связана с

выявлением историко-философских истоков и разработкой основных принципов интуитивизма как гносеологического учения. Затем, уже возведя гносеологический фундамент, Лосский начал выстраивать онтологические и метафизические “этажи” своей системы. Этому была посвящена его работа “Мир как органическое целое”, которая вышла в качестве отдельной книги в 1917 г.

В первые годы своей деятельности в области философии Лосский, погруженный в гносеологические исследования, мало интересовался социально-философскими и политическими проблемами. Но российская история заставила мыслителя определить свои социальные идеалы и ценности. Ими стали демократическое правовое государство, свободы личности, реформы в сфере экономики, политики, культуры. Поэтому Октябрьскую революцию Лосский не принял. Для него, как и для других российских интеллектуалов его круга, началась полоса бедствий, испытаний, гонений. В начале 20-х годов, казалось, забрезжил свет: в Петербурге оживилась деятельность Философского общества, стали печататься новые журналы. Но советская власть жестко подавила все эти инициативы, ибо политические взгляды лучших представителей интеллигенции были оппозиционными большевистскому режиму. В 1921 г. Лосского уволили из университета, запретили ему и Радлову издавать только начавший выходить журнал “Мысль”. В 1922 г. философ был арестован и выслан в Германию на так называемом философском корабле.

Из Германии Лосский перебрался в Прагу, где преподавал в Русском университете. Теперь исследовательская деятельность мыслителя была направлена на создание этического раздела системы, который должен был дополнить уже разработанное гносеологическое и онтологическое учение. Проблемы свободы, добра, абсолютных ценностей оказались в центре интереса философа. Ряд работ по этике, задуманных и начатых в пражский период, были закончены и опубликованы позже (“Условия абсолютного добра. Основы этики”; “Свобода воли”; “Ценность и бытие. Бог и царство Божие как основа ценностей”). Параллельно Лосский много занимался историей русской культуры, сфокусировав свое внимание на философии. Он читал в университетах и центрах европейских стран лекции, писал статьи, посвященные философии России. Впоследствии, уже в американский период жизни Лосского, эти его исследования были обобщены в ряде работ: “История русской философии” (издана в Нью-Йорке в 1951 г.); “Достоевский и христианское миропонимание” (1951); “Характер русского народа” (1957). Много внимания философ уделил Вл. Соловьеву и развитию его идей в русской мысли XX в.

В 1941 г. в силу экономических и политических причин Лосский был вынужден покинуть Прагу. Он сначала переехал в Братиславу, где преподавал в Университете. В 1945 г., после прихода советских войск в Словакию, философ вынужден был искать новое место жизни и работы. Он перебрался во Францию, а потом — в США, где жил его сын. Сначала Лосский работал в библиотеке Йельского университета, занимаясь книгами по русской культуре, а с 1947 по 1950 г. был профессором Духовной Академии Св. Владимира в Нью-Йорке. Умер Лосский в возрасте 94 лет в Париже

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И ИДЕИ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ

Историко-философские предпосылки и размежевания. Историки мысли единодушно и по праву считают Николая Лосского одним из самых значительных философов России серебряного века. В фундаменте его многостороннего, многоаспектного учения, развитого в качестве философско-теоретической системы, — гносеологическое учение, объединенное с онтологией и получившее название **интуитивизма**. Для того чтобы понять специфику интуитивистских идей Лосского, необходимо прежде всего принять во внимание их историко-философские предпосылки, как их выявил и проработал сам мыслитель. Анализ предшествующих философских учений, вскрывающих и критически оценивающих их основоположения, Лосский считал принципиально важным для выработки собственных воззрений. Поэтому I часть главного гносеологического труда Лосского “Основание интуитивизма” посвящена новому осмыслению фундаментальных положений докантовских эмпиризма и рационализма, теории знания самого Канта, а также и послекантовской философии (в аспекте ее уже начавшегося движения к интуитивизму). “Мы прибегаем к истории не ради истории, — писал Лосский, — а для того чтобы найти с помощью анализа действительных и возможных мирозерцаний пути, возвращающие к утраченным идеалам живого знания”².

Прежде всего подвергается исследованию философский эмпиризм — как в его традиционной форме, так и в виде тех учений, которые получили большое распространение в философии на рубеже XIX и XX в. Лосский не скрывает того, что его особенно тревожит новая волна субъективистского эмпиризма, поднявшаяся вместе с новейшими исследованиями ощущений в физиологии, психологии, философии. “Учение о субъективности ощущений пользуется чрезвычайно широким распространением в наше время” (С. 29). Философ отмечает принципиальное родство этих новых концепций с докантовским эмпиризмом. Оно заключается в принятии эмпиристскими учениями следующих исходных предпосылок:

- 1) Я и не-Я обособлены друг от друга;
- 2) опыт есть результат действия не-Я на Я;
- 3) ощущения суть “мой” субъективные состояния сознания” (С. 30).

Привлекая к рассмотрению философию Локка и Юма, Лосский показывает, как эти философы надстраивают на фундаменте указанных предпосылок следующий “этаж субъективности”: “сознание причинности, субстанциональности и т. п. имеет еще более субъективный характер, чем ощущения” (С. 35). Трагедию и парадокс эмпиризма Лосский усматривает в следующем. Эмпиризм гордится близостью своих философских объяснений к действительности, как будто бы опосредованной опытом. Однако впадая в субъективизм, философы эмпиристского направления постепенно пролагают путь скептицизму: *“при таких условиях не только нельзя познавать свойств внешнего мира, но даже и самое существование его не может быть доказано или, вернее, мы не могли бы при этом даже и догадываться о существовании какого-то внешнего мира...”* (С. 36). Итак, терпит крах именно основная претензия эмпиризма на то, что он якобы позволяет

объяснить знание внешнего мира и его объекта, т. е. знание, которое “совершается как реальный процесс в познающем субъекте, но имеет отношение к процессам, находящимся вне познающего субъекта” (С. 48). Такова расплата за ошибочный исходный пункт эмпиризма — т. е. за положение, согласно которому “все материалы знания признаются за обусловленные *извне и потому субъективные*”. Результатом являются “саморазрушительный скептицизм” эмпиризма (С. 50). Наконец, философы этого направления впадают в противоречие с фактами опыта, что для эмпиризма более непозволительно, чем для какого-то ни было другого направления.

Принимая за разбор философского рационализма нового времени, Лосский прежде всего констатирует: Декарт, Спиноза, Лейбниц принимают, в сущности, те же предпосылки, что и эмпиристы. Так, рационалисты тоже полагают, что “Я и не-Я обособлены друг от друга, и что все состояния познающего субъекта целиком суть личные субъективные состояния сознания его” (С. 53). Но поскольку идеал рационалистов — ясное, отчетливое, адекватное знание о внешнем мире, то им приходится отстаивать концепцию, согласно которой “знание есть *копия* внешней действительности, строящаяся в познающем субъекте” (С. 53). Лосского многие считали лейбницеанцем. Действительно, он полагал, что предпосылки, заложенные в декартовской гносеологии, всего яснее и последовательнее разработаны Лейбницем. Но и противоречия рационализма в лейбницеанстве, согласно Лосскому, проступают всего очевиднее. С одной стороны, Лейбниц рассматривает замкнутые в себе познавательные процессы монады как “ее личные духовные состояния, ее акциденции”. Но с другой стороны, душа, т. е. монада становится своего рода зеркалом вселенной. “...Мир воспроизводится познающей монадой в виде *копии*, а вовсе не в оригинале дан в актах знания” (С. 53). Рационалистам принадлежат большие заслуги в философии. Однако в коренных своих результатах рационализм, как считает Лосский, не менее противоречив, чем эмпиризм. Адекватному знанию придается “трансцендентный характер”. В итоге возможно даже отрицание адекватного знания, что приводит рационализм к “убийственному”, по словам Лосского, противоречию. “...*Знание о внешнем мире и самый внешний мир при этих предпосылках не совпадают*, отношения между ними или вовсе нет, или оно *трансцендентное*, а если так, то гносеология никоим образом не может свести концы с концами” (С. 56—57).

“Таким образом, — делает общий вывод Лосский, — и противоречия внутри эмпиризма и рационализма, и разногласия между ними, и согласие их в одном из пунктов теории знания одинаково и определенно указывают на то новое направление, в котором должна пойти гносеология, чтобы выйти из затруднения. В общих чертах это направление можно обрисовать следующим образом. Гносеология должна также и в учении о знании внешнего мира отказаться от противоречивого представления о том, что знание есть процесс трансцендентный по своему происхождению и значению. Иными словами, она должна *отказаться от предпосылки рационализма и эмпиризма*, согласно которой субъект и объект обособлены друг от друга так, что объект находится за пределами процесса знания и посылает в сферу этого процесса только свои действия или свои копии, прирожденные субъекту.

Она должна снять перегородки между субъектом и объектом, признать их первоначальное единство и в этом смысле примирить их друг с другом. Начиная с Канта, философия вступила на этот совершенно новый путь" (С. 68).

Итак, перед теорией познания встал вопрос об объединении субъекта с объектом. Можно представить себе три различные формы решения этого вопроса, рассуждает Лосский. Во-первых, субъект может быть полностью растворен в объекте. Эта точка зрения считается невозможной, неясной, ибо устранение субъекта означало бы уничтожение теории познания. Во-вторых, возможно подчинение объекта субъекту или, вернее, процессу знания; объект предстает как "порождение самого процесса познания, не имеющее самостоятельного бытия в отношении к знанию" (С. 68). На этот путь объяснения вступил Кант, за ним пошли неокантианцы. В-третьих, в принципе мыслима такая точка зрения, согласно которой объект и субъект не подчинены друг другу и в отношениях друг с другом обладают самостоятельностью. Но они все же образуют неразрывное единство. Этот третий путь и пролагает, согласно Лосскому, "интуитивизм", берущий начало в концепциях философов, которые вышли из школы Канта. Концепция интуитивизма не была ими, однако, выражена в ясной и чистой форме. Ее обоснование и развитие Лосский, как было сказано, считает главной задачей своей системы.

Интуитивизм как гносеологическая система. Лосский призывает освободить новую теорию познания от картезианских и, шире, докантовских предпосылок и начать "прямо с анализа фактов" (С. 69). Правда "анализ фактов" у Лосского все же отправляется от некоторых философских предпосылок, которые, как полагает мыслитель, могут быть приняты философами самых различных направлений. "Вся эта необозримая громада фактов характеризуется следующим общим признаком. Всякое знание есть знание о чем-либо; иными словами, всякое переживание, называемое словом знание, заключает в себе явленное отношение к чему-либо, что можно назвать объектом знания" (С. 70). Иными словами, от знания Лосский переходит к переживанию, что сближает его концепцию интуитивизма с бергсонизмом, феноменологией, прагматизмом. Приступая к исследованию объекта переживания, Лосский (подобно Гуссерлю) приводит в пример "переживание" столь часто встречающихся истин, как $2 \times 2 = 4$, закон кратных отношений и т. д. Еще более очевидным переживание объекта становится в случае, когда речь идет о внутреннем восприятии. "Рассматривая эти процессы так называемого внутреннего восприятия, нельзя не заметить, что они характеризуются *присутствием объекта* в самом процессе знания и что без этого условия *никакого знания о нашей душевной деятельности у нас не было бы*" (С. 72—73). Далее Лосский делает еще один вполне логичный шаг. Следуя критической философии, он утверждает, что в знании наличествует, кроме объекта, добавочный процесс, а именно сопоставление, различие переживаний. «Несомненно, что переживание "светло!" возможно не иначе как при *сопоставлении* переживания света с переживанием тьмы, и при *отличении* его от этого, а также от всех других смежных переживаний. То же можно сказать и о переживаниях боли, гнева, умозаключения и т. п.» (С. 74). Лосский исходит из того, что в различных

философских направлениях знание рассматривается как “переживание, сравненное с другими переживаниями”. “Мы не расходимся с ними, утверждая это положение. Разногласие по-прежнему состоит только в вопросе о трансцендентности объекта знания. Согласно нашей точке зрения, *сравниваемое переживание и есть объект знания*; по мнению рационалистов, сравниваемое переживание есть копия с объекта; по мнению эмпиристов (Локка), сравниваемое переживание есть *символ*, замещающий в сознании объект знания” (С 76) Но если признать, что объектом знания является сравниваемое переживание, то отсюда следует “в знании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь *в оригинале*” (С. 77).

Следующий тонкий и оригинальный ход Лосского состоит в критическом и парадоксальном различении Я и не-Я в составе индивидуальных переживаний. Он ссылается при этом на исследования, обобщенные им в диссертации “Основные учения психологии с точки зрения волюнттаризма”, в которой был сделан вывод: “только средние по степени сложности переживания относятся к Я этого человека, а самые простые и самые сложные входят в область мира не-Я” (С. 82). Пример: я рассматриваю огромный готический собор. “...Части собора составляют мир не-Я, но построение из них целого относится к миру Я” (С. 83). Где же граница между Я и не-Я, если речь в обоих случаях идет о переживаниях индивидуального сознания? Лосский подходит к вопросу иначе, чем, скажем Локк или Юм, для которых всё испытываемое человеком есть мир его Я. Мир не-Я в понимании этих философов обделен от мира Я; о не-Я либо ничего не знают, либо получают знание благодаря удвоению переживаний. Для Лосского же “знание о внешнем мире, что касается близости к объекту, ничем не отличается от знания о внутреннем мире”. Или: “мир не-Я познается так же непосредственно, как и мир Я” (С. 85). И хотя в процессе познания внешнего мира объект *трансцендентен в отношении к познающему Я*, но он имманентен самому процессу познания; “следовательно, знание о внешнем мире есть процесс, *одной своей стороной разыгрывающийся в мире не-Я* (материал знания), *а другой стороной совершающийся в мире Я* (внимание и сравнение)” (С. 85). При этом ощущения Лосский относит к миру не-Я. Сложность, однако, заключается в том, что “в отношении к познающему субъекту это его *внутрителесный*, а не внетелесный *трансубъективный мир*” (С. 86).

Главные характерные особенности интуитивизма Лосского. Прежде всего, он утверждает, что представляемое им направление можно именовать **мистическим**. Согласно распространенному толкованию этого термина, мистическими являются такие моменты религиозного опыта, благодаря которым человек переживает Бога так же непосредственно, как свое Я. “Наша теория знания, — поясняет Лосский, — заключает родственную этому учению мысль, именно утверждение, что мир не-Я, (весь мир не-Я, включая и Бога, если Он есть) познается так же непосредственно, как мир Я” (С 101) В результате мир не-Я должен стать, по убеждению Лосского, живым, творческим, полнокровным — примерно таким, каким его прочувствовали поэты в эстетическом созерцании и каким его почти не знает наука

Далее Лосский разъясняет, что отстаиваемое им учение есть **эмпиризм**, однако, не индивидуалистический, а **универсалистский эмпи-**

ризм. Объединение мистицизма и эмпиризма в специфическом их толковании — это **мистический эмпиризм**, который “отличается от индивидуалистического тем, что считает опыт относительно внешнего мира испытыванием, переживанием наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его не-Я; следовательно, он признает сферу опыта более широкою, чем это принято думать, или, вернее, он последовательно признает за опыт то, что прежде непоследовательно не считалось опытом. Поэтому он может быть назван также *универсалистическим эмпиризмом* и так глубоко отличается от индивидуалистического эмпиризма, что должен быть обозначен особым термином — *интуитивизм*” (С. 102). Это уточнение Лосского весьма важно. Согласно его толкованию, в опыте есть и сверхчувственные элементы. В традиционных же эмпиристских концепциях в рамки опыта включались только чувственные элементы. Лосский возражает: “*сверхчувственное не есть сверхопытное*” (С. 103).

Среди лучших страниц, написанных Лосским, — те, которые посвящены критике философии Канта. В центре внимания Лосского — “Критика чистого разума” (напомним, он перевел эту великую книгу, стало быть, внимательно изучил в ней строчку за строчкой). Особенно тщательно разобрано гносеологическое учение Канта об объективности знания. Самое важное в кантовском учении Лосский усматривает в стремлении его автора “объединить субъект и объект, примирить их враждебную противоположность и снять перегородки между ними, чтобы сделать знание объективным” (С. 145). На этом пути Канту удается сделать ценные гносеологические открытия. И все-таки задуманное примирение субъекта и объекта не полностью удалось Канту: “перегородка снята только между субъектом знания и вещью как явлением для субъекта” (там же). Несмотря на все весьма серьезные критические замечания, теория Канта интерпретируется Лосским как непосредственная подготовка перехода к универсалистскому эмпиризму (интуитивизму). И главное состоит даже не в уже отмеченных несомненных достижениях Канта в гносеологии. Лосского вдохновляет тот факт, что несмотря на все искажения кантианства “могучий мир природы, данный в восприятии, по-прежнему остается живым”. И вопреки теории Канта, “мы приготавливаемся к мысли, что за пределами мира восприятий никаких таинственных вещей в себе нет, так как все они со своей таинственностью непосредственно близки нам, даны нам в восприятиях, хотя и нелегко обработать этот материал так, чтобы получить из него дифференцированное знание” (там же). У самого Канта и особенно у его последователей Лосский находит также разъяснения и описания процессов знания, в которых намечается преодоление трансцендентализма и субъективизма. Но в целом продвижение по новому магистральному для философии пути требует, согласно Лосскому, выхода за пределы и кантовской, и послекантовской философии. Сжатое критическое резюме последней также содержится в книге “Обоснование интуитивизма”. Акцент сделан на оценке позитивизма, эмпириокритицизма, которые сближаются с традициями эмпиризма, и учений Фихте, Шеллинга, которые рассматриваются как разновидности “мистического рационализма” и как предвосхищение нового интуитивизма. Вопреки историко-философским традициям Лосский находит в учениях Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра больше эле-

ментов эмпиризма, чем рационализма. “Гегель в своей теории знания эмпирист”, — заключает Лосский, приводя в качестве доказательства слова Гегеля, согласно которым правильное мышление означает погружение в предмет, отрешение от субъективных особенностей познающего человека.

Посвящая специальный раздел “учению о непосредственном восприятии транссубъективного мира в русской философии”, Лосский привлекает к рассмотрению две ее ветви — идущую от Шеллинга и Гегеля, с одной стороны, и от Лейбница, — с другой. В первом случае имеются в виду и кратко анализируются учения Вл. Соловьева и С. Трубецкого, во втором — лейбницеанца А. Козлова.

Большую роль в теории познания Лосского — как и в других гносеологических учениях его времени — играет концепция суждений, в которой во имя гносеологии используются результаты интенсивнейших логических разработок конца XIX — начала XX в. “Знание как суждение” — тема, которую Лосский исследует, опираясь на сочинения Г. Риккерта, В. Виндельбанда, Т. Липпса, Э. Гуссерля, М. Каринского и др. Основное свое разногласие с неокантианской теорией суждения Лосский усматривает в следующем: “В борьбе с гносеологиею, опирающеюся на трансцендентное для знания бытие, кантианцы строят гносеологию, опирающуюся на трансцендентное для знания долженствование... Совершенно иной характер имеет гносеология, возвращающаяся опять к бытию, но усматривающая критерий истины не в согласии знания с бытием, а в *наличности* самого бытия в знании” (С. 220). В первой части своего сочинения Лосский подчеркивает, что следует устранить разобщенность между бытием и знанием. Во второй части, посвященной проблеме суждения, речь идет о “процессе дифференциации непосредственно усматриваемого наличного бытия вследствие сравнения” (там же). Центральной проблемой учения Лосского о суждении становится традиционная проблема необходимости, общеобязательности и всеобщности знания. Но она ставится и обсуждается довольно необычно для гносеологии: если традиционно всеобщность анализируется как свойство готового знания, связанное с определенными *действиями субъекта*, то Лосскому особенно важна данность самой природы, ее лаборатории, создающей вещь так, а не иначе (С. 239).

Лосский не считает необходимым по примеру Канта и кантианцев вводить в гносеологию развернутое учение о пространстве и времени. Его место — в онтологии. В теории познания, имеющей дело с “вечным” содержанием суждений, роль реальных пространственно-временных характеристик относительно невелика. “Для знания о том, что вещь существует год, вовсе не требуется целый год судить о ней, точно так же, как, сравнивая по величине две горы, я не должен сам быть величиною с гору” (С. 231). (Защищая идущую от Канта линию анализа пространства и времени именно в связи с сознанием и знанием, Лосскому можно было бы возразить: чтобы судить о вещи или событии, существующих год, сознанию требуется хотя бы небольшой промежуток времени для формирования мысли и высказывания суждений. Чтобы судить о горё, познающему субъекту все же приходится сообразовываться со своим местом в пространстве. А значит, приходится — вслед за Кантом, неокантианцами, Бергсоном, Гуссерлем —

исследовать время и пространство и в гносеологии, в учении о субъекте познания, о сознании и знании.) В своей оценке тождественно-единого содержания суждений (в противовес к многообразию его психологических характеристик) Лосский опирается на “Логические исследования” Гуссерля. Общий вывод: “...условием общеобязательности и всеобщности суждений служит вечная неотменимость действительности, ее вечная тождественность себе” (С. 232).

Анализируя проблему единичного, общего и всеобщего применительно к суждениям, Лосский утверждает: “Если признать, что восприятия, которыми мы руководствуемся в повседневной жизни, суть представления средней степени общности, то отсюда следует, что познавательная деятельность дает прежде всего знания средней степени общности, и уже на этой почве развиваются в одну сторону знания высшей степени общности и в другую сторону знания низшей степени общности, а также знания об индивидуальном” (С. 247). Впрочем в строгом смысле не существует чисто индивидуальных восприятий, фиксирующих единичное независимо от общего. Интерес к индивидуальному, способность его улавливать Лосский связывает скорее не с повседневной жизнью или наукой, а с культурой, художественно-эстетическим созерцанием, с творческим созиданием и преобразованием действительности. Индивидуальное содержание вещи улавливается благодаря “интимному отношению” к этой вещи, проникновению в таинства ее самостоятельной жизни. Это возможно для человека далеко не всегда. Да и в большинстве жизненных отношений оказывается достаточно того смутного представления об индивидуальности (вещи, события, другого человека), каким располагает человек. Лосский, далее, замечает: “Общее так же единично, как и индивидуальное” (С. 258). Общее — многообъемлющая индивидуальность. В учении Лосского уделено определенное внимание методам индукции и дедукции. Суммируя основные свои разногласия с традиционными логическими и гносеологическими теориями общего и всеобщего, Лосский пишет: “Априоризм характеризуется *дуализмом* между частным и общим, который вообще замечается в традиционной логике. Индивидуалистический эмпиризм устраняет этот дуализм, разрубая gordien узел, именно отрицая общие суждения. Наконец, интуитивизм в самом деле примиряет противоположность между частными и общими суждениями, показывая, что они возникают одними и теми же путями. Специально в теории умозаключения глубокое различие между этими учениями состоит в следующем. Априоризм не признает самостоятельных индуктивных умозаключений: он сводит все умозаключения к дедуктивному типу. Индивидуалистический эмпиризм (Милля) не признает самостоятельности дедуктивных умозаключений: он сводит все умозаключения к индуктивному типу. Наконец, интуитивизм признает самостоятельность как индуктивных, так и дедуктивных умозаключений, соглашаясь, однако, с тем, что существует разновидность умозаключений, по виду сходная с индуктивными, но на деле имеющая дедуктивный характер (косвенные индуктивные умозаключения)” (С. 301).

Главное отличие своей концепции интуитивизма Лосский усматривает, следовательно, в новом решении вопроса об отношении знания и бытия: во-первых, знание как знание *есть бытие* в том смысле, что оно действительно существует; во-вторых, “*знание содержит в себе*

как элемент *бытия*, которое само по себе, т. е. помимо процесса сравнения, вовсе не есть знание" (С. 327).

Интуитивизм ведет к переоценке традиционного понимания разума. Лосский готов признать, что у концепций, отождествляющих разум с высшей способностью познания, есть свои оправдания: разум, действительно, можно и нужно понимать как "способность ставить и осуществлять... высшие, т. е. мировые цели", т. е. толковать его как своего рода абсолютный разум. Однако в пределах гносеологии следует, по мнению Лосского, подходить к разуму с иными, более скромными мерками.

В противовес немецкой классической философии, особенно гегельянству, подчеркивающему творческий характер познания и мощь разума, объединяющего черты человеческого и абсолютного, божественного разума, — в противовес этому Лосский как раз строит более "скромную" теорию познания. Он отводит познавательной деятельности реального человека "ограниченную, нетворческую роль". Особо подчеркивается, что человек пассивно воспринимает поступающие от действительности данные. Деятельность мышления, которая для классического рационализма была высшим эталоном творчества, у Лосского предстает как "наименее творческая" по сравнению с другими сферами человеческой активности. Это нужно философу для того, чтобы подчеркнуть зависимость познающего субъекта от мира, его единство с миром. В работе "Обоснование интуитивизма" Лосский ставил перед собой задачу построить "пропедевтическую гносеологию", т. е. гносеологию вводную, предварительную по отношению к более широкой онтологической концепции. Правда, и гносеология включила в себя онтологическое измерение.

Новая онтология. Учение о свободе. На основе гносеологии интуитивизма должна вырастать, по замыслу Лосского, новая онтология, основные идеи которой развиты им в книге "Мир как органическое целое". В ней по-новому ставятся и решаются традиционные проблемы метафизики — вопросы о соотношении целого и частей, об органической целостности мира, о реальном и идеальной бытии, о субстанции, об абсолютном. Свою концепцию Лосский называл "органическим конкретным идеал-реализмом". На уровне органического, т. е. целостного, распространяющегося на весь универсуум органического миропонимания утверждается **относительность бытия любого вида**, т. е. его несамостоятельность и связь — как члена мирового целого — с системой всего мира. Когда речь заходит о ценностях, то, напротив, утверждается их абсолютность. "Величайшее торжество примирения индивидуализма с универсализмом заключается в том, что согласно этому учению максимально индивидуальное есть вместе с тем абсолютное ценное, ценное и для самой особи, и для всех остальных особей, и для целого. Этика, построенная на такой основе, будет свободна от абстрактного формализма, она будет этикою содержания, *конкретною этикою*... Конкретная этика возможна не иначе как на основе *конкретного* идеал-реализма, т. е. такой системы, которая в сфере идеального (духовного) бытия находит не только отвлеченные идеи, правила, законы и т. п., но и конкретно-идеальные начала, именно субстанции как живые существа, Дух с бесконечно содержательностью бытия, не исчерпаемую посредством отвлеченных идей" (С. 476).

Итак, учение Лосского строится как единая система философских подходов (соответственно дисциплин, дисциплинарных срезов), в основу которых положен ряд фундаментальных принципов.

В основание этой теоретической системы положена **“пропедевтическая гносеология” интуитивизма**, о которой было подробно рассказано ранее.

На фундаменте гносеологии строится онтология, включенная в широкое **“органическое миропонимание”**, принципом которого является **конкретный идеал-реализм**. Согласно этому учению, в составе мира есть прежде всего **реальное бытие** т. е. пространственно-временные или временные процессы. В основе реального бытия лежит **идеальное бытие**. Оно стоит выше пространственно-временных событий и имеет значение для множества событий. Математические формы, число, законы отношений — примеры **отвлеченно-идеального бытия**. “Выше их стоит **конкретно-идеальное бытие**, например, Я человека” (С. 525). Конкретно-идеальное бытие Лосский отождествляет с монадой Лейбница и называет его “субстанциальным деятелем”. Лейбницевское учение о монадах Лосский мыслит необходимым сочетать с “учением об **идеальных началах** в духе платонизма... В этой системе всякий субстанциальный деятель есть **индивидуум**, т. е. единственный, своеобразный, незаменимый элемент мира, имеющий свое особое место и значение для всего мира; своеобразие индивидуума выражено в *идее Бога* о нем и составляет его *идеальное назначение*” (С. 527). Отсюда Лосский органично переходит к **принципу персонализма**. На каждой ступени здесь утверждается наличие “субстанциального деятеля” более высокого порядка, почему концепция именуется также **иерархическим персонализмом**.

На этой сложной метафизическо-онтологической основе затем воздвигается учение о свободе, в котором рассматривается сначала **отрицательное**, а потом **положительное понятие свободы**. Отрицательные определения свободы — свобода человека “от...” (от внешнего мира, своего тела, своего характера, от своего прошлого, от Бога). Согласно Лосскому, уже на ступени отрицательной свободы человека совершается переход к свободе положительной: “человек оказался свободным от *всего*, что есть в мире, и даже от Того, Кто выше мира” (С. 576).

Формальная свобода человека перерастает в содержательную материальную свободу — при условии, что в распоряжении людей находится “бесконечная творческая сила для осуществления бесконечного разнообразия красоты, добра и обретения совершенной истины” (С. 583). Завершается учение Лосского проработкой идеи Царства Духа как Царства Божия. Оно противопоставляется — как Царство любви и красоты — Царству вражды, обособления, себялюбия, “взаимного стеснения бытия”, которое Лосский называет “душевно-материальным царством” (С. 582). Путь “вверх”, из низшего царства в высшее, связан с добровольным отречением от использования безграничной формальной свободы и бесповоротным выбором пути добра. Это и означает “благодатное всемогущество положительной материальной свободы в Боге и Царстве Божиим” (С. 597).

Таковы основные идеи выдающегося русского философа Николая Лосского.

ЛИТЕРАТУРА

¹ О жизни и сочинениях Н О Лосского см *Лосский Н О* Воспоминания Жизнь и философский путь Мюнхен, 1968, *Старченко Н Н* Мир, интуиция и человек в философии Н О Лосского М, 1991, *Гайденок П П* Иерархический персонализм Н О Лосского // Лосский Н О Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция М, 1995 С 349–370, *Филатов В П* Жизнь и философская система Н О Лосского // Лосский Н О Избранное М, 1991 С 3–10, *Скенлен Дж П*, *Старченко Н Н* Лосский Николай Онупфриевич // Русская философия Словарь М, 1995 С 274–276

² *Лосский Н О* Избранное С 27 Далее при цитировании страницы в тексте указаны по этому изданию

Глава 10

ЛЕВ КАРСАВИН (1882—1952)

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Лев Платонович Карсавин родился 1 декабря 1882 г. в Санкт-Петербурге. В 1901 г., после окончания гимназии, Л. Карсавин поступил на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, где стал учеником известного историка И. М. Гревса. В 1906 г., удостоенный золотой медали за дипломное сочинение об эпохе падения Римской империи, Карсавин был оставлен на кафедре общей истории для подготовки к преподавательской деятельности. В 1910 г. он сдал магистерские экзамены. В 1910—1912 гг. Карсавин, получив командировку за границу, работал в библиотеках Парижа, Рима, Генуи и Флоренции. В 1912 г. была написана, а в 1913 г. защищена магистерская диссертация “Очерки религиозной жизни в Италии в XII—XIII веках”; докторская диссертация “Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии” была опубликована в 1915 г. С 1913 г. Карсавин — профессор Историко-филологического института. Интересы Карсавина тем временем все более перемещались из исторической науки, из области медиевистики в сферы философии и богословия, о чем свидетельствуют его сочинения: “Католичество” (1918), “Saligia” (1919) и др. С 1918 г. Карсавин был профессором Петербургского университета, а с 1920 по 1921 г. — его ректором. Осенью 1922 г. вместе с другими деятелями науки и культуры его выслали из Советской России на так называемом философском корабле. В первой половине 20-х годов в Берлине были опубликованы превосходные работы Карсавина — “Диалоги”, “Джордано Бруно”, “Философия истории” (1923), “О началах (Опыт христианской метафизики)” (1925) и др.

С 1924 г. началось сближение Карсавина с евразийским движением. Переехав в Париж в 1926 г., он участвовал в работе издательства и газеты “Евразия” и так называемого Евразийского семинара, публикуя те свои социально-философские и богословские сочинения, где воплощались главные идеи евразийства.

В 1928 г. Карсавин принял приглашение Каунасского университета, заняв кафедру всеобщей истории. Освоив литовский язык, он читал лекции по всеобщей истории. В Литве вышли в свет важнейшие работы Карсавина — “О личности” (1929), “Поэма о смерти” (1931). На литовском языке были написаны шеститомная “Европейская история культуры” и статьи для Литовской энциклопедии. В 1949 г. Карсавин был арестован и в 1950 г. сослан в лагерь Абезь (Коми АССР), где 20 июля 1952 г. умер от туберкулеза.

Л. Карсавин — один из самых значительных мыслителей русского религиозного ренессанса XX в. В центре его исторических, богословских, философско-исторических, историко-философских исследований — проблемы Абсолюта и личности¹.

ФИЛОСОФИЯ АБСОЛЮТА

Л. Карсавин, как было сказано, начал свою научную деятельность как историк-медиевист. Его интересы были направлены на изучение ересей и монашества в Италии и на юге Франции в XII—XIII вв. Вместе с тем исследования давнего прошлого были объединены в его творчестве с попытками осмыслить исторические формы отношений между Россией и Европой, Востоком и Западом. Ереси не случайно так интересовали Карсавина: они свидетельствовали о внутреннем обновлении христианства, что соответствовало общей тенденции “религиозного обновления” в русской культуре XX в.

Ключом для раскрытия этой проблематики Карсавин считал понимание Абсолютного. Все находится в связи с Абсолютом, независимо от того, как мы его понимаем и интерпретируем... “В противном случае Абсолютное не было бы абсолютным, и религия опустилась бы до бессодержательной игры слов”².

Исследователи выделяют четыре этапа интерпретации Абсолютного у Карсавина.

Первый этап: становление понимания Абсолютного, анализ его свойств и определений, как они возникли в истории богословия. Характерны в связи с этим первые философские работы Карсавина — “Saligia” (1919), “Глубины сатанинские” (1922), “Noctes Petropolitanae (Петербургские ночи)” (1922).

Второй этап: Карсавин применил свое понимание Абсолюта к индивидууму, социальным группам, нации, культуре, человечеству и истории. Это время написания его важнейшей работы “Философия истории” (1923).

Третий этап по времени пересекается со вторым. Карсавин уточняет понимание Абсолютного, расширяя и распространяя его на мировую историю. Русская история предстает как необходимое и ценное звено истории мировой. Основная работа этого периода — “Восток, Запад и русская идея” (1922). В 1925—1929 гг. Карсавин пытался выделить именно евразийский элемент в русской истории, признав его наиболее значимым.

Четвертый этап: попытки Карсавина применить интерпретацию Абсолютного для онтологического понимания индивида и общества. Это означало метафизическое углубление его философской системы и самого понимания Абсолютного. В этот период были написаны лучшие произведения Карсавина — “О личности” (1922), “О началах” (1925) и “Поэма о смерти” (1931).

Каковы главные идеи философии Абсолюта Карсавина?

В первой философской работе “Saligia” речь идет об абсолютности как свойстве Бога в связи с другими его свойствами, например безусловностью³. В этом же сочинении появились темы, которые занимали Карсавина на протяжении всего его творчества. Это анализ теизма и

пантеизма. Философ отмежевывался от обоих этих направлений, ибо считал, что они ограничивают, “умалют” (карсавинский термин) понимание Абсолюта. О теизме Карсавин писал: “Если Бог — существо абсолютное... тварь, как нечто отличное от Бога, существовать не может... Если же тварь существует как нечто отличное от Бога, тогда она и независима от Бога, существуя в себе и через себя как самобытие”⁴. И она, таким образом, умалывает абсолютность Бога. Итак, ограничения абсолютности Бога через самобытие твари характеризует теизм. Теистические культуры воплощают, по мнению Карсавина, антропоморфизм, т. е. преувеличение роли человеческого начала. Усовершенствование земного обустройства, его институтов становится самоцелью. Разделение истины на божественную и земную порождает теории прогресса, релятивизм и индивидуализм. Человек объявляется самодостаточным, но несет с собой опасную духовную тенденцию.

В пантеизме, напротив, человек понимается как подчиненный Богу элемент мира. Но с этим связан другой тип умаления Абсолюта. “Если Бог абсолютен, а все — в том числе и так называемое тварное — Бог, Бог не может быть абсолютным, ибо тогда Он изменяется и развивается”⁵. Интерпретируя себя как “момент божественного”, человек как бы соглашается на свое несовершенство. Пантеистические культуры, согласно Карсавину, скорее воплощают равнодушие к земному устройству. Оба типа умаления Абсолютного преодолеваются христианством: история достигает полноты только в христианской культуре, утверждает Карсавин. Ибо христианство преодолевает дуализм Бога и человека; оно предлагает учение об Абсолютном, как бы преодолевающим разрыв между Творцом и его творениями. Христианство создает учение о мире, “идею Боговоплощения, Боговоплощения и искупления”. “Христианство завершает пантеизм и теизм”⁶.

Карсавин прослеживает путь идеи Бога как Абсолюта. В работе “Глубины сатанинские” он показывает, какое значение для религиозно-философских учений имела идея триединства. «Первоначало, источник всего и в космологическом и логическом смысле, едино по существу, но тройственно в своих проявлениях, или модусах. Это — “Неминуемый”, “Отец всяческого”, “Первый свет...”⁷ Правда, впоследствии идея триединства приобрела иной вид: “Если человечество призвано к единству по образу Божественной личности, то вся онтологическая структура человека и мира вообще должна исходить из триединства”⁸. И если Карсавин толкует здесь понятия “Бог” и “Абсолют” как синонимы, то позднее он пользуется преимущественно понятием “Абсолют”.

В основе понимания Абсолютного у Карсавина лежит критически интерпретированная онтологическая концепция Всеединства. Метафизика Всеединства была в центре философских систем многих русских мыслителей, о которых шла речь в нашем учебнике (А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Н. О. Лосский). Основная идея философии Всеединства Карсавина состоит в обосновании божественности и многообразия, плюралистичности как онтологического принципа целостного Вселенского и человеческого бытия. «Абсолютное бытие... есть абсолютное совершенное Всеединство. Оно — все, что только существует, все и всяческое. И во всяческом, в каждом Оно все, ибо всяческое не

что иное, как его момент, в Нем полный и совершенный. Абсолютное Всеединое не простая данность или совершенство, не “actus purus”. Оно и акт и потенция, и “esse” и “posse”. Оно совершенное “possest”, — как говорил Николай Кузанский»⁹.

Обоснование плюралистичности Абсолюта как Всеединства всех его моментов становится в философии истории Карсавина исходным пунктом для интерпретации мировой истории. Существование различных культур предстает как реализация различных потенций Абсолюта и подчеркивает их само- и равноценность. Карсавин обращается в особенности к отношению между Востоком и Западом, между восточной и западной культурами. Россия для Карсавина есть прежде всего часть христианского мира. Располагаясь между двумя культурными “фронтами” и ориентируясь на Запад и Восток, Россия как раз и призвана решить задачу объединения разнообразного, плюрального.

Единство должно осуществиться через воссоединение культур. Карсавин формулирует задачу русской культуры следующим образом: «Задача православной культуры и универсальна, и индивидуально-национальна. Эта культура должна раскрыть, актуализировать хранимые ею с VIII в. потенции, но раскрыть их путем принятия актуализированного в западной культуре (в этом смысл “европеизации”) и восполнения этого принятого через свое. “Восполнение” — это как раз национальная задача, без которой не бывает вселенской»¹⁰. Карсавин говорит о “самоотдаче” и “самоутверждении” как принципах реализации Всеединства. “Чтобы всецело принять и сделать собой чужое, надо перестать быть самим собой, смириться и принести себя в жертву. Однако для воссоединения не менее необходимо выразить себя и все свое”¹¹. Эти идеи Карсавина стали как бы прологом к его сотрудничеству с евразийцами. Сотрудничество это оказалось временным. Попытки Карсавина дать евразийству идеологическую платформу выявили слабость его теоретических позиций, что, в частности, было связано с прославлением “идеократии”, т. е. единой государственной идеологии и даже “творческого, народного” характера русской революции¹².

Самым ценным вкладом Карсавина в философию XX в. была его концепция личности, тесно связанная с темой Абсолюта.

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ

Эпиграфом к философии личности Карсавина могут служить следующие слова из его книги “О личности”: “В совершенстве своем все сущее лично”. Карсавин — персоналист в философии и богословии. Его философско-исторические представления также основываются на идее всеединого субъекта. Субъект исторического развития — всеединое человечество, “человечество как конкретное всевременное и всепространственное единство всех своих моментов, вплоть до условно последней, до конкретного индивидуума”¹³. Конкретного индивида нельзя определить однозначно. У него много сторон и измерений, “качествований”, по выражению Карсавина. «Я осознаю себя и как данное качественное и как все другие качественности в возможности, которая не есть отсутствие других качественностей, но особого рода их

присутствие, или наличность, не простая чистая возможность их появления или моего становления ими, не отвлеченное формальное их единство, но как бы “стяженное” их единство, конкретно-реальное и в то же время не различенное и дифференцировавшееся»¹⁴. К этим “качества-ваниям” относятся, в частности, психические состояния — бодрствование, способность мыслить, печалиться, рефлексировать и т. д. Все-единый субъект находится в непосредственной связи с Абсолютом, с идеальным. “Душа наша — момент Абсолютного, она развертывается в себе самой, развертывает Абсолютное, как себя самое. Но Абсолютное в ней стяженно”¹⁵.

Определив связь между всеединым субъектом и Абсолютом, Карсавин вводит понятие “индивидуальность”, мысля выявлять отношение между субъектом и “другим”. Отношение между двумя субъектами Карсавин рассматривает как отношение “себя” к “другому”, “чужому”. И только через это отношение возможно определить субъект в качестве индивидуума.

Личность — центральное понятие в философской системе Карсавина. На его фундаменте выстраивается понимание социальных целостностей — семьи, социальной группы, нации, культуры, человечества. Все эти социальные целостности — единицы — представляют, по Карсавину, высшие личности. Индивид конкретизирует “качества-вания” таких личностей в себе. Он является индивидуализирующим моментом “высшей личности”. “Частное всеединство во всеединой душе не может существовать вне общего, т. е. вне качествований высшей индивидуальности... во всеединой душе все моменты равнозначны и равноценны и все одинаково полны и едины в ней”¹⁶.

Диалектика общего, особенного и единичного возникает не из ничего, а дана “существованием всего во всем”. Индивид свободен в выборе качествований. Их он может лишь актуализировать, а не творить. Итак, личность, можно понять только лишь через ее отношение к высшей личности. Связь между индивидом и высшей личностью фиксируется понятием “симфоническая личность”. В концепции личности Карсавин снова возвращается к принципу Триединства. Но теперь он берется не столько как символ единства всего во всем, сколько как динамический принцип с тройным диалектическим ритмом. Согласно формулировке Карсавина, личность развертывается как “самоединство, саморазъединение, самовоссоединение, именно в этом онтическом их порядке”¹⁷. Самоединство в начале — неразъединенность всех определений, чистое единство как первый способ бытия. Во втором способе бытия речь идет о множестве проявлений моментов, которые непрерывным потоком как бы выходят из первого и наделяют его определениями. Эта насыщенность моментами впадает не в бездонное ничто, а в третий способ бытия, в «самовоссоединении» опять образует единство» (Г. Веттер)¹⁸.

Динамическую триединую структуру личности Карсавин накладывает на христианское представление о человеке с его центральными понятиями любви и жертвы. Вместе с тем его концепция личности — через тщательную проработку темы смерти — приближается к экзистенциалистским трактовкам. Стремление из себя к другому — своего рода отделение от себя, отъединение. Но “смерть своего Я”, добровольная его жертва — любовь — через принятие в себя чужого Я —

есть и воссоединение со своим, Я-возрождение. Через самоотдачу и воссоединение своего Я и принятие в себя другого Я, по Карсавину, происходит совершенствование личности¹⁹. Эта динамика включает элемент свободы субъекта. Карсавин убедительно обосновывает свободную способность человека через добровольное самоограничение включить в себя другое Я, что сближает его учение с “диалогическими” пониманиями личности у Ф. Достоевского, М. Бахтина, М. Бубера.

Подытожим главные идеи философии Л. Карсавина и его вклад в философскую мысль XX в. Это:

- попытка предложить новую версию философии Абсолюта, прежде всего концепцию онтологии, одновременно основанную на принципах множества, плюральности и нерасторжимой целостности;
- толкование принципа троичности как непреходящей богословской и философско-метафизической традиции, позволяющей на новом уровне культуры осмыслить диалектику изначального “первоединства”, его последующего “саморазъединения” и необходимого “самовоссоединения”;
- использование принципа плюральности и цельности, их единства для обоснования самоценности, уникальности и в то же время единства, взаимозависимости культур, в том числе культур Запада и Востока;
- толкование судеб России и в контексте единых целей христианской культуры, и в плане уникальной евразийской единящей миссии российской культуры;
- персоналистская теория, объединяющая основополагающий принцип личности с идеей единого “личностного начала” везде и во всем: непосредственно в мире человеческих индивидов и в социальном мире, где достоинство личностного единства (симфонической личности) присваивается семье, народу, человечеству как “всеединому, всепространственному и всевременному субъекту”²⁰, как способам проявления, актуализации “высшей личности”.

ЛИТЕРАТУРА

¹ О Л. П. Карсавине см.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2, ч. 2. С. 147–157; *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 30; *Лосский Н. О.* История русской философии. Брюссель, 1990. Гл. 18; *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1; *Кошарный В. П.* Карсавин Лев Платонович // Русская философия. Словарь, М., 1995. С. 221–222.

² *Karsavin L.* EPI APXON. Ideen zur christlichen Metaphysik. Riytas in Memel, 1928. S. 3.

³ *Карсавин Л. П.* SALIGIA, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, Мире, человеке, зле и семи смертным грехам. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 25.

⁴ Там же. С. 30.

⁵ Там же.

⁶ *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993. С. 214.

⁷ Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (Офиты и Василид). Малые сочинения. С. 61.

⁸ Wetter G. A. L. P. Karsavins Ontologie der Dreieinheit // *Orientalia Christiana Periodica*. 1943. № 9. S. 366.

⁹ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 76.

¹⁰ Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. Петроград, 1922. С. 71–72.

¹¹ Там же. С. 73.

¹² См.: Карсавин Л. П. Государство и кризис демократии // *Новый мир*. 1991. № 1; *Он же*. Европа и Россия. Наброски евразийской идеологии // *Логос*. 1992. № 2.

¹³ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 102.

¹⁴ Там же. С. 38.

¹⁵ Там же. С. 59.

¹⁶ Там же. С. 75.

¹⁷ Карсавин Л. П. О личности. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 5.

¹⁸ Wetter G. A. *Op. cit.* S. 367.

¹⁹ Карсавин Л. П. О личности. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 10.

²⁰ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 85.

ВОСТОК

ВОСТОЧНЫЕ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Колониальное “вторжение” с Запада потрясло укоренившиеся устои политической и социально-экономической организации восточных обществ, бросило вызов традиционным идеалам, поставило под сомнение ценности национальной культуры. Вторжение было одновременно разрушительным и жизненным: рушились устои политической деспотии, общинного строя, а вместе с тем пришли в упадок кустарные промыслы и проч., но в то же время пробуждалось национальное самосознание, стимулировался поиск выхода из состояния экономического отставания и духовного застоя, наступил конец затянувшейся эпохи средневековья.

Философская мысль как “духовная квинтэссенция” времени отразила свершившиеся перемены, наметившиеся тенденции продвижения в будущее.

КУЛЬТУРНЫЙ НИГИЛИЗМ ФИЛОСОФОВ-МОДЕРНИСТОВ

Первая непосредственная реакция на происходящее проявилась в нигилизме по отношению к собственным культурным, в том числе и философским, традициям, на которые возлагалась главная ответственность за общественное отставание, вызванное отсутствием духовной мотивации к прогрессу. Нигилисты в среде восточных интеллектуалов склонялись к безоговорочному восприятию “духовности” Запада как единственной панацеи от упадка, застоя.

Весьма показательна в связи с этим позиция самого влиятельного в кругах буржуазной интеллигенции и студенчества лидера “интеллектуальной революции” в Китае Ху Ши (1891—1962). Китайский философ жестко порицал восточную цивилизацию — “цивилизацию рикш” и страстно восхвалял современную западную цивилизацию — “цивилизацию автомобилей”. Причина столь разительного разрыва между ними, по его мнению, коренится главным образом в том, что для восточного склада ума характерна материалистичность, в то время как для западного — рационалистичность. Признаком “материалистичности” Ху Ши считал “удовлетворенность судьбой”, “подчиненность материальной среде”, неспособность и нежелание переделать ее, “леность ума и духа”. Рационалистичность же толковалась им как “неудовлетворенность”, творческая активность, стимулирующая развитие философии и науки, постоянный поиск новых горизонтов и выход к ним.

Ху Ши выступал против революционных потрясений общественных устоев, склоняясь к эффективной продуктивности “непрерывных, капля за каплей, реформ” на основе интеллектуального и морального

обновления личности. Он ратовал за “здоровый индивидуализм”, который один может обеспечить свободу и благополучие одновременно каждого и всех, личности и государства. По признанию самого Ху Ши, его мировоззрение сложилось под сильным влиянием агностицизма Гексли и прагматизма Дж. Дьюи, чье воздействие испытали на себе и многие другие мыслители Востока.

Ориентация на то или иное направление западной мысли отличалась избирательностью, обусловленной приоритетными интересами философов стран Востока. Их внимание привлекали идеи, работавшие на обоснование закономерности эволюционного процесса в природе и обществе. Отсюда огромный интерес к Ч. Дарвину и социальному дарвинизму Г. Спенсера. Осознание возможности продвижения по пути прогресса лишь при условии преодоления косности догматизма (прежде всего религиозного) вызывало апелляцию к картезианским аргументам (Р. Декарт) или еще чаще к позитивизму (О. Конт). Оппозиция абстрактности и созерцательности диктовала обращение к прагматизму, выдвигавшему программу “реконструкции в философии”, превращения ее в метод решения прагматических жизненных проблем (У. Джемс, Дж. Дьюи). И наконец, утверждение человека как субъекта общественных преобразований находило поддержку в философии, которая акцентировала творческое и волевое начала человека-деятеля (А. Шопенгауэр, А. Бергсон, Ф. Ницше).

Нигилистическое отношение к собственной национальной философской традиции и обращение к какой-либо из западных философских систем, наиболее характерное для начала XX в., оказалось ограниченным во времени и по степени своего распространения, хотя тем не менее можно говорить о формировании целых школ “китайского прагматизма”, арабского “социал-дарвинизма” и т.п.

ВОСТОК—ЗАПАД. СИНТЕЗ ИДЕЙ

Позиция, ориентированная на восприятие идей, исходящих исключительно с Запада, вызвала острую критику в интеллектуальных кругах стран Востока. По словам С. Радхакришнана (1888—1975), крупнейшего из индийских философов XX в., жаждащие подражать Западу с корнем вырывают древнюю цивилизацию, предлагают во имя якобы процветания и благополучия Индии выбрать “духовной матерью” Англию, а “духовной бабушкой” — Грецию. Однако подобное отношение к собственной культуре губительно: “Если общество перестает верить в свои идеалы, оно утрачивает ориентиры и руководство”¹. Вот почему разумнее и предпочтительнее строить жизнь “на уже заложенном фундаменте” национальной культуры², что не исключает, а напротив, обязательно предполагает усвоение ценных элементов западной цивилизации.

Методы усвоения могут быть разными. В одних случаях они реализуются через синтезирование западных и восточных идей. Авторитетный мусульманский мыслитель XX в., под редакцией которого опубликована фундаментальная “История мусульманской философии”³, основатель Пакистанского философского конгресса Мухаммад Маян Шариф (ум 1965) разработал онтологическую концепцию так назы-

ваемого “диалектического монадизма”. В ее основе — атомистические построения **калама** — мусульманского схоластического богословия. Вслед за приверженцами калама — **мутакаллимами** — М. Шариф утверждает, что вся вселенная и каждое тело в ней состоят из мельчайших неделимых частиц, которые он именует “монадами”. Монады — один из трех типов бытия. Первый — “конечное Бытие-Бог; второе — духовные сущности (монады); третий — пространственно-временной мир ощущений. Все в мире, начиная с электрона и кончая человеком, суть духовные монады, порождаемые Богом. Поскольку Он имманентен каждой из них, монады вечны, неделимы и невидимы. Низшие монады пользуются меньшей свободой, высшие — большей. Божественная свобода — источник одновременно монадической детерминированности и свободы.

Монадология Шарифа во многом напоминает лейбницевскую. Однако он отрицает принцип непроницаемости монад, утверждая их взаимодействие и даже взаимопроникновение. Он также “дополняет” Лейбница диалектикой (явно заимствованной у Гегеля): монады по своей природе диалектичны, процесс развития в них протекает по триадам: движение Я через не-Я или скорее еще не-Я к синтезу обоих в более развитое Я⁴.

Построения М. Шарифа интересны тем, что в них онтологическая схема исламской схоластики выражена в западных философских терминах и понятиях, что позволяет представить мусульманскую традицию как вполне вписывающуюся в то, что принято считать мировыми философскими стандартами. Еще более существенно “диалектическое” переосмысление мутакаллимовской атомистики, подводящее идейное обоснование под процесс развития во всех его проявлениях — природных и общественных.

Пример синтеза восточной и западной традиции демонстрирует также видный китайский философ XX в. **Фэн Юлань** (1895 — 1990) своим “новым конфуцианством”, основные положения которого интерпретированы как логические концепции. Согласно Фэн Юланю, “новое рационалистическое конфуцианство” базируется на четырех метафизических “столпах”: принцип, материальная сила, субстанция Дао и Великое Целое. Концепция принципа вытекает из пропозиции: поскольку существуют вещи, должны быть и специфические принципы; вещь должна следовать принципу, но последний не обязательно актуализируется в вещи: он принадлежит сфере реальности, а не актуальности. Концепция материальной силы следует из пропозиции: поскольку существует принцип, должна быть материальная сила, благодаря которой может существовать вещь; материальная сила не принадлежит актуальному миру, а относится к экзистенции. Дао означает “универсальный процесс”, универсум “ежедневного обновления”, постоянного изменения. Наконец, Великое Целое, в котором одно есть все, и все есть одно, представляет собой общее имя для всего, оно соответствует Абсолюту западной философии.

По существу, Фэн Юлань попытался перевести основные положения неоконфуцианства на язык позитивизма. Но в результате фактически произошла подмена неоконфуцианства как философии имманентности философией трансцендентности.

В 50-е годы, и особенно в период “культурной революции” (1966—1976), Фэн Юлань стал одной из главных мишеней в борьбе с “буржуазно-феодальной” философией. Под давлением обстоятельств он вынужден был пересмотреть свои прежние взгляды, а по существу отказаться от них.

Огульная критика и политико-идеологический прессинг прервали на десятилетия развитие “нового неоконфуцианства” в Китае, в то время как на Тайване оно стало доминирующим направлением философской мысли и разделилось на три основные школы: Всеобщего синтеза, Современного неоконфуцианского синтеза и Китайского неохолостического синтеза⁵.

Школа Всеобщего синтеза представлена **Фан Дунмэем** (1899—1977) и его последователями, расценивающими китайскую философию как уникальный тип трансцендентально-имманентной метафизики, а потому склонными к синтезу с теми западными философскими идеями, которые созвучны китайскому пониманию бытия и человеческой природы.

Последователи Современного неоконфуцианского синтеза (Тан Цзюньи, Моу Цзунсань и др.) акцентируют элементы трансцендентализма в китайском духовном наследии и пытаются найти основания для развития научного знания в субъективном опыте. Из западной философии наиболее привлекателен для данной школы немецкий идеализм, прежде всего кантовский трансцендентализм, а также гегелевская феноменология духа.

Наконец, адепты школы Китайского схоластического синтеза (У Цзинской, Ло Гуан) попытались сочетать китайские философские идеи с томизмом, усматривая связь или сходство, например, конфуцианских концепций “мандата Неба” (*тянь-мин*), человеческой природы (*жэнь-син*), обучения (*цзя-хуа*) с понятиями “вечного закона”, “естественного закона” и “позитивного закона” в христианской схоластической философии.

Новая политическая ситуация, связанная с началом экономических реформ, которая стала складываться в Китае с 80-х годов, позволила вновь заявить о себе тенденции к синтезу культур. Так появилась концепция “синтетического творения”, главным теоретиком которой выступил Цзан Дайнань. Он призвал отказаться от “жесткого осевого мышления”, т. е. от идеи взаимного антогонизма китайской и западной духовных традиций. Мы должны, по словам Цзан Дайнаня, вступить на путь конвергенции китайской и западной культур, на путь их синтезирования.

Несмотря на все призывы к синтезу, попытки его реализации до сих пор фактически свелись к трансляции философских идей собственной традиции на язык западной философии. Это, с одной стороны, открывает и делает “восточную” традицию доступной внешнему миру, не ограниченному культурно-цивилизационными пределами, тем самым способствуя складыванию некоего общего языка, необходимого для взаимопонимания. С другой стороны, использование различных философских языков оказывается благотворным не только для более полного выражения, но и для раскрытия различных культур-

ных опытов, стимулируя тем самым процесс развития философствования как такового.

ВЛИЯНИЕ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ПАРАДИГМЫ НА ВОСТОКЕ

Западную философию можно усвоить посредством восприятия соответствующих парадигм. Глубочайшее воздействие на развитие философской мысли Востока оказала философская парадигма европейского позднего средневековья, эпохи перехода от феодализма к буржуазным формам общежития и мировоззрения, сходной с состоянием восточных обществ XX в. Сходной, но тем не менее во многом и отличной. Время на Востоке будто спрессовалось: в одном XX в. вместились одновременно приметы Возрождения и Реформации. Отчасти это объясняется тем, что традиционные уклады не изживали себя изнутри, а рушились под мощным воздействием внедряемых метрополиями форм капиталистического хозяйствования. Эти привнесенные порядки, осознание отставания от западных стандартов развития и необходимости **ускоренного** преодоления губительного разрыва, побуждали к поиску этической мотивации для адаптации к новой ситуации и дальнейшему продвижению по пути капиталистического развития. В этих условиях особую значимость приобрела протестантская парадигма.

Подобно тому, как в XVI в. в Европе переход к капитализму был невозможен без Реформации — “буржуазной религиозной революции”, ломка средневекового мироустройства на Востоке представлялась возможной лишь при условии радикального изменения общественной роли традиционных религиозных вероучений, а значит и переосмысления всей их догматики.

Аналогично Реформации, стремившейся уничтожить религиозное отчуждение, устранить разделенность объективного и субъективного, освободить христианина от посредничества церкви и духовенства, реформаторы восточных религий пытаются переосмыслить соотношение Бога и человека, ставят своей целью “приблизить” верующего к Богу, содействуя тем самым его “раскрепощению”.

В индуизме реформаторская трактовка концепции Бога проявляется прежде всего в отказе от политеизма, от наделения Бога антропоморфными чертами, от идолопоклонства. Индусские реформаторы акцентируют особую роль человека в мироздании. **Свами Вивекананда** (1863—1902) — один из самых выдающихся индийских мыслителей и общественных деятелей нового времени — неустанно напоминал об особой, божественной природе человека. “Прежде всего избавьтесь от ограниченного представления о Боге, — говорил он, обращаясь к соотечественникам, — и увидите Его в каждом человеке — работающим тысячей рук, вкушающим всеми устами... Я не замкнутое маленькое создание, я — частица Космоса. Я — жизнь всех сыновей прошлого, я — душа Будды, Иисуса, Мухаммеда... Встаньте, вот высшая вера. Вы едины со вселенной. В этом заключено истинное смирение, а не в том, чтобы ползать на четвереньках и объявлять себя грешником”⁶.

Индусский реформатор мечтал о том, чтобы каждый индеец обрел веру в самого себя, избавился от внутреннего рабства, “восстал

гигантом, способным своротить горы мощью своего интеллекта, чтобы он стал бесконечным Богом⁷. Показательно при этом, что Вивекананда видел главное призвание человека в земном труде, а не в аскезе, уходе из мира. Сопоставляя “подлинного” человека с “кажущимся”, Свами утверждал, что “человек — величайшее из живых существ, земной же мир труда — наилучшее местопребывание для него, ибо только здесь он получает самые большие возможности для самосовершенствования”⁸.

В том же гуманистическом ключе переосмысливается концепция Бога и человека в воззрениях мусульманских реформаторов. «Мир во всех его проявлениях, — писал поэт-философ Мухаммад Икбал (1873—1938), — от механического движения того, что мы называем атомом материи, до свободного движения мысли в “эго” есть выражение великого “Я”⁹. Наивысшего уровня оно достигает в человеке. «Вот почему, — заключает Икбал, — Коран учит, что конечное “Эго” ближе к человеку, чем артерия на шее». И далее: “Человек обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений Бога лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца”¹⁰.

Реформаторская интерпретация дает основание для нового, соответствующего духу времени, толкования роли человека в мироздании. Признание за ним определенной степени свободы воли не только оправдывает самостоятельность человеческих усилий, направленных на преобразование земной жизни, но возводит их в моральный, религиозный долг. Не мирская отрешенность, поиск индивидуального спасения, а активность, действенность в борьбе за переустройство общества на новых гуманистических началах являются главными этическими принципами реформаторов.

Пересматриваются ключевые для индуизма и буддизма понятия карма, майя, нирвана, мукти и др. Индусские просветители Раммохан Рой и Дебендранатх Тагор вообще не принимают их, считая логически необоснованными. Буддистские реформаторы (У Отама, У Лун, У Тимисара) полагают, что усилия к достижению нирваны допустимо считать оправданными лишь после освобождения от рабства земного.

Забота о личном спасении в принципе оценивается как греховная. Высший нравственный долг — забота о других, реализуемая в национально-освободительном движении. По определению Ауробиндо Гхоша (1872—1950), радикально трансформировавшего самую влиятельную из индийских классических религиозно-философских школ в “политический вандализм”, национализм — “это религия, ниспосланная Богом”, нация — “воплощение одного из аспектов Божественного начала”, любовь к Родине тождественна поклонению Богу.

Названный Джавахарлалом Неру “властителем душ” индийцев, Ауробиндо Гхош пытался синтезировать в своем учении методы йоги, присущие различным направлениям религиозно-философской мысли Индии, с тем чтобы с помощью “интегральной йоги” преобразовать человеческую природу и общество в целом. Универсальное средство воспитания людей, по мнению А. Гхоша, — культура, представляющая собой “внутреннее ядро цивилизации, ее сердце”. История человечества свидетельствует об односторонности развития, поскольку в каждой известной до сих пор цивилизации акцентировался какой-то

один из элементов культуры: на Древнем Востоке — религия, в Спарте — мораль, в европейском Возрождении — искусство, в современном западном обществе — наука. Необходимо преодолеть с помощью интегральной йоги ограниченность культурной одномерности гармоническим синтезом. Интегральная йога предусматривает психическое, духовное и супраментальное преобразование человека. Посредством карма-, джняна- и бхакти-йоги очищаются соответственно воля, ум и эмоции, достигается “прорыв” от эмпирического “я” к духовному. Четвертая — “йога совершенства”, зависящая от милости Божьей (человеку надо лишь “отойти в сторону” и предоставить действовать Богу), позволяет обрести супраментальное сознание. В отличие от Шанкары и Мадхавы, крупнейших авторитетов средневековья, Гхош придает особое значение карма-йоге, волевой деятельности, высшим принципом которой является **Дхарма** — интуитивно постигаемый закон поведения, предусматривающий оптимальное сочетание интересов индивида и общества. Гхош акцентирует социальный аспект Дхармы, полагая, что именно карма-йога может стать эффективным средством борьбы за национальное освобождение, поскольку она способствует воспитанию духа бескорыстия и жертвенности, вселяет уверенность в справедливость и конечное торжество антиколониального движения.

Необходимой предпосылкой творческой активности личности является раскрепощенность мысли. Обоснование права на самостоятельное суждение, свободу от засилья догм — неизменный лейтмотив восточного реформаторства. Особая значимость для Востока проблемы соотношения веры и знания, религии и науки вполне объяснима: отставание стран указанного региона во многом связано с негативной установкой господствовавшего там религиозного догматизма в отношении к рациональному познанию, развитию естественных наук и техническому прогрессу. По признанию мусульманского реформатора, идеолога панисламизма **Джелал ад-Дина Афгани** (1834 — 1905), в упадке арабо-мусульманской цивилизации “целиком повинен ислам. Куда бы он ни проникал, он стремился задушить науку, ему всячески потворствовал в этом деспотизм”¹¹. Такого же рода признания звучали из уст и других восточных реформаторов. Вину за отставание они склонны были возлагать не на традиционное вероучение как таковое, а на догматическую его интерпретацию. Отсюда ставится задача обосновать совместимость веры и знания, доказать, что “истинная” религия не враг, а союзник научного прогресса.

Основоположник “философии науки” в независимой Индии **Правас Дживан Чаудхури** (1916 — 1961), физик по образованию, не признавал противопоставления науки и религии, считал, что в принципе “подтекст науки не отличается от религиозной истины, согласно которой Бог — творец мира...” Подтекст — это наблюдаемые в природе гармония и целесообразность, свидетельство существования сверхприродного, надмирового агента, каковым является универсальный, или космический, разум, условно именуемый Богом. Пользуясь ведантической терминологией, Чаудхури характеризует деятельность разума как “игру” — **лила**, обуславливающую богатство и разнообразие феноменального мира, в то же время уберегая его от хаоса. Задача науки — распознать и описать целесообразность, сопутствующую игре космического разума: “Мы можем положить в основу доводов лишь идею

космического духа как важную гипотезу для объяснения определенных особенностей нашего опытного знания мира"¹².

Продолжая ведантистскую линию в индийской философии науки, Сампурана Сингх доказывает, что религия должна быть "сплавлена" с философией и наукой в новое всеобъемлющее мировоззрение. Этот симбиоз необходим, поскольку "объективная наука обладает лишь мимолетным отблеском истины, тогда как религия рассматривает истину в ее тотальности"¹³.

Та же линия на примирение и разграничение сфер влияния науки и религии прослеживается во взглядах **Сейида Хусейна Насра** (род. 1933), ведущего мусульманского философа современности. Выпускник физического факультета Массачусетского технологического института (США), а затем Гарварда, Наср накануне антишахской революции был ректором Тегеранского университета и директором Иранской шахской академии наук. Его концепция синтеза науки и религии имеет под собой определенные объективные основания. Шахский режим, как известно, активно проводил преобразования, направленные на модернизацию экономики страны. Это предполагало, конечно, и широкое внедрение научно-технических достижений, освоение современного экспериментального и теоретического знания. В то же время шах и его окружение стремились сохранить религиозные основания монархической власти. Таким образом, ставилась задача вывести экономику Ирана на уровень современных мировых стандартов, не затрагивая в то же время традиционных устоев общества.

Синтезируя науку и религию, С. Х. Наср руководствуется также желанием воспользоваться достижениями научно-технического прогресса, избежав побочных негативных его последствий. Наср обвиняет современного (читай: западного) человека в "безграмотном отношении" к природе, связанном с его преклонением перед рационализмом. Под последним имеется в виду "секулярное знание о природе ... лишенное видения в ней Бога"¹⁴. Рационализм, по его мнению, не учитывает священный аспект природы, т. е. ее зависимость от Всевышнего, целиком и полностью ориентируя человека на освоение и завоевание природы, подчинение ее своим нуждам.

В построениях, синтезирующих науку и религию, С. Х. Наср апеллирует к суфизму — мусульманскому мистицизму. Онтологические основания существования науки и религии он выводит из природы человека, находящегося в срединном положении между небом и землей, абсолютной и относительной реальностями¹⁵. Из состояния "отпадения от Бога" человек стремится вернуться в состояние близости к Нему, что проявляется в поиске вечного и абсолютного. Этот поиск осуществляется посредством "интеллектуальной интуиции", представляющей собой способность к озарению, мгновенному и непосредственному обнаружению в душе трансцендентного знания. Интеллектуальная интуиция потенциально присуща каждому, но полностью она актуализируется лишь пророками и мистиками. Интеллект есть свойство человека, однако он в состоянии пользоваться им лишь через откровение: вероучение создает ту среду, дает те необходимые ориентиры и установки, которые позволяют реализовать потенции интеллекта.

Пребывание в эмпирическом мире порождает у человека потребности, которые он может удовлетворить посредством знания постую-

ронного мира. В этом случае действуют другие познавательные способности — чувства и разум. По мнению С. Х. Насра, разум обладает двумя возможностями интерпретации данных чувственного опыта — фактуальным, или натуралистическим, и символическим видением реальности. Отсюда и два качественно разных типа наук о природе — естествознание и космология. Естественные науки имеют дело с эмпирической природой вещей, характеризующейся множественной и веч-но меняющейся материальностью. Предмет космологии — сверхэмпирическое, вечное и постоянное. С. Х. Наср классифицирует виды знания: к высшей категории он относит метафизику, промежуточный уровень отводит космологическим наукам, а самый низший — естествознанию. Последнее рассматривает вещи в их собственных вещественных связях, оно метафизически ограничено, ибо не задумывается над глубинными, нематериальными причинами возникновения и существования природного. Подобно тому, как объект естественных наук — земной мир — есть отраженный образ Бога, так и естествознание — не более как отражение метафизики, т. е. знания о Божественной реальности.

Космологические науки черпают содержание из того же чувственного опыта, что и естествознание, но они накладывают на данные чувств сетку координат метафизики, позволяющую обнаружить скрытое внутреннее значение природных явлений. Используя применяемый суфиями к толкованию Корана аллегорический метод та'авил, Наср пытается перевести понятийный язык науки на язык религиозных символов.

С. Х. Насру в конечном счете не удается снять дихотомию науки и религии, но его система взглядов легитимирует автономное существование научного знания в регулируемом религиозными установками обществе. Подобная позиция демонстрирует общественную потребность в использовании достижений современных наук, хотя это использование и остается утилитарным, ограниченным лишь сферой материального производства.

Гораздо более плодотворный подход к той же проблеме демонстрируют японские философы, прежде всего в лице представителей школы Киото. Основатель школы **Китаро Нисида** (1870 — 1945) обладает столь непререкаемым авторитетом среди своих сограждан, что именно его “Исследование Добра” стала единственной японской философской книгой, до сих пор фигурирующей в списке обязательной литературы для абитуриентов колледжей страны восходящего солнца. Эта работа была написана Нисидой в 1911 г., т. е. в период, когда перед японским обществом с особой остротой встала проблема разрешения противоречия между возможностью воспользоваться достижениями западной науки и технологии, с одной стороны, и необходимостью сохранять традиционные культурные ценности — с другой. Нисида счел неприемлемым для японцев западный сциентистский подход. Он предпочел подход, соответствующий восточным культурным традициям. Различия между наукой, моралью, религией, искусством рассматривались им в качестве внешних, поверхностных: “в глубине” каждый из перечисленных опытов включен в **единый** поток движения к доконцептуальному “чистому опыту”. (Понятие “чистый опыт” было заимствовано им у Уильяма Джемса.) Мысль — это временный ответ на разрыв в исходном единстве опыта, ответ, который сам по себе

направлен на возврат к изначальному единству. Чистый опыт, по словам Нисиды, это альфа и омега мысли.

Всякое суждение, по мнению японского философа, возникает из определенного контекстуального поля (*башо*). Будучи практикующим дзен-буддистом, он в полном соответствии с учением дзен, заявляет, что не существует одной истины. Истин много, каждая соотносится с определенным контекстом, а потому не должна претендовать на абсолютность.

Экономические успехи современной Японии, возможно, в немалой степени определены именно культурной установкой на признание заисимости истины от определенного контекста, позволяющей японцам свободно и гибко действовать в мире реалей, проявляя поразительные способности к прагматизму в лучшем смысле этого понятия.

ПОИСКИ ПУТИ РАЗВИТИЯ

Реформаторски переосмысленные онтологические, гносеологические и этические идеи неизменно отличаются социальной ориентацией. До обретения народами восточного региона политического суверенитета фактически отсутствовало четкое представление о том, какого рода социальное устройство желательно. Ясно было одно — необходимы радикальные изменения косной экономико-политической организации традиционного общества. Но в каком именно направлении? Вопрос этот со всей остротой встал в государствах, добившихся политической независимости. Предстояло сделать выбор между двумя действующими на мировой арене наиболее влиятельными моделями — капиталистической и социалистической. Во многих случаях предпочтение было отдано варианту, в котором предполагалось сочетать элементы капитализма и социализма. Так появились теории “третьего пути развития”, религиозного социализма. В них акцентировалось внимание на тех традиционных институтах и ценностях, которые казалось могли обеспечить буржуазное развитие, одновременно сглажив присущие рынку негативные последствия: принцип построения монашеской сангхи предлагался для организации общества в странах с преимущественным распространением буддизма; переосмысленное содержание индуистских понятий *дана*, *яджна*, *тапас* использовалось в Индии для обоснования движения *бхудан* — добровольное пожертвование земли; *закат* (налог в пользу бедных), запрет на получение рибха (процента с банковского капитала) и шариатский порядок наследования толковались как “столпы” исламской социально-экономической системы, ограничивающие право частной собственности.

Даже тогда, когда казалось безоговорочно принималась одна из двух моделей, она неизбежно несла на себе печать национальной специфики, которая зачастую радикально трансформировала и искажала принятый за идеал эталон. Показательны пример тому маоизм и еще в большей мере — *чучхеизм*.

Чучхеизм, по мысли его основного теоретика Ким Ир Сена, знаменует собой “новые рубежи революционной теории”, творчески развивая марксизм-ленинизм. Этимологически чучхе представляет сочетание двух иероглифов. Первый — “хозяин”, второй — “тело”, в соче-

тании они означают “субъект”. Поборники идеи чучхе считают, что данная ими интерпретация понятия субъекта позволяет по-новому сформулировать основной вопрос философии: “Кто есть властелин мира?” Ответ: “Человек хозяин всего, он решает все” или “Человек есть существо, *распоряжающееся* миром”¹⁶ (курсив мой — М. С.). На практике идеи чучхе означают “опору на собственные силы”, проявляющуюся как “независимость в политике, самостоятельность в экономике, самооборона в защите страны”¹⁷.

Потенциальные возможности возникновения чучхеизма теория и практика корейского революционного движения таили в себе со времени своего зарождения. В корейском варианте социалистическая революция предполагала одновременно “раскрепощение” от гнета феодализма и иностранного господства, т. е. выдвигала задачи как социального, так и национального освобождения. В этих условиях мобилизовать массы на политическую активность и революционное подвигничество могли идеи, способные внушить людям, что счастье находится в их руках, что они и только они — творцы собственной судьбы и судьбы Отечества. Казалось бы, ключи к земному раю найдены: будь уверен в себе, прояви волю и упорство в достижении поставленных целей — и победа обеспечена. Однако в жизни все сложнее: от уверенности к самонадеянности, от идейной убежденности к догматизму — один шаг. Этот шаг был решительно сделан в 60-е годы. Именно тогда понятие чучхе вошло в лексикон и стало объектом теоретизирования. Толчком к тому послужили события в СССР: разоблачение культа личности, либерализация общественной жизни. Своеобразное истолкование политических нейтральных понятий “субъект” и “самобытность” стало основным идеологическим залогом на пути распространения “оттепели”.

Идеи чучхе объявляются “единственными руководящими идеями” правительства КНДР, а оно в свою очередь — “самой передовой в мире революционной властью”¹⁸. Программа деятельности излагается следующим образом: “Коммунизм есть народная власть плюс три революции. Если непременно укреплять народную власть и последовательно осуществлять три революции — идеологическую, техническую и культурную, то будет построен коммунистический рай”¹⁹. Весьма существенно, что из трех революций на первый план выдвигается революция в идеологии: “Осуществляя три революции ... должно придерживаться принципа последовательного обеспечения *опережающего* развития идеологической революции”²⁰ (курсив мой — М. С.).

Итак, субъект — хозяин всего, все зависит от его решения, а решение в свою очередь — от уровня сознания. Отсюда логический вывод о необходимости тотальной идеологизации. Идеологизация сделала возможным оправдание режима военного коммунизма, беспредельного господства культа личности вождя, полной национальной изоляции, неоправданных претензий на обладание абсолютной истиной в вопросах мировой политики.

Опыт Северной Кореи — один из многих примеров того, что внедрение “чужих” моделей развития, в равной степени социалистических и капиталистических, сопряжено с сопротивлением “восточной реальности”, преодолеваемой чаще всего политической диктатурой. В одних случаях — это диктатура одной партии и культ вождя, в дру-

гих — военная диктатура, в третьих — абсолютная монархия. Но даже сильная власть в конечном счете оказывается не в состоянии обеспечить успех “трансплантации”. Послевоенная история Востока дает немало примеров “отторжения”. Самое выразительное подтверждение тому — антишахская революция в Иране.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ “ВОЗРОЖДЕНЧЕСТВО”

Реформаторство на Востоке оказывается под огнем критики того идейного течения, которое условно называют возрожденчеством, или фундаментализмом. Его социальная база достаточно широка: многочисленные средние слои, мелкая буржуазия, ремесленники, торговцы, студенчество, молодежь в целом. Кредо фундаментализма несет на себе печать воинствующего национализма, для которого ненавистен культурный нигилизм и неприемлемы попытки приспособления к инородным моделям. Возрожденчество обосновывает идею “спасения” нации через возвращение к золотому веку, когда буддизм, индуизм, конфуцианство, ислам проявлялись в “чистом” виде. Чистота эта, однако, понимается неоднозначно. Плюрализм мнений в среде возрожденцев столь же велик, сколь велика свойственная мелкобуржуазной массе, средним слоям амплитуда идейных колебаний — от самых консервативных (ориентируемых на возврат к средневековью) до экстремистски левацких.

Активизация возрожденческих течений (в мусульманских странах — “Братья-мусульмане”, хомейнизм, в Индии — “Джана сангх” и др.) не служит, однако, свидетельством провала реформаторства, ибо многообразный феномен фундаментализма не может быть сведен лишь к его контрреформаторскому варианту. Усиление возрожденчества говорит не о конце реформационного процесса, а наоборот, о начале его, но уже в качестве не элитарного (каковым он был до недавнего времени), а массового движения за радикальную трансформацию традиционного общества.

Неудачи с экспериментами “догоняющего капитализма” или “внедряемого социализма” показали, что любая модель общества, какой бы идеальной она ни была, окажется деформирована и нежизнеспособна, если она будет пересажена на неподготовленную, а тем более неблагоприятную для этого почву. По замыслам, целям и даже конечным результатам идейные процессы на Востоке иногда и напоминают те, что имели место в Европе на рубеже нового времени, однако по сути своей они могут рассматриваться скорее как модернизаторские, чем реформационные в полном смысле этого слова. Для того чтобы реформация на Востоке состоялась необходимо выявить и задействовать **внутренние** импульсы развития.

ПОСТМАОИЗМ

Необходимость поисков внутренних ресурсов, способных поднять экономику страны, с особой остротой стала осознаваться в Китае в связи с наметившимся в 80-е годы отходом от политического курса, проводившегося под идеологическим знаменем маоизма.

Известно, что Мао Цзедун, постоянно противопоставлял практику теории, принижая значение теоретического знания. “Великому кормчему” принадлежат формулы, вроде “Простолюдины — самые умные, аристократы — самые глупые”, “Мудрость проистекает от народных масс, интеллигенция — наиболее невежественная часть общества” и т. п. Противник “книжного знания” Мао тем не менее использовал положения некоторых из “книжников” для обоснования правоты собственных идеологических воззрений. Столь избирательный подход к национальному духовному наследию в наиболее уродливых формах проявился во времена “культурной революции”. Конфуций и его последователи были объявлены реакционерами, выражавшими интересы рабовладельцев, а легисты (Сюнь-цзы, Шан Ян, Хань Фей-цзы) — прогрессивными мыслителями, представлявшими новые общественные силы: феодалов. Что касается даосизма и буддизма, то наследие этих направлений вообще не принималось во внимание.

В постмаоистском Китае провозглашен отказ от огульной критики традиции и объявлено начало “эпохи изучения традиции”. Конфуцианство вновь признано “фундаментальной ориентацией китайской культуры”.

Непосредственный толчок к возрождению интереса к конфуцианству был дан, вероятно, самым значительным философом постмаоистского Китая — Ли Цзэхоу, опубликовавшим в начале 1978 г. статью под названием “Переоценка Конфуция”, в которой пересматривалось негативное отношение к наследию “Учителя”, наблюдавшееся в предшествующие три десятилетия, особенно во время китайской культурной революции. Авторитет Конфуция и Мен-цзы не только восстановлен, но их взгляды стали объектом пристального изучения и рефлексии для приверженцев “конфуцианского возрожденчества” как в самом Китае, так и за его пределами (Фэн Ци, Лян Шумин, Чжан Ливэнь, Моу Цзунсань, Юй Инши, Ду Вэймин, Лю Шусянь).

Изучение и в то же время переосмысление национальной философской традиции идет в двух основных направлениях, а именно по пути выявления содержащихся в ней потенций к восприятию научного знания и гуманизма, признающего автономию индивида и его свободу воли. Наиболее видные из числа китайских философов (Фэн Ци, Ли Цзэхоу) выступают за замену ранее распространенного тезиса “Китайская — субстанция, западная — функция” антитезой: “Западная — субстанция, китайская — функция”.

Под “западной субстанцией” подразумевается современная модернизация, а под “китайской функцией” — методы приложной “западной субстанции” к китайской реальности. По словам Ли Цзэхоу, китайский народ должен реконструировать “китайское изучение” в соответствии с “западной субстанцией”, которая включает в себя науку, технологию, производительные силы, институты управления и администрации, западную идеологию (марксизм и все другие важные направления современной мысли), а также сознательно использовать последнюю для трансформации китайского менталитета²¹.

Современное направление китайской мысли, развивающееся в русле конфуцианской парадигмы, в отличие от классического конфуцианства именуется “новым конфуцианством”. Получившее начало в контексте дискурса, развернувшегося в Китае с 1978 г. в связи с про-

возглашением “эры реформ и открытости”, т. е. процесса модернизации Китая, оно сфокусировано на двух центральных проблемах: автономии личности и национального самосознания.

В отличие от Ли Цзэхоу, демонстрировавшего эстетический подход к конфуцианству (его главный труд не случайно назван “Китайская эстетика”), “новые конфуцианцы” акцентируют этико-религиозные стороны конфуцианского учения. По-существу, инициатором “нового конфуцианства” стала группа китайских философов, проживающих за пределами Китая, преимущественно в США, — Ду Веймин, Юй Инши, Чэн Чжуньин. Их идеи были восприняты и поддержаны рядом видных философов КНР: Цзан Дайнанем, Тан Юйджи, Пан Пу.

“Новые конфуцианцы” стремятся возродить интерес к традиционной китайской метафизике, полагая, что она принципиально отлична от западной, поскольку не признает онтологического дуализма. Для них характерно также особое внимание к проблемам соотношения традиции и модернизации; утверждение возможности существования незападных моделей модернизации; отказ от некритического восприятия западных идей, ценностей, институтов; аргументированная критика сциентизма; признание непримиримых противоречий между индивидуальной свободой и общественным благом; отстаивание необходимости “трансцендентного (т. е. религиозного) как конечного источника ценности”²².

“Новое конфуцианство” не стало основным направлением философской мысли в современном Китае. Оно вызвало оппозицию со стороны официальных идеологов. Тем не менее влияние его оказалось столь значительным, что даже они вынуждены признать “новое конфуцианство” наряду с марксизмом и либерализмом западного типа одним из трех основных направлений китайской мысли со времен “движения 4 мая”.

ЯПОНСКИЙ ВАРИАНТ “ПРОТЕСТАНТИЗМА”

Если в Китае только выдвигается задача “глубокой реконструкции”, то в Японии таковая фактически уже состоялась. Японское экономическое “чудо”, стало возможным в значительной мере именно потому, что этическая мотивация капитализма здесь опиралась на **самостоятельное** переосмысление национальных культурных традиций. Японцы не пошли по проторенному западному пути стимулирования предпринимательской деятельности через поощрение и культивирование индивидуализма. Культурной традиции, синтезирующей в Японии конфуцианство, синтоизм и буддизм, претит мысль о том, что человек — “владыка природы” или, что он имеет какую-либо ценность вне социума. Вот почему идеология, которая могла бы выполнить функции аналогичные протестантизму на Западе, была “выстроена” в Японии по законам собственной логики.

Вступлению Японии на путь капиталистического развития, ускоренное насильственным “открытием” страны европейцами в 1853 г., предшествовал период формирования идеологии новых городских сословий — предтеч японской буржуазии. Учение сингаку (дословно — учение о сердце), родоначальником которого был Исида Байган

(1684–1744), подвело философское основание под обуржуазивание традиционного общества.

Согласно байгановскому учению, человек — одна из “10 тысячи вещей”, находящихся в сущностном единстве с Небом и Землей. Люди равноценны, ибо каждый “человек есть одна маленькая Вселенная” и любой способен достичь состояния “совершенномудрого”. В соответствии с “небесным принципом”, человек предназначен к определенному виду занятий (японское *сёкубун* напоминает индийскую кастовую систему). Человек реализует себя, занимаясь определенной профессиональной деятельностью, необходимой государству: он как бы частица единого общественного организма. В противовес ранее бытовавшим в Японии представлениям, последователи сингаку уравнивают социальные роли в своей значимости: “путь торговцев” равен “пути самураев”, ранее занимавших вершину сословной иерархии. У торговцев свой долг, ничем не уступающий по общественной значимости долгу воинов, — удовлетворять потребности покупателей, тем самым содействуя “успокоению сердца народа”. Верность долгу предполагает доскональное знание и постоянное совершенствование в занятии-призвании, усердие, честность, бережливость, накопительство. Величайшим выражением сыновней непочтительности считается разорение отчего дома. Бережливость при наличии “индивидуального” сердца, т. е. при удовлетворении лишь собственных интересов, оценивается как корысть, а потому является “видимой”, ибо индивидуальному сердцу свойственно иллюзорное сознание и ощущение “я”, противостоящего миру. Чтобы оставаться истинной, бережливость должна исходить из “изначально-го сердца”, неискаженного индивидуальным сознанием.

В сингаку и других реформаторски ориентированных японских учениях сохраняется верность конфуцианскому представлению о “я” исключительно в социальных ролях и обязанностях: индивид остается средоточием потенциальных возможностей до тех пор, пока они реализуются в социуме, успех человека зависит от степени полноты выполнения определенной социальной роли. В то же время в них поддерживаются дзен-буддистская и синтоистская установки на единство человека с природой. Философия японского аналога протестантизма строится на принципах поддержания “гармонии” (*ва*), предусматривающей взаимное доверие и заботу друг о друге, которые в свою очередь гарантируют справедливость или гуманность (*дзинги*). Тем самым не индивидуализм, а корпоративная этика выступает стимулятором капитализации общества.

Японский пример свидетельствует о возможности реализации национальных вариантов реформационной парадигмы, трансформирующей традиционное общество в современное.

“НЕНАСИЛЬСТВЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ” МАХАТМЫ ГАНДИ

Не исключена, однако, и вероятность выбора восточными народами иных парадигм. Во всяком случае поиск в этом направлении идет. Делаются заявки на открытие новых цивилизационных горизонтов. Подобного рода претензии связаны со столь различными персоналия-

ми как, скажем, экстравагантным создателем “Третьей мировой теории” лидером Ливийской джамахирии Муаммаром Каддафи и апостолом ненасилия Махатмой Ганди. Как это ни парадоксально, но при всем культурном, идейном и политическом отличии позиций, авторов “новых” теорий объединяет нечто общее — дух возрожденчества. Именно эта определенная архаичность воззрений побуждает критиков проявлять поспешную легкость в осуждении и полном неприятии их, кажущихся отсталыми, воззрений. Но разве идеология Реформации не была “возвращением вспять и в то же время возвращением на новом уровне, на новом витке исторической спирали”²³ Гандистская “ненасильственная цивилизация” безусловно не есть буквальное повторение прошлого, это некое видение, возможно и утопичное, мироустройства будущего.

Махатма (букв. “Великая душа”, так называли Ганди его соотечественники) кладет в основу своего проекта цивилизации всеобъемлющий принцип ненасилия. Насилие толкуется им как присутствие в человеке животного начала, ненасилие (*ахимса*) как свидетельство, знак его божественной сущности. Ахимса — синоним Истины-Бога, ее душа и средство реализации. Ганди признает, что сам по себе идеал ненасилия не оригинален, как “вечная истина” он зафиксирован в заповедях святых писаний. Задача, однако, состоит в том, чтобы превратить заповедь, сделать ее нормой индивидуального и общественно-го бытия. Историю своей собственной жизни Махатма называет историей экспериментов с Истиной-ненасилием. Ганди осуществляет невиданный ранее эксперимент с ненасильственным методом борьбы за национальную независимость — сатьяграха. Он вынашивает проект Рамарадж (Рама — земное воплощение бога Вишну — *М. С.*) — “царства Божия на земле”, основанного на **универсальном** торжестве принципа ненасилия. В этом царстве практически нет места машинному производству, по словам Ганди, “убивающему гармонию человека с природой”, ставшим “змеиной норой”, в которой гнездятся “сотни змей”: города, уничтожающие деревни, рабство рабочих, эксплуатация женского труда, безработица, половая распущенность, неверие в Бога, наносящие вред здоровью людей механические средства передвижения и т. д.²⁴ Вместо машины — прялка как символ кустарного промысла; вместо централизации производства и роста городов — децентрализация, возрождение деревни, сельской общины; вместо эксплуатации — “опекунские” отношения; вместо буржуазной демократии — ненасильственная политическая структура, именуемая “сварадж” и мыслимая как “конфедерация свободных и добровольно взаимодействующих” деревень, каждая из которых — своеобразное государство, обладающее всей полнотой власти и управляемое *панчатом* (советом из пяти членов); вместо разделения религии и политики — их обязательное единство, ибо всякое политическое действие должно быть нравственным, а следовательно, религиозно оправданным; наконец, вместо войн и борьбы наций — создание всемирного союза свободных народов, действие “закона любви” в международных делах.

Сам Ганди трезво оценивал перспективы реализации проекта “ненасильственной цивилизации”. “Возможно, — писал он за два года до своей насильственной смерти, — мне язвительно заметят, что все это утопия и поэтому не стоит даже об этом думать. Если Эвклидова

точка (хотя изобразить ее свыше человеческих способностей) имеет непреходящую ценность, то и нарисованная мною картина имеет ценность для будущего человечества”²⁵.

При всей утопичности гандистского проекта в нем отмечены “болевые точки” индустриальной цивилизации, содержится тот критический пафос, который оказывает отрезвляющее воздействие на тех, кто ищет путей преодоления социально-экономического отставания, удерживая их от слепого копирования чужих общественных моделей. Эта критика может оказаться плодотворной и для тех, кто пребывая в материально благополучных странах, тем не менее осознает необходимость совершенствования, движения по пути создания лучшего мира не для одних только “избранных” наций, но для человечества в целом.

Сегодня Восток — на перепутье. От того, каким будет его выбор, зависит будущее всей планеты. Если восторжествует реформационная парадигма западного образца, оправдается гегелевское предсказание духовно-интеллектуального развития Европы как телеологической цели всего человечества. Но ожидания европеизирующего монолога, которым была отмечена первая половина XX в., кажется, сменяются все более усиливающимся предчувствием долгосрочного, а может быть и вечного диалога Востока и Запада, дающего надежду на сохранение богатства культуры во всем его многообразии.

ЛИТЕРАТУРА

- ¹ Radhakrishnan Reader. An anthology. Bombay, 1988. P. 418.
- ² См.: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1957. Т. 2. С. 701.
- ³ A History of Muslim Philosophy. Wiesbaden, 1963—1966. Vol. 1—2.
- ⁴ Sharif M. M. Dialectical Monadism // The Contemporary Indian Philosophy. L., 1952. P. 585.
- ⁵ Подробнее см.: Shen V. Creativity as Synthesis of Contrasting Wisdoms: An Interpretation of Chinese Philosophy in Taiwan Since 1949 // Philosophy East and West. Apr. 1993, Vol. 43. № 2.
- ⁶ Вивекананда С. Что такое религия // Вивекананда С. Практическая веданта: Избранные работы. М., 1993. С. 365.
- ⁷ Вивекананда С. Значение веданты для жизни индийцев // Там же. С. 379.
- ⁸ Вивекананда С. Джняна-йога // Там же. С. 281.
- ⁹ Iqbal Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962. P. 71.
- ¹⁰ Там же. С. 72.
- ¹¹ Afghani J. Refutation des materialists. P., 1942. P. 184.
- ¹² Цит. по: Лутман А. Д. Философская мысль независимой Индии: (академические системы и религиозно-философские учения). М., 1966. С. 188.
- ¹³ Singh Samporan. Dynamic Interplay between Science and Religion. Jodhpur, 1978. P. 33.
- ¹⁴ Nasr S. H. The encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. L., 1968. P. 20.
- ¹⁵ Nasr S. H. Knowledge and the Sacred. Edinburgh, 1981. P. 130.
- ¹⁶ Кум Ир Сен. Об идеях чучхе. Пхеньян, 1979. С. 14.

¹⁷ Там же. С. 51.

¹⁸ *Ким Ир Сен*. Задачи народной власти по преобразованию всего общества на основании идей чучхе. Пхеньян, 1982. С. 9—10.

¹⁹ Там же. С. 3.

²⁰ Там же. С. 13.

²¹ См.: *Shi Yanping*. Developments in Chinese Philosophy over the Last Ten Years // *Philosophy East and West*. Vol. 43. № 1. P. 123.

²² Подробнее см.: *Lin Tongqi, Henry Rosemont Jr., Roger T. Ames*. Chinese Philosophy: A Philosophical Essay on the "State-of-the art" // *The Journal of Asian Studies*. 1955. Vol. 54, № 3. P. 727—758.

²³ *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. М., 1983. С. 97.

²⁴ *Ганди М.* Моя жизнь. М., 1969. С. 450.

²⁵ *Ганди М.* Независимость. — "Хариджан", 28 июня 1946 // *Ганди. Моя жизнь*. С. 549.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЗАПАД

ЧАСТЬ I ФИЛОСОФИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX в.

Введение. Основные тенденции развития западной философии во второй половине XIX — начале XX в. (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	4
---	---

Глава 1

А. ШОПЕНГАУЭР, С. КЬЕРКЕГОР, Ф. НИЦШЕ — ВОЗМУТИТЕЛИ СПОКОЙСТВИЯ В ФИЛОСОФИИ XIX в. (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	8
Артур Шопенгауэр	8
Основные идеи философии Шопенгауэра	11
<i>Мир как представление и воля</i>	11
<i>Этика Шопенгауэра</i>	14
Сёрен Кьеркегор	17
Экзистенция, выбор, Бог как темы философии Кьеркегора	20
Фридрих Ницше	23
Жизнь и сочинения Ницше	23
“Жизнь” и “воля” — центральные понятия философии Ницше	25
Нигилизм. Переоценка ценностей	27
“Так говорил Заратустра”. Идея сверхчеловека	28
Непрекращающийся спор о Ницше	30

Глава 2

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ПОЗИТИВИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ (“ПЕРВЫЙ ПОЗИТИВИЗМ”)	36
У истоков позитивизма (Сен-Симон) (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	37
Огюст Конт (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	40
Конт о стадиях развития истории человечества	42

Позитивизм в Англии (<i>Н В Мотрошилова</i>)	43
Индуктивистский позитивизм Джона Стюарта Милля (<i>А Ф Грязнов</i>)	45
Эволюционный позитивизм Герберта Спенсера (<i>А Ф Грязнов</i>)	52
Глава 3	
ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ И ДУХА В 50—70-х ГОДАХ XIX в. (<i>Н В Мотрошилова</i>)	58
Глава 4	
НЕОКАНТИАНСТВО (<i>Н В Мотрошилова</i>)	65
Предыстория	65
Марбургская школа неокантианства	68
Фрайбургская (баденская) школа неокантианства	75
Глава 5	
НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО (<i>Н В Мотрошилова</i>)	82
Гегельянство в Англии	82
Немецкое неогегельянство	88
Неогегельянство в Италии	91
Глава 6	
ПРАГМАТИЗМ (<i>Н В Мотрошилова</i>)	97
Чарльз Сандерс Пирс	97
Уильям Джемс	101
Джон Дьюи	105
Глава 7	
ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ (“ВТОРОЙ ПОЗИТИВИЗМ”) (<i>А Ф Зотов</i>)	109
Эмпириокритицизм как теоретико-познавательная программа искоренения метафизики	110
Эмпириокритическая концепция жизни	112
Онтология эмпириокритицизма. Ощущения как “элементы мира”	117
Глава 8	
РЕАЛИСТИЧЕСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ (<i>А Ф Грязнов</i>)	121
Американский неореализм	121
Американский критический реализм	121
Философия Джорджа Сантаяны	124

ЧАСТЬ II

ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XIX — XX в.

Глава 1	
ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ	132
Анри Бергсон (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	134
Жизнь и сочинения	134
Философия Бергсона	136
Исходный пункт — свобода	136
Материя и восприятие. Материя и память	137
Жизнь. Творческая эволюция. Длительность	139
Интеллект. Инстинкт. Интуиция	140
Вильгельм Дильтей (<i>И. А. Михайлов</i>)	145
Жизнь и сочинения Дильтея	145
Основные идеи философии Дильтея	147
“Школа Дильтея”	150
Георг Зиммель (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	152
Освальд Шпенглер (<i>Г. М. Тавризян</i>)	156
Понятие “культура” в концепции Шпенглера	158
Идея развития	159
Морфология культуры. Символ	160
Современность и политика	162
Наука и миф	164
Техника	165
Глава 2	
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	167
Эдмунд Гуссерль	168
Жизнь и сочинения	168
Феноменологическое учение о сознании и методе	172
Учение Гуссерля о мире. Феноменологический идеализм.	
Феноменологическая редукция	174
Учение о жизненном мире и “кризисе европейского	
человечества”	176
Феноменологическое движение	178
Глава 3	
ОНТОЛОГИЯ НИКОЛАЯ ГАРТМАНА	
(<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	182

Глава 4	
ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ МАКСА ВЕБЕРА (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	186
Глава 5	
ПСИХОАНАЛИЗ (<i>А. М. Руткевич</i>)	190
Зигмунд Фрейд	191
Бессознательное	194
“Судьбы влечений”	197
Философия культуры	198
Карл Густав Юнг	200
Коллективное бессознательное	201
Неофрейдизм	204
Эрих Фромм	205
Психоанализ и философия	209
Глава 6	
АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (<i>М. С. Козлова</i>)	212
Рождение аналитической философии	213
Джордж Эдвард Мур	214
Бертран Рассел	218
Людвиг Витгенштейн	231
Жизнь и сочинения	231
“Логико-философский трактат”	234
“Философские исследования”	238
Дальнейшее развитие аналитической философии	243

РОССИЯ

ЧАСТЬ I

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ДИСКУССИИ В ФИЛОСОФИИ РОССИИ КОНЦА XIX–XX В.

Глава 1	
СПЕЦИФИКА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ РОЛЬ В РАЗВИТИИ РОССИЙСКОЙ И МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	248

ЧАСТЬ II

ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XIX — XX в.

Глава 1

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ	132
Анри Бергсон (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	134
Жизнь и сочинения	134
Философия Бергсона	136
Исходный пункт — свобода	136
Материя и восприятие. Материя и память	137
Жизнь. Творческая эволюция. Длительность	139
Интеллект. Инстинкт. Интуиция	140
Вильгельм Дильтей (<i>И. А. Михайлов</i>)	145
Жизнь и сочинения Дильтея	145
Основные идеи философии Дильтея	147
“Школа Дильтея”	150
Георг Зиммель (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	152
Освальд Шпенглер (<i>Г. М. Тавризян</i>)	156
Понятие “культура” в концепции Шпенглера	158
Идея развития	159
Морфология культуры. Символ	160
Современность и политика	162
Наука и миф	164
Техника	165

Глава 2

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	167
Эдмунд Гуссерль	168
Жизнь и сочинения	168
Феноменологическое учение о сознании и методе	172
Учение Гуссерля о мире. Феноменологический идеализм.	
Феноменологическая редукция	174
Учение о жизненном мире и “кризисе европейского человечества”	176
Феноменологическое движение	178

Глава 3

ОНТОЛОГИЯ НИКОЛАЯ ГАРТМАНА (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	182
---	-----

Глава 4	
ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ МАКСА ВЕБЕРА (<i>Н В Мотрошилова</i>)	186
Глава 5	
ПСИХОАНАЛИЗ (<i>А М Руткевич</i>)	190
Зигмунд Фрейд	191
Бессознательное	194
“Судьбы влечений”	197
Философия культуры	198
Карл Густав Юнг	200
Коллективное бессознательное	201
Неофрейдизм	204
Эрих Фромм	205
Психоанализ и философия	209
Глава 6	
АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (<i>М С Козлова</i>)	212
Рождение аналитической философии	213
Джордж Эдвард Мур	214
Бертран Рассел	218
Людвиг Витгенштейн	231
Жизнь и сочинения	231
“Логико-философский трактат”	234
“Философские исследования”	238
Дальнейшее развитие аналитической философии	243

РОССИЯ

ЧАСТЬ I

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ДИСКУССИИ В ФИЛОСОФИИ РОССИИ КОНЦА XIX–XX в.

Глава 1	
СПЕЦИФИКА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ РОЛЬ В РАЗВИТИИ РОССИЙСКОЙ И МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ (<i>Н В Мотрошилова</i>)	248

Глава 2

ОБЩЕФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ**РУССКОЙ МЫСЛИ** (Н. В. Мотрошилова) 257

Борьба против и в защиту метафизики 257

От Платона — к обновленному идеализму 263

Размежевание с Декартом и Кантом и проект
“онтологической гносеологии” 269

Споры о сознании 279

Глава 3

**ОТ МАРКСИЗМА К ИДЕАЛИЗМУ. СУДЬБЫ
РОССИЙСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ**

(Н. В. Мотрошилова) 285

Российская интеллигенция — ее судьба и вина 289

Противоречия нравственного мировоззрения русской
интеллигенции. Отношение к богатству и бедности 292Дефицит права, правосознания на Руси и русская
интеллигенция 294

Полемика вокруг “Вех” 297

Глава 4

**СПОРЫ ВОКРУГ “РУССКОЙ ИДЕИ” В РОССИЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ XX в.** (Н. В. Мотрошилова) 301

Что такое “русская идея”? 301

Патриотизм и критическое отношение к России, русскому
народу — совместимы ли они? 304Самобытность “русского пути”?
Миссианизм и мессианизм 306

Россия и Запад 311

Что плодотворнее для России — попытки изоляционизма
или активного взаимодействия с Западом, с Европой? 312

Россия и Восток. Россия как Евразия 317

**ЧАСТЬ II
ВЫДАЮЩИЕСЯ ФИЛОСОФЫ РОССИИ**

Глава 1

ПАВЕЛ НОВГОРОДЦЕВ

(Н. В. Мотрошилова) 324

Кризис современной культуры, современного правосознания и общественный идеал	326
Демократия и правовое государство	328
Глава 2	
НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ (<i>Н В Мотрошилова</i>)	333
Жизнь и сочинения	333
“Философия свободы”. “Смысл творчества”	335
Этика творчества и экзистенциальная диалектика (О поздних произведениях Бердяева)	343
Глава 3	
ИВАН ИЛЬИН (<i>Н В Мотрошилова</i>)	349
Жизнь, сочинения и идеи	349
Исследование и интерпретация философии Гегеля	352
О России и российской культуре. Критика Л. Толстого и толстовства	355
“Путь духовного обновления”	358
Человек, его душа и его собственность. Критика коммунизма	360
Глава 4	
ЛЕВ ШЕСТОВ (<i>Н В Мотрошилова</i>)	364
Жизнь и сочинения	364
Специфика философского творчества	364
Глава 5	
НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ (<i>М Н Громов</i>)	369
Глава 6	
ВАСИЛИЙ РОЗАНОВ (<i>М Н Громов</i>)	372
Глава 7	
ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ (<i>Н В Мотрошилова</i>)	376
Жизнь и сочинения	376
Философская проблематика в книге “Столп и утверждение истины”	378
Триединство, истина, диалектика в философии Флоренского	381
Учение о софии	384
Философия символа и космоса	385
Учение о языке	386

Глава 8

СЕМЕН ФРАНК (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	389
Жизнь и сочинения	389
Основные принципы и идеи философии	391
Действительность, реальность, идеальное бытие	391
Бытие и жизнь. “Живое знание”	392

Глава 9

НИКОЛАЙ ЛОССКИЙ (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	400
Жизнь и сочинения	400
Основные принципы и идеи философского учения	402

Глава 10

ЛЕВ КАРСАВИН (<i>Ю. Мелих</i>)	412
Жизнь и сочинения	412
Философия абсолюта	413
Проблема личности	415

В О С Т О К

ВОСТОЧНЫЕ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

(*М. Т. Степанянец*)

Культурный нигилизм философов-модернистов	420
Восток—Запад. Синтез идей	421
Влияние протестантской парадигмы на Востоке	424
Поиски пути развития	429
Религиозно-философское “возрожденчество”	431
Постмаоизм	431
Японский вариант “протестантизма”	433
“Ненасильственная цивилизация” Махатмы Ганди	434

ИЗДАНИЯ
«ГРЕКО-ЛАТИНСКОГО КАБИНЕТА»®
Ю. А. ШИЧАЛИНА

- 1 **Вейсман А.Д.** Греческо-русский словарь (Репринт издания 1899 г) 1991 688 с
- 2 **Адо П.** Плотин, или Простота взгляда 1991 144 с
- 3 **Яки С.** Спаситель науки 1992 320 с
- 4 Журнал «Греко-латинский кабинет», вып 1 1992 80 с
- 5 **Кун Н.А.** Что рассказывали греки и римляне о своих богах и героях 1992 272 с
- 6 **Кацман Н.Л., Ульянова И.Л.** Учебник латинского языка для лицеев и гимназий (часть 1) 1993 128 с
- 7 **Козаржевский А.Ч.** Учебник древнегреческого языка 1993 288 с
- 8 **Бонаventura.** Путеводитель души к Богу (Латинский и русский тексты) 1993 192 с
- 9 **Кашеев В.И.** Эллинистический мир и Рим 1993 374 с
- 10 Сборник докладов международной конференции «Средневековый тип рациональности и его античные предпосылки» (Москва, 1990) 1993 96 с
- 11 **Chitchaline I.** Separata I1 Les deux rédactions du Phèdre de Platon 1993 12 с
- 12 **Chitchaline I.** Separata I2 L'imagination chez Proclus, Porphyre et Eugène 1993 12 с
- 13 **Петрученко О.** Латинско-русский словарь (Репринт издания 1914 г) 1994 816 с
- 14 **Orbis Romanus pictus** Римский мир в картинках Начальная латинская хрестоматия 1994 144 с
- 15 **Прокл.** Комментарий к первой книге «Начал» Евклида Введение (Греческий и русский тексты) 1994 224 с
- 16 **Шварц А.Н.** Моя переписка со Столыпиным Мои воспоминания о Государе 1-я книга серии «Мемуары русской профессуры» 1994 368 с
- 17 **Гаспаров М.Л.** Занимательная Греция 1995 384 с (Совместно с изд-вом «Новое литературное обозрение»)
- 18 **Плотин.** Сочинения (Плотин в русских переводах) 1995 672 с (Совместно с изд-вом «Алетейя»)
- 19 Учебники платоновской философии (Совместно с изд-вом «Водолей», Томск) 1995 160 с
- 20 **Иоанн Скотт Эриугена.** Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна (Латинский и русский тексты) 1995 352 с

21. **Мессиян О.** Техника моего музыкального языка. 1995. 128 с.
22. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 1. Философия древности и средневековья. Учебник для студ. вузов. 1995. 480 с.
23. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 3. Философия XIX—XX вв. Учебник для студ. вузов. 1996. 448 с.
24. Книга для чтения по древнегреческому языку. 1996. 144 с.
25. «Воспоминания министра народного просвещения графа Ив. Ив. Толстого». 2-я книга серии «Мемуары русской профессуры». 1997. 336 с.
26. **Йегер В.** «Пайдейя». 1997. 336 с.
27. Журнал «Греко-латинский кабинет», вып. 2. 1997. 96 с.
28. **Гваньини А.** «Описание Московии». (Латинский и русский тексты) 1998. 176 с.
29. **Кашеев В. И.** Из истории межгосударственных отношений в эпоху эллинизма. 1997. 128 с.
30. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 3. Философия XIX—XX веков. 1998. 448 с.
31. Фрагменты ранних стоиков. Том I. Зенон и его ученики. 1998. 256 с.
32. Хрестоматия по истории древнего мира. Эллинизм. Рим. (Кафедра истории древнего мира Саратовского государственного университета.) 1998. 528 с.
33. **Марру А.-И.** История воспитания в античности (Греция). 1998. 384 с.
34. **Козаржевский А. Ч.** Учебник древнегреческого языка. 3-е изд., испр. и дополненное. 1998. 336 с.
35. **Снелль Б.** Греческая метрика. 1999. 120 с.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ

1. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 4. Философия XX века. 448 с.
2. **Бл. Августин** «Против академиков». (Лагинский и русский тексты.)
3. **Попов А. Н.** «Краткая грамматика греческого языка».
4. **Соколов Г. И.** «Ольвия и Херсонес (ионическое и дорическое искусство)». 569 с. (316 илл.)
5. **Трухина Н. Н., Смышляев А. Л.** Хрестоматия по истории Древней Греции (для средней школы).
6. Книга для чтения по древнегреческому языку. 2-е изд., испр. и дополненное (с грамматич. справочником).
7. **Модестов В. И.** «Воспоминания и письма». 3-я книга серии «Мемуары русской профессуры».

*Все имеющиеся в наличии издания
«Греко-латинского кабинета» Ю. А. Шичалина
можно приобрести, а планируемые — заказать,
по адресу: 119435, Москва, Новодевичий проезд, д. 6а.*

Тел.: (095) 246-97-26