ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
В ДВУХ ЧАСТЯХ
ЧАСТЬ 2

Учебное пособие

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вторая часть учебного пособия «История философии» включает два раздела, посвященные рассмотрению западной неклассической философии и западной философии Новейшего времени, а также истории русской и белорусской философии. В отдельной главе анализируются судьбы советской и постсоветской философии. Заключение пособия сосредоточено на раскрытии специфики и основных тенденций развития мировой философии XXI в.

Имея в виду прежде всего педагогические цели, авторы пособия стремились излагать материал по возможности в популярной и общедоступной форме, избегая при этом всякого рода упрощений и не уклоняясь от рассмотрения самых сложных, противоречивых и нерешенных проблем. Содержательное наполнение, структурирование глав и параграфов пособия осуществлялось с такой целью, чтобы оно было равно интересно как специалистам, преподавателям, так и студентам, читателям, стремящимся постигнуть мир духовно-философских исканий мыслителей различных эпох и народов. Способ и форма изложения материала данного пособия строились таким образом, чтобы студент не воспринимал философию как свод готовых истин, набор знаний и определений, которые следует заучить, а затем бездумно и некритично воспроизводить. Напротив, задача состояла в том, чтобы обучить учащуюся молодежь диалоговой форме изучения философии, сформировать представление о ней как о сложнейшем феномене культуры и науки, чтобы разработанные лучшими умами человечества в течение тысячелетий логико-понятийный аппарат, категории, законы и методология помогали студентам находить ответы на интересующие их теоретические и практические вопросы современности и вместе с тем развивать способность к рефлексии, к размышлению, ставя их перед нерешенными проблемами и парадоксами в развитии историко-философской мысли.

В принципе, вопрос заключается в том, как сформировать у студенческой молодежи самостоятельное, обобщающее мышление и целостное миропонимание. Это особенно важно в связи с резко возросшей в наше время фрагментацией учебных планов в высшей школе, блокирующих понимание целого, препятствующих оценке событий и протекающих процессов с точки зрения устроенности их в общую картину мира, что в реальности оборачивается диффузией ценностей, дроблением культуры и деинтеллектуализацией. Узкая специализация, а также сведение к абсолютному минимуму философско-мировоззренческого и в целом социогуманитарного цикла в учебных планах ведет к тотальной дегуманитаризации и дегуманизации образования, что создает в значительной мере благоприятные условия для превращения выпускников высшей школы из людей широко и глобально мыслящих в объект беззастенчивых манипулятивных практик, в послушное орудие различного рода политических демагогов, оккультных пророков и т.п. При этом раздробленность сознания и дискретность отрывают молодежь от традиций

своего народа, деформируют национальную и цивилизационную идентичность. Чтобы избежать такой ситуации, современный выпускник университета должен быть не только человеком, сориентированным на «компетенции», обладающим мозаичным и «лоскутным» сознанием, но и личностью, достигнувшей в своем развитии высокого общегуманитарного культурного уровня и глубокой теоретической подготовки в своей профессиональной области. Именно такими личностями сотворены главные достижения человеческой цивилизации. Верно высказывание, что для того, чтобы появилось инновационное общество, должен сначала появиться Аристотель. Особая опасность состоит в том, что сегодня у учащейся молодежи (и не только у учащейся) благодаря современным компьютерным технологиям интенсивно и массово формируется клиповое мышление, «мышление в картинках», что на деле, как это ни парадоксально, означает масштабный регресс в мыслительной сфере: переход от логоцентрического отражения мира как величайшего достижения человека разумного к допонятийному, мифологически-образному сознанию, господствующему в архаические эпохи, в доцивилизационный период развития человечества, в «доосевое» время. В практике настоящей жизни разворачивается процесс конструирования реальности компьютерными электронными технологиями. Последние начинают действовать в сознании человека как первопричина, произвольно наделяющая действительность своими характеристиками. Там, где должно утверждаться (школа, учреждение высшего образования) единое научное мировоззрение, сегодня возникает разноголосица не только различных, но и взаимоисключающих мнений и точек зрения, что на практике оборачивается когнитивным диссонансом в сознании человека. А это, в свою очередь, лишает многих всякого иммунитета против манипуляторных воздействий, в том числе и деструктивного характера.

Мир, окружающий нас, бесконечно разнообразен и сложен. Каждая сторона этого мира изучается какой-то отдельной наукой (физика, биология, химия, механика, астрономия и т.д.). Но у всех наук есть одна особенность: они похожи на треугольник, обращенный острием вниз. Возникнув однажды и проходя последовательно стадии своего развития, каждая отдельная наука все больше углубляется в изучаемую ею часть или сторону окружающей действительности. Но чем больше она углубляется в свой предмет, тем становится у́же. В результате единый и взаимосвязанный мир разрывается, раздробляется на части. Каждая частная наука все в большей степени «зарывается в свою нору», подобно кулику, начинает «гнездиться на своей отдельной кочке». А стало быть, целостность мира рассыпается, исчезает из поля зрения. Отсюда потребность и необходимость в какой-то общей, особой науке, задача которой – дать теоретически обобщающее осмысление своей совокупности знаний и общечеловеческого опыта с целью формирования целостного мировоззрения. Такой наукой является философия. Мир как целое – вот предмет философии. Ее задача – дать общую картину мира, рассмотреть и понять мир в его целостности и всех характерных для него взаимосвязях. Почему это необходимо? Философия исследует мир как структурно организованную

систему и основные законы, по которым эта система функционирует и развивается. И ни одна другая наука такого не делает и делать не может. В этом ее глубинная специфика, ее извечное дело.

В силу того что предметом философии как науки, объектом ее исследования выступает не какая-либо отдельная сторона действительности и мир как целое, философия по сей день является наиболее мощным противоядием в отношении всякой профессиональной ограниченности, «профессионального кретинизма» (выражение К. Маркса), разорванности и фрагментарности в восприятии окружающей действительности. В этом великая миссия философии.

Авторами отдельных глав и параграфов являются: [А.А. Бородич] (гл. 10, § 4 (А. Шопенгауэр); гл. 11, § 1–4, 9; гл. 14, § 9; гл. 15); И.В. Бусько (гл. 16, § 2); В.В. Карпинский (гл. 10, § 4 (С. Кьеркегор); гл. 11, § 5, 12, 13); Ч.С. Кирвель (Предисловие); А.И. Копытко (гл. 15); Л.Л. Мельникова (гл. 10, § 1–3, 5 (В. Дильтей), 6, 7; гл. 11, § 6–8, 10, 11; гл. 12, § 5; гл. 14, § 10; Вместо заключения); [У.Д. Розенфельд] (гл. 13, § 1–3, 5–8, 10; гл. 14, § 1–8; гл. 16, § 1); О.А. Романов (гл. 12, § 1, 2, 4; гл. 13, § 4, 9); С.З. Семерник (гл. 10, § 5 (Ф. Ницше, А. Бергсон); гл. 12, § 3); Г.Н. Щелбанина (гл. 16, § 1).

Раздел III

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОТ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ К СОВРЕМЕННЫМ ФИЛОСОФСКИМ ИСКАНИЯМ

Глава 10. ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Основные черты неклассической философии

Философия любого исторического периода представляет собой самосознание эпохи: в ней и через нее эпоха проясняет, осмысливает свои основные черты и особенности. В содержании философских течений и концепций, в самом способе философствования нередко отражаются явления и процессы, во многом определяющие перспективы развития конкретных цивилизаций или человечества в целом. Философская мысль, опережая свое время, предвосхищая тенденции исторического процесса, часто формулирует, теоретически оформляет идеи и умонастроения, присутствующие в духовной жизни общества, определяющие психологический тонус эпохи, но не обнаруженные или не принятые сознанием большинства современников. Такая характеристика в значительной степени относится к философии второй половины XIX в. Крупнейшие мыслители этого периода пытались осмыслить сущность и причины начавшегося кризиса западной цивилизации, его последствия для бытия человека, необходимость переоценки господствующих ценностей и культуры, основанной на них, чтобы найти, если возможно, новые смысложизненные ориентиры и новые способы «включения» человека в мир, как природный, так и социальный. В развитии европейской философской мысли этот период является началом формирования нового типа философии – ***философии неклассической***. Для обозначения указанного периода в развитии европейской философии употребляется и другое понятие «постклассическая философия». Однако оно определяет лишь хронологические ориентиры, в то время как название «неклассическая философия» дает содержательную характеристику философской мысли второй половины XIX–XX в., подчеркивая стремление ее представителей преодолеть классическую философскую парадигму и противопоставить ей в качестве альтернативы свою – неклассическую.

Отношение неклассической философии к предшествующей философской традиции отличается сложностью, противоречивостью и неоднозначностью. Однако его крайние точки все же можно определить как традиционалистскую и критическую ориентации.

Согласно *традиционалистской ориентации*, дальнейшее развитие философской мысли возможно только через возврат к классическому наследию, поскольку это является необходимым условием сохранения самой философии и ее статуса в условиях духовного кризиса и поиска новых ценностей и смыслов.

К философским течениям, открыто провозгласившим необходимость сохранения классической традиции, относятся неокантианство, возникшее в 60-е гг. XIX в. под лозунгом «Назад к Канту!», неогегельянство, появившееся примерно в это же время под лозунгом «Назад к Гегелю!», а также неотомизм – одно из влиятельнейших религиозных течений, зародившееся в 70-е гг. XIX в. Однако, призывая вернуться к классическому наследию, сторонники традиционалистской ориентации чаще всего использовали его как основу для разработки новых подходов, принципов и решений. Традиционалистская ориентация не стала доминирующей в неклассической философии, хотя ряд ее идей в области гносеологии, философской антропологии, ее переосмысление диалектического метода, новое понимание сущности и роли ценностей в значительной степени повлияли на облик, содержание, направленность развития неклассической философии.

Определяющим типом отношения к философской традиции стало *критическое отношение*. Диапазон последнего весьма широк: от умеренной критичности, не отрицающей роли предшествующего наследия, до радикально-нигилистической позиции, возникшей на основе отождествления начавшегося кризиса западной цивилизации с кризисом классической философии. Такое отождествление не было случайным. Одной из специфических особенностей западной цивилизации, начиная с античности, является то, что философия в значительной степени определяла и определяет содержательное наполнение, ценностные основания и направленность развития самой культуры. Вместе с тем радикально-нигилистическое отношение к философской классике, претензия на абсолютное размежевание с ней не исключали обращения к наследию прошлого как к теоретическому истоку.

Ориентация на критическое отношение к философской традиции, объединяя различные, порой диаметрально противоположные направления и течения, завершилась формированием программ, предлагающих свой вариант переосмысления и преодоления классического наследия: 1) критико-рефлексивной; 2) критико-антропологической. Различие между этими программами обнаруживается прежде всего в выборе центральной проблемы и исходных принципов, опираясь на которые, по мнению сторонников той или иной программы, можно не только преодолеть классические традиции, но и прийти к новой проблематике и принципиально иным способам философствования.

Основы критико-рефлексивного отношения к философской классике были заложены еще ранним позитивизмом в 30-е гг. XIX в. Позже, уже в XX в., они были дополнены идеями неопозитивизма и современной философии науки. Критико-рефлексивная программа исключила из проблемного поля философии целый ряд традиционных проблем, имеющих мировоззренческий смысл, выбрав в качестве основного вопрос о соотношении науки и философии и сведя последнюю к логике и методологии научного познания.

Признавая гносеологическую активность субъекта в качестве главного измерения человеческого бытия, сторонники данной программы ограничили сферу компетенции человеческого разума сферой науки, существенным образом пересмотрели традиционное понимание структуры и содержания познавательного процесса, соотношение абсолютного и относительного в познании, статус самого разума, роль познающего субъекта и др. Вместе с тем в рамках критико-рефлексивной программы основным способом философствования оставался принцип логической доказательности, продолжали предприниматься попытки максимально приблизить философию и по содержанию, и по форме изложения к математическому естествознанию, философские концепции строились по образцу естественнонаучных теорий.

Критически осмысливая традиции философской классики, сторонники критико-антропологической программы не только определили в качестве центральной философской проблемы проблему человека, но и сделали вывод о неспособности разума постичь сущность человеческого бытия. В их концепциях человек рассматривается не как существо познающее или социально-практическое, а как существо чувствующее, переживающее, свободно созидающее себя. Активность личности – это активность, направленная не вовне, на природу, социум, а активность, обращенная внутрь самого индивида, т.е. активность как самосозидание. Иррациональное измерение человеческого бытия приобретает статус основного, а сама критико-антропологическая программа таким образом становится иррациональным вариантом отношения к классической традиции. В рамках критико-антропологической программы формируется новый тип философствования, основанный на сближающем философию с искусством синтезе логико-понятийной и художественно-образной форм изложения, тип философствования, использующий иронический и афористический стили, содержащие в себе значительный элемент недосказанности и открытости для свободной интерпретации. Во второй половине XIX в. программа подобного рода была представлена в философии С. Кьеркегора, Ф. Ницше, А. Шопенгауэра, А. Бергсона и других мыслителей. В XX в. эта программа получила дальнейшее развитие, прежде всего в философии экзистенциализма.

Поскольку неклассическая философия самоопределялась в полемике с философской классикой, ее сущностные черты отчетливо проступают именно в контексте сравнительного анализа этих двух периодов развития европейской философской мысли.

В рамках классической традиции философия рассматривается как метафизика – учение о сверхчувственных принципах и предельных основаниях бытия и познания. Проблема существования всеобщего, проблема сущности мира и человека, универсальных методов познания, всеобщих принципов истории и тому подобное являются основными темами философских размышлений. Неклассическая философия отказывается от традиционной метафизики, от поиска универсалий. Она проявляет интерес к единичному, к его своеобразию, указывает на несводимость его к общему, стремится воссоздать полноту, многогранность, уникальность отдельных видов и сторон бытия. Вместе с тем

стремление к целостному философскому осмыслению конкретной проблемы нередко приводит представителей философии неклассического периода к *эклектизму* (от греч. eklego – выбираю) – механическому соединению противоречащих друг другу исходных принципов в рамках одной философской концепции.

Классическая философская парадигма ориентируется на построение объяснительных моделей объективной и субъективной реальности, неклассическая – занята поиском путей преобразования мира и человека, созданием проективных моделей. Ее волнуют не столько вопросы, что есть мир, что есть человек, сколько проблема, что нужно предпринять, чтобы остаться человеком в этом бесчеловечном мире, как сделать мир более человечным и т.д.

Всю человеческую сущность классическая философия сводит к познавательной способности, тем самым замыкая человека границами его разума. Неклассическая философия либо выводит сущность человека за пределы разума, помещая ее в сферу бессознательного (психоанализ), в область волевых актов и процессов (волюнтаризм), в сферу интуиции (интуитивизм) и т.д., либо вообще утверждает, что у человека нет сущности, поскольку он находится в процессе постоянного становления и самосозидания (экзистенциализм).

Представители классической философии делают вывод об абсолютной свободе личности, определяя ее как познанную необходимость, выводя ее из разума, который неограничен в своих творческих возможностях, понимают свободу как свободу без границ, как негативную свободу – свободу от внешних ограничений. В рамках неклассической философии диапазон отношения к свободе широк: от признания ее основной онтологической характеристикой человека, являющейся необходимым условием творчества, самосозидания, от позитивной свободы – свободы определения личностью своих внутренних границ – до вывода о принципиальной невозможности свободы в силу абсолютной детерминированности человека и его бытия объективными (экономическими, политическими, культурными и другими) структурами (структурализм и постструктурализм), которые манипулируют его сознанием и за рамки которых он не в состоянии вырваться.

Представители классической философии считали, что свобода – это цель, к которой постоянно стремится человек. В неклассической философии появляется противоположное утверждение: человек в той или иной степени пытается убежать от свободы в силу тяжести бремени ответственности (Э. Фромм).

Наиболее активно неклассическая философия выступает против рационализма новоевропейской философии. Она критически пересматривает статус и роль разума.

В рамках классической традиции разум понимается как разумность природы, истории и человеческой деятельности, откуда следуют и его различные функциональные характеристики. Прежде всего разум рассматривается как инструмент познания, как познавательная способность, имеющая сверхопытную сущность, т.е. сущностные черты, не выводимые из опыта и не сводимые к нему. Возможности разума в качестве познавательной способности признаются

безграничными. Разум рассматривается как абсолютная ценность, как средство изменения и совершенствования мира и человека. Вместе с тем его сущность сводится к процедуре объяснения через установление причинно-следственных связей. Определение разума как самостоятельной субстанции означает наделение его неиссякаемым потенциалом творчества, признание его автономности и недетерминированности. Классическая философская парадигма высоко оценивает только те компоненты психики, которые можно поставить под контроль разума.

В качестве альтернативы новоевропейскому рационализму неклассическая философия предлагает иррационализм и неорационализм. *Иррационализм* – это направление в философии, считающее, что разум не способен охватить всс многообразис духовной и материальной дсйствитсльности. Настаивая на ограниченных возможностях рационально-рассудочных форм человеческого духа, обращая внимание на внерациональные формы его проявления (интуицию, волю и т.д.), иррационализм исходит прежде всего из признания алогичности самой действительности. *Неорационализм*, в свою очередь, отвергает тезис об автономности разума, а также априорные схемы обоснования знания и выдвигает в качестве основной идею исторически возникающих и меняющихся предпосылок познания.

В классической философской традиции доминирует внеисторический подход к пониманию разума и результатов его деятельности, господствует идея возможности достижения абсолютного знания, возникает дихотомия научного и вненаучного познания. Хотя в гегелевской концепции уже присутствует принцип историзма, но для философской классики в целом он не характерен. Неклассическая философия углубляет и расширяет принцип историзма, демонстрирует отказ от убеждения, что можно достичь абсолютного знания, настаивая на исторической относительности последнего. Признавая подвижность границ между абсолютным и относительным в любой форме знания, в том числе и научного, неклассическая философия делает вывод, что у науки нет преимущества перед ненаукой. Отказываясь от принципа монизма в понимании истины, неклассическая философия предлагает идею плюрализма истин.

Согласно философской классике, между знанием, представленным в логической форме, и окружающим миром есть внутренняя согласованность, поскольку последний наделен внутренним порядком. Остается только найти метод согласования – универсальный метод познания. Для неклассической философии сам мир и знания о мире – совершенно не связанные между собой сферы, и универсального метода познания нет. Если связующее звено и есть, то оно находится за пределами этих сфер в системе ценностей, интересов и т.д.

Новоевропейский рационализм как тип научной рациональности в качестве исходных принципов выбирает данные науки, считая их абсолютными истинами. Эта научная рациональность дополняется рациональностью экономической, цель которой – получение максимальной прибыли, и рациональностью политической, предлагающей технологии эффективного осуществления власти. Некоторые представители неклассической философии не отрицают рационализм как принцип, они выступают лишь с критикой новоевропейского рационализма, предлагая идею множественности типов

рациональности и рассматривая научную рациональность как один из этих типов (К. Хюбнер, Х. Ленк). Классическая философия провозглашает безграничную веру в науку. В рамках неклассической философии существует неоднозначное отношение к ней, представленное двумя крайними ориентациями: сциентизмом и антисциентизмом. *Сциентизм* представляет собой мировоззренческую позицию, согласно которой научное знание (главным образом естественнонаучное) является высшей ценностью культуры и достаточным условием ориентации человека в мире. *Антисциентизм* убежден не только в том, что наука не способна помочь человеку в решении его глубинных, смысложизненных проблем, но и в том, что она несовместима с подлинно человеческой сущностью, разрушает ее. Неклассическая философия значительно расширяет проблемное поле философии, вводя в него ряд новых тем, таких, например, как коммуникация, понимание, мир повседневности, глобальные проблемы, человек и техника.

Таким образом, данный период в развитии европейской философской мысли (со второй половины XIX в. и до сегодняшнего дня) является своеобразным, сложным, внутренне противоречивым, существенно отличающимся от предшествующего, классического, этапа. С одной стороны, он есть отражение кризиса западной цивилизации и культуры, с другой – представляет собой попытку осмысления этого кризиса и поиска новых цивилизационных оснований, позволяющих его преодолеть. Последнее подтверждается не столько наличием новых проблем, рассматриваемых неклассической философией, сколько появлением новых способов видения мира и человека, новых способов построения и обоснования самого философского знания.

Неокантианство

Одним из влиятельных течений, представляющих «традиционалистскую» тенденцию в развитии неклассической философии, является ***неокантианство***, возникшее в последней трети XIX в. и просуществовавшее до первой трети XX в. Его представители пытались решать философские проблемы, сознательно ориентируясь на положения кантовской философии, используя их в качестве исходных точек при построении своей теоретической концепции. Знаменитый лозунг неокантианства «Назад к Канту!» был провозглашен в 1865 г. **Отто Либманом** (1840–1912) в его сочинении «Кант и эпигоны» (1865).

К неокантианству иногда причисляют все школы, признававшие необходимость возврата к кантовской философии. Однако в строгом смысле к нему относятся только три из них: 1) физиологическая школа (И. Мюллер, Ф.А. Ланге, Г. Гельмгольц); 2) марбургская школа (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер); 3) баденская школа (В. Виндельбанд, Г. Риккерт).

Во второй половине XIX в. внимание к кантовской философии не было случайным. Вопрос, как и почему возможна наука, впервые сформулированный И. Кантом, вновь приобрел актуальность. В конце XIX в. начался процесс становления науки неклассического типа, который сопровождался появлением новых теорий не только на основе экспериментальных исследований, но и

путем *логических построений* на базе уже существующих теоретических знаний. Это не могло не стимулировать интерес к проблеме обоснования достоверности и истинности таких теорий, а также научного знания в целом. Интенсивный рост научных знаний сопровождался также накоплением фактов, необъяснимых в рамках существовавших научных теорий. Нужны были принципиально новые теоретические модели, для построения которых требовались новые научные подходы и методы. Ситуация, возникшая в науке (и в первую очередь в естествознании), требовала своего философского осмысления, а также нового прочтения и понимания гносеологических и методологических проблем. В свое время Кант не только поставил вопрос о сущности и возможности научного познания, но и предложил свой вариант его решения. Этот вариант стал отправной точкой для неокантианцев.

Неокантианцы *продолжили традиции критической философии* – традиции критического осмысления границ и возможностей научного познания. Реализуя эту задачу, они опирались на предложенный Кантом *трансцендентальный метод*, ориентированный на выявление априорных (доопытных, внеопытных) предпосылок, обеспечивающих возможность познания, обусловливающих его закономерности, а также всеобщность и необходимость знания.

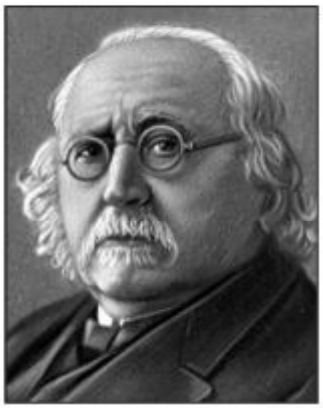
Первыми, кто предпринял попытку подтвердить истинность основных положений кантовской теоретической философии (теории познания), были представители ***физиологической школы***. Они занялись обоснованием кантовского вывода о том, что «вещь в себе» (вещь в своем объективном существовании) и «вещь для нас» (то, как она представлена в нашем сознании) не тождественны. Опираясь на достижения в области физиологии, **Иоганн Мюллер** (1801–1858) сформулировал *закон специфических энергий внешних чувств*, согласно которому ощущение не доводит до сознания человека качества или состояния внешних тел. Ощущение вызывается внешними причинами, но до сознания доходит не содержание воздействующего объекта, а качество или состояние нервов. Согласно закону Мюллера, одно и то же внешнее раздражение по-разному воспринимается разными органами чувств, и наоборот, разные внешние раздражители одинаково воспринимаются одним и тем же органом чувств. Исходя из этого закона, представители физиологической школы сделали вывод о том, что ощущения и весь опыт человека обусловлены физиологической организацией, а не свойствами и связями познаваемого объекта.

Еще дальше в своих выводах пошел **Герман Гельмгольц** (1821–1894). Он назвал ощущения символами, знаками внешних явлений, считая, что между ощущениями и вещами не только нет сходства, но даже и аналогии. Согласно логике его рассуждений, ощущения, будучи символами, только указывают на определенные объекты и явления, не раскрывая ни их содержания, ни их сущности.

Объявив себя последователями Канта, неокантианцы поставили перед собой цель – не только использовать идеи немецкого философа для решения гносеологических и методологических проблем, но и *устранить противоречивость, непоследовательность его теоретической философии.* Серьезный анализ кантовской теории познания осуществила прежде всего ***марбургская школа***, рассматривая механизм и структуру познавательного процесса, статус субъекта познавательной деятельности, соотношение субъекта и объекта познания и т.д.

Для того чтобы выявить отличие гносеологических воззрений марбуржцев от кантовской позиции в гносеологии, следует еще раз отметить, что и Канта, и неокантианцев интересует не процесс познания вообще, а его определенная форма – *научное познание.* Что касается представителей марбургской школы, то они концентрируют свое внимание на анализе т*еоретического математического естествознания.* Согласно кантовской позиции, процесс научного познания начинается с чувственного созерцания, которое предполагает действие объектов на органы чувств. Сами же вещи и процессы существуют объективно, независимо от сознания познающего субъекта. Как отмечалось выше, согласно Канту, вещь в своем объективном существовании («вещь в себе» или «вещь сама по себе») и то, как она является субъекту познания («вещь для нас»), не тождественны. По глубокому убеждению марбуржцев, *дуализм «вещи в себе» и «вещи для нас», характерный для кантовской философии, должен быть преодолен,* иначе понимание научного познания будет неадекватным.

Решая поставленную задачу, представители марбургской школы предлагают свою трактовку познавательного процесса, опираясь на ряд ключевых идей. Смысл одной из них состоит в том, что *научное познание всегда имеет свои предпосылки.* Именно эта идея лежала в основе кантовской теоретической философии, и неокантианцы с ней согласны. Но если Кант считал, что возможности познания, а также необходимость и всеобщность научного знания обусловлены структурной организацией сознания познающего субъекта, наличием в его сознании априорных форм, то представители марбургской школы ищут эти предпосылки за пределами трансцендентального субъекта. Так, согласно **Герману Когену** (1842–1918), эти *предпосылки коренятся в структурной организации самого научного знания,* поскольку оно содержит в себе компоненты, которые организуют и направляют познавательный процесс. К числу таких компонентов относятся язык науки, сформулированные проблемы и гипотезы, различные методы. Эти компоненты образуют *априорные основы науки,* благодаря которым становится возможным процесс получения нового научного знания. Представители марбургской школы справедливо отмечают, что *наука не только структурно организована, но и имеет внутреннюю логику своего развития.*



Герман Коген

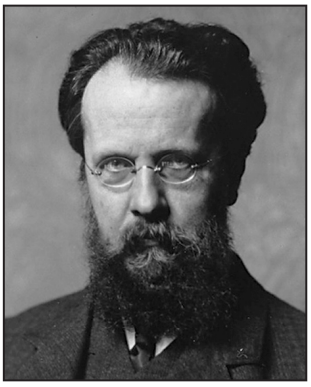
Еще одна идея марбуржцев – это утверждение о том, что *теоретическое познание не может начинаться с ощущений и не может их в себя включать.* В частности, Коген обращает внимание на то, что современное ему математическое и естественнонаучное знание не может опираться на чувственные данные по ряду причин. Во-первых, объекты теоретического уровня научного познания в принципе не даны в чувственном опыте, они принципиально не наблюдаемы, например объекты неевклидовой геометрии, бесконечно малые величины и т.д. Во-вторых, даже на экспериментальном уровне познания чувственные данные входят в пространство науки, становятся эмпирическим базисом только благодаря оформлению их с помощью существующих

теоретических принципов и категорий. Никакой изначальной объективности у ощущений нет, поскольку именно мышление определяет, на какие ощущения следует обращать внимание в процессе научного познания, а какие нужно проигнорировать. *Ученый получает доступ к реальности только через априорные структуры рассудка, каковыми являются категории.* Категории рассудка (мышления) априорны в том смысле, что они не зависят от внешних условий, а создаются самим мышлением.

Для мышления, утверждает другой представитель этой же школы **Пауль Наторп** (1854–1924), никакого другого бытия, кроме бытия, представленного в мысли, не существует. *Из кантовской модели познавательного процесса марбуржцы исключают первую ступеньку – созерцание.* И, как следствие, соответствующие ей априорные формы – пространство и время – приобретают иной гносеологический статус, статус априорных форм рассудка, т.е. категорий.

Представители марбургской школы пересматривают кантовскую трактовку предмета науки. Согласно Канту, предмет науки дан вследствие того, что процесс познания начинается с ощущений, которые возникают благодаря воздействию «вещи в себе» на органы чувств. «Вещь в себе» «присутствует» и в предмете познания, и в содержании знания. Представители марбургской школы исходят из того, что любая наука предметно организована (имеет свою предметную область), оперирует лишь идеальными, а не реальными объектами. *Процесс познания в науке всегда начинается с конструирования предмета исследования,* отмечают они. Согласно марбуржцам, процесс познания возникает с мысли, что *нечто* существует. Это *нечто* становится предметом научного познания только в том случае, если оно осознается в категориях логического мышления и оформляется с помощью языка науки. В силу этого предмет науки не дан, он лишь задан. Неизвестное (X) превращается в предмет познания благодаря априорным формам рассудка – категориям, которые открывают в этом X все новые и новые грани. Таким образом, предмет познания – это не вещь, а проблема, задача познания, решение которой представляет собой ряд приближений, уходящих в бесконечность. Этот процесс никогда не может быть завершен. Как отмечает Коген, в научном познании всегда остается то, что не укладывается в существующую «категориальную сетку науки», проскакивает сквозь нее, оставаясь непознанным, поэтому нужны все новые и новые категориальные синтезы. В трактовке неокантианцев марбургской школы «вещь в себе» – это «предельное понятие», это *конечная цель в виде систематизированного знания о мире в целом, к реализации которой стремится познание, это методологический, регулятивный принцип для конструктивной деятельности мышления,* а не вещь в своем объективном существовании, как у Канта.

Представителям марбургской школы присуще убеждение не только в постоянной незавершенности, неполноте научного знания, но и в *относительности научных понятий и положений.* Они подчеркивают, что прогресс науки свидетельствует о том, что появляются не только новые факты, но *и меняются априорные основания науки* (гипотезы, понятия, принципы, подходы, методы и т.д.), *ее априорная схема, ее предпосылки.* И как следствие – изменяется и переопределяется предмет научного познания, конструируется новая реальность в виде новой научной картины мира.



Генрих Риккерт

Предлагая свое понимание предмета науки, представители другой школы неокантианства – ***баденской*** – критикуют не только кантовский дуализм, но и теорию отражения. Так, согласно **Генриху Риккерту** (1863–1936), теоретическое познание принципиально не может быть отражением. В любом научном понятии любой науки реальность изображается упрощенно. В научном понятии, отмечает представитель баденской школы, воспроизводятся только некоторые стороны или свойства предмета, взятые из его действительного содержания в соответствии с познавательным интересом той или иной науки. Согласно баденцам, *наука возможна не потому, что она отражает, а потому, что она упрощает, схематизирует многообразие действительности.* Реальный мир обладает богатым содержанием. Наука же, руководствуясь преобладающим в ней интересом, отбирает по определенному принципу только некоторые элементы действительности и вводит их в свои научные понятия. Таким образом, научное понятие – это не отражение действительности, а реализация целей и точек зрения, которыми руководствуется наука. Научное понятие соответствует не действительности, а целям и задачам той или иной науки.

Обоснованно считая, что в научном понятии невозможно непосредственно и полно воспроизвести содержание предмета исследования, баденцы делают вывод, что использование понятия «вещь в себе» при построении модели научного познания не имеет никакого смысла. В то же время следует подчеркнуть, что представители обеих школ неокантианства не сомневаются в существовании «вещи в себе», но для них она – предмет чувства и веры, а не интеллекта.

Неокантианцев часто критикуют за субъективный идеализм. Однако это упрощенная оценка их философской позиции. Их идеализм намного тоньше и сложнее, поскольку они ищут универсальные, объективные основания науки, стремясь освободить последнюю от субъективизма. Однако сами они признают, что такая установка – всего лишь идеал.

Рассматривая различные аспекты науки, неокантианцы не оставляют без внимания и *вопрос о методах научного познания.* Наиболее полно эта проблема была разработана представителями баденской школы. Согласно им, естественнонаучное и историческое познание имеют различные цели: естествознание ориентировано на обнаружение общих законов, историческое познание интересует то, что было однажды и не имеет повторения. Двум группам наук соответствуют и определенные типы мышления: естествознанию – *номотетический* (законополагающий), историческому познанию – *идиографический* (описывающий события). В рамках естествознания, отмечают баденцы, познание движется от частного к общему, в то время как историческое познание ориентировано на исследование этого частного, поэтому задача историка тождественна задаче художника, а историческое творчество подобно творчеству эстетическому.

Поскольку, согласно баденцам, историческое познание и естественнонаучное познание отличаются друг от друга логическими (так как строятся на основе разных типов мышления) и формально-методологическими основаниями (так как используют различные методы), *классификация наук должна осуществляться не по предмету, а по методу, т.е. должна быть не содержательной, а логической или методологической.*

Как же соотносятся методы естественнонаучного и исторического познания? По мнению баденцев, они равнозначны хотя бы потому, что одинаково полезны. Однако, как отмечает **Вильгельм Виндельбанд** (1848–1915), ценность идиографического метода долго не признавалась. Подобное отношение берет свое начало еще в философии Платона, где истинное бытие и истинное познание связывались только с общим. Виндельбанд считает, что историческое познание более ценно, поскольку оно связано с единичностью и однократностью исторического события. Индивидуальное событие никогда нельзя свести к конечному основанию, в нем всегда остается элемент непознанного, необъяснимого, того, что нельзя выразить в понятии.

Развивая учение о методах познания, другой представитель баденской школы, Риккерт, считает, что различные методы познания существуют не потому, что природная и социальная сферы различны по своим сущностным характеристикам, а потому, что *логическое мышление познающего субъекта имеет две группы интересов*: интерес к общему и интерес к индивидуальному. Интерес к общему представлен в *генерализирующем методе*, благодаря которому становится возможным естествознание. Интерес к неповторимому, однократному представлен в *индивидуализирующем методе*, на основании которого строится историческое познание. Как и Виндельбанд, Риккерт считает, что эти методы *логически равнозначны, но в то же время логически несовместимы*, т.е. взаимно исключают друг друга. Тем самым неокантианство в лице представителей баденской школы провозглашает *методологический дуализм.*

Признав логическое равенство двух методов познания, а следовательно, логическое равенство естествознания и истории, неокантианцы вместе с тем отдают явное предпочтение истории. Согласно логике их рассуждений, общее, которое интересует естествознание, не может обладать действительным существованием. Последнее присуще только особенному и индивидуальному. Следовательно, наукой о действительном существовании может быть только история, в этом ее преимущество перед естествознанием. В отличие от представителей марбургской школы баденцы сосредоточивают свое внимание на *обосновании общности исторического знания.*

По убеждению представителей баденской школы, в истории предмет науки и ее метод наиболее полно соответствуют друг другу. История как наука существует не только потому, что сознанию присущ интерес к индивидуальному, но и потому, что существует особая сфера опыта, особый объект, отличный от природы, – это культура. Отличить явления природы от явлений культуры можно только на основе ценностей. Понятие *ценность* выступает у баденцев в качестве принципа, объединяющего индивидуальные исторические события в нечто целостное, образуя единое культурное пространство. *Тем самым предметом истории у них становится сфера культуры как целостность.*

От теоретико-познавательных проблем представители баденской школы переходят к культурологическим проблемам, начиная их разработку с *аксиологии* – учения о ценностях. Они подчеркивают, что в историческом познании ценности являются тем основанием, которое позволяет отделить существенное от несущественного. Таким образом, *историческое познание исследует не всякое индивидуальное, а только соотносимое с ценностями.* Истинная ценность – это ценность, совершенно не зависящая от соотнесенности с бытием и тем более с субъектом, к которому она обращена. *Ценность является трансцендентной,* находящейся за пределами объекта и субъекта. Ценности не существуют в том смысле, в каком существует природная реальность, *ценности значат,* и эта значимость общеобязательна и объективна. Две сферы – сфера бытия и сфера ценности – оказываются противоположными друг другу. Возникшая антитеза действительности и ценности фактически фиксирует противоположность сущего и должного. Перед философией встает новая проблема – *проблема взаимоотношения и возможного единства действительности и ценностей, проблема познания мирового целого.* Мировое целое – это не просто действительность, это действительность в сочетании с ценностью. Философия, считают баденцы, начинается там, где кончается сфера чистой действительности и появляется проблема ценностей. Философия – это знание, представляющее собой результат осмысления единства «Я» и мира.

По мнению неокантианцев, обращение к ценностям характерно не только для исторической науки. Согласно представителям баденской школы, оно присуще любому чисто теоретическому познанию. Поэтому и процесс естественнонаучного познания с необходимостью включает в себя аксиологический (ценностный) аспект – такой вполне справедливый вывод делают неокантианцы, подводя под теорию научного познания этическую основу. Неокантианцы одними из первых отметили включенность научного познания в общий контекст культуры, обратили внимание на тот факт, что наука определенного периода тесно связана с определенным типом культуры.

Неокантианство предложило не только свой вариант обоснования возможности науки, но и обоснование культуры в целом. Такую задачу сформулировал Наторп в своей программной работе «Кант и марбургская школа» (1912). Однако решить ее в полном объеме удалось только **Эрнсту Кассиреру** (1874–1945). В отличие от других представителей марбургской школы он рассматривал теоретическое познание лишь как одну из культурных форм наряду с языком, мифом, религией, искусством, историей. Кассирер поставил перед собой задачу – *исследовать факты культуры на основе трансцендентального метода, т.е. познать их с точки зрения необходимости и всеобщности.*

Изначально, отмечает Кассирер, культура дается в виде огромного количества культурных «фактов», как «многообразное». Затем это «многообразное» объединяется в некоторые целостные системы, обладающие внутренним единством. К числу таких целостных систем относятся язык, миф, религия, искусство, научно-теоретическое познание. На чем основано это единство? По мнению Кассирера, в каждой культурной форме есть особый созидательный

принцип, подобный понятию в теоретическом познании. Философ называет его *символической функцией*. Она и есть тот фактор, который повторяется в каждой культурной форме, но в каждой культурной форме он имеет свой вид, проявляется по-разному. Таким образом, *специфика культуры состоит в том, что в ней факт соотносится со знаками, символами, указывающими на тип реальности, к которой они принадлежат*. Культура – это порождение духа, но духа не познающего, а символизирующего, т.е. создающего, конструирующего различные типы символов. Тем самым Кассирер выходит на решение антропологического вопроса, определяя сущность человека как способность к символической деятельности, а бытие человека – как бытие в культуре, поскольку *нерасчленимое целое, именуемое жизнью, превращается в человеческое бытие только через оформление культурой*. Жизнь – это не начальный момент, первоисточник культуры, а то, что появляется, проявляется через всю полноту культуры. Философия культуры Кассирера оказалась самым интересным явлением в культурологических изысканиях неокантианцев. До сих пор не ослабевает к ней интерес среди философов и культурологов.

Философское движение, проходившее под лозунгом «Назад к Канту!», заметно повлияло на развитие русской философии конца XIX – начала XX в. Интерес к философии И. Канта, стремление критически пересмотреть его идеи и творчески использовать их при решении ряда новых проблем можно обнаружить во всех сколько-нибудь крупных сочинениях русских мыслителей, работавших на рубеже веков: в философских концепциях Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, Л.И. Шестова, А.И. Введенского. Элементы неокантианской философии, в частности идеи Риккерта, присутствуют в эстетике русских символистов, главным образом в теоретических работах А. Белого. Опираясь на неокантианство и ряд идей В.С. Соловьева, А. Белый стремился разработать не просто теорию искусства, а на базе искусства сформировать целостное мировоззрение.

Заявив о необходимости возврата к исходным положениям кантовской философии, сами неокантианцы не только критически переосмыслили идеи выдающегося немецкого мыслителя, но и наметили ряд проблем (проблема ценностей, культуры в целом), которые явились отправными точками в дальнейшем развитии философии.

К концу первой трети XX в. неокантианство начинает утрачивать свой престиж, теряет статус влиятельного философского течения, хотя отдельные идеи неокантианства и сегодня продолжают играть заметную роль в развитии философской мысли.

Неогегельянство и абсолютный идеализм

Неогегельянство возникло в конце XIX в. и заметно влияло на развитие философской мысли Запада всю первую треть XX в. Основная цель, которую преследовали неогегельянцы, – создание целостной философской концепции на основе обновленной трактовки гегелевской философии. Неогегельянство получило распространение практически во всех странах Европы и США.

Но поскольку общественно-политические условия, социально-культурная среда, философские традиции, а также состояние интеллектуальной жизни в целом в этих странах были различны, само неогегельянство приобрело в них различные формы.

В Великобритании и США увлечение философией Г. Гегеля породило такое явление, как ***абсолютный идеализм***, который становится одним из влиятельных течений уже в 70-е гг. XIX в. Абсолютный идеализм часто называют английским неогегельянством. В Великобритании представителями абсолютного идеализма являлись **Джеймс Хатчисон Стирлинг** (1820–1909), **Эдуард Керд** (1835–1908), **Томас Хилл Грин** (1836–1882), **Фрэнсис Герберт Брэдли** (1846–1924). Последний стал настоящим лидером этого течения.

Сам абсолютный идеализм – явление далеко не однородное. Если такие его представители, как Стирлинг и Керд, занимались простым воспроизведением взглядов Гегеля, то Грин и Брэдли стремились соединить эти взгляды с теоретическими положениями других философских концепций, например с идеями И. Канта, Дж. Беркли, Д. Юма и др. И все же, несмотря на эти стремления, они восприняли ряд базовых теоретических положений гегелевской философии, что дает основание причислить их к неогегельянству.

Какие же идеи были заимствованы абсолютным идеализмом у Гегеля? Прежде всего это *идея Абсолюта* – высшей, совершенной, абсолютной реальности. Понятие Абсолюта формируется представителями абсолютного идеализма на основе гегелевской Абсолютной идеи, обозначающей Универсум во всей его полноте, т.е. всю объективную реальность в пространстве и во времени, максимально полно представленную в мышлении. Обосновывая идею Абсолюта, представители неогегельянства подчеркивают, что связь между личностью и материальным миром осуществляется только через сознание. Поэтому никакой другой реальности, кроме реальности, данной в сознании, для человека не существует. Вместе с тем материальный мир, находящийся вокруг человека и представленный в его непосредственном индивидуальном опыте, не может быть подлинным в силу внутренней противоречивости и изменчивости понятий, которыми пользуется человеческий разум, несовершенства способов постижения бытия, которыми располагают наука и философия. Материальный мир представляет собой только видимость. Однако он указывает на наличие подлинной реальности, которая и есть Абсолют. В качестве основных черт последнего неогегельянцы называют непротиворечивость, полноту и совершенство. Абсолют – это не объективная реальность, а действительность в своем максимально полном духовном выражении. Какое же содержательное наполнение имеет Абсолют? Прежде всего он духовный по своей природе. Но в отличие от Гегеля, который свел все духовное к процессу мышления (Абсолютной идее), представители абсолютного идеализма считают, что духовное состоит из множества частей: мыслей, воли, желания, восприятия, эстетических чувств, удовольствия, страдания и т.д. По существу Абсолют – это всеохватывающий опыт, который понимается как совокупность переживаний. Это опыт надындивидуальный и абсолютный. Только он и является абсолютной реальностью.

Каким же образом можно прийти к пониманию Абсолюта? В поисках ответа на этот вопрос неогегельянцы обращаются к гегелевской трактовке диалектики, переосмысливая ее и предлагая свои варианты отношения к ней. Одним из таких вариантов является концепция «негативной диалектики» Грина и Брэдли. Обоснование своей точки зрения они начинают с критики формальной логики – как традиционной аристотелевской, так и математической, возникшей в конце XIX в. Одним из основных законов формальной логики является закон абстрагирования, согласно которому чем больше предметов объединено в понятии, тем беднее оно по своему содержанию. Получается, что самым абстрактным понятием является Абсолют. Однако, по мнению неогегельянцев, понятие Абсолют объединяет предметы не только по количеству, но и максимально полно представляет их содержательные, качественные характеристики. Получается, что понятие Абсолют – это одновременно и предельно абстрактное, и предельно конкретное понятие. Каким образом можно объединить эти противоположные виды понятий? Данная задача неразрешима в рамках формальной логики.

Еще Гегель, который создал учение о конкретном понятии, пробовал ее решить. Согласно Гегелю, *конкретное понятие* (понятие о конкретном предмете) – это характеристика знаний о предмете, их полноты. Такое понятие содержит определенный уровень развития человеческого мышления и культуры. Соглашаясь с этой гегелевской идеей, неогегельянцы рассматривают Абсолют как конкретное целое, которое охватывает все предметы и явления в их предельно полной качественной характеристике. *Подлинная реальность* – это целостность, обусловленная, по мнению представителей абсолютного идеализма, только духом. За его пределами и без него мир представляет собой совокупность не связанных между собой частей (атомов, отдельных предметов и т.д.). Именно такую мозаичную картину мира, согласно неогегельянцам, предлагает материализм, против которого они активно выступали. Таким образом, в концепциях неогегельянства Абсолют – не только конкретное целое, но и духовное целое, для анализа которого необходима диалектика как метод. Пользуясь подобным пониманием Абсолюта, мышление движется от абстрактного к конкретному, начиная свое движение от предельной абстракции, от минимальной полноты к полноте более глубокой и, наконец, предельной. Процесс, в котором мышление определяет конкретное, есть одновременно анализ и синтез. С их помощью познаваемый предмет впервые становится конкретным и определенным. В таком понимании метод восхождения от абстрактного к конкретному отождествляется абсолютным идеализмом с процессом формирования самих объектов познания, а воспроизведение объектов мыслью превращается в их конструирование. По мнению английских неогегельяцев, в частности Брэдли, действительность, зафиксированная мыслью, отдельным понятием, входит в разум фрагментарно. Но в разуме уже есть неосознанная идея целого, в соответствии с которой приводятся эти отдельные идеи. *Принцип целостности сознания*, требующий дополнения частной идеи до целого, становится главным принципом неогегельянской диалектики.

У Гегеля диалектика позитивна, поскольку им признается, что без противоречия нет развития абсолютного духа и индивидуального разума. Согласно представителям неогегельянства, следует отказаться от гегелевского понимания диалектического метода, от его идеи противоречивости, оставив в качестве главной характеристики Абсолюта только идею тождества и единства. Представители абсолютного идеализма считают, что если мысль или понятие противоречивы, они не являются источником развития разума, они не способны проникнуть в сущность действительности.

Однако в познавательном процессе, рассуждают неогегельянцы, с необходимостью обнаруживается противоречивость понятий. В силу этого дискурсивная мысль (мысль, представленная в логико-понятийной форме) не способна постичь абсолютную, целостную действительность, а человеческий разум фатально ограничен в своих познавательных возможностях. Эта фатальная ограниченность разума обусловлена и тем, что Абсолют у неогегельянцев представляет собой весь надындивидуальный опыт, а мысль – только одно из его проявлений. Признавая ограниченность познавательных возможностей человека, представители абсолютного идеализма не делают агностических выводов, поскольку кое-что о действительности человек все же может знать, считают они. Например, он знает, что предмет в отличие от явления непротиворечив.

В рамках абсолютного идеализма формируются и определенные социально-политические концепции. Наиболее стройной и последовательной из них является концепция английского философа **Бернарда Бозанкета** (1848–1923), изложенная им в книге «Философская теория государства» (1899). Бозанкет критикует взгляды буржуазных либералов XIX в., согласно которым государство, хотя и является антагонистом индивидуальности, тем не менее необходимо для регулирования отношений между людьми. По Бозанкету, возможны только два типа отношений государства и личности: либо уничтожается правительство в пользу процветания личности, либо личность – в пользу процветания государства. Бозанкет считает более приемлемым второй тип. Для обоснования своей теории государства он использует неогегельянскую концепцию Абсолюта. Государство – это тот же Абсолют, та же целостность, в которой снимаются конфликты добра и зла. Если основная характеристика Абсолюта – непротиворечивость, то основная черта государства – отсутствие всякой борьбы. Цель государства – «реализация лучшей жизни», его основная функция – осуществлять негативную деятельность, т.е. обязательно чему-либо препятствовать, например препятствовать неграмотности путем принудительного обучения или алкоголизации населения путем государственного регулирования торговли спиртными напитками. Позитивная же деятельность (например, ликвидация безработицы, строительство дешевого жилья и т.д.) не должна осуществляться государством, поскольку это снижает индивидуальную активность личности, а следовательно, наносит вред и самому государству. Тем самым государство понимается Бозанкетом как воплощенное насилие. Но в то же время только через государство и религию, согласно английскому философу, человек может выйти за пределы своего конечного бытия. Однако акцент на репрессивной функции государства устраивал

далеко не всех мыслителей. После Второй мировой войны вновь оживляется буржуазный либерализм, вытесняющий социально-политические концепции абсолютного идеализма.

Немецкое неогегельянство, включившись в движение «Назад к Гегелю!», предложило несколько версий переосмысления гегелевского диалектического метода. Наиболее распространенным стало стремление соединить диалектику с идеями иррационализма. Попытку осуществить подобный синтез можно обнаружить в философской концепции **Германа Глокнера** (1896–1979). Считая, как и остальные неогегельянцы, что главный секрет гегелевской философии в учении о конкретном мышлении, о конкретном понятии, Глокнер существенным образом пересматривает смысл этого учения. По мнению философа, конкретное мышление, которое охватывает отдельные предметы и действительность в целом, не может ограничиться разумом, как считал Гегель. По Глокнеру, первоначально предмет предстает в сознании человека как переживание, дается ему интуитивно. Затем в процессе познания осуществляется «рационализация иррационального», поскольку на это иррациональное, интуитивное переживание предмета разум накладывает определенные понятия. Таким образом, конкретное мышление становится рационально-иррациональным способом постижения действительности: идеи, предложенные Глокнером, легли в основу концепции ***иррациональной диалектики***, на формирование которой оказали заметное влияние представители «философии жизни», в частности В. Дильтей.

Следующим вариантом переосмысления диалектики Гегеля является концепция ***критической диалектики***, которая представлена в работах **Артура Либерта** (1878–1948), **Йонаса Кона** (1869–1947), **Зигфрида Марка** (1889–1957) и др. Согласно взглядам этих мыслителей, диалектика характерна только для познавательного процесса, где происходит соединение предмета познания с субъектом и возникают отношения, опосредованные человеческой мыслью. Диалектика вообще не существует без субъекта, поэтому диалектика объективной реальности отсутствует. Данный тезис становится исходным (первым) в концепции критической диалектики. В таком понимании диалектика приобретает статус исключительно субъективного явления, истоки которого находятся в самосознании. Диалектика признается только как «мышление о мышлении». Вторым тезисом критической диалектики является вывод о том, что не только эмпирическая действительность лишена диалектики, она не свойственна и эмпирическому, естественнонаучному мышлению. На основе изложенного сторонники концепции критической диалектики формулируют третий тезис, согласно которому диалектику нужно искать в явлениях культуры: познавательном процессе и т.д. По мнению Либерта и Марка, эти явления имеют антиномическую структуру – структуру, которая содержит в себе неразрешимые противоречия, неуничтожимость противоположностей.

В 20-е гг. XX в. Либерт использует идею неразрешимости противоречий для анализа социальной действительности. Разорванность и ограниченность эмпирического человеческого бытия, войны, дисгармония нравственной жизни, упадок культуры и т.д. – все это, считает немецкий неогегельянец, свиде-

тельствует о неразрешимости противоречий, которыми охвачена современная жизнь. Тот тип диалектики, который предложил Гегель, ориентируясь на примирение противоположностей в социальной сфере, не подходит для познания и понимания современной реальности. Как считает Либерт, состоянию, в котором сейчас находится общество, должна соответствовать *трагическая диалектика*, которая не только признает неразрешимость противоречий, но и настаивает на их непримиримости, что, по Либерту, и определяет сущность и трагизм современной жизни. Таким образом, концепция трагической диалектики отражает не только состояние духовной сферы Германии первой трети XX в., но и характеризует умонастроение определенной части населения стран Запада вообще.

Для американского неогегельянства основной проблемой становится проблема соотношения мира и индивида. Именно это интересует **Джосайи Ройса** (1855–1916). Он соглашается с тем, что мир – это «опыт», вкладывая в такое понятие следующее содержание: опыт – «универсальная мысль», объединяющая в абсолютное единство все мысли, все объекты и все мысли об этих объектах, которые когда-либо были или будут. Однако при такой трактовке мира растворяется индивидуальность, уступая место универсальности. Пытаясь устранить этот недостаток, Ройс персонифицирует действительность как высшую, божественную личность, состоящую из множества индивидуальных личностей, рассмотренных в духовном аспекте. Соотношение отдельных индивидуумов и божественной личности анализируется по аналогии с математическим пониманием актуальной бесконечности. По мнению Ройса, Абсолют (или действительность, или божественная личность) не поглощает индивидуальное, а сохраняет его. Таким образом, в философии Ройса наблюдается переход от монизма Абсолюта к персоналистскому плюрализму, а также использование гегелевских идей для теоретического обоснования откровенно религиозных взглядов.

В России самым признанным представителем неогегельянства был **Иван Александрович Ильин** (1883–1954), который использовал отдельные положения гегелевской философии для анализа сущности и смысла религиозного опыта.

Как самостоятельное течение в философии неогегельянство исчерпало себя в 30-е гг. XX в. Однако отдельные тенденции и некоторые идеи, связанные с ним, например различные варианты диалектики, продолжают существовать в рамках современных течений философской и социологической мысли Запада.

Становление западноевропейского иррационализма. С. Кьеркегор. А. Шопенгауэр

Сёрен Обю Кьеркегор (1813–1855) (варианты русской транскрипции: Киркегор, Киркегард) – датский мыслитель, один из первых философов, осуществивших поворот европейской классической философии к постклассической и современной. По мнению известного немецкого философа XX в. К. Ясперса, именно Кьеркегор, а затем Ф. Ницше сформировали духовную ситуацию нашей эпохи. Тому, кто сегодня серьезно желает заняться философией и пытается



Сёрен Обю Кьеркегор

найти ответы на глубинные личностные вопросы, Ясперс советует обязательно всей душой проникнуться идеями Кьеркегора и Ницше, которые главной своей задачей считали познание истины через собственное существование.

Родился Кьеркегор в Копенгагене, окончил теологический факультет местного университета, потом учился в Германии, слушал лекции Ф. Шеллинга.

Среди многочисленных сочинений Кьеркегора, собранных в 28-томном собрании сочинений, половину составляют дневники. К его основным работам можно отнести следующие: «О понятии иронии, с особым вниманием к Сократу» (1841), «Или-или» (1843), «Страх и трепет» (1843), «Понятие страха» (1844), «Стадии жизненного пути» (1845), «Завершающий ненаучный постскриптум» (1846), «Болезнь к смерти» (1849).

Кьеркегора трудно назвать философом в традиционно-классическом смысле этого слова, да и сам он не претендовал на это звание. Гносеологические проблемы перемежаются у него с этическими, эстетическими и религиозными; никакого систематического изложения их у него не находится, как и у Ницше. Самого себя Кьеркегор считал свободным мыслителем, подчеркивая этим личностный характер всего написанного. Поэтому в отношении Кьеркегора достаточно трудно применять любые критериальные схемы и абстрактные оценочные обобщения.

Основные духовные интересы мыслителя носили религиозно-этический характер. Чисто философскими проблемами Кьеркегор занимался постольку, поскольку ему приходилось опровергать своих идейных противников и в ходе полемики с ними подводить общую философскую основу под свои взгляды.

Еще в юности перед Кьеркегором встал вопрос: «Что я должен делать, в чем состоит мое призвание?» Он полагал, что нужно найти такую истину, которая носила бы личностный характер (истину для себя), найти идею, ради которой можно было бы жить и умереть. Этот вопрос в конечном итоге принял у Кьеркегора такую форму: «Что значит быть христианином? Что нужно для того, чтобы быть христианином? Как добиться своего спасения?»

Вывод, к которому пришел Кьеркегор, состоял в том, что религия требует от человека абсолютной веры и послушания, полного самозабвения и отдачи себя вере. Подобно Тертуллиану, он считал, что чем абсурднее догматы веры, тем лучше, ибо тем сильнее вера, которая нужна для их принятия. Для Кьеркегора вера – это нечто противоположное разуму. Разум им рассматривается как злейший враг веры и религии. По существу Кьеркегор противопоставляет себя всей рационалистической философской традиции, в основе которой лежит представление о рациональном мире, познаваемом с помощью разума.

«Именно интеллект, и ничто другое, помимо интеллекта, есть то, что следует опровергнуть, – писал мыслитель в своем дневнике, – вероятно, именно поэтому я, обязанный выполнить эту работу, был наделен колоссальным

интеллектом»[1]. В этих словах провозглашен чуть ли не крестовый поход против человеческого разума. В эпоху Кьеркегора философом, который олицетворял классическую рационалистическую традицию, был Гегель. Датский мыслитель поэтому избирает первой и главной мишенью своих нападок Гегеля, работы которого, кстати, он знал досконально. По его мнению, философия Гегеля угрожает и вредит христианству сильнее, чем любое антихристианское учение. Учение Гегеля означает самообман, худший, чем прямое выступление против христианской религии. Поэтому Кьеркегор предпринимает критику рационализма прежней философии и выступает прежде всего против Гегеля как главного представителя рационалистической традиции.

Какие же обвинения Кьеркегор выдвигал против Гегеля и рационализма вообще? Он считал, что внимание этой философии сосредоточено на общих сущностях, но она игнорирует существование, которое всегда индивидуально. Рационалистическая философия носит эссенциалистский характер (*эссенциализм* – учение об отвлеченных сущностях, постигаемых в общих понятиях), парит в сфере общего, индивидуум для нее – средний экземпляр рода, который растворяется во всеобщем. Прежняя философия, по мнению Кьеркегора, была не способна понять существование и даже не ставила этого вопроса. Примечательно, что эпитафия, сочиненная мыслителем для своего надгробия, состояла всего из двух слов: «Этот единичный». Кьеркегор убежден: экзистенция, или существование, не может быть выражена и понята с помощью понятия. Прежние философы упустили из виду то, что собственное существование дано человеку не в мышлении, не в суждении, а в самой жизни, в переживании. Кьеркегор ставит эмоцию, переживание на место рационального осмысления. Согласно датскому мыслителю, «Я» знакомится со своим существованием не по его отражению в уме («Я мыслю, следовательно, существую»), а встречаясь с ним в потоке жизни, в который «Я» вовлечено, сталкиваясь со стоящими перед ним проблемами («Я переживаю, следовательно, существую»). Но если понятийный дискурс бессилен выразить экзистенцию, то что же помогает проникнуть в ее сущность и когда это возможно?

Кьеркегор полагает, что встреча со своим существованием возможна лишь в критические моменты жизни, когда человеческое бытие ставит «Я» перед необходимостью выбора, в ситуации «или-или». Именно акты выбора позволяют человеку осознать реальность своего существования, именно критические моменты жизни раскрывают человеку его собственное существование как нечто гораздо более конкретное, полное и содержательное, чем это могут сделать любые категориальные системы. Со своим «Я» индивид встречается не в сфере отвлеченных абстракций, а в пафосе выбора, риске, преодолевая на своем жизненном пути «болевые точки».

Конечно, и до Кьеркегора проблема человеческого выбора занимала умы многих мыслителей, для которых принципиально важным являлось осмысление путей жизненной стратегии человека. С точки зрения христианских философов, вся жизнь человеческая балансирует между двумя абсолютными

[1] *Зотов, А.В.* Буржуазная философия середины XIX – начала XX в. / А.В. Зотов, Ю.К. Мельвиль. М., 1988. С. 228.

возможностями: спасением и вечным проклятием. Цель жизни человека должна быть сознательно выбрана, только личностным выбором он может оправдать свою духовность.

Однако Кьеркегор был, пожалуй, первым мыслителем, придавшим проблеме человеческого выбора такое принципиальное значение. Выбор для него определяет не только путь индивидуальной жизни, он есть ядро человеческой экзистенции. *Способность к свободному выбору и к принятию ответственности за него,* согласно Кьеркегору, есть отличительная черта человека как человека, т.е. как свободного существа.

Общие теоретические соображения и полемика с рационализмом у Кьеркегора связываются с главной проблемой его философии – *проблемой индивидуального спасения.* Решая эту проблему, он рассматривает три стадии развития человека как телесно-духовного существа, три ступени, на которых может находиться существование. При этом мыслитель описывает этапы своей собственной жизни и духовной эволюции, представляя их как фазы или уровни человеческого существования вообще.

Кьеркегор выделяет следующие стадии развития человека: эстетическую, этическую и религиозную. Первые две ступени рассмотрены в работе «Или-или», третья – в книге «Страх и трепет», все три в совокупности в «Стадиях жизненного пути».

Эстетическая жизнь – это жизнь непосредственная, когда человек живет минутой, не задумываясь о смысле существования, о последствиях, живет прежде всего чувственными удовольствиями. Символ этой стадии – Дон Жуан. Он стремится узнать все, испытать все виды наслаждений – от непосредственно-чувственного до высокоинтеллектуального. Музыка, театр, искусство, женщины – все к его услугам. Эстетическая точка зрения – это позиция гедонизма.

Большая часть людей, считает Кьеркегор, не выходят за рамки непосредственной жизни, подкрашенной малой толикой рефлексии. Непосредственный человек никогда не приходит к осознанию того, что он есть дух, никогда не замечает и не ощущает в глубине души существования Бога. Люди на этой стадии больше ценят свою физическую природу, поэтому здоровье для них является величайшим благом жизни. Более утонченный, но похожий на предыдущий взгляд: выше всего на свете красота. Непосредственные люди живут исключительно ради исполнения своих желаний, хотя людей, у которых желания по-настоящему исполняются, мало.

Непонимание собственной природы губит человека. Кьеркегор отмечает: «Сколькие развлекаются или же развлекают толпы чем угодно, кроме того, что действительно важно! Скольких увлекают расточать свои силы на подмостках жизни... Их гонят стадами... и обманывают всех скопом вместо того, чтобы рассеять эти толпы, отделить каждого индивида, чтобы он занялся наконец достижением высшей цели, единственной, ради которой стоит жить, которой можно питать свою вечную жизнь»[1].

Однако человек, живущий внешней жизнью, постоянно испытывает чувство тревоги, дисгармонии, страха перед чем-то неизвестным. Это его человеческая природа выдвигает перед ним требование быть духовным. Человек

[1] *Кьеркегор, С.* Болезнь к смерти: страх и трепет / С. Кьеркегор. М., 1993. С. 226.

должен выбрать: оставаться ему в своем поверхностном бездушном существовании или вернуться к своей собственной природе, стать нравственным человеком. Путь ко второму уровню существования лежит через отчаяние. Отчаяние – это не средство утешения или состояние, но подготовительный душевный акт, требующий серьезного напряжения всех сил души. Ни один, не вкусивший горечи отчаяния, не в состоянии понять истинную сущность жизни. Предайся отчаянию, призывает Кьеркегор, и ты не будешь более бесполезным обитателем мира.

Человек отчаивается в самом себе как в природном существе и выбирает себя через отчаяние как существо абсолютное. Отчаяние – это раскрытие внутренней духовной природы человека. «Предайся отчаянию, – утверждает Кьеркегор, – и легкомыслие уже не сможет довести тебя до того, чтобы ты стал бродить как не находящий себе покоя дух среди развалин потерянного для него мира; предайся отчаянию, и мир приобретет в твоих глазах новую прелесть и красоту, твой дух не будет изнывать в оковах меланхолии и воспарит в мир вечной свободы»[1].

На *этической стадии* господствует не стремление к наслаждению, а чувство долга: человек добровольно подчиняется нравственному закону. Он выбирает себя как нравственное существо, осознающее различие между добром и злом, осознающее себя греховным, но сознательно вступающим на истинный путь. Символ этой стадии – Сократ. Жизнь такого человека – это его внутренняя жизнь, душевная жизнь индивидуума. Жизненная задача заключается для него в нем самом: он стремится отождествить свое случайное непосредственное «Я» с общечеловеческим. На этическом уровне человек становится личностью, которая и является единственным абсолютом. Абсолют – это сам человек в своем вечном значении человека; ничто другое и не может быть абсолютным предметом выбора. А что такое человеческое «Я»? Прежде всего это – свобода. Выбор – это и проявление свободы, и путь к ней.

Однако этическое существование не является высшим уровнем развития человека. Этический человек считает, что в мире господствует необходимость, всеобщий закон, долг, которому надо повиноваться. Человек должен вступить в борьбу против тупой и отвратительной необходимости, например необходимости смерти. Но может ли он противостоять миру, в котором господствует необходимость? На чем держится ее власть? Кьеркегор приводит в пример библейского Иова, который, несмотря на то что судьба лишила его всего, не желает подчиняться ей, отрицает власть, которая отняла у него честь и гордость, да еще таким бессмысленным образом. Человек должен довести борьбу с необходимостью – в том числе и с необходимостью нравственного закона – до тех пределов, где начинается вера.

На *религиозном уровне* человек уже не подчиняется всеобщему закону, но вступает в прямое общение с личным Божеством, с подлинным Абсолютом. Когда человек прорывается к вере, отчаяние уже не грех, его противоположностью является не добродетель, а вера. У Кьеркегора вера выступает как высшее напряжение, как наслаждение и мучение, как вера в то, что для Бога

[1] *Кьеркегор, С.* Наслаждение и долг / С. Кьеркегор. Киев, 1994. С. 302.

все возможно. Вера – это парадокс, это особое измерение мышления, которое нормальному человеку представляется безумием. Вера открывается человеку, дошедшему до края, когда для него не остается никакой другой человеческой возможности. Только тот, чье существо так глубоко потрясено, что он становится духом и понимает, что все возможно, приходит к Богу. Отсутствие возможности означает, что либо все стало необходимым и тогда нет смысла вообще говорить о человеческой свободе, о спасении, либо все стало обыденным. Обыденность господствует везде, где человек полагается только на свои силы, на свой разум[1].

Символ религиозной стадии – Авраам. Как известно, он услышал голос Бога, повелевшего ему принести в жертву любимого сына Исаака. Трепет и ужас овладели Авраамом. Ведь нравственный закон гласит, что отец должен оберегать своих детей во что бы то ни стало. Принеся в жертву своего сына, Авраам, с одной стороны, должен был поступить не только вопреки своим отцовским чувствам, но и преступить всеобщий нравственный закон, мысль о нарушении которого вызывает у него ужас. С другой стороны, и возможность неповиновения Богу приводит его в трепет. В сложившейся ситуации сталкиваются два требования, одинаково священные для него и в то же время взаимно исключающие. И Авраам должен вынести всю тяжесть выбора. Если бы он знал наверняка, что голос, который он слышал, это действительно голос Бога, было бы легче. Но вдруг это был какой-то демонический голос или голос гордыни, которая побуждает его принести ненужную и греховную жертву? Страх и сомнения терзают душу Авраама, и никто ему не может помочь. Он сам должен сделать свой выбор.

И если Авраам в конце концов решается принести своего сына в жертву, то единственным оправданием этому может быть основополагающий принцип философии датского мыслителя: индивидуальное выше общего. Поэтому если общее правило нравственности требует от человека чего-то такого, что вызывает его протест, личность имеет право переступить через это правило.

Человек как личность – не средний экземпляр всеобщего, но конкретная неповторимая индивидуальность, которая не охватывается полностью никаким законом. Никто и ничто не может диктовать человеку, что он должен делать в каждом отдельном случае, только сам человек может решить это на основании своей субъективной уверенности. Субъективная уверенность для Кьеркегора является гарантией истинности. Данный принцип он противопоставляет рационалистической философии Нового времени, стремившейся к общезначимому и всеобщему знанию.

Кьеркегор полагает, что истина есть субъективность, что искать объективность – значит заблуждаться. Таким образом, критерием истины для него выступает та искренность и страстность, с которой человек принимает ту или иную идею («холодных идей не бывает»), его готовность идти на жертву и мученичество ради нее. Субъективно, согласно Кьеркегору, нечто является истинным, потому что человек страстно верит в это, даже несмотря на то, а может быть и благодаря тому, что объект его веры есть парадокс и абсурд.

---

[1] См.: *Шестов, Л.* Киркегард и экзистенциальная философия / Л. Шестов. М., 1992. С. 75.

В XX в. аналогичную позицию занимал русский философ Л.И. Шестов, который, подобно Кьеркегору, признавал и отстаивал только личную истину, единственно совместимую, по его мнению, со свободой, отвергающей всеобщее и общезначимое. У датского мыслителя учение о субъективности было связано с представлением об абсурдности религии, с убеждением в абсолютной недоказуемости ее догматов, для которых невозможно найти какие-либо рациональные обоснования и которые необходимо принимать исключительно на веру.

Таковы, по Кьеркегору, три уровня жизни или стадии на жизненном пути движения человека к подлинному существованию. Как бы Кьеркегор ни критиковал гегелевскую диалектику, у него самого выстроилась своеобразная триада, но не панлогическая, рационалистическая, а экзистенциальная. Переход от одной стадии к другой, по его мнению, совершается не в результате логического процесса, а в результате волевого акта, выбора, в котором участвует не интеллект, а весь человек. Психологический механизм данного перехода состоит в кризисе отчаяния, связанного с отказом от разума. Столкновение разума и сердца, мысли и чувства приводит к кризису. Но этот кризис Кьеркегор оценивает как спасительный: целительным средством здесь выступает страх. Это не страх перед чем-то конкретным, это экзистенциальный страх, страх перед миром, перед ничто, небытием. Только в моменты страха, дошедшего до отчаяния ужаса с глаз падает завеса и люди представляют себя в истинном свете как конечные существа, стоящие перед ничто. Страх оставляет человек наедине с самими собой, стоящим как бы на краю бездны. Он ставит человека перед выбором, ибо, по Кьеркегору, страх есть возможность свободы.

Какой же выбор должен совершить человек? Выбор между верой и безверием. Однако человек знает, что Бог трансцендентен, невидим и недоказуем. Поэтому страх, овладевающий человеком, – это абсолютный страх. Именно в этом состоянии, в этом абсолютном выборе и реализуется абсолютная свобода человека. Совершить выбор, отдаться вере означает совершить прыжок в пропасть. Тем не менее если человек сделает свой выбор, он выберет себя, свое истинное «Я», которое является и конечным, и бесконечным. Кьеркегор убежден: истину можно найти только в величайшем абсурде, обрести и найти себя можно, лишь пройдя через экзистенциальный страх. Только в духовном мире человек может найти то, чего нет в мире объективном, – предельный смысл жизни. Благодаря вере человек обретает способность взглянуть в лицо смерти, преодолеть собственное бессилие и необходимость. Завершающим аккордом учения Кьеркегора является обращение к человеку: помни, что высшая свобода в том, чтобы выбрать себя и Бога, для которого все возможно. В этом назначение человека. Казалось бы, цель достигнута. Однако Кьеркегор не был бы философом, если бы он гарантировал человеку безмятежную веру. Вера – это высшее наслаждение и мучение одновременно. Человек – духовное существо, он всегда в пути, он открыт миру, его сомнения неизбывны.

При жизни Кьеркегора его идеи не получили признания и не вызвали сколько-нибудь значительного интереса за пределами Дании. Они казались слишком парадоксальными, слишком личными. Философия Кьеркегора

стала привлекать внимание позже. Это, однако, не означает, что его идеи не были своевременными, что проблемы, над которыми он мучительно размышлял, не являлись актуальными. Напротив, Кьеркегор – один из первых мыслителей, осуществивших фундаментальный поворот в европейской философии.

Этот поворот состоял в том, что тема человеческой личности и ее судьбы заслонила все остальные темы, выдвинулась на первый план. Центральной проблемой стала *проблема человеческой субъективности*. Кьеркегор не просто создает определенную концепцию человека, человек становится для него сложнейшей проблемой, а его существование, или экзистенция, – загадкой и тайной. Философ пытается раскрыть эту тайну исключительно внутренними средствами, стараясь найти разгадку своего бытия в своей собственной душе.

Философы и до Кьеркегора пытались объяснить феномен человека. Но, во-первых, они считали это возможным исходя из того, что человек есть часть социума и мира, что понять его можно, только отталкиваясь от знания целого, т.е. мира и его закономерностей. Датский мыслитель рассматривает человека изолированно от мира и общества и пытается понять его путем погружения внутрь самого себя как конкретное, уникальное существование.

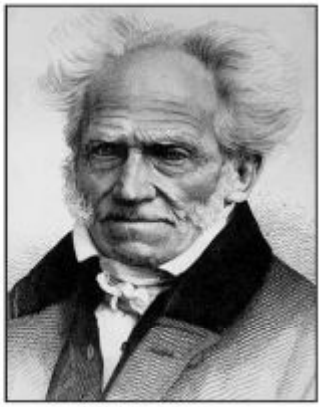
Прежние философы считали наиболее надежным способом познания человека рациональный метод науки, поскольку полагали, что человек подчинен всеобщим законам, доступным рациональному познанию. Кьеркегор исключает подобную возможность. Никакие научные рациональные методы, согласно Кьеркегору, не годятся для познания человека, для проникновения в его самость. Это возможно только посредством рефлексии и чувства.

Таким образом, человек и его экзистенция становятся для Кьеркегора предметом особого типа познания. Человек выходит за пределы науки как абсолютно недоступное ей существо. Для объективно-научного подхода доступны только внешние и внутренние проявления, но не непосредственная жизнь, экзистенция.

Идеи Кьеркегора уже в конце XIX в. оказали огромное влияние на философскую и богословскую мысль многих стран Европы, а одно из влиятельнейших философских направлений XX в. *экзистенциализм* выросло на духовной почве, окультуренной датским мыслителем. Известный протестантский философ и теолог П. Тиллих очень метко охарактеризовал Кьеркегора как экзистенциального мыслителя: «Он, подобно многим пророческим душам XIX в., предваряет и, предваряя, способствует формированию ситуации XX в. Им всем была свойственна смесь духовного ужаса, пророческого гнева, меланхолической покорности, этической страсти, интеллектуальной агрессивности. Всех их бросало от исступленной надежды к мучительному отчаянию. Любое из этих качеств можно обнаружить у Кьеркегора. Однако историческая ситуация – это лишь место, где следует искать гениальную личность. Сама эта личность трансцендирует ситуацию и творит ее, что важно для любой исторической эпохи»[1].

[1] *Тиллих, П.* Киркегор как экзистенциальный мыслитель / П. Тиллих // Сёрен Киркегор. Наслаждение и долг. Киев, 1994. С. 456.

Артур Шопенгауэр (1788–1860) явился основоположником иррационализма в новейшей западноевропейской философии. Он родился и вырос в семье немецкого коммерсанта. Унаследовав после смерти отца весьма значительное состояние, Шопенгауэр поступает в Геттингенский университет на медицинский факультет. Через некоторое время он начинает одновременно учиться еще и на философском факультете. Таким образом, Шопенгауэр помимо философского образования получил и прекрасную естественнонаучную подготовку.



Артур Шопенгауэр

В своих трудах он демонстрирует блестящую эрудицию, используя не только историко-философский материал, но и сведения из области физики, химии, астрономии, биологии и математики.

Путь Шопенгауэра к признанию был далеко не прост. После выхода в свет первого тома главного из написанных им трудов «Мир как воля и преставление» (1818) его ожидало большое разочарование. Читающая публика встретила книгу равнодушно. Перипетии творческой биографии этого, безусловно, незаурядного мыслителя не в последнюю очередь связаны с новаторским характером его теории, которая не вписывалась в расхожие суждения современников и предвосхищала целый ряд идей, утвердившихся в философии лишь спустя несколько десятилетий. Противоречивыми оценками философского наследия Шопенгауэра полна и современная литература. Для одних он – неисправимый пессимист, для других – человек, который едва ли не первым в европейской культуре оптимистически оценил возможность гуманизации отношений не только между людьми, но и между человеком и природой. Одни обвиняют его в циничном принижении роли человеческого разума, другие говорят о совершенном им прорыве в область бессознательных структур психики.

В истории мировой философии учение Шопенгауэра занимает весьма видное место. В пору безраздельного господства рационалистического миропонимания этот философ позволил себе усомниться в правомерности центральной для новоевропейской культуры идеи целесообразного устройства мира. Такая позиция уже содержала в себе, хотя и в предельно сжатом виде, программу совершенно нового понимания реальности, в рамках которого природа больше не рассматривалась как рационально упорядоченный механизм, подчиняющийся однозначным законам и эволюционирующий в соответствии с однолинейной схемой. Воображение Шопенгауэра рисует картину мира, в которой природа находится в процессе вечного становления. Все ее составляющие активно соперничают между собой, их совместное действие создает сложную мозаику бытия, где многое зависит от случая, а финал конкретных событий часто оказывается неопределенным. Единственное, что объединяет бесчисленные силы и явления природы, – это стремление к самоутверждению. А оно выражает глубинную сущность многообразных чувственно представленных феноменов, которая скрыта от взора человека. Философ

демонстрирует эту зависимость, используя следующий замечательный образ. Для ручья, сбегающего по камням, безразличны и не существенны водовороты, волны, пена, которые он образует; но то, что он повинуется тяготению и является неупругой, всецело подвижной, бесформенной, прозрачной жидкостью – в этом его сущность.

Иным оказывается в этом бурлящем и весьма неуютном мире и предназначение человека. Шопенгауэр отказывается от выработанной Просвещением установки, согласно которой человек-субъект противопоставляется миру-объекту.

Он полагает подобное противопоставление искусственным, ведущим к отчуждению человека от мира и ставящим его в зависимость от внешних явлений, делающим его агрессивным и побуждающим к постоянной экспансии во внешний мир. Но тогда самоутверждение человека оплачивается слишком дорогой ценой – разрушением естественной среды жизни. Задачу человека философ видит в прекращении нескончаемой гонки за материальными благами, ибо она ведет в эволюционный тупик.

Философская проницательность Шопенгауэра, позволившая ему выйти за пределы классической парадигмы, проявилась также в стремлении не только преодолеть абсолютизацию разума, но и определить ту нишу, которую рациональное познание должно занимать в духовной жизни общества. Он заметил, что разум отнюдь не является в совокупной деятельности людей самодостаточным феноменом, а находится в зависимости от других явлений. «Разум обладает природой женщины, – замечает философ, – он может рождать, только восприняв. Сам по себе он не имеет ничего, кроме бессодержательных форм своих операций»[1]. Задолго до появления прагматизма Шопенгауэр указал на инструментальную роль разума вообще и научного познания в частности.

Осознавая ограниченность чисто рационального постижения бытия и регуляции человеческих действий, Шопенгауэр обращается к понятию воли. Он надеется таким образом открыть в человеке и мире еще не исследованные источники активности. В этом и состоит иррационализм его учения, который, однако, было бы неверно трактовать как антирационализм. Скорее, это пример поиска внерациональных каналов связи человека с миром. Справедливости ради следует отметить, что немецкому философу все же не удалось сохранить равновесие между рациональными и внерациональными формами включения человека в мир. В его трудах воле придается гипертрофированный характер. Более того, она переносится и на внечеловеческую реальность, из-за чего философия Шопенгауэра обретает волюнтаристскую окраску, хотя опять-таки в чисто формальном смысле. Попытки трактовать волюнтаризм Шопенгауэра как произвольное вмешательство человека в ход социальных и природных процессов являются заблуждением.

Показателен также большой интерес Шопенгауэра к явлению жизни, которое он исследует в онтологическом и нравственно-аксиологическом аспектах. Поэтому немецкого мыслителя вполне можно рассматривать как предтечу популярной во второй половине XIX – начале XX в. философии жизни.

---

[1] *Шопенгауэр, А.* Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. М., 1998. С. 248.

Итак, Шопенгауэр принимает в качестве *первоосновы всего сущего волю*. Она – последнее основание явлений видимого мира, но сама как исходное начало не нуждается ни в каких предпосылках. Абсолютная Воля действует вне пространства и времени, тогда как любые отдельные вещи обладают пространственно-временными характеристиками. Каким же образом можно о ней судить? Шопенгауэр говорит, что природа вещей была бы скрыта от человека, если бы он сам не обладал телом, которое делает его частью реальной действительности и через которое мир дан ему непосредственно. Как реально действующая вещь в себе воля обнаруживается в человеке в виде различных желаний, стремлений, пристрастий, симпатий и антипатий. Поскольку тело есть особый объект, слитый с человеческой личностью, через собственные переживания и действия человек постигает сущность явлений, а тем самым и природу воли.

Совершенно очевидно, что Шопенгауэр стремится постичь мир исходя из природы человека. При этом он пользуется методом аналогии. Как человек совершает направленные усилия, чтобы реализовать свои желания и стремления, так и Абсолютная Воля всегда активна, действенна. Она есть реальное воплощение первозданного порыва к переменам. Важно, что философ рассматривает действие как фундаментальную характеристику бытия. Действие представляет собой способ существования воли. Кроме того, оно выступает необходимым условием обнаружения отдельных явлений. Признавая волю динамической основой сущего, философ получает возможность объяснить процессуальность эмпирической действительности. В своеобразной форме панволюнтаризма он высказывает замечательную догадку о наличии генетической связи человеческой активности с действием как таковым.

Но принимать утверждения Шопенгауэра об имманентной миру Абсолютной Воле буквально вряд ли стоит. Из логики хорошо известно, что аналогия достаточно эффективна при постановке проблем и выдвижении гипотез. А вот доказательная сила ее невелика. Не отсюда ли антропоморфизм данного учения, проецирующего волю на весь мир?

Абсолютная Воля, согласно Шопенгауэру, едина, но в процессе объективации она реализуется во множестве частных феноменов самой разной природы. Исследователь вышел на очень старую и чрезвычайно сложную философскую проблему, над решением которой бились и древнеиндийские брахманы, и античные мыслители, и арабские мудрецы, и средневековые схоласты. Его подход интересен тем, что представляет собой одну из первых попыток совместить спонтанно-стихийные процессы, протекающие в мире, с организационно-упорядочивающими действиями. Как чистая активность воля, принимая определенные формы, представленные в виде различных вещей, живых существ и, наконец, людей, как бы на время угасает. На самом деле – это лишь видимость утраты Абсолютной Волей своего энергетического потенциала. Она просто обретает относительные формы. Немецкий философ приходит поначалу, казалось бы, к абсурдному выводу о постоянном переходе слепого порыва первозданной воли в некие организованные структуры, упорядочивающие мир. Между тем современная наука, в частности синергетика, доказала, что в этом нет ничего противоестественного: существование порядка на одном уровне действительности обеспечивается хаотическими процессами на другом, более

глубоком. Скажем, пламя костра поддерживается разрушением и обугливанием древесины. Взаимоотношение порядка и беспорядка оказывается необходимым условием структурной определенности и целостности мира.

Вместе с тем противоречивое сочетание этих противоположностей является могучим источником самообновления конкретных вещей и явлений. Шопенгауэр говорит о своеобразном проявлении воли, присущем каждой вещи и всякому явлению. Именно в этом он видит относительный характер ее действия. Существенно то, что философ фиксирует многоуровневый характер объективации воли и подчеркивает иерархическую форму упорядоченности объектов, принадлежащих к разным уровням. Исходный уровень представлен неорганической природой. Это низшая ступень объективации. Здесь воля реализуется через общие силы природы – тяжесть, непроницаемость, твердость, текучесть, упругость, электричество, магнетизм и пр. Мыслитель полагает, что, будучи своеобразными флюктуациями Абсолютной Воли, они самодостаточны. Первичные силы, таким образом, являются исходным условием всех конкретных причин и всех действий. По мере подъема по ступеням объективации явления приобретают все больше неповторимых, только им присущих черт. У высших животных уже хорошо заметны индивидуальные особенности. Наибольшей степенью индивидуальности обладает лишь человек, что делает его личностью.

В качестве динамической основы бытия воля обеспечивает переход от одной ступени объективации к другой. Никогда не прекращающееся соперничество воплощенных форм воли поддерживает существование природы, служит источником обновления и изменения отдельных ее образований. «Каждая ступень объективации воли оспаривает у другой материю, пространство, время»[1]. Предельно ясное выражение такая борьба находит в животном царстве, что дает автору трактата о воле право заявлять: неудержимый первобытный порыв к самоутверждению есть воля к жизни. Животный мир «питается царством растений, и в нем самом, в свою очередь, каждое животное становится добычей и пищей другого, всякое животное может поддерживать свое существование только посредством беспрестанного уничтожения других; таким образом, воля к жизни всюду пожирает самое себя и в разных видах служит своей собственной пищей»[2].

Открытая Шопенгауэром неизбывная трагедия жизни поражает своей беспощадностью. Это порою вызывает эмоциональное отторжение его концепции. Однако непредвзятый анализ разработанной Шопенгауэром теории объективации убеждает: философ гениально угадал суть открытой гораздо позже диалектики *энтропийных* (от греч. entropia – поворот, превращение)[3] и *антиэнтропийных* процессов. Новейшие исследования систем, которые находятся в состоянии устойчивого неравновесия, показывают, что всякий созидательный процесс неизбежно оплачивается разрушением. В сфере жизни это находит выражение в самоутверждении одних ее форм за счет других.

---

[1] *Шопенгауэр, А.* Мир как воля и представление. С. 207.

[2] Там же. С. 208.

[3] Термин *энтропия* возник в термодинамике, где означал меру неупорядоченности энергии в замкнутой системе. Сейчас его воспринимают более широко – как уровень беспорядка в системах самой разной природы, включая и социальную.

Шопенгауэр пытается дать ответ и на вопрос, почему единая Абсолютная Воля реализуется в бесконечно различных проявлениях, упорядоченных в виде слоистой структуры, где каждый пласт состоит из объектов какого-то одного рода. Следуя Платону, он полагает, что объективация вещей и явлений осуществляется по совершенным, а посему и недостижимым образцам, или вечным формам. В отличие от своих неизменных праобразов единичные вещи вовлечены в поток непрерывного становления, возникновения и уничтожения.

Помещение Шопенгауэром в центр картины мира воли во многом предопределило его воззрения на процесс познания. Как и Кант, он подчеркивает тесную связь познания с субъективными качествами человека. Будучи субъектом, человек оказывается носителем мира в том смысле, что природа открывает свои тайны только ему. Сама о себе природа ничего не знает и знать не может. До человека мир – одна лишь воля в различных модификациях. Но с появлением человека она становится еще и представлением. Понятие представления у Шопенгауэра – это не что иное, как аналог кантовского явления, обозначение феноменального мира. Таким образом, для человека мир оказывается и волей, и представлением. Если в наличии воли человека непроизвольно убеждает собственное тело, то представление о сущем формируется на основе и с помощью разума.

Шопенгауэр, пожалуй, первым в европейской философии заметил, что раздвоение познания на субъект и объект обусловлено социально, а значит, носит вторичный характер по отношению к изначальной слитности человека с миром. Философ высказывает несколько заслуживающих внимания суждений по этому поводу. Он отмечает соотносительность понятий субъекта и объекта, имея в виду то, что объект познания всегда дан не сам по себе, а в контексте исследовательской активности человека. Поэтому человек знает о нем столько, сколько ему позволяют его чувства и логический инструментарий, иными словами, он всегда воспринимает объект не вообще, а в определенном субъективном ракурсе. Здесь хорошо прослеживается влияние Канта, который раскрыл значение субъективной стороны гносеологического отношения человека к миру. Вместе с тем философ явно недооценивает тот факт, что в субъективной форме человек вычленяет элементы объективного знания, совпадающие по содержанию с некоторыми фрагментами исследуемого предмета. Эта позиция чревата агностицизмом, который легко увидеть, например, в таком утверждении: «Во всех вещах, за исключением моего собственного тела, мне известна только одна сторона – сторона представления: их внутренняя сущность для меня замкнута и представляет глубокую тайну, даже если я знаю все те причины, по которым совершаются их изменения»[1].

Впрочем, Шопенгауэр противоречит сам себе, когда заявляет, что познание способа действия какого-нибудь объекта исчерпывает содержание самого объекта[2]. Трудно не заметить здесь косвенное признание объективности приобретаемых знаний.

---

[1] *Шопенгауэр, А.* Мир как воля и представление. С. 181.

[2] Там же. С. 41.

Автор трактата о воле развенчивает культ разума, свойственный просвещенческому рационализму. Он показывает ограниченность и недостаточность методов абстрактного мышления при постижении мира. Им отмечается, что определения понятий, суждения и умозаключения – лишь формальные средства исследования явлений. Они выделяют предметы, обозначают их и разграничивают, т.е. выполняют рутинные операции. Они побуждают человека следовать общепринятым мнениям и традиционным оценкам, что обрекает его на вечное вращение в кругу заданных истин. Рациональное познание упрощает действительность, стремясь объяснить неведомое через известное. А естествознание страдает принципиальной неполнотой: оно сводит органическую жизнь к химическим процессам, а химизм – к механическим явлениям. Короче говоря, наука указывает на ближайшие причины и выявляет факты, которые фиксируют бытие и явления здесь и теперь. Но сущность вещей остается по-прежнему скрытой от взора ученых: неведомы отдаленные причины, не выяснены глубинные связи. Как ленивый ищет стул, рассуждает философ, так и слепо верящий в силу канонов мышления тянется к знакомым понятиям и привычным логическим схемам. Однако опора на чужой авторитет непродуктивна.

Шопенгауэр хорошо осознал большое значение для решения творческих задач подсознательной сферы психики – постановки проблемы, выдвижения гипотезы, формулировки идеи. А как регулируются рутинные операции и стереотипные действия? Философ показывает, что и здесь роль бессознательных установок ничуть не ниже. «Применение разума, рефлексия часто могут даже мешать, – резюмирует философ, – например, при бильярдной игре, фехтовании, настройке инструмента, пении»[1]. В таких ситуациях важно доверие к бессознательно усвоенным внерациональным навыкам и умениям. Для немецкого мыслителя не была тайной фундаментальная истина: разум позволяет человеку действовать обдуманно. Опираясь на него, он способен осуществить целесообразный выбор, но переоценивать разум не следует. Колебания и сомнения разума порой становятся препятствием для интуитивно оправданных действий. Познание Шопенгауэр признает вспомогательным средством, обеспечивающим существование индивидов и продолжение рода. Разум призван служить воле: она его госпожа. Но слепо действующая воля нуждается в поводыре, и разум становится тем фонарем, что освещает ей путь.

Высоко оценивает Шопенгауэр познавательные возможности искусства. Художник способен преодолеть утилитарную заинтересованность, освобождая тем самым познание от служения воле. Предаваясь эстетическому созерцанию мира, древний охотник начинал изображать на стенах пещеры картины, передающие его чувство бытия, становился певцом и музыкантом. Не каждый может, по убеждению Шопенгауэра, возвыситься до такого уровня. Одолевающие людей повседневные заботы прочно держат их в сетях воли к жизни.

Искусство является уделом гениев, у которых имеется избыточная способность к внерациональному познанию. Субъект искусства переходит от исследования явлений к постижению идеи. Это дает ему возможность познавать саму сущность вещей и событий, открывать вечное и постоянное. Подлинный

[1] *Шопенгауэр, А.* Мир как воля и представление. С. 95.

художник способен задержать колесо времени. Если ученый в беспрерывной погоне за явлениями никогда не достигает цели, то художник всегда находится рядом с ней. Искусство вырывает объект созерцания из мирового потока и ставит его перед собой. В процессе незаинтересованного эстетического созерцания субъект как бы отрешается от себя и сливается с объектом.

Очевидна попытка Шопенгауэра показать своеобразие художественного познания, раскрыть его уникальные возможности. Он стремится проникнуть в тонкие структуры человеческой психики, связанные с процессом художественного творчества. В философской традиции Европы прежде на них не обращали сколько-нибудь серьезного внимания, хотя на Востоке мыслители давно проявляли к ним устойчивый интерес. В трактовке Шопенгауэра проблема художественного творчества интересна тем, что рассматривается в соотношении с рациональным познанием.

Философ решительно пересматривает гносеологическую парадигму классической европейской философии. В теории познания Шопенгауэра наряду с разумом и его высшим проявлением – наукой свое место занимают воля и связанные с ней бессознательные влечения и установки, обыденно-практический опыт и художественное творчество. Философ предпринимает и достаточно результативные попытки раскрыть феномен сознания как сложной многоуровневой системы. Но не все в его теории можно безоговорочно принять. Трудно согласиться с жестким разделением идеи и понятия. На самом деле они взаимопроникают. А искусство отнюдь не чуждается логических методов описания и убеждения, хотя чувственно-образное выражение идей в нем превалирует. Наука не сводится к фактографии и формально-логическому анализу. Она всегда опирается на мировоззренческо-предпосылочные знания. Собственно говоря, Шопенгауэр начинал уже догадываться об этом. Весьма показательна его мысль о том, что наука всегда опирается на некоторые неявные предположения.

Поражает своим вселенским масштабом анализа человеческих судеб и взаимоотношений людей этика Шопенгауэра. Чтобы поддерживать свое существование, человек нуждается в инородном мире, отмечает философ. Отношения людей с природой есть своеобразная дорога с двусторонним встречным движением. Человек зависит от наличия в природе материальных ресурсов жизнедеятельности. А значит, его существование неизбежно сопровождается страданием. Его тело, даже его характер, также требуют от него определенного поведения, что умножает и усиливает страдания. Суровая действительность вынуждает человека стать марионеткой Абсолютной Воли. Философ глубоко осознал, что сама структура и динамика мира, к которому принадлежит человек, неизбежно превращают его существование в трагедию. Но человек не может не идти навстречу своей судьбе, ибо только утверждая себя в мире, он обретает свою сущность и становится личностью.

Высказывания немецкого мыслителя об изначальной антиномичности человеческого бытия тем более удивительны, что в его время едва наметились те признаки системного кризиса техногенной цивилизации, которые стали явными в преддверии XXI в. Понадобилось еще целое столетие, чтобы философы и ученые заговорили о ноосфере, призванной предотвратить глобальную

экологическую катастрофу, о бифуркационных точках в развитии общества, в которых происходит радикальный пересмотр стратегии жизни, о техногуманитарном равновесии, необходимом для сохранения цивилизации. Добытые современной философией и наукой знания подтверждают мысль Шопенгауэра о том, что существование человека есть никогда не прекращающийся поиск им своего места в мире.

Философ одним из первых показал исключительное значение для человека экзистенциальных проблем. Он размышляет о смысле жизни и смерти, о феноменах одиночества и скуки. Рождаясь и умирая, люди оказываются частью потока бесконечных превращений природы. Жизнь и смерть неразрывно связаны, ибо, утверждая себя, человек устремляется в будущее, а время тут же низвергает его настоящее в прошлое. Вот почему существование каждого человека есть вечное умирание и постоянное возрождение.

Различные феномены бытия свидетельствуют о том, что человек причастен к существованию мира. Особое значение Шопенгауэр придает чувству сострадания. Он полагает, что сострадание превращает существование человека в со-бытие с природой и с другими людьми. Через это чувство проявляется его связь с миром. Шопенгауэр делится любопытным наблюдением, согласно которому тот, кто не любит животных, не может быть добр и к людям.

Выход из порочного круга постоянно возобновляемых страданий Шопенгауэр видит в преодолении воли к жизни, для чего рекомендует поменять свое отношение к действительности. Приоритетными должны стать духовные ценности, а к материально-предметной стороне жизни надо относиться спокойно, не впадая в зависимость от вещей или общественных почестей.

В соответствии со своим постулатом о неизменности вечных идей-сущностей Шопенгауэр отрицает изменение человеческих нравов во времени. Это положение его этики нельзя оценивать однозначно. Нередко такую позицию философа квалифицируют как антиисторизм, и не без оснований. Но это еще не вся истина. Данное положение было направлено против теории однолинейного нравственного прогресса, разработанной философами-просветителями. Согласно этой теории, созданные ранее нравственные ценности в значительной степени определяют поступки человека в настоящем. А появление новых ценностей постоянно пополняет арсенал накопленных средств регуляции поведения. В результате происходит экстенсивное развитие нравов. Выбор индивида в подобной ситуации сводится преимущественно к ориентации на исторически сложившиеся нормы и идеалы, а творческая составляющая человеческих действий оказывается невелика.

Между тем Шопенгауэр считает, что у человека нет никаких внешних гарантий самоосуществления. Каждый должен самостоятельно пройти свой жизненный путь. Формируя свое представление о мире, человек способен критически оценивать существующие нравы, избавляясь тем самым от иллюзий. Это дает ему возможность творческого решения насущных проблем. Моделируя свои действия в адекватно складывающейся ситуации, личность демонстрирует высокую степень индивидуальности, проявляет умение самостоятельно и нестандартно отвечать на вызов жизни.

Однако недооценка Шопенгауэром общественно-исторической стороны морали существенно обедняет его этику. Определяющим фактором у него оказывается биопсихическая доминанта воли, что снимает, но не решает проблему развития нравственности. Думать, будто только тело с его различными проявлениями связывает человека с миром, – значит серьезно упрощать реальное положение дел. Имеется еще один широкий канал, соединяющий человека с природой и обществом, – это культура. Она примечательна тем, что содержит смыслы, в которых представлены как объективно-предметная, так и субъективно-человеческая составляющие бытия. Культура отбирает, накапливает и транслирует положительный опыт нравственной жизни. Но процесс этот не является однолинейным, а воздействие ценностей не лишает индивида возможности выбора – в этом Шопенгауэр прав. Личность всегда погружена в мир социокультурных ценностей, но она сама определяет свое отношение к ним и сама принимает решение, как поступить в той или иной ситуации.

Творчество самобытного и яркого немецкого философа Шопенгауэра знаменует рубеж, отделяющий классическое миропонимание от постклассического. Он раздвинул горизонт узкорационалистического описания и объяснения явлений. В его работах высветились неведомые прежде грани человека как личности, существа переживающего, познающего и действующего. Он обратил внимание на высокое значение критического отношения к жизненным ценностям. Шопенгауэр внес серьезный вклад в развитие онтологии, гносеологии и этики. Далеко не со всем в его творчестве можно согласиться. Но, несомненно, его открытия и прозрения оказали большое влияние на дальнейшую эволюцию философской мысли.

Философия жизни. Ф. Ницше. В. Дильтей. А. Бергсон

Каждая эпоха, осознавая глубину тех проблем, с которыми сталкивается общество, пытается дать свой ответ на вопрос о том, в чем кроется главная причина человеческой неустроенности, несправедливости и несовершенства существующего социального порядка. Для культур Запада, в своих генеральных устремлениях ориентирующихся на перспективу будущего, делающих ставку на новации, перемены, мечтающих о прогрессе и счастливом завтрашнем дне (что особенно ярко проявилось в эпоху модерна), характерно критичное восприятие прошлого, недоверчивое отношение к культурным, социальным, интеллектуальным достижениям предшественников, в ошибочности понимания мира которыми и кроются, по их мнению, причины существующих проблем. Соответственно для западной интеллектуальной традиции в целом характерно неустанно воспроизводящееся из поколения в поколение стремление предложить миру новые идеи, кардинально отличные от тех, которые входящее в жизнь сообщество унаследовало от предшественников. В этой ситуации в философской рефлексии нередко возникают идеи-отрицания, предъявляющие претензии устоявшемуся ранее знанию. Одним из таких «отрицающих» идей, критично воспринимающих предшествующую ей философскую, шире – социокультурную, традицию в целом, выступает



Фридрих Ницше

такое направление в философской мысли рубежа XIX–XX вв., как ***философия жизни***. Основателем и идейным вдохновителем названного философского течения принято считать немецкого мыслителя **Фридриха Вильгельма Ницше** (1844–1900), сложность и драматизм личности которого в полной мере соответствовали духу переходной эпохи рубежа XIX–XX вв. Кризисный характер данной эпохи проявился в утрате веры в человеческий разум, всесилие которого проповедовала эпоха модерна. Общее разочарование в рациональных основаниях человеческой жизни, пессимизм относительно понимания сущности человека в целом были свойственны для вступающих в XX в. поколений. Ярким выразителем названных умонастроений выступил Ницше. В его творчестве в целом можно выделить несколько в достаточной степени самостоятельных периодов: *романтический*, соответствующий ранним годам творчества мыслителя, когда он с увлечением воспринимал творчество А. Шопенгауэра и Р. Вагнера; *период позитивистского поворота*, в течение которого Ницше проявил большой интерес к естественнонаучным знаниям (физика, химия, астрономия), а также увлекался математикой и экономикой; *период зрелого творчества*, благодаря идейным постулатам которого (идея «сверхчеловека», «переоценки ценностей» и т.п.) Ницше стал известен как философ. Наиболее значимые работы Ницше: «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм» (1872), «Человеческое, слишком человеческое» (1878), «Веселая наука» (1882), «Так говорил Заратустра» (1883–1885), «Воля к власти» (1885–1888), «По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего» (1886), «К генеалогии морали» (1887), «Сумерки идолов» (1888) и др.

Следует отметить, что главный лейтмотив творчества Ницше – ощущение неблагополучия, ненадежности и даже ложности оснований европейской культуры – прослеживается с самых ранних его работ. В частности, главное произведение раннего периода творчества немецкого мыслителя – «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм» посвящено обзору человеческой истории. По мнению Ницше, развертывание исторических событий во всей их сложности и противоречивости определяется логикой двух противоположных начал, свойственных европейской культуре: дионисийского, олицетворяющего собой стихию, буйство жизненной силы, трагичность и оргиастичность, и аполлоновского – рационального, созерцательного, прекрасного, оптимистического. Данные понятия (аполлоновское и дионисийское начала), описывающие силы, благодаря которым осуществляется движение человеческой истории, Ницше позаимствовал из культуры Древней Греции. В культовых традициях древних греков особое внимание уделялось служению богам Аполлону и Дионису. Аполлон олицетворял собой светлый культ разума, науки, гармонии, самоограничения, свободы от дикости и стихийных порывов человеческой натуры. Дионис – божество вина и опьянения, любви, основанной на страсти, и одновременно божество самой жизни в ее биологическом

воплощении. Культ Диониса – культ всего, что рождает (плодородия земли, воспроизводства человека и т.п.). В «Рождении трагедии» Ницше пишет: «Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчужденная, враждебная или порабощенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном человеком. Добровольно предлагает земля свои дары, и мирно приближаются хищные звери скал и пустыни. Цветами и венками усыпана колесница Диониса; < … > и если у вас достанет силы воображения, чтобы увидать миллионы, трепетно склоняющиеся во прахе, то вы можете подойти к Дионису»[1].

Дихотомия в понимании культуры, различение в ней рациональных и иррациональных составляющих проходит сквозь все творчество немецкого мыслителя. И в этом смысле без преувеличения можно сказать, что «Рождение трагедии» является отправной точкой того осмысления исторической динамики культуры, на котором Ницше впоследствии выстраивает свою культурологию и философию. Во всем своем дальнейшем творчестве немецкий мыслитель всюду пытается найти дионисийское и аполлоновское как в отдельном человеке, так и в обществе в целом. При этом он полагает, что оба эти начала находятся в постоянном противостоянии друг другу. Как только начинает преобладать аполлоновское начало, в обществе активно развиваются наука, рациональный подход к жизни, который, по мнению мыслителя, излишне формализует жизнь, способствует тому, что жизненные силы покидают общество и человека. Однако если в культуре верх одерживает дионисийское, тогда активно начинают проявляться стихийные силы: поток страстей, неприкрытое варварство. Несмотря на то что, по мнению Ницше, крайние проявления каждого из начал являются, скорее, нежелательными, тем не менее, рассматривая рациональное и внерациональное в культуре, именно последнему немецкий мыслитель отдает явное предпочтение. Это связано с тем своеобразным пониманием мироустройства, которое предлагается в его трудах.

Влияние идей Ницше на понимание мира и культуры столь велико, что вполне уместно говорить о них, как о «ницшеанском повороте». Суть этого поворота в том, что немецкий мыслитель выступал с позиций, не совпадающих с общепринятыми на тот момент трактовками основных вопросов, волнующих общество. В частности, как отмечал М. Хайдеггер, «ницшеанский поворот» означал «конец метафизики». Для Ницше метафизическое – это не то, что уходит своими корнями в трансцендентное, сверхчувственное, что находится в позиции «над миром». Ницше предлагает увидеть метафизическое в самой сущности мира, в его онтологии и неотъемлемых свойствах, одним из которых выступает «*воля к власти*». В такой картине мира все «надмирное» избыточно и даже излишне. Логическим продолжением данной позиции является заявление Ницше о том, что «Бог умер». Эта «смерть Бога» проявляется в утрате обществом моральных ценностей. Однако, очевидно, общество продолжает существовать, что свидетельствует о том, что жизнь мира определяется свойствами самого природного и культурного мира, а именно «волей к власти».

---

[1] *Ницше, Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Ф. Ницше / Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 62.

По мнению мыслителя «воля к власти» – это то непреодолимое стремление, которым обладает мир как таковой. Данная воля придает миру жизненную силу, неизбежно влечет его к существованию, наполняя энергией, трепетом, страстью. Очевидно, что мировоззренческая позиция, утверждающая, что бытию присущи стихийное стремление к самоутверждению (на уровне всего живого) и внеразумность как таковая, сформировалась у Ницше во многом под влиянием творчества другого немецкого мыслителя – А. Шопенгауэра, утверждение которого о Мире как о «воле» противоречило постулатам рационалистической по своей сути классической немецкой философии и философии эпохи модерна в целом. Ницше не случайно примкнул к теоретикам, выступившим с антирационалистических позиций, подвергавших сомнению и резкой критике укоренившееся к тому моменту в обществе представление о мире как о рационально организованном, логичном и наполненном высшими смыслами (определяемыми трансцендентными началами – Богом/Абсолютным Духом/Логосом). В этом выразился бунтарский дух мыслителя, его желание сказать принципиальное новое слово в философии и культуре. В частности, в достаточной степени оригинальной для общества того времени теоретической позицией в творчестве Ницше явилась критика человеческого разума и разумности как таковой. Здесь следует обратить внимание на то, что сама идея критики разума не являлась абсолютно новой для европейской культуры. Например, такой представитель немецкой идеалистической философии, как И. Кант, сформулировал свои вопросы к разуму гораздо раньше Ницше. Однако кантовская критика разума не была столь радикальной и последовательной, как у Ницше[1]. Кант предъявлял претензии к тем проблемам и нарушениям рациональной логики, которые возникают в процессе познания, но не сомневался в необходимости разумного постижения мира как такового, что вполне соответствовало принципам классической немецкой философии и отвечало запросам эпохи модерна. В то же время, как отмечал М. Хайдеггер, «ницшеанский поворот» критики разума был гораздо более последовательным и основательным. И действительно, Ницше выступил не только против ложного знания и ошибок познания, как это сделал И. Кант, но и против рационального познания как такового. В отличие от традиций классической философии Ницше глубоко сомневался в возможности найти объективную истину. Сам процесс познания в понимании немецкого философа опирается в большей степени на иррационально-бессознательное, на то, что человек воспринимает непосредственно интуитивно. Тем самым главный акцент в познавательном процессе делается на субъективном восприятии мира отдельным человеком. В данном субъективизме не остается места ничему однажды определенному, универсально подходящему для всех. Гносеологический подход, предложенный Ницше, усматривающий в процессе познания лишь

[1] Об этом подробно пишется в работах современного белорусского философа Т.Г. Румянцевой (см., например: *Румянцева, Т.Г.* Два проекта «критики разума»: И. Кант и Ф. Ницше / Т.Г. Румянцева // X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации: материалы Междунар. конф.: в 2 ч. / под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград, 2010. Ч. 1. С. 395–402).

интерпретацию действительности, по сути упраздняет объективную истину. Следуя логике немецкого мыслителя, существует не объективная истина, а оценочное суждение, отдельное мнение того или иного человека. Данный релятивизм (принцип, утверждающий идею относительности как главную в понимании мира) вполне согласовывался с общим умонастроением той эпохи и был с энтузиазмом воспринят интеллектуальной элитой общества.

Следует отметить, что идеи, отрицающие возможности разума осуществлять полноценное познание мира, возникли в культуре отнюдь не случайно. Они появились после того, как в обществе прочно утвердились идеи немецкой классической философии, абсолютизирующей рационализм в качестве познавательной стратегии и общего принципа миропонимания. Однако подобно тому, как материальная точка, осуществляя маятниковое движение относительно некоторого центра, достигнув максимума в отклонении от него, начинает двигаться в обратном направлении, так и создаваемые людьми идеи, дойдя до своих вершин, тут же устремляются в противоположную сторону, в диалектическом отрицании рождая новые, во многом оппозиционные принятым в обществе и укоренившимся в нем смыслам. Благодаря названной закономерности в исторической динамике общества наблюдается непрерывная смена философских и культурных идей, а также соответствующих им типов человеческих действий. Неудивительно поэтому, что на смену немецкому идеализму, раскрывшему во всей полноте рационалистические идеи философского знания, приходят мыслители, идейным основанием теоретизирования которых выступает иррационализм.

Иррационалистическая философия сменяет позицию рационализма еще и потому, что в этом выражается стремление интеллектуальной элиты общества выступить с критикой норм техногенного капиталистического социума, обезличивающего человека, делающего его «придатком машины», нивелирующего его личность. Индустриальное общество с капиталистическим укладом жизни в погоне за максимизацией получаемой прибыли активно развивало массовое производство. Данный тип производства, в свою очередь, породил феномен массовой культуры, что привело к массовизации жизни и появлению «массового человека». Против подобной массовизации и выступил Ницше. Он призывал увидеть в человеке индивидуальное, личностно-уникальное. И здесь большое значение играет выдвинутый философом постулат о существовании в мире особого жизненного начала – «воли к власти». Поскольку данная воля присутствует как в мире в целом, так и в отдельных его частях, то она есть и у человека. У разных людей «воля к власти» выражена в разной степени. Люди с наибольшим проявлением этой воли могут претендовать на звание «сверхчеловека», в то время как остальные, с незначительно проявленной «волей к власти», представляют собой лишь безликую толпу. Вырваться из этой безликости может лишь тот человек, который осознал, что в бытии произошли сущностные изменения, которые требуют изменений от него самого. По мнению Ницше, человек должен понять, что само бытие сущностно требует от него власти над собой, видит в нем то, что придает смысл жизни не только самому человеку, но и всему миру. Дать требуемое бытию, наполнить

его смыслом способен, по мнению немецкого философа, лишь «сверхчеловек». Устами Заратустры Ницше восклицает: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти. ...Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас осталось от червя. Некогда были вы обезьяной, и даже теперь еще человек больше обезьяна, чем иная из обезьян. ...Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек – смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!»[1] В метафизике Ницше естественный человек, о котором повествует философия эпохи модерна, называется «прежним», тем самым подчеркивается мысль о том, что историческое время человека прошлого уходит. Во многом это происходит из-за непонимания «прежним» человеком той роли, которую в его жизни играет жизненная сила, именуемая Ницше как «воля к власти». Несмотря на то что сущность человека как такового определена «волей к власти», выступающей основной созидающей чертой всего живого, «прежний» человек не понял и не принял для себя «волю к власти» в качестве такой основополагающей черты. Лишь формирующийся «сверхчеловек», вырастающий из «прежнего» человека, сознательно выбирает «волю к власти» как акт собственного «воления». Вне этого собственного, личностного «воления» власти сущностного фактически не существует, как нет и человека. Для Ницше прежний мир уже не несет в себе жизни. «Сверхчеловек» со своей «волей к власти» выступает в роли силы, способной найти в потерянном мире свой мир.

В целом взгляд на человека у Ницше отличается значительной долей оригинальности. По мнению философа, в человеке доминирует стихийное, животное начало и необходимы определенные усилия, чтобы проявить в человеке то, что олицетворяет в нем культуру. Незавершенность человека, необходимость корректировки его природы с помощью социальных условий, о которых писал Ницше, нашли причудливый отклик в современных философских теоретизированиях. Здесь можно назвать, например, такое течение современной философской мысли, как *трансгуманизм*. Согласно позиции современного трансгуманизма, человек – это не «венец» эволюции, не самое совершенное ее творение, но лишь этап на пути эволюционного развития мира, его «промежуточное звено». Отсюда возникает принципиально иной взгляд на проблему человеческого существования. Несовершенство человеческой природы в трансгуманистических проектах выступает не как однажды заданный и неизменный факт, придающий сложный и амбивалентный характер мировому развитию, но как временное состояние в эволюции мира, которое должно быть преодолено. На смену человеку должен прийти «постчеловек». Причем осуществление этого перехода от человеческого к постчеловеческому должно происходить путем «искусственной эволюции». Другими словами, выйти за грань человеческого традиционный человеческий тип (Homo sapiens – человек разумный) должен сам, добровольно превращая себя в «постчеловеческое» существо (человека-киборга, человека-химеру, человека-цифру и т.п.). В постулатах современных трансгуманистов, отказывающих

[1] *Ницше, Ф.* Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. [Электронный ресурс]. Режим доступа https://www.litmir.me/br/?b=252439&p=1 (дата доступа: 12.02.2021).

человеку в праве занимать верхнюю позицию в иерархии природного мира, угадываются идеи о сверхчеловеке, предложенные обществу Ницше. «Сверхчеловек» немецкого мыслителя – это своего рода предтеча трансгуманистического «постчеловека», связанный с ним родовой пуповиной. Ведь, по мнению Ницше, «сверхчеловек», о котором он пишет, появится в результате культурного (а это означает искусственного) совершенствования и будет представлять собой новый тип, настолько превосходящий современного ему человека по своим интеллектуально-моральным качествам, что о нем надо будет говорить как об особом биологическим виде, не совпадающем с обычным человеком, человеком массы. По мнению немецкого философа, современный человек все еще в пути. Он лишь идет навстречу к тому человеку, который уже не член стада, не безликая масса, но личность, «сверхчеловек».

В своей критике массового человека и массовой культуры Ницше зашел достаточно далеко. В частности, он выступил с идеей о том, что массовые люди придумали себе массовые религии – христианство и социализм. По мнению мыслителя, необходимо подвергнуть критике эти укоренившиеся в культуре идеи. Ницше глубоко убежден, что многие христиански постулаты являются в корне неверными. И поэтому он выступает с предложением провести *переоценку ценностей*, представить миру иную, отличную от христианства, мораль и нравственность. Данная «переоценка» базируется на том метафизическом проекте, который Ницше предлагает миру, в котором нет ничего, что определяло и обязывало бы этот мир «сверху», но полностью зависит от жизненных устремлений и проявлений самого этого мира.

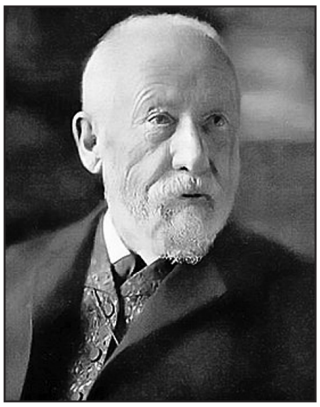
Для Ницше очень важно было «перевернуть» мир христианских ценностей как основу метафизики прошлого. Например, базовая идея христианства о необходимости помогать ближнему, как самому себе, полностью отвергается мыслителем. Оказывать помощь, согласно Ницше, нужно не ближнему, а дальнему – тому, кто способен раскрыть в себе подлинное человеческое начало. И любить нужно не того, кто близок, непосредственно дан тебе в общении, но того, кто далек и словно призрак видится лишь умозрительно. В своей работе «Так говорил Заратустра» Ницше прямо пишет об этом: «Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему, выше еще, чем любовь к людям, я ценю любовь к вещам и призракам»[1]. Любовь к призракам живет в душе человека, скорее, как инстинктивная потребность, а не как моральное предписание. Она оказывается чувством более глубоким и сильным, чем альтруизм; моральный закон, повелевающий любить и защищать известные призраки, будет восприниматься и осознаваться как требование заботиться о лучших и важнейших интересах собственного «Я». Эгоцентризм моральных постулатов Ницше проявляется также и в идее «сверхчеловека», который отличается, прежде всего, «здоровым, жизненным, святым себялюбием». В «переоцененных ценностях» также критикуется идея безусловной любви ко всякому человеку, о которой проповедует христианство. По мнению философа, нельзя любить человека просто за то, что он человек, нельзя ему сострадать. В работе «По ту сторону добра и зла» Ницше пишет: «В человеке

[1] *Ницше, Ф.* Так говорил Заратустра. [Электронный ресурс].

тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, избыток, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день – понимаете ли вы это противоречие? И ваше сострадание относится к «твари в человеке», к тому, что должно быть сформовано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, – к тому, что страдает по необходимости и должно страдать»[1]. Христианская мораль, по мнению Ницше, лишь ослабляет человека, поскольку это «слишком человеческая» мораль. И все, что относится к человеческому в человеке, неизбежно должно быть преодолено.

Можно сказать, что в целом творчество Ницше вливается в то теоретическое русло, которое, спустя годы, распространится по культуре философскими идеями деконструкции (понятие/феномен деконструкции, характерное для современной западноевропейской философии, предлагает осуществлять понимание чего бы то ни было посредством разрушения устоявшегося знания, устойчивого, принятого в культуре смысла или путем включения его в новый контекст). Об этом, в частности, говорил известный французский постструктуралист Ж. Деррида, который назвал Ницше своим прямым идейным предшественником – «деконструктором до деконструкции», опрокинувшем существовавшие метафизические установки, принятые в обществе представления об истине, морали, человеке.

Интересно, что жизненная судьба Ницше достаточно символична, если рассматривать ее относительно тех философских идей, которые он развивает. Немецкий мыслитель всю сознательную творческую жизнь критиковал разум, выступал против устоявшихся ценностей культуры, мечтал о создании иного порядка человеческих отношений. Тяжелая прогрессирующая болезнь, от которой философ страдал практически всю жизнь, привела к лишению Ницше рассудка. Последнее десятилетие его жизни протекало по ту сторону разумности в прямом смысле этого слова. Он погрузился в мир, в котором «сумерки разума» уже наступили. Какой открылась для него «потусторонняя от разумности» реальность, к сожалению, не узнает уже никто. Этот опыт немецкого философа останется тайной его души.



Вильгельм Дильтей

Немецкий мыслитель **Вильгельм Дильтей** (1833–1911) является одним из создателей академического варианта философии жизни был одним из первых профессиональных философов, обратившихся к ее основополагающим идеям.

Становление Дильтея как философа происходило под заметным влиянием традиций немецкого идеализма. Именно этим объясняется его интерес к внутреннему миру человека, к истории и культуре как воплощению человеческого духа. Вместе с тем его отношение к классическому философскому наследию всегда было критическим. Так, он считал, что метафизика идеализма принципиально не может дать целостного

[1] *Ницше, Ф.* По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 346.

мировоззрения, поскольку в своих теоретических построениях она опирается только на разум, оставляя за пределами постижения ту часть опыта, которая оказывается неподвластной рациональному осмыслению, выходит за его рамки. По его глубокому убеждению, целостного мировоззрения не может дать и позитивизм, идеи которого стали весьма популярны в то время среди значительной части ученых и философов. Позитивизм, отмечает Дильтей, претендуя на открытие абсолютной истины, получение абсолютно достоверного знания, фактически дает представление только о части мира, о мире природы. При этом вся сложность, многогранность внутреннего мира самого человека, его сущность, специфика его бытия остаются вне сферы философского осмысления. Попытки таких позитивистов, как О. Конт, Г. Спенсер, Дж. Милль, применить принципы и методы естественных наук в сфере гуманитарного познания, по мнению немецкого мыслителя, не увенчались успехом. Созданные ими теоретические модели общества, отдельных социальных процессов, истории весьма далеки от жизни, от реальности. Критически оценивая позитивизм, не разделяя его притязаний на получение полного, абсолютного знания, Дильтей вместе с тем заимствует у него интерес к отдельному факту и стремление к его детальному исследованию.

Предлагая развернутый анализ мировоззрения как такового, немецкий мыслитель выделяет в нем три типа: 1) религиозное; 2) поэтическое; 3) метафизическое (философское). Последнее, в свою очередь, включает такие разновидности, как натурализм, идеализм свободы, объективный идеализм. Однако, как отмечалось выше, ни один из этих типов, равным образом и ни одна философская концепция, по мнению Дильтея, не смогли дать целостной картины мира как единства. Дильтей объясняет это прежде всего тем, что в предшествующих мировоззренческих системах сам человек представлен только с какой-либо одной стороны. Чтобы устранить подобный недостаток, нужно раскрыть сущность человека, проникнуть в специфику его бытия, представить человека как целостность особого рода. Для решения этой задачи, считает немецкий мыслитель, необходимо обратиться к самой жизни. Только то мировоззрение, которое опирается на полноту жизни и переживание жизни, может претендовать на абсолютность. Понятие «жизнь» должно стать в философии исходным и центральным.

Для немецкого мыслителя жизнь представляет собой волевые акты, побуждения, чувства, непосредственно данные в виде переживаний. Жизнь – это совокупность всех психических процессов, это сфера духовной деятельности, сфера проявления человеком своего творчества. Поскольку жизнь понимается Дильтеем как жизнь духа, это понятие имеет отношение только к человеческому бытию. Жизнь не может быть представлена как совокупность некоторых устоявшихся элементов, она – вечный поток, вечное становление и вместе с тем единство и всеохватывающая целостность. Опыт жизни каждого человека, подчеркивает Дильтей, индивидуален, но в этих индивидуальных опытах есть нечто общее – осознание недолговечности всего того, с чем сталкивается человек, переживаемые чувства любви и ненависти, страха и неизбежности смерти. Смерть и жизнь, по мнению Дильтея, являются главными загадками для человека и для философии.

Обращение философии к анализу жизни, в которой, в свою очередь, раскрывается внутренний мир человека, рассматривается немецким мыслителем не только как возможность преодоления неполноты и ограниченности прежних мировоззренческих систем. Необходимость такого обращения обусловлена, считает Дильтей, и тем, что любая стареющая нация, идущая к своему закату (а именно таковыми являются нации европейские), тяготеет к самоанализу, самоуглублению, т.е. к глубинному проникновению в сущность самой жизни.

Но можно ли познать полноту жизни? Именно на этот вопрос пытается найти ответ немецкий философ. Приступая к анализу познавательных возможностей человека, Дильтей подчеркивает, что жизнь первична по отношению к познанию, является его условием и именно она определяет различие субъекта и объекта в познавательном акте. В процессе познания внешний мир всегда дан как связь психических процессов, поэтому его существование невыводимо из мышления. О существовании внешней реальности свидетельствуют те преграды, с которыми сталкиваются воля человека и его действия. Именно практическое, волевое отношение человека к окружающей действительности обусловливает его веру в существование внешнего мира. Вместе с тем эта вера никак не влияет на сущность познавательного процесса, поскольку в акте познания субъект имеет дело не с фрагментами внешнего мира, а с объектом познания, который является итогом реализации душевных сил человека. Объект познания представляет собой единство смутных, интуитивных догадок, переживаний, ощущений, предположительных знаний и т.д., он, как и сам познающий субъект, – составная часть опыта жизни, в рамках которого и объект познания, и познающий субъект существуют в неразрывном единстве. В таком понимании объект познания оказывается изначально сконструированным всем опытом жизни.

Рассматривая проблемы гносеологии, Дильтей отмечает, что наиболее полно они были поставлены и решены И. Кантом. Кантовская критика чистого разума дает представление о познавательных возможностях человека, дает ответ на вопрос, как возможна наука. Однако кантовскую критику чистого разума следует дополнить критикой исторического разума, т.е. ответить на вопрос, в какой мере и какими методами можно реконструировать, представить полноту жизни.

С точки зрения немецкого философа, только науки о духе (гуманитарное знание – философия, история, психология и др.) обладают способностью проникнуть в суть и смысл жизни. Вслед за неокантианцами, прежде всего представителями баденской школы, Дильтей делит познание на две сферы – науки о природе и науки о духе – и акцентирует внимание на их различии не только по объекту, но также по методам и принципам исследования. Свою задачу он определяет как поиск философских оснований наук о духе.

Стремясь выявить специфику наук о духе, Дильтей производит сравнительный анализ естественнонаучного и гуманитарного познания. Науки о духе, подчеркивает он, ставят перед собой цель выразить индивидуальное, уникальное, неповторимое, а не отыскать универсальное, что характерно для точных, естественных наук. Хотя обе эти сферы познания пользуются понятиями, но эти понятия существенным образом отличаются друг от друга.

Понятия естественных наук – это результат выявления универсальных, постоянно действующих и повторяющихся, главным образом причинно-следственных связей. Понятия наук о духе только выражают некоторую систему связей, которая всякий раз не только оказывается уникальной, но и переживается самим познающим субъектом. Таким образом, понятия наук о духе не являются итогом чисто логических операций и не фиксируют законы, они есть выражение самой жизни. Понятия наук о духе не являются результатом деятельности разума, в них зафиксированы смыслы и значения, возникшие как итог переживания субъектом самой жизни. Устойчивые смыслы и значения, которыми оперируют науки о духе, не могут быть объяснены разумом с помощью логических операций. Они могут быть только сопережиты, т.е. поняты. И здесь немецкий мыслитель обращает внимание еще на одно отличие двух сфер познания. Точные науки, отмечает он, ориентированы на объяснение внешнего опыта с помощью конструирующей деятельности рассудка, науки о духе ориентированы на понимание: на определение смыслов и значений, на интуитивное постижение жизни.

Продолжая сравнение этих двух видов познания, немецкий мыслитель отмечает, что в рамках естествознания познающий субъект пытается максимально дистанцироваться от внешнего мира, от объекта познания, чтобы получить объективную, достоверную информацию. В гуманитарном познании происходит погружение субъекта в объект, будь то исторический процесс, художественное произведение, философская концепция и т.д. Субъект здесь является творцом познаваемого объекта, поскольку нельзя провести границу между актом переживания и тем, что переживается.

Особое место в гуманитарном познании Дильтей отводит историческому познанию, поскольку именно в нем дух завершает познание самого себя. Более того, только через историю раскрывается сущность самого человека. Для человека не существует истории как чего-то внешнего по отношению к нему самому; сам человек – это история; какова история, таков и человек. Немецкий мыслитель использует здесь гегелевский принцип историзма, понимая сущность человека как результат развития общества и его культуры, как процесс становления человеческого в человеке через приобщение к культуре. Однако если у Г. Гегеля культура понимается как итог рациональной, логической деятельности и поэтому представлена в виде Абсолютной идеи, то у Дильтея – это итог переживания самой жизни. У него культура рационально-иррациональна по своей сущности. Поэтому благодаря культуре человек учится не только мыслить, но и любить, мечтать, ненавидеть и т.д. Если для Гегеля история – это универсальный, всемирно-исторический процесс, как универсальны законы логики для всех людей, то в трактовке Дильтея – это совокупность изолированных, замкнутых культурных систем, которые являются непостижимыми друг для друга.

Установив специфику наук о духе, Дильтей стремится найти адекватные им методы познания. Он согласен с мнением неокантианцев, в частности Г. Риккерта, о том, что эти методы отличны от естественнонаучных, но не согласен с тем, что они рациональны. Жизненный опыт, который стремятся постичь науки о духе, далеко выходит за границы разума, он иррационален.

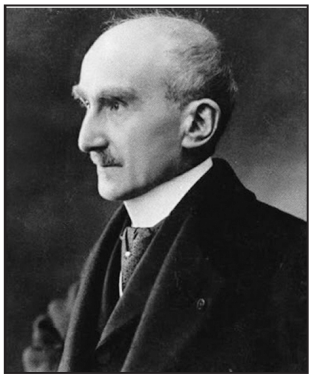
Жизнь вообще нельзя поставить перед судом разума, поскольку она изменчива, текуча, она – творческий процесс, процесс становления. Не помогает здесь и знаменитая гегелевская диалектика. Более того, при переходе от одного мировоззрения к другому, от одной философской концепции к другой возникает состояние беспокойной диалектики, указывающей на то, что абсолютная истина недостижима, а возможности логических процедур разума в постижении фундаментальных основ мира весьма ограничены.

Поскольку науки о духе реконструируют полноту жизни, а она представлена как поток переживаний, единственно адекватным методом здесь может стать метод непосредственного переживания исторических событий, реалий культуры и тому подобного с их последующим истолкованием. Эти методы в совокупности составляют герменевтику. Сам Дильтей, определяя герменевтику, поясняет, что *герменевтика* – это искусство понимания письменно зафиксированных жизненных откровений. Немецкий мыслитель подчеркивает, что в науках о духе каждое абстрактное положение имеет оправдание только через связь с духовной жизнью в целом, а она, в свою очередь, дана в переживании и понимании. Например, чтобы восстановить ход исторического события, историк должен заново пережить его. Только в этом случае событие предстанет как живое.

Предлагая герменевтику как метод познания, немецкий философ выводит само познание за рамки рациональности, дополняя его иррациональными способами постижения бытия. Герменевтика у немецкого мыслителя – это истолкование отдельных явлений как элементов целостной душевно-духовной жизни реконструируемой эпохи. Но поскольку постижение полноты жизни – это и есть понимание, Дильтей является создателем *понимающей герменевтики*, т.е. такого истолкования, в результате которого становится возможным интуитивное постижение жизни как целостности. Вместе с тем понимание, согласно немецкому мыслителю, не является личным делом интерпретатора. В нем находят проявление объективные законы, которым подчиняется творчество. Кроме того, в индивидуальном душевно-духовном опыте интерпретатора всегда есть элементы, присущие душевно-духовному опыту других людей, представленные в виде смыслов и значений, зафиксированных в культуре. Именно они делают возможным понимание и обусловливают общезначимость самой интерпретации.

Рассматривая структуру познающего субъекта, Дильтей отмечает, что она не исчерпывается разумом. Субъект является носителем множества духовных процессов, образующих особый, целостный внутренний духовный мир, через который человек преломляет все, с чем сталкивается. Чтобы понять жизнь, нужно исследовать психологию человека. Любая наука о духе, по мнению философа, нуждается в психологии. Психология, считает он, должна быть описательной, т.е. акцентировать внимание на психических явлениях, а не искать причинно-следственные связи между психологическими и физиологическими процессами. Дильтей признает относительную зависимость психологических явлений от телесных процессов и внешних условий, побуждающих человека ставить определенные цели, действовать целенаправленно. Но сам процесс постановки цели, подчеркивает он, является актом свободы, актом личностного выбора.

Философские взгляды Дильтея оказали заметное влияние на дальнейшее развитие западноевропейской философской мысли, на становление экзистенциализма, философской герменевтики, философии диалога.



Анри Бергсон

Анри Бергсон (1859–1941) – известный французский философ первой половины XX в., представитель *интуитивизма* и философии жизни, один из основоположников *гуманитарно-антропологического направления* западной философии, человек выдающегося таланта и оригинальной мысли. Памятная колонна Пантеон в Париже содержит следующую надпись: «Анри Бергсону – философу, жизнь и творчество которого сделали честь Франции и человеческой мысли». Чтобы понять, почему личность Бергсона так высоко оценена современниками, необходимо обратиться к его творчеству.

Основные философские труды Бергсона: «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889), «Материя и память» (1896), «Смех. Очерки о значении комического» (1900), «Введение в метафизику» (1903), «Творческая эволюция» (1907), «Сновидения» (1914), «Два источника морали и религии» (1932). Идеи философа были востребованы прежде всего потому, что они привносили новое, непривычное для того времени видение волнующих общество проблем, новое, отличное от классической философии, понимание познавательных и творческих возможностей личности. К тому же стиль написания работ Бергсона в полной мере способствовал популяризации содержащихся в них идей, так как отличался легкостью, литературно-художественной безупречностью, метафоричностью и эмоциональностью. Одна из наиболее известных работ Бергсона – «Творческая эволюция» – была удостоена Нобелевской премии в области литературы. Уже по названиям трудов французского мыслителя можно понять, что его философские идеи представляли собой антитезу сложившимся в европейском обществе того времени традициям интеллектуализма, механистического и позитивистского понимания общественного и индивидуального развития. Рассматривая возможности современной ему науки, в значительной степени ориентирующейся на исключительно позитивное (естественнонаучное, техническое) постижение действительности, признавая практическую их значимость, Бергсон предлагает обратить внимание на иррациональные составляющие человеческой личности – дух, интуицию, жизненную энергию. Именно данные иррациональные начала, по мнению философа, обеспечивают подлинную человеческую активность, создают возможности познания окружающей действительности. Тем самым, как подчеркивал М. Шелер, Бергсону удалось дать иное направление отношения человека к миру и собственной душе.

Новое направление в понимании некоторых явлений, безусловно, требует обновления понятийно-категориального аппарата науки, уточнения либо изменения тех смыслов, которые он в себе заключает. Именно поэтому Бергсон обращается к фундаментальным научным понятиям свободы, длительности, интуиции, памяти, предлагает интерпретацию заложенных в них смыслов

в совершенно отличающемся от традиций классической философии ключе. Особо следует подчеркнуть, что французский мыслитель высоко ценит труды одного из выдающихся представителей немецкой классической философии И. Канта, но тем не менее заочно ведет непрестанную полемику с классиком рационализма.

В частности, рассматривая проблему времени, Бергсон полагал, что *время* – это не данная до всякого опыта форма внутреннего созерцания, как это утверждал И. Кант, но, наоборот, зависящий от внутреннего опыта факт сознания. *Сознание*, по Бергсону, – это непрерывный процесс постижения мира, причем неустойчивый, динамичный, вечно меняющийся процесс. Поэтому по отношению к сознанию невозможно применить понятие детерминизма. Всякий детерминизм основывается на некоторой длительности явлений. Однако сознание, не обладая длительностью, не подчиняется и законам детерминизма. Таким образом, модель сознания Бергсона в корне отличается от модели традиционного рационализма, исследовавшего в основном познающее сознание, логическое мышление. Бергсоновская модель сознания включает множество пластов – от поверхностных, интеллектуальных, подчиненных практическим потребностям, до глубинных, рефлексивных. Главное назначение сознания в том, что оно занимает промежуточное положение между миром материи и миром духовным. Оно обеспечивает «сцепление» духа с реальностью. При этом очень важно понимать, что первичным и непреодолимым фактом сознания является свобода. Свободен тот, кто в каждом поступке выражает свою личность, кто действует, руководствуясь внутренними движениями души, глубинным «Я», а не рационально осознанной необходимостью, как об этом говорила классическая философия.

Не менее интересными являются представления Бергсона об интуиции. Философ отбрасывает прежние представления об интуиции как о чем-то, требующем интерпретации со стороны интеллекта, разума. Для него интуитивный акт, схватывающий предмет весь целиком, не нуждается в дальнейших обоснованиях, поскольку раскрывает суть вещей с непосредственной ясностью и очевидностью. *Интуиция* у Бергсона выступает не только как познание, но и как миросозерцание, способ ориентации человека в мире, в сложных и изменчивых жизненных ситуациях. Однако интуиция не безусловно дана человеку. Для ее достижения необходимо тяжелое, мучительное усилие, изменяющее саму перспективу философского познания реальности. Обрести способность к интуиции – значит изменить сам образ жизни, научиться жить в ритмах длительности, представлять мир и самих себя в подлинном, аутентичном виде. Понимание интуиции выражается в призыве философа: давайте отрешимся от всех привычек, ложных установок, стереотипов, скрывающих свободу, и тогда вещи предстанут перед нами в новом свете, мы прикоснемся к самой их сути.

Оригинальное толкование устоявшихся в философии понятий позволило Бергсону создать не менее оригинальную *теорию «творческой эволюции»*, в основании которой находится идея «жизненного порыва». Интерес философа к теме эволюции обусловлен потребностью обоснования разработанной им теории интеллекта и интуиции. Бергсон стремился показать, что специфика этих различных способов познания определена эволюционно, генетически.

Исследование эволюции Бергсон выстраивает на основе понятия *«жизненного порыва»*, представляющего собой течение жизни, зародившееся в определенное время в определенном месте и передаваемое от поколения к поколению, с увеличением собственной интенсивности. Жизнь, которую философ рассматривает в качестве тенденции «действовать на неорганизованную материю», в своем развертывании испытывает постоянное сопротивление косной материи, возникшей из угасших и отвердевших «осадков самого жизненного порыва». Сопротивление материи ведет к тому, что многие виды теряют первоначальный импульс, вместо поступательного движения начинается повторение, вращение, движение по кругу. Принципиально, что Бергсон противопоставлял свое понимание эволюции утвердившимся в обществе теориям эволюции Г. Спенсера и Ч. Дарвина. Французский философ отвергал характерные для данных теорий механицизм и веру в причинность (Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного, он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода). Также он опровергал тезис Г.В. Лейбница о направленности эволюции от прошлого к будущему. Согласно Бергсону, цель эволюции находится не впереди, а позади, в первоначальном импульсе. Важно отметить, что одним из результатов творческой эволюции, реализации «жизненного порыва» является развитие интеллектуальных форм познания. Несмотря на то что в концепции творческой эволюции Бергсона активно используется понятие «жизненного порыва», его теория эволюции не является витализмом в прежней его форме. Философ стремится создать новый образ Вселенной. «Жизненный порыв» в его концепции обозначает все то, что способно развиваться, преодолевать любые препятствия, воплощая свободу и творчество.

Связав интеллект и инстинкт общностью происхождения, Бергсон вновь разделяет их, утверждая, что это разные пути познания. Задачи интеллекта сводятся к воздействию на неорганическую материю, он постигает лишь отношения между вещами, т.е. то, что имеет сугубо практическую ценность. Другие задачи у инстинкта: он существует в формах самой жизни. Интуиция понимается Бергсоном как инстинкт, «сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно». Интеллект и инстинкт никогда не встречаются в чистом виде, они взаимопроникают. Интеллект всегда остается своеобразным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до уровня интуиции, образует как бы неясную туманность. И тем не менее эта надынтеллектуальная интуиция открывает дорогу подлинной философии.

Предложив оригинальное видение проблемы эволюции, Бергсон нашел для собственной эволюционной теории практическое применение: подвел эволюционную базу под решение проблемы соотношения философии и науки. Философ приходит к заключению, что сознание, жизнь недоступны науке в силу ее генетически обусловленной специфики. И только философия в подлинном смысле этого слова способна постичь саму жизнь.

В философии Бергсона человек обретает вселенское звучание, именно в нем заключена гарантия дальнейшего существования Вселенной. И в этом смысле человек представляет собой цель эволюции. Интуиция в философской системе Бергсона выступает как форма жизни, посредством которой только и возможно выживание человечества.

Значимость работы Бергсона «Творческая эволюция» заключается в том, что здесь человек предстает в единстве с Вселенной, судьбу которой он не только разделяет, но и направляет своими усилиями. Идея гармонической связи человека и мира стала стержнем органического миропонимания Бергсона. В «Творческой эволюции» он оптимистически решает проблему возможности прогресса человеческого общества.

После «Творческой эволюции» у Бергсона начинается новый этап творчества, завершающийся книгой «Два источника морали и религии». Взгляд мыслителя на будущее меняется. Он выделяет два типа социальной организации и рассматривает вопрос о прогрессе применительно к каждому из них. Этими типами являются закрытое и открытое общество с соответствующими типами морали – статической и динамической.

Главным объектом критики Бергсона становятся прежние рационалистические теории морали, в том числе концепция категорического императива И. Канта. Он ставит под сомнение мысль Канта и вообще рационализма о том, что мораль имеет свои истоки и основания в чистом разуме. Бергсон утверждает, что интеллект лишь выражает действие некоторых сил, более глубоких и значительных. В статической морали – это система привычек, устойчивых стереотипов поведения, подчиненного безличным социальным требованиям. В динамической – сверхрациональная, мистическая «эмоция», благодаря которой человек откликается на призывы великих личностей, носителей высших принципов справедливости, любви и милосердия.

Статическая мораль – это первичный, фундаментальный уровень социальной организации, возникшей когда-то в простых замкнутых обществах. Такой морали присуща ориентация на строгую дисциплину и порядок, подчинение авторитарным методам правления. Главным ее принципом является национализм.

К обществам закрытого типа не применим принцип эволюционизма. В них сохраняются одни и те же способы поведения, традиционные формы общения. «Жизненный порыв» здесь остановился, потому что большинство людей не способны к выполнению созидательных функций. Статическая мораль в наиболее чистом виде присуща обществу, находящемуся на ранней ступени развития. Свое продолжение она получает в закрытых обществах – тоталитарных режимах, возникших как раз тогда, когда философ размышлял о проблемах общественного прогресса.

Прогресс возможен, по Бергсону, лишь в открытом обществе как в высшей форме социального бытия. Главным принципом *динамической морали* является любовь к человечеству. Действенность этой морали зависит от того, насколько полно воплотится она в избранной личности, становящейся моральным образцом. Открытая душа, воплощающая моральный образец, может найти последователей, вырвать их из оков автоматизма и повести за собой с помощью пробуждения «первичной эмоции», дремлющей в каждом. Данная эмоция составляет основу моральной обязанности открытого общества. Стремясь к реализации основных этических норм христианства, человек вырывается из круговорота, подчиненного детерминизму. Свободно принятая моральная обязанность становится принципом его поведения и определяет последнее на самом глубоком уровне.

В качестве примера такой религии Бергсон рассматривает мировоззрение христианских мистиков. Основная его ценность в том, что, сообщая о своих контактах с Богом, мистики опирались на непосредственные факты сознания. Сообщенное мистиками, по Бергсону, не подлежит сомнению. Именно в индивидуальном, непосредственном видении Бога христианином Бергсон усматривает источник его «жизненного порыва». Эволюционная концепция философа получает окончательное религиозное обоснование. По мнению Бергсона, Бог – источник творческой энергии, сообщенной материи. Он есть любовь и объект любви.

В «Двух источниках морали и религии» Бергсоном создана одна из многочисленных социокультурных утопий XX в. Она ставит целый ряд проблем, важных для современности: противостояние цивилизации и культуры, опасность «технократической цивилизации» и связанного с ней технократического сознания.

Учение Бергсона оказало значительное воздействие на духовную атмосферу последующего времени, изменило сам способ постановки и анализа многих философских проблем, повлияло на культурную ситуацию в целом. Воздействие Бергсона сказалось и в психологии (в школе динамической психологии, представленной такими именами, как П. Жане, К.Г. Юнг, В. Райх, в трудах Ж. Пиаже), и в биологии (при изучении биологического времени), и в физике. Но особенно сильное влияние интуитивизма Бергсона испытали литература и искусство. Развитие таких способов повествования, как «внутренний монолог» и «поток сознания», в творчестве М. Пруста и Дж. Джойса напрямую связано интересом этих писателей к философии Бергсона. Представления Бергсона о сущности творчества, об интуиции легли в основу многих современных течений в живописи.

Учение Освальда Шпенглера: реквием по Европе

Немецкий мыслитель **Освальд Шпенглер** (1880–1936) является одним из наиболее ярких представителей западноевропейской философии начала XX в. Используя исходные положения философии жизни, он создал оригинальную культурологическую и историческую концепцию, представленную им в знаменитом произведении «Закат Европы» (1918–1922). По словам самого автора, в ней он попытался изложить «нефилософскую философию» будущего, которая будет последней в истории Западной Европы. Рассматривая культуру как живой организм, Шпенглер начинает свои философские размышления относительно феномена культуры с прояснения смысла понятия «жизнь». По его мнению, жизнь не сводится к совокупности биологических процессов, она представляет собой вечную устремленность в будущее. Жизнь – это постоянное становление, поэтому ее нельзя ограничить какими-либо рамками, она все время пытается выйти за их пределы и превзойти саму себя.



Освальд Шпенглер

В связи с этим, отмечает немецкий мыслитель, меняется смысл самого бытия. Его уже нельзя рассматривать как нечто вечное, неизменное, ставшее. Само ставшее – это результат становления, которому в философии Шпенглера принадлежит определяющая роль. Вслед за Ницше и другими представителями философии жизни автор «Заката Европы» вносит свой вклад в разработку основных идей философии становления. Становление и ставшее, согласно Шпенглеру, не образуют единства, они изначально полярны. Идея их полярности приобретает статус осевого принципа, вокруг которого выстраиваются все рассуждения философа.

Вслед за Ницше Шпенглер называет жизнь истиной, освобожденной от моральной оболочки, реальностью, свободой, духом, который стремится к безграничному расширению, способностью рисковать, играть.

Понимание сущности жизни у Шпенглера обусловливает и его понимание сущности человека. Человек – это открытое, свободное, незавершенное существо, постоянно находящееся перед выбором, постоянно вопрошающее Бога и себя самого о судьбе, о смысле жизни. Это даже не вопросы, а скорее ощущение глубинного контраста между сознанием законченного, ставшего в пространстве, и ощущением становящегося, постоянно ускользающего, не поддающегося никакому определению внутреннего мира человеческого «Я». Этот контраст рождает двойственное чувство: с одной стороны, восторг перед завершенностью мира, его гармонией, красотой; с другой – страх перед миром. Шпенглер отмечает, что у человека есть вожделение, побуждающее его проникать в мир, захватывать его, овладевать им. Это и есть жизнь. Однако растворение человека в мире, физическое утверждение в нем – это смерть. Шпенглер обращает внимание на то, что в отличие от животных человек осознает свою смертность. В связи с этим человеческий страх – это не столько страх перед миром, сколько страх перед смертью.

Двойственное и противоречивое отношение человека к миру неизбежно порождает у него стремление уменьшить страх от столкновения с последним, а также преодолеть страх собственной смерти, т.е. побуждает создать нечто такое, в чем было бы одновременно заложено и завоевание мира, и защита от него. Таким образованием, с точки зрения немецкого философа, и является *культура*. В культуре жизнь представлена в символической форме – в человеческих верованиях, образах, архитектурных сооружениях, государственных учреждениях и т.д., поэтому культура всегда беднее самой жизни. Однако, выступая в роли посредника между человеком и миром, культура становится той призмой, через которую человек смотрит на мир. Тем самым существование человека и его видение мира приобретают *культурное измерение*.

Приступая к анализу культуры как особой реальности, немецкий философ определяет свои методологические позиции, т.е. формулирует принципы и подходы к ее изучению. В этой связи он сравнивает культуру с природой и делает вывод, что они противостоят друг другу. Природа – это мертвое, ставшее, вечное, статичное, механическое, пространственно организованное. Культура – это живое, становящееся, процессуальное, подчиненное времени, органическое. Вслед за неокантианцами Шпенглер считает, что культуру и природу нужно изучать различными методами, используя при этом различные

понятия. К природе можно применять принцип причинности, обратимости во времени, сохранения энергии, использовать понятия числа, закона. Природу можно измерять, разлагать. Культуру, как и историю в целом, следует творить и сопереживать ей. Движение культуры определяется судьбой, которая в отличие от закономерности всегда уникальна и неповторима. Постигается культура образной интуицией, *основным методом познания* при этом становится *аналогия*. Новый подход к анализу культуры предполагает, по мнению Шпенглера, введение новых понятий для ее описания и глубинного постижения, таких как мгновение, продолжительность, развитие, цель, полнота и пустота жизни. С их помощью культура может быть представлена не в виде логической схемы, а как живой, уникальный организм. Согласно Шпенглеру, законы природы могут познать все, но понять исторический процесс могут только избранные, поскольку «интуитивным схватыванием», образной интуицией обладают лишь немногие.

По мнению автора «Заката Европы», культура – это, прежде всего, самовыражение коллективной души народа. В зависимости от условий, в которых живет народ, его «пра-душа» выбирает свой «первосимвол», из которого затем формируются, создаются все остальные элементы культуры. Культура представляет собой удивительное единство возможности и действительности. Как возможность она коренится в душе народа и содержит в себе образ собственного последующего существования. Как действительность культура выражает себя в многообразных формах: языковых, архитектурных, философских, художественных, политических. Именно эти формы выражения культуры, а также их сочетание и определяют ее сущность.

По Шпенглеру, культура в период своего становления и развития не тождественна разуму. Она скорее напоминает музыку, звучащую в созидающей душе. Уже позже, стремясь к завершению и оформлению, культура находит свое воплощение в жестких, строго зафиксированных формах архитектуры, техники, идеологии, в бездушном разуме. Шпенглеровское понимание культуры альтернативно просветительскому подходу и восходит к романтической традиции. В отличие от просветительской трактовки, отождествляющей культуру с совокупностью идей, Шпенглер понимает ее как символическое оформление тайного мирочувствования народа. Он вообще относится с недоверием к идеям и слову. Стремясь аргументировать недоверие к разуму, Шпенглер ссылается на своих предшественников и указывает, что уже Ницше доказал: разум – это всего лишь «орудие воли к власти», а Маркс рассмотрел разум как инструмент «классовой воли».

Понимая культуру как целостность, немецкий мыслитель стремится воссоздать эту целостность из некоторого единого центра, из «пра-души» – «первосимвола». С этой целью он обращается к истории конкретных культур. Рассматривая, в частности, античную культуру, Шпенглер отмечает, что античная (греческая) душа родилась на фоне прекрасного, замкнутого пространства гор, островов, полуостровов. И она выбирает в качестве первосимвола единичное прекрасное тело. Для сознания греков характерна телесность, образность, зрительная оформленность. Поэтому и действительность распадается у них на отдельные, чувственно воспринимаемые части, которые, в свою

очередь, состоят из атомов, в силу своего очень маленького размера невидимых глазу. Из атомов состоит все, в том числе и души людей. Идеи похожи на атомы: идеи и боги тоже телесны. Согласно Шпенглеру, для греков идеалистическое мировоззрение принципиально невозможно. Именно такой вывод следует из анализа специфики первосимвола греческой культуры, в которой представлена сущность «аполлоновской» античной души.

Европейская «фаустовская» душа родилась в иных условиях, на бескрайнем просторе Северной Европы. В силу этого она отождествляет себя с чистым бескрайним пространством. Она устремлена вдаль, в бесконечность. Такая душа, согласно Шпенглеру, способна исключить из картины мира все телесно осязаемое и видимое: краски, звуки. Однако в такой картине мира сохраняются первичные интуиции пространства и времени. Бог европейцев – это идея, а не чувственный образ, как в античности. Он невидим, вечен, бесконечен, всесилен. Отсутствие чувственно-образного, эмоционального начала в «первосимволе» порождает жестокость, догматизм нравственно-религиозных кодексов европейцев, их религиозную нетерпимость. В отличие от европейцев у греков не было религиозного фанатизма, сама система верований была размытой, либеральной. Для греков главным было вести себя благочестиво, соблюдать религиозные обряды, вовремя приносить жертвы. Словесно сформулированное религиозное кредо никого не интересовало.

Античная этика, отмечает Шпенглер, изображала отдельного человека как атом среди других атомов, как тело. Западная же этика вводит понятие «личность», понимая человека как действующий центр социума, как исторический и социальный субъект. Европеец живет преимущественно заботой о дальнем и будущем, а не о ближнем и настоящем. Отсюда, считает немецкий философ, и появляется идея социализма, которая отражает указанное выше умонастроение европейца. Анализируя «душу» европейской культуры, Шпенглер подчеркивает, что в отличие от грека, жившего здесь и сейчас, европеец живет в прошлом и будущем. Это и обусловливает глубокий историзм европейской культуры, развитие археологии, истории, астрономии, интерес к антиквариату, мемуарам, исповедям и т.д. Прошлое воспринимается европейцем ностальгически, а будущее – в виде мечты о прекрасном и далеком. Эти особенности и воспроизводит в себе европейское искусство. Согласно Шпенглеру, в рамках европейской культуры складывается особая психология восприятия времени. Европеец стремится выйти из временного потока, он изобретает часы как его символ. Время – это деньги. Их можно обменять, накопить, потерять, использовать и т.д. Возникает иллюзия власти над временем. В греческой культуре такого не наблюдается.

Шпенглер выступает против схематизма концепции всемирной истории. По его глубокому убеждению, подлинная проблема истории – это проблема судеб культур, проблема исторического времени, а не построение теоретических концепций, заменяющих живую ткань событий логической схемой. Поэтому и перед философией стоит задача не создать какую-либо систему (это самое простое), а выразить душу эпохи. Философия должна представлять собой морфологию всемирной истории. Шпенглер считает, что история – это феномен множества культур, каждая из которых уникальна. Культура

возникает стихийно, она имеет свою собственную жизнь, волю и умирает только ей присущей смертью. Немецкий мыслитель не принимает концепцию европоцентризма, согласно которой в историческом процессе есть только одна доминирующая точка, и этой точкой является Европа. Каждая культура проходит в своем развитии несколько стадий: рождение, расцвет и умирание, каждая культура – это определенный цикл. Таким образом, история – это процесс смены отдельных изолированных культур, что в принципе исключает ее трактовку как линейно-прогрессивного процесса. Традиционно, отмечает немецкий философ, XIX и XX вв. рассматриваются как высшая точка прямолинейной, восходящей истории. В действительности же это лишь обычные феномены, которые возникают и присутствуют во всякой окончательно созревшей культуре.

Признавая в качестве основной черты культуры ее уникальность, Шпенглер формулирует идею *взаимонепроницаемости культур*. Согласно ей, каждая культура замкнута в себе самой. Она не имеет ничего общего с другими культурами, и создает свои специфические научные и культурные ценности. В силу своей изолированности культура не может ничего позаимствовать у других культур, испытать их влияние, поэтому нет никакой исторической преемственности. Разъясняя свою идею взаимопепропицаемости культур, немецкий философ подчеркивает, что он не отрицает отношений между ними, он лишь обращает внимание на то, что эти отношения особые и их нельзя описать понятиями «влияние», «продолжительность», «продолжающееся воздействие». В новой культуре, согласно Шпенглеру, могут присутствовать прежние системы выразительных форм, т.е. слова, ритуалы, знаки и т.д., но их смыслы остаются уникальными, их нельзя перенести из культуры в культуру. Поэтому если изменилась душа народа или данные символические формы использует другой народ, то эти формы неизбежно наполняются новым смыслом, становясь источником творчества новой культуры.

Для человека, выросшего в определенной культуре, остальные культуры остаются непонятными, он не может их адекватно расшифровать, а значит и воспринять какие-либо их элементы и ценности. Язык мирочувствования, зашифрованный в культуре, доступен только тому, чья душа принадлежит этой культуре.

По мнению Шпенглера, старые культуры, окружающие молодую, не оказывают на нее влияния. Напротив, молодая культура самостоятельно и свободно, исходя из собственных потребностей, отбирает и устанавливает ограниченное число контактов со старыми, усваивая лишь те составляющие их интеллектуального и художественного наследия, которые не вступают в противоречие с ее душой. Культура всегда первична, считает автор «Заката Европы», а отношения между культурами вторичны.

По мнению Шпенглера, в человеческой истории можно выделить восемь культур: египетскую, китайскую, индийскую, вавилонскую, «аполлоновскую» (греко-римскую), «магическую» (византийско-арабскую), «фаустовскую» (западноевропейскую) и культуру майя. Русскую, или «сибирскую», культуру Шпенглер рассматривает отдельно как находящуюся в стадии становления.

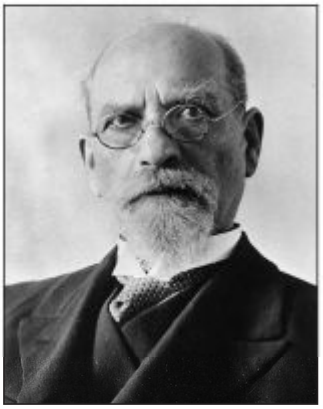
Каждая культура как живой организм функционирует в течение определенного срока – в пределах тысячелетия. Умирая, культура перерождается в цивилизацию. *Цивилизация* – это особое состояние. У каждой культуры есть своя собственная цивилизация. Она – неизбежная судьба культуры. В античности переход от культуры к цивилизации произошел в IV в., на Западе – в XIX в.

Возникновение цивилизации, отмечает Шпенглер, сопровождается появлением таких феноменов, как «мировой город» и «провинция». Мировой город – это не весь мир, а всего лишь одна точка, в которой концентрируется жизнь обширных стран. В то же время все остальное увядает, чахнет, опустошается. Мировой город живет новыми принципами: вместо отечества он культивирует космополитизм; вместо благоговения перед традициями и определенным укладом он предлагает практический ум; религию он заменяет иррелигиозностью; государство – обществом; приоритетные права – естественными; творчество – бесплодием; становление – окостенением. В мировом городе, подчеркивает немецкий философ, нет народа, есть только масса. Последняя – это особое явление. Выступая против традиций, масса фактически выступает против культуры. Для нее характерна холодная рассудочность, а также натурализм, который в социальных и половых вопросах сближает ее с инстинктами первобытного человека и условиями его жизни. Для мирового города характерна неограниченная власть денег. Деньги – это абстрактное начало, в котором заключена сила самой цивилизации. У цивилизации и ее основных признаков – мирового города и денег – нет будущего, но она представляет собой неизбежный этап развития истории.

Специально заостряя внимание на анализе кризиса западного общества, немецкий философ подчеркивает, что этот кризис проявляется не в виде недостатка в материальной сфере. Наоборот, отмечает Шпенглер, наблюдается небывалый взлет экономики. Кризис проявляется в виде упадка культуры, ее духовных, ценностных оснований. Культура перестает существовать как многокомпонентное явление, имеющее в качестве интегратора систему ценностей, она сводится к совокупности технологий различного типа: от промышленных до технологий интеллектуальной деятельности. Растворяется личность, ей больше нет места в культуре. Сущность человека сводится либо к совокупности выполняемых им функций, либо к совокупности биологических признаков. Человека как тайны больше не существует. Все духовное сводится к интеллекту, разуму. Узкоутилитарным становится и подход к браку, превращаемому в сексуальное учреждение, создаваемое в интересах общества.

Свои выводы о глубинном кризисе европейской цивилизации, о начавшемся процессе ее упадка и приближающемся конце Шпенглер изложил в книге «Закат Европы», которая стала своеобразным реквиемом по европейской культуре и вызвала неоднозначную реакцию: одни восторгались ею, другие беспощадно критиковали. Вариативность оценок «Заката Европы» продолжает сохраняться и сегодня. Но несомненным остается тот факт, что немецкий мыслитель предложил оригинальный подход к анализу культуры и человеческой истории, в рамках которого была предпринята попытка сохранить целостность, полноту, многогранность, а главное – живую ткань данных феноменов.

Феноменология Эдмунда Гуссерля



Эдмунд Гуссерль

Философия немецкого мыслителя **Эдмунда Гуссерля** (1859–1938), получившая название ***феноменология*** (от греч. phainomena – явление и logos – слово), занимает особое место в историко-философском процессе. Она во многом определила становление и дальнейшее развитие ряда течений современной философской мысли, явившись отражением противоречивых и разнонаправленных тенденций, характерных для западной философии второй половины XIX – начала XX в. Философская концепция Гуссерля является одной из самых сложных для понимания и исследования. Не в последнюю очередь это связано с тем, что немецкий мыслитель ставит перед собой задачу: преодолеть оппозиции, альтернативы, сложившиеся в европейской философии, в частности дуализм материализма и идеализма, номинализма и реализма, рационализма и эмпиризма, объективного и субъективного, вещи и понятия о ней.

Среди этих оппозиций наиболее значимой Гуссерль считает натуралистическую установку, противопоставляющую бытие и сознание. По его мнению, эта установка характерна не только для обыденного сознания, но и для всей прежней науки и философии. Трактуя знание как однозначное отражение реальности в чувственных восприятиях, такая установка, считает основоположник феноменологии, становится одной из причин кризиса европейских наук. Гуссерль вносит существенные коррективы в философский язык: он исключает из своей теоретической конструкции часть традиционных терминов, заменяет их новыми; используя философские понятия, он то наделяет их привычным смыслом, то придает им новые значения. Непросто ответить и на вопрос, чем является феноменология: концепцией или методом. Сам же мыслитель отмечает, что его теоретическая конструкция есть метод, но одновременно она представляет собой и доктрину. Все это усложняет интерпретацию концепции, предложенной родоначальником феноменологии. Несмотря на указанные трудности, попытаемся выделить и проанализировать основные идеи Гуссерля.

В ранних работах Гуссерль претендует на построение «философии как строгой науки», определяя в качестве основного объекта своих исследований научное знание и познание. Тем самым философия становится наукой о науке, т.е. наукоучением. Как наукоучение философия должна ответить на вопрос об объективности познания, а также объяснить, как возможна научная теория. Такая постановка вопросов вполне укладывается в рамки классического рационализма. Ставя перед собой задачу исследования науки, Гуссерль особое внимание уделяет *характеристике истины*, поскольку именно она является целью научного познания. Он указывает на следующие признаки истинного знания: очевидность, достоверность, всеобщность, общезначимость, обязательность. Однако такие характеристики признавали и его предшественники. Расхождение с классической традицией начинается с того

момента, когда основоположник феноменологии устраняет знак тождества между истинным и познанным. Обосновывая свою позицию, Гуссерль поясняет, что значительную часть положений (в том числе и научных) человек переживает как абсолютно обязательные, не познавая их лично и даже не имея возможности это сделать. Поэтому истина – это осознание обязательности какого-либо положения или знания, а не соответствие содержания знания объективным закономерностям.

Тем самым немецкий философ отказывается от идеи тождественности мира и знаний о нем, характерной для классической традиции. Для логики и философии, отмечает Гуссерль, важна именно абсолютная принудительность истины, ее регулирующий эффект. Истина не познается, она переживается. Подобные выводы философа не только выходят за рамки классического рационализма, но и направлены против позитивистского утверждения о тождественности истинного и естественнонаучного знания.

Если истина не определяется соответствием содержания знаний внешнему миру, следовательно, внешний мир не может являться основанием истинного знания, а значит, предпосылкой науки. Вследствие таких рассуждений основание истины, понятой как общезначимость и принудительность, остается искать только в самом сознании. Обращаясь к анализу человеческого сознания, Гуссерль фактически отходит от своей первоначальной установки объективного изучения идеального.

Исследование сознания, обнаружение внеопытных и внеисторических структур, которые обеспечивают его реальное функционирование, а также совпадают с идеальными значениями, выраженными в языке и психологических переживаниях, поиск изначальных основ знания – такие новые задачи ставит перед собой основоположник феноменологии. Гуссерль ищет в сознании те инвариантные (устойчивые, неизменные) характеристики, которые делают возможным восприятие объекта и другие акты познания. По его глубокому убеждению, философ должен изучать не объекты, а то, каким образом эти объекты познаются субъектом. Тем самым сознание становится у немецкого мыслителя действительной и очевидной «первоосновой» науки.

Первоначально Гуссерль определяет *феноменологию* как «первую философию», как строгую науку о «чистых» принципах сознания и знания, как универсальное учение о методе, которое выявляет априорные условия мыслимости предметов и «чистые» структуры сознания независимо от сфер их применения. Интерес к «чистым» (всеобщим) структурам сознания, свободным от эмпирических наслоений, указывает на то, что немецкий философ вслед за И. Кантом встает на позиции трансцендентального идеализма и априоризма. В рамках феноменологии анализируется не реальное сознание, а его теоретическая модель.

По Гуссерлю, сознание – это непрерывный поток, поэтому исследование его извне путем выхода за его пределы и использование методов доказательства не является продуктивным. Основоположник феноменологии предлагает принципиально иной подход к решению данной проблемы. По его мнению, основным методом обнаружения сущности и структуры сознания является

метод «непосредственного погружения в его поток», а также использование прямой интуиции, интеллектуальной интроспекции, «непосредственного усматривания сущности».

Еще одним методом обнаружения чистого сознания («чистое сознание» – это качества, присущие сознанию всех людей) является *феноменологическая редукция* (от лат. reductio – возвращение, отодвигание назад). Разъясняя ее сущность, Гуссерль полемизирует с Кантом. Его не устраивает прежде всего кантовская «вещь в себе» – положение о реальности внешнего мира, которое, как отмечает философ, делает непреодолимым разрыв между бытием и сознанием.

В этой связи процедура феноменологической редукции предполагает в первую очередь устранение идеи объективности существования мира в качестве предмета философского анализа, а также исключение естественнонаучных знаний о мире и суждений о самом сознании, предлагаемых психологией, историей, науками о культуре и т.д. Принцип воздержания от каких-либо суждений о мире носит название «эпохе» (греческое слово, обозначающее сомнение). Вместе с тем Гуссерль не собирается оспаривать существование реального мира и утверждать, что мир существует исключительно в сознании: это привело бы философа к наивному идеализму. Он просто «заключает этот мир в скобки», т.е. просто воздерживается от каких-либо суждений, имеющих отношение к реальности этого мира. Таким образом, под *методом редукции* родоначальник феноменологии прежде всего понимает обращение сознания к пониманию самого себя, своих действий и их содержания, к своим глубинным основам.

Сознание у Гуссерля не субстанционально, не замкнуто в самом себе, оно интенционально. *Интенциональность* (от лат. intentio – стремление) является одним из основных понятий феноменологии. Данное понятие возникло в рамках средневековой философии, а в XIX в. его вновь использовал немецкий философ *Ф. Брентано*. Взгляды последнего оказали существенное влияние на Гуссерля.

Интенциональность, согласно Гуссерлю, представляет собой сущность, свойство всех актов сознания, означающее направленность сознания на предмет, поскольку сознание всегда есть осознание чего-либо. Направленность на внешний мир, на объект – отличительная особенность сознания. Предмет находится не в сознании, а напротив сознания, выступает как его коррелят (соответствие). Это не реальный, объективный предмет, это воспринятое, взятое на веру, предположенное самим сознанием. Сознание направляет свою деятельность на предмет и наполняется предчувствием этого предмета. Все акты сознания получают предметное содержание, а сознание задает смысл и значение самому объекту. Тем самым, по мнению Гуссерля, преодолевается извечный дуализм объективного и субъективного, объекта и субъекта. Раскрывая содержание интенциональности, немецкий мыслитель использует такие понятия платоновской и аристотелевской философии, как ноэзис и ноэма. *Ноэзис* (от греч. noesis – интуиция) – это предметная направленность сознания. *Ноэма* (от греч. noema – мысль) – это то, что мыслится в качестве предметного содержания, которое, по Гуссерлю, задается не предметом, а типом сознания.

Идея интенциональности сознания радикальным образом противостоит идее его субстанциональности, которая наиболее четко обозначена в философии Р. Декарта и является доминирующей в классической европейской традиции.

Идея интенциональности сознания разрушает декартовское отождествление человеческого «Я» и сознания, т.е. ситуацию, когда субъект принимает свое сознание за самого себя. Интенциональность предполагает наличие глубинного «Я», направляющего само сознание.

Поскольку интенциональность не подчиняется никакой причинности, бытие и сознание, объект и субъект лишены причинно-функциональной зависимости. Данное обстоятельство создает угрозу *солипсизма*, согласно которому несомненной реальностью является познающий субъект, а все остальное существует лишь в его сознании. В связи с этим актуальнейшей становится проблема обнаружения иного сознания, иного «Я» (Другого). С целью устранения возникшего затруднения Гуссерль предлагает идею трансцендентальной интерсубъективности, согласно которой субъект может выйти (трансцендировать) за пределы своего сознания и обнаружить другое «Я» – Другого.

В контексте идеи интенциональности сознания проясняется и сущность понятия «феномен». Гуссерль не принимает кантовскую трактовку феномена. У Канта «феномен» означает то, как человеку действительность является в сознании, будучи упорядоченной научными методами и априорными формами трансцендентального субъекта. У Гуссерля *феномен* – это первичные смыслы предметов, представленные в чистом сознании. Феномены – это не явления чего-то внешнего в сознании (например, предмета), это данности сознания, через которые демонстрирует себя как реальность, так и смысловое содержание (реальное или идеальное). Сам феномен, по мнению немецкого философа, многослоен, он включает в себя: 1) языковую оболочку; 2) различные переживания; 3) предмет, мыслимый в сознании; 4) смысл, представляющий собой инвариантную структуру и содержание языковых выражений.

Последние два слоя феноменов связаны с интенциональностью сознания. Феномен у Гуссерля присутствует в сознании только благодаря процедуре наделения его определенным смыслом, а также благодаря интенциональности самого сознания, которое и определяет сущность феноменов. Основоположник феноменологии предлагает особый вариант трансцендентального идеализма. В отличие от Канта, в философии которого сущность сознания определена наличием в нем априорных форм, у Гуссерля сущность сознания определена его интенциональностью. Феномен Канта – это логически сконструированная модель реальности, феномен Гуссерля – это смысловая конструкция. Трансцендентальный субъект (абстрактный представитель человеческого рода) в феноменологии – это не носитель универсальных логико-понятийных форм, это мир общезначимых истин, которые далеко не всегда логически обоснованы, но тем не менее возвышаются над эмпирическим сознанием и определяют его смысл.

По сути немецкий философ стремится осуществить прорыв к подлинному «Я», не сводимому только к тому, что фиксируется мышлением.

Гуссерль не ставит под сомнение активность сознания, но в отличие от классической традиции он не сводит ее к способности представлять все сущее в виде схем логико-математического типа. Активность сознания в виде интенциональности – это смыслообразующая деятельность, результатом которой является жизненный мир. *Жизненный мир* – это понятие философии позднего Гуссерля, означающее мир в его значении для человека. В таком контексте мир предстает как развертывание субъективности в историческом процессе, как становление и развитие человеческой культуры. Жизненный мир предшествует всякой рефлексивной деятельности, науке, являясь по существу их основанием; внерациональное становится детерминантой рационального. Таким образом, Гуссерль закладывает *основы иррационализма*.

Анализируя сущность и причины кризиса европейской науки, основоположник феноменологии отмечает, что в процессе своего развития она отошла от жизненного мира, его целостности, превратила его в сумму фактов, а разум лишила этического, смысложизненного измерения.

В рамках феноменологического учения формируется особый вариант гносеологии, отличный от классического. Познавать, по Гуссерлю, – это значит воспроизводить целостность предмета в целостности сознания. Отсюда и специфическая структура познавательного процесса: чтобы познать сущее, отмечает немецкий мыслитель, нужно осуществить самопознание, самопонимание «Я», а последнее возможно только через понимание культуры. Мир таков, каков сам человек в его историческом и социокультурном измерении. Чтобы воспроизвести предмет как целостность, необходимо применить и особый метод – эйдетическое описание, использующее образы, непосредственно схватывающие системные свойства предмета.

Взгляды Гуссерля прошли значительную эволюцию. Отталкиваясь от первоначального понимания философии как наукоучения, в 20–30-е гг. XX в. он приходит к выводу, что основным объектом философского анализа должен стать жизненный мир.

Феноменология, у истоков которой стоял Гуссерль, оказала существенное влияние на такие философские течения, как экзистенциализм, персонализм, герменевтика, также ее влияние прослеживается в социологии (А. Шюц), психиатрии (В. Франкл), этике (М. Шелер) и т.д.

Глава 11. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

Современная западная философия

Западная философия XX в. является логическим продолжением более чем двухтысячелетнего развития европейской теоретической мысли. Накопленный за долгую историю духовный потенциал сейчас, однако, испытывает существенные перемены. Дело в том, что динамика современных социально-культурных событий и общественных отношений очень часто не укладывается

в привычные схемы и образы. Вот почему в наше время продолжается начатая в XIX в. переоценка жизненных ценностей, и этот процесс еще далек от завершения. В его эпицентре происходит ломка старых мировоззренческих представлений и кристаллизация новых философских идей.

Новейшая западная философия многолика, что объясняется сложностью и разнонаправленностью социально-культурных процессов, которые ее питают, а также существованием ряда альтернативных способов анализа и описания действительности. Современный философ оказывается перед неизвестным минувшим эпохам динамичным экоантропосоциальным миром, а исследователи располагают большим набором различных интеллектуальных средств его изучения. Неудивительно, что нынешняя философия отличается плюрализмом, и перед нею открываются новые возможности познания самых тонких нюансов бытия человека в мире.

Несмотря на многообразие течений, школ и учений в современной западной философии, всех их объединяет стремление понять и объяснить сущность вызова, брошенного нашим временем индустриальной цивилизации. Философы пытаются найти смысловое ядро человеческих действий в нынешних условиях, которое послужило бы духовной основой устойчивого развития общества.

Такая задача имеет общекультурное значение, что объясняется неординарным характером ситуации, в которой сейчас оказалось общество. Уже очевидно, что индустриальная цивилизация достигла предела своих возможностей. Знаковым явлением нашего времени становится образование могучих человекоразмерных систем, в которые входят природные комплексы, производственные структуры и блок социального управления. Человек оказывается внутри такой системы как ее существенная, неотъемлемая часть.

Между тем сформированные классической культурой принципы жизнедеятельности не принимают это во внимание. Они рассматривают природу и общество как внешние по отношению к человеку объекты, которые подлежат перестройке на основе открытых разумом моделей. При этом выдвигается какая-либо частная цель деятельности (преимущественно повышение уровня потребления), но вместе с тем односторонне направленная активность в границах человекоразмерных систем содержит реальную возможность их разрушения. Такую угрозу остро ощущали уже русские космисты. Н.Ф. Федоров еще в конце XIX в. заметил, что если придет конец мира, то это случится не от звезд, а от человека.

Совершенно очевидно, что культурное развитие человечества, построенное на прежних схемах и принципах жизнедеятельности, решительно отстало от невероятно возросших энергетических и технических возможностей общества. Последствия этого уже приобретают катастрофический характер: XX век узнал мировые войны, революционный террор и опустошение природы.

XX век породил и тоталитарные режимы. Концентрация огромных материальных ресурсов в руках отдельных субъектов и контроль с их стороны за силовыми структурами и средствами массовой информации ведет к отчуждению продуктов деятельности и социальных институтов от человека. Ресурсы начинают использоваться для осуществления безумных проектов типа

нового мирового порядка или всемирной революции. А средства массовой информации осуществляют мифологизацию массового сознания, обеспечивая идеологическую поддержку самых чудовищных проектов. В конечном счете люди утрачивают способность выбора и оказываются как бы в заколдованном мире, не имея возможности влиять на события и наделяя их таинственным смыслом.

Наша эпоха демонстрирует удручающие примеры разбалансировки экоантропосоциальных систем, когда природа и общественные институты становятся враждебными человеку. Философы и писатели точно и выразительно зафиксировали это положение. О. Шпенглер прослеживает, как цивилизация, которая представляет совокупность опредмеченных результатов прошлых действий, вступает при определенных условиях в острое противоречие с культурой, являющейся носителем духовных регулятивов наличной деятельности.

Австрийский писатель Ф. Кафка убедительно описывает абсурдность существования обычного человека в бюрократизированном обществе. Философ Г. Маркузе раскрывает процесс духовного опустошения человека в условиях индустриальной цивилизации и превращения его в одномерное существо; итальянский ученый А. Печчеи предупреждает о близкой опасности исчерпания естественных ресурсов при нынешних методах природопользования.

Вполне закономерно встает вопрос: как расколдовать мир и вернуть людям возможность действовать свободно и плодотворно? Новейшая история убеждает в необходимости создания такой модели сущего, в которой человек, общество и природа будут находиться в равных партнерских отношениях. Подобное видение действительности позволяет найти причины устойчивости экоантропосоциальных систем, понять особенности их динамики и обеспечить приоритет гуманистических ценностей в обществе.

Стратегические цели, стоящие перед современной западной философией, и наличные средства их осуществления определяют ее характер и высвечивают присущие ей черты. Прежде всего следует отметить ее *антропологизм* и *ценностную окраску.* Западная философия сейчас, безусловно, находится в поисках нового образа человека. Философы задумываются над тем, как придать смысл человеческому существованию. Положительно оцениваются такие качества человека, как способность самостоятельно выбирать стиль жизни, чувство ответственности за свои действия, умение не только рассуждать, но и переживать свое бытие в мире, масштабность мышления, неприятие насилия и т.д. Новая картина мира в центр истории помещает не безличные силы, а именно человека с его симпатиями и антипатиями, жизненным опытом и чувствами, ценностными представлениями и идеалами. Особенно большое значение имеет интеллектуальный потенциал личности. Не случайно А. Тойнби и другие мыслители подчеркивают исключительно важную роль духовной элиты общества в динамике социальной жизни.

Взгляд на человека как на личность с многовекторной духовной направленностью, у которой наряду с разумом отмечаются всевозможные желания, волевые устремления, подсознательные склонности, интуитивные озарения и т.д., обусловливает другую особенность современной западной философии – *уход от однобокого рационализма.* Повсеместно ставится под сомнение

просвещенческий лозунг победы разума над косностью природы и несовершенством общества. Почти безраздельное господство в классической философии рационалистических представлений сменяется признанием равного права на свою истину и у художественного образа, и у мифологического описания, и у религиозного символа. Отвлеченное мышление утрачивает былую привлекательность. Прежние ценности кажутся уже слишком далекими от повседневных забот и безжизненными. Философия делает поворот к конкретной проблематике человеческого бытия. Истины разума при этом не отрицаются, но им отводится более скромное место. Нетрудно понять, что в совершенно ином свете предстают и проблемы науки и техники. Эти феномены рассматриваются сейчас не обособленно, как нечто самодостаточное для понимания мира и его обустройства, а в контексте многоплановой человеческой деятельности. Подвергается сомнению взгляд, согласно которому естественнонаучные знания являются непререкаемым эталоном постижения действительности. В современной культуре вызревает мысль, что философия и наука вообще решают разные, хотя и равно необходимые задачи.

Одно из центральных мест в западной философии XX в. отводится анализу формационной и цивилизационной моделей организации общества. В литературе отмечается слабая согласованность первой модели с опытным материалом. Накопленные историками факты убеждают, что не каждое общество развивается, что не везде материальное производство играет определяющую роль в развертывании социальных событий, что эволюция общественных организмов далеко не всегда происходит по схеме, предложенной К. Марксом. Вместе с тем положительно оценивается идея определенной ритмичности социальных процессов и попытка представить общество как динамическую систему упорядоченных элементов – материального производства, социальных институтов, человеческих общностей и идеологических комплексов. Вторая модель тяготеет к представлению о замкнутости отдельных цивилизаций, что также нельзя полностью принять. Но зато она позволяет уяснить истоки самобытного жизненного пути стран и народов, дать многомерное и объемное описание механизма функционирования общества. Она убеждает, что место и роль в обществе того или иного фактора – экономики, политики, религии, массового сознания и т.д. – не заданы изначально, а являются результатом интегрального действия всех существенных элементов данной социальной системы, поэтому значение этого фактора может со временем изменяться.

За основу организации общества философы все чаще принимают различные явления культуры. Г. Риккерт обосновывает исключительно важную роль ценностей в социальных действиях. Э. Кассирер отмечает, сколь велико значение символов в налаживании межчеловеческих контактов. А. Тойнби обращает внимание на консолидирующую функцию религии. Многие философы начинают склоняться к мысли о многовариантности социально-культурных типов человечества. С этих позиций подвергается критике теория однолинейного развертывания исторического процесса. Высокий статус в западной философии приобрела проблема смыслового единства человеческого сознания. Самому тщательному анализу ее подвергают К. Юнг, К. Леви-Строс,

М. Хайдеггер и др. Они исследуют факторы, которые обеспечивают связность мышления, выявляют роль различных знаковых систем в функционировании сознания, прослеживают условия понимания людьми друг друга.

Современная западная философия отличается открытостью для новаций. У философов заметно большое стремление преодолеть застывшие канонические представления о сущем, которые перестали отвечать времени. Мыслители больше не ищут первоосновы бытия, они внимательно всматриваются в поведение человека, пытаясь понять и его самого, и тот мир, который за ним стоит. На этом пути у них есть немало интересных находок и важных открытий.

Разумеется, не все получается сейчас у философов – столь резкий переход от одних мировоззренческих ориентаций к другим невозможен без потерь. Критика рационализма, целиком справедливая в своей основе, порой приводит их к иной крайности – иррационализму. Подобные аберрации, в частности, встречаются в трудах экзистенциалистов и религиозных философов. Отдельным мыслителям, среди которых есть и достаточно крупные фигуры, не удалось избежать причудливого смешения в теории весьма различных мировоззренческих принципов, далеких друг от друга способов осмысления вещей, процессов и событий. Так, К. Поппер излагает теорию трех миров – физического, ментального и объективно-духовного, в которых парадоксальным образом совмещаются элементы материализма и идеализма. Представители неотомизма пытаются согласовывать идею о надприродном божественном Абсолюте, извне определяющем судьбы людей, с рассуждениями о субъективных феноменах человеческого бытия – чувствах любви и милосердия, покинутости и сопричастности и т.д., которые уже изнутри мотивируют поступки людей.

Анализ новейшей западной философии позволяет сделать вывод о существенной смене ее базовых представлений и выделить наиболее характерные ее черты: 1) решительный поворот к проблеме человека и его ценностей; 2) активное исследование внерациональных форм духовного освоения мира; 3) пересмотр концепции прямолинейного исторического процесса и разработка моделей многовариантности как социально-культурных типов общества, так и путей его эволюции; 4) обоснование важной роли мировоззренческих духовных структур в упорядочении социальных систем; 5) открытость философии, проявляющаяся в конструктивном взаимодействии разных ее школ и направлений, способность теории к самообновлению.

Дальнейший анализ места и роли западной философии в системе социально-культурных отношений требует перехода к рассмотрению отдельных направлений и течений. Наше внимание будет сконцентрировано на тех из них, которые наиболее показательны для духовной ситуации XX в. и оказали значительное влияние на современную культуру.

Позитивистская методология научного познания

Одним из основных направлений современной западной философии является ***позитивизм*** (от лат. positivus – положительный). Позитивизм возник в русле культурно-философского рационализма с его верой в безграничную

силу и исключительные возможности разума. Парадокс в том, что приверженцы этого направления, возлагая большие надежды на социальную силу знания, одновременно решительно порывают со спекулятивным стилем мышления, который сложился в условиях недостатка эмпирических знаний и натурфилософски произвольного истолкования явлений. Сделанный ими шаг вполне логично приводит к отказу от метафизики в ее аристотелевском понимании как учения о первоначалах сущего. А это уже серьезный пересмотр специфики и социально-культурной роли философии. Вместе с тем высоко оцениваются такие свойства знаний, как полезность, достоверность и точность. Эти ценности и определяют ориентацию позитивизма на положительные знания. Вот почему образцом познавательных действий становится математическое естествознание. В новой ценностной ориентации следует искать ответ на попытку позитивизма превратить философию в одну из частных наук, навязать ей стандарты мышления, присущие конкретно-научному исследованию. Ориентация на естественнонаучные и точные знания просматривается в стремлении придать философским рассуждениям математическую строгость, в использовании узкоспециальной терминологии, в ссылках на факты, в упрощении текста. Достигая при этом некоторых результатов в решении отдельных частных вопросов, позитивизм существенно обедняет содержание философии и ограничивает ее эвристические возможности. Сторонники позитивизма не замечают, что сила философии именно в ее сверхопытном характере. Философов интересует не столько естественное бытие вещей и процессов, сколько их социокультурный смысл. Потому они и способны выявлять фундаментальные предпосылки бытия человека в мире. Позитивизм приобрел популярность прежде всего среди естественнонаучной и технической интеллигенции. Ее привлекает то, что эта философия придает исключительное значение гносеологическим и методологическим проблемам. По сути дела позитивизм образует в новейшей культуре ядро сциентистской ориентации. Наука рассматривается позитивизмом как кардинальное средство решения социальных задач и главный стимул общественного прогресса.

Более чем за полтора века своего существования позитивизм претерпел определенную эволюцию. Выделяют четыре его исторические формы. При сохранении общей направленности на разрешение проблем научного познания каждую форму отличают собственная постановка этих проблем и специфические интеллектуальные средства, которые создаются на определенном этапе.

1. *Первая историческая форма позитивизма* существовала в 30–90-х гг. XIX в. Ее основателем был французский философ **Огюст Конт** (1798–1857). Безусловным достижением этого этапа стало обоснование самоценности частных наук. Было осуществлено их размежевание с религией и философией. Вместе с тем позитивисты абсолютизировали научные знания, что не позволило им реально оценить социальное значение иных форм сознания и определить их подлинное место в системе культуры.

Конт выделил три стадии в духовной истории человечества – религиозную, метафизическую и позитивную. На первой стадии осмысление сущего происходит в форме мифа, легенды или былины. Начальным источником

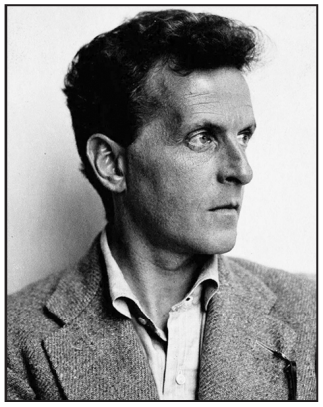
человеческих знаний признается некая духовная субстанция. Это детство человечества – время, когда в мышлении еще отсутствует критическое отношение к миру, а реальные знания подавляются фантазией и воображением. На второй стадии делаются попытки истолковать наблюдаемые явления действием невидимых субстанций и сил. Философов интересуют вопросы типа происхождения и цели развития мира. Но их рассуждения уже опираются на строгую логику. Подлинная мудрость, убеждает Конт, достигается только на третьей стадии, когда человеческий интеллект готов к зрелым рассуждениям.

Уже на заре своего существования позитивизм выступил с претензией на разработку философии науки, для чего предлагалось осуществить коренные преобразования как в науке, так и в философии. Конт полагал, что наука не должна пытаться проникнуть в воображаемую сущность вещей или несуществующие причины явлений, как это делала метафизика. Задача науки – не объяснение, а описание явлений. Когда в принципе невозможно ответить на вопрос «почему?», необходимо заняться сбором и описанием фактов, отвечая только на вопрос «как?». В функции философии при этом входит разработка общенаучных методов познания, выявление связей между отдельными науками, систематизация и классификация знаний.

Таким образом, с появлением позитивизма ярко проявилась новая ориентация философии на углубленное исследование особенностей конкретно-научного познания. Но одновременно была утрачена наиважнейшая функция философии – служить людям ориентиром в сложной социально-культурной деятельности. Из позитивизма выпадают онтологический, направленный на анализ сущего, и мотивационный блоки философского знания.

2. *Вторая историческая форма позитивизма* – ***эмпириокритицизм*** – возникла в 70-х гг. XIX в. и закончила свое существование в начале XX в. Ее создателями были австрийский физик **Эрнст Мах** (1838–1916) и швейцарский философ **Рихард Авенариус** (1843–1896). Эмпириокритицизм сохраняет установку на получение положительных опытных знаний и отказ от использования метафизических понятий. Но появляются новые моменты, которые изменяют форму позитивизма. Эмпириокритики утрачивают интерес к построению всеохватывающей системы научных знаний. Свою задачу они видят в разработке теории научного познания. Кстати, слово «эмпириокритицизм» и означает критика опыта.

Развитие науки настойчиво требовало решения вопросов о природе познания, характере и истоках опыта, специфике взаимоотношений субъекта и объекта в процессе исследования явлений. Эмпириокритики согласны с Д. Юмом в том, что не надо искать в ощущениях какую-либо материальную или духовную основу. Человек способен постичь только сами ощущения. А это значит, что в познании он имеет дело только с чувственным опытом. Эмпириокритицизм переводит трактовку процесса познания в психологическую плоскость. За пределами этой теории оказывается объективное содержание знаний. Не нашлось в ней места и для надындивидуальных духовных форм, существующих на основе символов культуры. Как результат теория познания приобретала в эмпириокритицизме *феноменологическую окраску.*



Людвиг Витгенштейн

3. *Третья историческая форма позитивизма* – ***неопозитивизм*** – сформировалась в 20-е гг. XX в. Центрами этого философского течения стали Австрия, Англия и Польша. Родоначальниками неопозитивизма были **Мориц Шлик** (1882–1936), **Рудольф Карнап** (1891–1970), **Людвиг Витгенштейн** (1889–1951) и др. В неопозитивизме выделяются две ветви – *логический позитивизм* и *лингвистическая философия*. Первым возник логический позитивизм – основной вариант неопозитивизма. Именно он продолжил традицию разработки проблематики науки. На нем и сосредоточим наше внимание.

Неопозитивисты считали, что теория познания слишком метафизична, поэтому она не должна исследоваться философией. У философии вообще нет своего предмета, поскольку она не изучает мир, а является особой интеллектуальной деятельностью, направленной на анализ языка. Известный представитель логического позитивизма Витгенштейн был уверен, что в каждой языковой единице содержится бездна философских проблем. Какую же роль выполняет философия? В шутку Витгенштейн отвечает, что философия должна указать мухе выход из мухоловки. Иначе говоря, философия призвана распутывать клубок из разных значений слов. Представители неопозитивизма видели главную проблему в прояснении языковых символов. Они заметили, что язык – не просто средство мышления, а явление, которое активно влияет на строй мыслей и даже формирует их содержание. Нередко он становится источником ошибочных представлений, которых немало было в предшествующей философии. К ним относятся утверждения типа «Случайность есть форма проявления необходимости». Такие высказывания невозможно соотнести ни с какими фактами. Кроме того, язык допускает грамматически правильные, но лишенные смысла выражения, например: «Синий запах меланхолии вызывает пятизначно». Согласно логическому позитивизму, философия должна осуществлять отбор осмысленных научных высказываний, освобождаясь как от метафизических, так и от абсурдных суждений.

В результате селекции остаются только фактуальные и аналитические предложения. Первые носят синтетический характер. Они присущи естествознанию. Такие высказывания всегда содержат некоторую новую информацию. Скажем, высота Эльбруса равна 5642 м. Но наука не может ограничиваться только фиксацией явлений. Требуется еще систематизация и взаимное согласование фактического материала. В этих целях используются аналитические предложения типа «7 + 5 = 12». Они не сообщают ничего нового о мире и являются тавтологиями. Это язык математики и логики.

Неопозитивисты зачисляют в состав научных предложений только фактуальные и аналитические высказывания или сделанные на их основе логические выводы. Такие предложения содержат смысл, их можно квалифицировать как истинные или ложные. Как деятельность по анализу языка философия долж-

на, с одной стороны, избавить науку от псевдопроблем и бессмысленных высказываний, а с другой – и это главное – разработать схемы логически корректных рассуждений.

Вполне естественно встает вопрос, является ли некоторое высказывание научным. В отношении аналитических предложений в качестве критерия принимается их непротиворечивое вхождение в состав языка. Они рассматриваются при этом как своеобразное средство для осуществления формальных операций с фактуальными высказываниями.

Для фактуальных предложений неопозитивисты разработали процедуру проверки на предмет осмысленности, которая получила название *верификация* (от лат. verificatio – доказательство, подтверждение). Суть операции – в сравнении высказывания с конкретной эмпирической ситуацией, которая позволяет судить, является ли оно истинным. Так, установить осмысленность предложения «Этот лист бумаги белый» совсем просто: достаточно на него только взглянуть. Когда же прямая проверка невозможна, тогда надо свести интересующее предложение к другому, в котором уже зафиксирован огромный опыт человека. Подобного рода достоверные высказывания получили название протокольных или атомарных предложений, тогда как созданные на их основе сложные теоретические выражения, которые уже опосредованно соотносятся с опытом, были названы молекулярными предложениями.

Исследования, направленные на построение осмысленных научных высказываний, стимулировали разработку методов эффективного анализа языка, благодаря чему были достигнуты серьезные успехи в математической логике, особенно при создании искусственных языков, что, в свою очередь, весьма способствовало становлению кибернетики. Значительное внимание неопозитивизм уделял проблеме структуры научных знаний, в частности вопросу о соотношении фактического материала с теоретическими конструкциями. Стоит отметить интересные результаты, полученные в ходе исследований формальных операций по обобщению и конкретизации высказываний. Представители неопозитивизма заметно продвинули процесс упорядочения научного языка.

Однако принцип верификации вызвал в неопозитивизме серьезные трудности, которые привели к самоотрицанию этой философской теории. Сторонники неопозитивизма попали в ловушку, которую сами же поставили. Со временем они вынуждены были убедиться, что принцип верификации тоже не принадлежит ни к фактическим, ни к аналитическим высказываниям, а представляет собой обычное метафизическое положение, против которого они активно выступали.

Не оправдались и надежды неопозитивистов на получение абсолютного критерия осмысленности предложений. Принцип верификации далеко не во всем отвечал реальному строению и динамике науки. В самом деле, как быть с гипотезами, которые невозможно подтвердить сразу? Но многие из них оправдываются. Невозможно верифицировать явления прошлого и будущего. Однако ученые теоретически восстанавливают события, которые случились давно, и достаточно полно и точно моделируют вероятное развитие определенных систем. Еще более заметной становится методологическая ограниченность верификации при переходе с эмпирического уровня науки на теоретический.

Хорошо известно, что научные законы раскрывают существенные, необходимые и общие связи явлений. Между тем никакая констатация отдельных эмпирических фактов не способна привести к выявлению законов и их окончательному подтверждению. Но разве можно представить современное научное знание без законов?

Теоретические знания нельзя полностью свести к опытному материалу. У теории есть собственная база развития, независимая от эмпирических данных. Теория способна даже возвышаться над опытом. Разве не об этом свидетельствует открываемая ею возможность ставить проблемы, выдвигать гипотезы, создавать альтернативные методы решения задач?

Замеченные недостатки верификации заставили Шлика и Карнапа ослабить этот принцип. Они заявляют, что достаточно одной возможности проверки факта. Но отступление от исходного принципа не укрепило положение неопозитивизма.

Нереализованным оказалось и стремление неопозитивизма создать идеальный язык науки, который обладал бы универсальной способностью описывать любые явления и непротиворечиво включать эмпирический материал в теоретическую систему. Логик и математик *К. Гёдель* доказал, что универсальная формально-логическая структура невозможна в принципе. В любой формальной системе обязательно найдутся положения, которые нельзя ни доказать, ни опровергнуть собственными средствами этой системы. Усилия неопозитивистов были направлены на анализ готовых знаний. Недаром процесс познания рассматривается ими как совокупность формально-логических операций. Естественно, такое положение становится препятствием на путях постижения процесса формирования и развития научных знаний, механизма смены теорий, поиска причин возникновения новых способов описания и объяснения явлений. Исчерпание творческих возможностей неопозитивизма к 60-м гг. XX в. заметно снизило его влияние среди научной и технической интеллигенции.

4. Нарастала критика неопозитивизма. Некоторые из былых его сторонников выдвинули новые идеи. Постепенно начало оформляться иное понимание характера взаимоотношений науки и философии, подвергались пересмотру представления о механизме развития науки и методах исследования явлений. Все это получило общее название ***постпозитивизм***. Крупнейшими представителями постпозитивизма стали К. Поппер, Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд.

Новые школы сохраняют общекультурную рационалистическую ориентацию. Они продолжают исследование природы научного знания, по-прежнему интересуются ролью языка. Но в границах постпозитивизма складывается новый тип рациональности, который возвышает статус вненаучных форм познания. Острой критике подвергается сформированный позитивизмом идеал научности, сведенный в конечном счете к технологии описания фактов. Вжатая в прокрустово ложе формально-логического анализа наука теряла свою динамику, представала как совокупность наличных и принципиально неизменных знаний. Постпозитивизм начинает рассматривать науку в ее развитии – возникает проблема роста и изменения научных знаний. Если пози-

тивизму было свойственно неисторическое понимание науки, то постпозитивизм, напротив, стремится раскрыть историю формирования и эволюции научных знаний. Представители постпозитивизма связывают кризис предшествующей формы позитивизма с удалением социально-культурного контекста из сферы философского анализа науки. Они изучают процесс научного познания в контексте социальных, антропологических и психологических проблем. Философы штарнбергской научной школы, например, показывают, как осуществляется регуляция науки внешними для нее ценностями, возникающими в экономике, военном деле, медицине, политике и т.д. Внешние факторы задают цели исследованию, формируют приоритеты, поощряют решение особенно актуальных проблем, определяют направления научных разработок[1]. Важной чертой постпозитивизма является реабилитация философско-мировоззренческих вопросов. Доказывается, что они содержат свой смысл, который демонстрирует социально-культурное значение науки и раскрывает ее предпосылки. Философские положения включаются в процесс научного творчества. Едва ли любое эффективное исследование может быть начато прежде, чем научное сообщество решит, замечает Кун, что располагает обоснованными ответами на вопросы, подобные следующим: каковы фундаментальные сущности, из которых состоит универсум; как они взаимодействуют друг с другом и с органами чувств; какие вопросы ученый имеет право ставить в отношении таких сущностей и какие методы могут быть использованы для их решения? Вместе с тем в работах постпозитивистов наблюдается некоторая размытость и неопределенность вопроса о методологической роли философии в науке.

Для постпозитивизма показателен пересмотр прежней установки на эмпирические знания как устойчивый и надежный фундамент науки. В противоположность этому говорится о взаимопроникновении эмпирии и теории. Было замечено, что опыт нагружен выработанными в теории предпосылочными знаниями. А это значит, что на его содержание существенно влияют научные традиции, подсознательные установки и даже ошибочные представления. Как же можно в таких условиях считать опыт безусловной основой науки и окончательным критерием истины?

Большой интерес вызывает разработка постпозитивистами проблемы возникновения, формирования и смены научных теорий. Здесь наиболее полно представлен исторический взгляд на науку, которого они придерживаются.

Одним из первых приступил к анализу динамики науки **Карл Поппер** (1902–1994). Он показал ограниченность принципа верификации, который не способен подтвердить законы науки. Поппер предлагает пользоваться *принципом фальсификации* (от лат. falsus – ошибочный и facio – делаю). Фальсификация понимается Поппером как принципиальная опровергаемость научных утверждений. Опровергнутое высказывание отбрасывается. Когда же то или иное положение не опровергается, оно считается оправданным. Принцип фальсификации, согласно теории Поппера, служит не столько для

[1] См.: *Bhome, Z.* Verwissenschaftlichung der Erfahrung. Wissenschaftsdidaktische Konsegwenzen / Z. Bhome // Enfremdete Wissenschaft. Fr. am. M., 1979. S. 10, 143.

эмпирической проверки знаний, сколько для их переоценки. Критика научных высказываний стимулирует перестройку теорий и обеспечивает постоянный рост науки.

Профессор Принстонского университета **Томас Кун** (1922–1996) обращает внимание на иные факторы развития науки. Он подчеркивает, что динамика науки обусловлена действием коллективного субъекта – сообщества ученых, которые подчиняются некоторым правилам, принятым в данном коллективе. Их объединяет специфический стиль мышления, или *парадигма* – определенная модель постановки и решения проблем. Под воздействием парадигмы формируются конкретные теории. Развитие науки в границах отдельной парадигмы Кун считает нормальным процессом. А смену парадигм и создание новых теорий называет научной революцией. Цикл перехода от нормального функционирования науки к революционным процессам смены парадигм и обратно периодически повторяется.

Имре Лакатос (1922–1974) главной причиной развития науки признает *исследовательскую программу.* Когда программа создает необходимую интеллектуально-инструментальную базу для эмпирического изучения объектов, налицо прогресс науки. Разные программы конкурируют между собой. Та из них, которая более убедительно объясняет факты, вытесняет другие.

Лакатос выделяет внутреннюю и внешнюю стороны истории науки. К внутренней он относит движение идей, смену методологии – все то, что образует собственное содержание науки. Внешняя определяется динамикой организационных форм науки и индивидуально-личностными особенностями исследовательского процесса. В отличие от Куна ведущую роль в развитии науки Лакатос отводит внутренним факторам.

Наиболее радикальные среди постпозитивистов идеи выдвигает американский философ **Пауль Фейерабенд** (1924–1994). Его теория концентрируется вокруг *принципа пролиферации,* или размножения, *теорий.* Он считает, что конкуренция идей и теорий создает мощный стимул для развития науки. Поэтому для ускорения данного процесса очень важна разработка альтернативных теорий. Каждая теория опирается на собственные постулаты. Вот почему разные теории оказываются несовместимыми. Их признание обусловлено не лучшим обоснованием или близостью к истине, а более эффективной пропагандой.

Постпозитивизм поднял философское исследование науки на более высокий уровень. Его последователями было существенно расширено проблемное поле анализа этого института. В трудах постпозитивистов наука предстает как целостное культурное образование, в котором выделяются внешняя и внутренняя стороны. Философами этого направления были рассмотрены необходимые предпосылки функционирования и развития науки, сделаны попытки проследить процесс преобразования внешних детерминант во внутринаучную динамику. Однако на этом пути их подстерегало немало трудностей. Нередко в постпозитивистской литературе допускается отрыв научного сознания от объективной реальности, излишние социологизм и неоправданный релятивизм.

История позитивизма – это великая драма борьбы за человеческий разум. Здесь и досадная попытка свести его к формально-рассудочным действиям, и воодушевляющее признание выдающейся роли социально-культурных

факторов в становлении и развитии научных идей. Здесь и огорчительное ограничение исследований только анализом наличных знаний, и смелый шаг навстречу пониманию сложной динамики науки. Позитивистское видение действительности – неотъемлемая часть новейшей духовной культуры. Его осмысление вводит личность в сферу необыкновенно интересного поиска человеческим разумом своего места в современном мире.

Проблема человека и его свободы в экзистенциализме

Вопросы, затрагивающие сущность человека и характер его бытия, всегда живо интересовали философов. Стоит вспомнить хотя бы рассуждения Сократа о долге и достоинстве или высокий пафос человека-творца, свойственный культуре Возрождения. В XX в. наблюдается новый поворот к проблеме человека. Наше время, как ни одна другая эпоха, связано с острым переживанием трагизма бытия личности. В основе этого переживания лежат небывалые потрясения, испытанные человечеством в последнем столетии с его исключительно жестокими войнами, социальными катаклизмами и концентрационными лагерями. Возникшие в этой сумятице тоталитарные режимы сделали обычным явлением унижение личности и способствовали нивелировке индивидуальных качеств людей, превращению их в безликую серую массу, в человеческое стадо. Массовое сознание реагирует на такие события разочарованием в социальном прогрессе, оно подвергает сомнению способность разума привести людей к счастью. Вполне естественно возникают вопросы: как должен вести себя человек в критических условиях и кризисных ситуациях; что делать, когда приходит время жестокого испытания личности? Антропологический поворот философии и стал попыткой найти на них ответы.

Наиболее яркое воплощение эта тенденция нашла в ***экзистенциализме*** (от позднелат. exsistentia – существование). Крупный представитель данного течения А. Камю так формулирует задачу философии: что нужно сделать для установления справедливости, достижения истины и вселения в человека надежды?

Если раньше человек рассматривался как частичка космоса или индивидуальное проявление социума, то экзистенциалисты обращают внимание на существование личности самой по себе. Речь идет о временности и историчности отдельной человеческой судьбы, о неуклонности социально-культурной ситуации, в которой вдруг оказывается человек, о необходимости постоянного выбора дальнейшего жизненного пути и о неизбежности смерти, которая лишает человека твердых гарантий на жизнь и самоосуществление. Экзистенциализм стал своеобразным протестом против капитуляции личности. Его сторонниками отстаивается мысль о том, что человек является абсолютной ценностью и, несмотря ни на что, он должен гордо идти навстречу событиям, стремясь к свободной реализации себя как наделенной разумом, обладающей чувствами и волей личности.

У экзистенциализма были идейные предшественники, среди которых следует назвать С. Кьеркегора, М. де Унамуно-и-Хуго, Ф.М. Достоевского. Как философское течение экзистенциализм сформировался в период между

двумя мировыми войнами. Разные его школы объединяет сюжетно-тематическая близость размышлений, направленных на анализ индивидуально-личностных обстоятельств человеческого существования. Показательно также свойственное экзистенциализму широкое использование внерациональных форм выражения идей – художественных образов, аллегорий, метафор и символов. Крупнейшими представителями этого течения являются немецкие философы М. Хайдеггер и К. Ясперс, французские мыслители и литераторы Ж.П. Сартр и А. Камю и испанский мыслитель Х. Ортега-и-Гассет. В зависимости от национальных особенностей выделяют немецкую, французскую, испанскую, русскую и другие школы экзистенциализма, а в связи с постановкой отдельными представителями этого направления проблемы сверхъестественного есть смысл говорить о религиозной и секулярной формах экзистенциализма.

На становление экзистенциализма значительное влияние оказали три рода факторов. Помимо социальных, о которых речь шла выше, к ним относятся антропоперсоналистская традиция и иррациональная реакция на неудачные попытки достичь с помощью одного разума социальной гармонии.

Экзистенциалисты обратили внимание на односторонность рационалистического воззрения на мир, за пределами которого остаются личные чувства, индивидуальные переживания, а также мир ценностей, идеалов и норм, которые в решающей степени определяют поведение человека. **Карл Ясперс** (1883–1969) специально подчеркивает явную недостаточность одних рациональных способов деятельности. Он полагает, что в том случае, когда опредмеченные в технике научные знания не подчиняются высоким гуманистическим ценностям, появляется угроза возникновения технократического тоталитарного общества, где высшей целью становится материальное преобразование мира, высшей формой социальной активности – научно-техническая деятельность, а высшим типом общественных отношений – жестко заданные на основе рационально определенных схем связи между звеньями единой социальной машины, где человек – всего лишь безликая деталь. В таком обществе не остается места для личной жизни, а движения души и сердца объявляются бесполезными предрассудками. Вдруг становятся не заслуживающими внимания такие стороны индивидуального бытия, как тоска и надежда, тревога и восторг. Но без них жизнь человека лишается ярких цветов, становится однотонной и пустой.

Экзистенциалисты решительно возражают представителям классической философии, которые на основе тезиса о самодостаточности материального мира признавали человека полностью зависимым от объективных условий существования. Сущность человека, согласно экзистенциализму, никак не может быть вне его самого – в биологической природе или экономических отношениях. В противном случае – это философия вещей, где человек лишается своей уникальности, растворяясь в фатальном движении природных или социальных процессов. Не менее категорично экзистенциалисты возражают и тем философам, у которых на первом плане оказываются проблемы теории познания. В этом случае уже приходится иметь дело с философией идей, для которой человек – не более чем познавательная машина.

Экзистенциальная философия создавалась интеллектуальными усилиями блестящих мыслителей. Порой их воззрения выходили далеко за границы собственно экзистенциализма. Так, М. Хайдеггер внес существенный вклад в развитие герменевтики. Х. Ортега-и-Гассет развивал в своем творчестве концепции рациовитализма и персоналистического плюрализма. Испанский философ обосновывает идею, согласно которой человек не просто познает мир, а живет в нем, причем между любыми индивидами всегда существует внутренняя дистанция: их жизненные миры уникальны и в принципе не могут совмещаться. Ж.П. Сартр и А. Камю не только виртуозно владеют средствами философского анализа, но и являются великолепными мастерами слова. Разнообразие авторских подходов к решению проблемы человеческого существования и богатый набор способов выражения сложного и динамичного мира личности придают экзистенциализму неповторимый колорит и делают его идеи весьма привлекательными для интеллигенции, особенно гуманитарной. Каждый из крупных представителей экзистенциализма нашел в нем свою интеллектуальную нишу.

Проблема бытия человека в творчестве Мартина Хайдеггера. И сегодня не уменьшается интерес к работам **Мартина Хайдеггера** (1889–1976) – выдающегося немецкого философа, обладавшего редким даром находить в животрепещущих проблемах современности отзвуки тех вопросов, которые волновали человечество на протяжении многих веков. Его привлекает прежде всего напряженная, противоречивая, тревожная и драматическая индивидуальная жизнь личности. Философ обращает внимание на те моменты персональной судьбы человека, которые оставались вне поля зрения других исследователей. Тщательному анализу он подвергает феномены социально-культурной определенности и исторической изменчивости жизни индивида. Его интересует, как человек вживается в мир, предъявляющий ему свои требования. Основные работы Хайдеггера: «Бытие и время» (1927), «Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество» (1929–1930), «О существе человеческой свободы. Введение в философию» (1930), «Бытие и истина» (1933–1934). Всего же его творческое наследие насчитывает около ста томов.



Мартин Хайдеггер

В фокусе мысли Хайдеггера оказывается проблема существования человека. Философ использует для ее обозначения термин *экзистенция*. Но он дает принципиально иную, нежели первооткрыватель этого термина Кьеркегор, трактовку его содержания. Новизна заключается в тесной увязке проблемы человеческого существования с проблемой бытия вообще. Такая постановка вопроса содержит в себе два существенно важных момента. Во-первых, это положение о том, что человек не просто пребывает, но еще и формирует свое отношение к сущему. Следовательно, особая роль в экзистенции принадлежит сознанию. Вот почему существование человека трактуется Хайдеггером как со-бытие. Философ отмечает: «Со-бытие есть внутренняя мерцающая область,

в которой соприкасаются человек и бытие в своей сущности...»[1] Речь идет об обусловленности происходящего в человеческой жизни, с одной стороны, сознанием, с другой – собственно бытием. Результатом этого становится некоторый случай. Во-вторых, существование человека носит динамический характер, человек пластичен, изменчив. Обладая сознанием, человек начинает вопрошать бытие: «Как построить жизнь, чтобы она полнее отвечала природе бытия?»

Хайдеггер решительно порывает с классической традицией, согласно которой отношения между человеком и внешним миром совершенно прозрачны. В новоевропейской культуре распространилась иллюзия, будто возможен полный охват предмета мыслью, а посему достижим всепроникающий контроль над человеческой деятельностью. Немецкий философ хорошо видит ограниченность такой трактовки: человек – отнюдь не думающая машина, а мир не является множеством предметов, поддающихся любой трансформации.

Основной недостаток классической гносеологии Хайдеггер находит в стремлении за явлением увидеть сущность, т.е. нечто иное. Философ надеется с помощью феноменологического метода Э. Гуссерля проникнуть в специфический характер бытия человека. Преимущество открытого Гуссерлем метода основоположник немецкого экзистенциализма видит в непосредственном «схватывании» сущего. Он отмечает, что феномен в отличие от явления указывает на себя самого, а не на что-либо другое. Именно так обнаруживают себя различные стороны человеческого бытия (экзистенциалы) – тревога, забота, страх и т.д.

Хайдеггер восстанавливает высокий статус проблемы бытия, заметно обесцененный новоевропейской культурой. Ядром этой проблемы является вопрос о существовании человека. Сама проблема, однако, подвергается немецким философом радикальному переосмыслению. «С самого начала западноевропейского мышления и до сегодняшнего дня, – пишет он, – бытие означает то же, что и присутствие»[2]. Следовательно, в этом понятии проявляется активно-творческая природа человека. Присутствовать – значит соответствовать конкретным реальным обстоятельствам, что невозможно без саморазвития личности и преобразования ее внутренних качеств. Широкое распространение принципов технической цивилизации приводит к тому, что под бытием все чаще начинают понимать предметность. Философ решительно возражает против такого подхода. «Нигде среди вещей не найдем мы бытия»[3], – замечает он. Основной изъян данного подхода Хайдеггер видит в том, что бытие оказывается как бы окаменевшим, лишается движения и жизни.

Философ рассуждает, что естественный мир, да и сам человек как его часть, от него не зависят. Совершенно иначе обстоит дело с существованием человека. Содержание существования человека, направленность его действий и оценка им явлений в решающей степени определяются смыслом бытия.

---

[1] *Хайдеггер, М.* Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества / М. Хайдеггер. М., 1991. С. 77.

[2] Там же. С. 81.

[3] Там же.

Неудивительно, что проблема смысла бытия занимает видное место в творчестве Хайдеггера. Он глубоко осознает, что предметное рассмотрение бытия человека разъединяет личность с внешним миром, делает их чуждыми друг другу. Да и сам человек в таком случае уподобляется вещи. В результате складывается инструментальное отношение к действительности: ценится лишь то, что служит средством, а факторы духовного порядка, делающие человека личностью и задающие гуманистические ориентиры его действиям, резко теряют значимость. Так из жизни человека уходит смысл его существования.

Немецкий мыслитель стремится понять и объяснить, какая же духовная мутация, приведшая к невиданному взлету науки и техники, бурному развитию материального производства, но при одновременном упрощении интересов людей, произошла в новоевропейской культуре. Обеспечение комфорта и решение материальных проблем становятся основными мотивами поведения современного человека. Хайдеггер указывает на несколько принципиальных моментов становления западной цивилизации, определивших ее сущность: 1) освобождение сознания человека от власти средневековых абсолютов, подчинявших его поведение внешним непререкаемым нормам, сковывавших индивидуальную инициативу; 2) осознание личностью собственной автономности, наличия внутренних резервов, необходимых для самореализации; 3) построение картины мира как интеллектуальной предпосылки предметной деятельности; 4) субъективизация оснований человеческой активности.

Хайдеггер не сомневается в том, что степень поведенческой свободы индивида существенно возросла с появлением новых принципов жизнедеятельности. Человек впервые в истории общества осознает себя подлинным субъектом культурно-творческой и социально-исторической жизни. Религиозные истины откровения сменяются знаниями, представляющими собой картину мира, т.е. сконструированный человеком образ сущего. Полученные знания служат основой как самоопределения субъекта, так и внесения порядка в мир. Таким образом, складываются условия для торжества буквально понятого протагоровского принципа: «Человек есть мера всех вещей». Определяющими сторонами деятельности людей становятся проективность, наступательность и целеустремленность. Основоположник немецкого экзистенциализма отмечает позитивную сторону произошедших в европейской культуре перемен: впервые здесь складывается единство материального и духовного производства. Вместе с тем философ с предельной ясностью демонстрирует, как достоинства технической цивилизации становятся ее недостатками. К последним он относит, во-первых, субъективизацию поведения людей, во-вторых, распространение крайних форм индивидуализма. Яркими проявлениями негативной стороны индивидуализма являются антропологизация сущего, противопоставляющая человека природе и формирующая высокомерно-агрессивное отношение к ней, выход продуктов деятельности человека из-под его контроля, онтологический нигилизм, замещение бытия сущим.

Субъективизируя свои действия, человек забывает, что его существование есть присутствие в мире, или со-бытие. Именно этим объясняется бездумное стремление человека к покорению и подчинению себе мира, попытка стать господином всей планеты.

Хайдеггер отмечает исключительную роль техники в новоевропейской истории. Техника занимает противоречивое положение в культуре. По мере ее распространения и совершенствования субъективное воздействие человека на мир достигает апогея. Техника становится могучим средством преображения лика Земли, весьма эффективно реализует претензии человека на господство над сущим. В то же время она служит механизмом опредмечивания человеческого сознания. Дело доходит до того, что сам человек оказывается частью техницизированного мира. «Пос-тав», по терминологии Хайдеггера, – техническая установка действий – начинает править самим субъектом. Разве человек не согласует свои действия с ритмом работы общественного транспорта? Разве он не подчиняется рабочему графику своего учреждения? Разве он не вынужден считаться с технологическими характеристиками производственного процесса? Но это значит, что его субъективность при доминировании сугубо технических целей растворяется в объективности, т.е. человек перестает быть свободным субъектом действия. Так техническая цивилизация приходит к отрицанию самое себя.

Хайдеггер подвергает резкой критике нигилизм (отрицание общепринятых ценностей) европейской культуры и прежде всего онтологический нигилизм Нового времени. Нигилизм придает культуре отрицательный характер, именно это формирует установку на овладение бытием, оборотной стороной которой указывается выпадение смысла жизни из контекста человеческой деятельности. Для Хайдеггера нигилизм есть признак системного кризиса культуры. Нигилистическое отношение к бытию опустошает Землю, утративший смысл жизни человек превращается в «работающего зверя», печальный удел которого – бродить по умирающей Земле.

Хайдеггер, однако, находит предпосылки для преодоления сложившегося кризиса внутри самой новоевропейской культуры. Они заключаются в приоритете человеческой экзистенции. *Важно понять человека изнутри.* Вот почему огромное значение имеет выявление его мировоззренческих ориентиров. Открывшаяся возможность создавать разные картины мира становится условием вопрошания бытия, сравнения разных вариантов принципиально допустимого существования. Человек оказывается способным выбирать между подлинным и неподлинным бытием.

Совершенно очевидно, что Хайдеггер развивает неклассический подход к анализу человеческого существования. Он принимает во внимание неопределенность результата активности человека, показывает, что исход действия во многом зависит от сделанного им выбора. И хотя свобода есть великое бремя, только она обеспечивает самоопределение человека и гуманизацию бытия.

Немецкий философ вносит в понимание характера человеческого существования чрезвычайно важную идею. Речь идет о способности человека трансцендировать. В средневековой схоластике этот термин означал восхождение к Богу. Хайдеггер использует его в ином значении. Человек есть существо неопределенное, полагает философ. Он сам себя формирует. Это говорит о его открытости. Диалог с бытием, вслушивание в ритм происходящих процессов и обнаружение неизвестных прежде особенностей окружающего мира

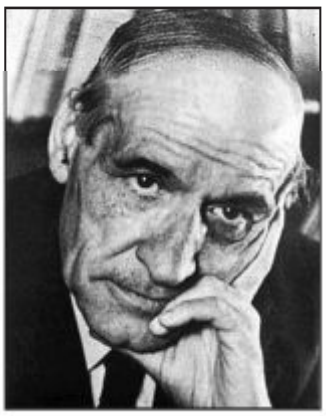
вынуждают человека преодолевать достигнутые пределы бытия, или трансцендировать. Следствием этого становятся самопроектирование (проектирование собственной личности) и гуманизация бытия.

Трансцендирование философ связывает с диалектикой Бытия и Ничто. Если Бытие есть обжитой человеком мир, то Ничто является сферой неосвоенного. Человек своими действиями соединяет Бытие и Ничто. Он совершает постоянные прорывы в Ничто, фрагменты которого затем становятся частью Бытия. Но Бытие всегда ограничено, а Ничто – бесконечно. Значит, у человека никогда не исчезает перспектива дальнейшего совершенствования своей личности.

Хайдеггер сумел раскрыть и объяснить ряд общих особенностей, присущих западному человеку. Несомненной его заслугой является *обоснование* нерасторжимой *взаимосвязи индивидуального существования личности и социальных, политических и технических процессов*, происходящих в обществе.

Его философия, разумеется, не лишена спорных моментов. В частности, сведение ценностей, регулирующих жизнь людей, к одной субъективной компоненте выглядит неоправданным. Более сложным видится сегодня и взаимоотношение человека с вещами и социумом. Философ, конечно, прав в том, что доминирование вещей и социальных институтов делает жизнь индивида неподлинной. Однако они могут также и создавать условия для свободного самоопределения личности. Некоторая пессимистичность оценок, данных Хайдеггером современному миру и положению человека в нем, вполне объяснима: он намеренно акцентирует внимание на драматических сторонах человеческого бытия, чтобы люди задумались над фундаментальными проблемами своего существования. Философия Хайдеггера убеждает в том, что человек вполне способен успешно решать выдвигаемые жизнью задачи.

Рациовитализм Хосе Ортеги-и-Гассета. Серьезный вклад в развитие отдельных сторон экзистенциализма внес испанский философ **Хосе Ортега-и-Гассет** (1883–1955). После окончания в 1904 г. Мадридского университета он в течение нескольких лет изучал философию в различных университетах Германии. Немецкая философия оказала значительное влияние на его творческое становление. В теории И. Канта Ортегу привлекает идея о конструктивной способности разума, у неокантианцев он обращает внимание на учение о ценностях, регулирующих поведение людей, и на положение о специфике социально-гуманитарного познания, в философии жизни ему импонирует представление о жизни как исходной реальности, данной человеку, в философской антропологии его интересует проблема человека как уникального существа, в экзистенциализме М. Хайдеггера он воспринимает мысль о временной характеристике бытия. Ортега много сделал для популяризации идей мировой философии, прежде всего немецкой, у себя на родине, в Испании. Он публикует исследования о З. Фрейде,



Хосе Ортега-и-Гассет

Э. Гуссерле, М. Шелере, становится инициатором переводов на испанский язык работ Г. Гегеля и О. Шпенглера. Наиболее значительной собственной работой Ортеги, принесшей ему мировую известность, стало «Восстание масс» (1930).

Больше четверти века начиная с 1910 г. Ортега читал курс метафизики в Мадридском университете. Его лекции привлекали внимание многих современников. Студенты из различных стран Европы приезжали к нему на кафедру. В 1936 г. с началом гражданской войны Ортега надолго покидает Испанию и возвращается на родину только в 1946 г.

Работы философа переведены на многие языки мира. Великолепный стиль, острая постановка актуальнейших проблем современности, страстное отстаивание выдвигаемых идей и эссеистическая форма изложения не оставляют читателей равнодушными. В центре исследования Ортеги находится индивидуальная жизнь человека. Хотя философ не оставил систематизированных работ о человеке, но по его многочисленным публикациям можно составить достаточно цельное представление о взглядах испанского мыслителя на данную проблему. В первую очередь Ортега пытается понять, как человек может утвердить себя в мире. Эта фундаментальная проблема расщепляется у него на ряд частных вопросов, высвечивающих различные ее грани: какая жизнь может быть признана достойной человека; что определяет тип личности; какое место занимают культура и социальные институты в жизни индивида. Испанского философа интересует исторический характер бытия человека. Примечательно, что он признает не только влияние определенной эпохи на человека, но и влияние конкретного типа личности на историческую эпоху. Величайшей заслугой мыслителя является глубокий анализ человека индустриального общества.

Ключевыми понятиями, характеризующими природу человека, в философии Ортеги становятся понятия жизни и мира. Испанский мыслитель не дает строгого определения понятия *жизнь*, он использует для описания этого феномена литературно-художественные приемы. Такой подход позволяет показать многозначность данного понятия и выявить существенные признаки жизни. Для Ортеги жизнь есть прежде всего великая драма, разыгрываемая человеком. Первозданная жизненная сила людей, полагает философ, определяет конфигурацию исторических событий. Она проявляется в форме направленной активности, которая и составляет бытие человека. Динамизм и незавершенность бытия человека свидетельствуют о том, что сущностью жизни является время, тогда как неизменность, стабильность и косность тождественны смерти.

Ортега подвергает критике классический идеализм, показывает ограниченность рационалистического объяснения сущего. Рационализм не считается с человеческой субъективностью, жизнь человека выпадает из поля его зрения. На первый план выходит познавательная деятельность, а спонтанные проявления бытия человека остаются скрытыми. Такой подход порождает механистическую картину мира с упрощенным пониманием человека, сводящим все многообразие человеческой активности к ее внешним проявлениям.

Не соглашается испанский философ и с материалистическим объяснением сущности человека. Он полагает, что телесно-вещественная сторона жизни не имеет для существования личности принципиального значения. К тому же

на материалистической основе трудно объяснить духовную сторону человеческого бытия. Материальное и идеальное измерения человека есть лишь отдельные проявления жизни.

Философ рассматривает разум в контексте человеческого существования, связывает его с феноменом жизни. Исходя из этого он называет свое учение *рациовитализм* (от лат. ratio – разум и vita – жизнь). Ортега придерживается инструментального подхода к пониманию разума, полагает, что разум несамостоятелен, поскольку является лишь средством утверждения жизни.

Ортега-и-Гассет отмечает, что человек всегда находится в определенных обстоятельствах, с которыми он не может не считаться. Но они вовсе не есть нечто самодовлеющее. Человек выбирает, как ему поступить. Именно ему принадлежит монопольное право решения. «Мы не выброшены в мир, как пуля из ружья, которая летит по точно предначертанной траектории, – пишет философ. – Совсем наоборот: выбрасывая нас в этот мир, судьба дает нам на выбор несколько траекторий и тем самым заставляет нас выбирать одни из них. Даже когда мы в полном отчаянии говорим: "Будь, что будет!" – даже и тут мы принимаем решение»[1]. Временной характер жизни человека, согласно Ортеге, проявляется прежде всего в ее историчности. Этим объясняется то исключительно большое значение, которое философ придает культуре. Ведь для человека первостепенное значение имеет перспектива. Настоящее уже есть, и его изменить нельзя. А вот будущее остается открытым, оно зависит от человека. Он ставит цели и реализует их, поэтому жизнь есть творчество, а он сам оказывается существом действующим.

Ортега стремится показать, как в разные исторические эпохи и в разных социокультурных обстоятельствах меняется система жизненных ценностей, обеспечивающая самоопределение человека в конкретных исторических условиях. Так, он рассуждает о «немецкой душе» и «южной душе» (испанцы, итальянцы). Немцам присуще чувство самодостаточности, их отличает ясность разума и замкнутость характера. Между тем южанам свойственна общительность, социальность и чувство близости к природе.

В созидании будущего значительную роль испанский философ отводит разуму. С точки зрения Ортеги, разум есть самоистолкование жизни. С его помощью формируется мир, который философ понимает весьма своеобразно. Для него *мир* есть система жизненных смыслов, заключающих в себе ценности. По сути речь идет о мировоззрении, ориентирующем человека в действительности. Видное место в системе мировоззрения принадлежит нормам, организующим и упорядочивающим поведение людей. Человек, пренебрегающий культурными нормами, похож, по мнению Ортеги, на взбесившегося дикаря.

Испанского философа глубоко волнует положение человека в современном обществе, претерпевающем глубочайший кризис. Это кризис мировоззренческих основ бытия людей, которые утратили ориентиры, не знают, что думать о мире, а посему и не ведают, что делать. «Западный человек, – пишет философ, – заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше, по каким

[1] *Ортега-и-Гассет, Х.* Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 134.

звездам жить»[1]. Причину этого Ортега видит в резкой смене прежней структуры жизни. Раньше весьма ограниченные блага доставались людям упорным и тяжелым трудом. Люди всю жизнь были окружены разными запретами и ограничениями. Но с XIX в. положение меняется: блага становится добывать все легче, рушатся прежние запреты, и это радикально меняет тип человека. Выводы Ортеги, конечно, небезосновательны. Но дело, видимо, не только в указываемой им причине. П.П. Гайденко справедливо отмечает, что «старые нормы и обычаи, традиционные ценности, в том числе и религиозные, оказались разрушенными, а новые, созданные просветительской идеологией и опиравшиеся прежде всего на науку, <…> заменить их не могли»[2].

Самым существенным результатом произошедших перемен Ортега считает выход на арену новейшей европейской истории «человека массы». Его приход оказал колоссальное многостороннее воздействие на общество, предопределив кризис последнего. Что же представляет собой этот тип человека? Ортега не связывает его с определенной классовой принадлежностью: это не обязательно рабочий, такой тип распространен и среди буржуазии или потомственного дворянства. Философ так характеризует этот тип: «Человек массы – это тот, кто не ощущает в себе никакого особого дара или отличия от всех, хорошего или дурного, кто чувствует, что он – "точь-в-точь", как все "остальные", и притом нисколько этим не огорчен, наоборот, счастлив чувствовать себя таким же, как все»[3].

Таким образом, «человек массы» оказывается весьма заурядным, средним или, точнее, усредненным индивидом. Он – продукт социокультурной нивелировки людей. Похожими становятся человеческие судьбы, выравниваются культурные особенности разных социальных классов, стираются различия в поведении мужчин и женщин, в жизни обитателей различных стран и континентов.

«Человеку массы» Ортега противопоставляет развитую индивидуальность, которая отличается прежде всего духовным превосходством. Такому типу присущи высокая требовательность к себе, следование долгу, самодисциплина. Очевидно, лучшим будет не тот, кто действует под влиянием аффектов и для кого важнее всего собственная корысть, а тот, кто уважает нормы культуры и с пониманием относится к интересам другого человека.

Опасность для общества Ортега видит в том, что у «человека массы» преобладают низменные вожделения, без каких-либо социально значимых ограничителей. «Человек массы» не испытывает никакой благодарности по отношению ко всему, что дает ему жизненные блага, ведет себя как избалованный ребенок, формируя своим поведением культ силы и вседозволенности. Не обременяя себя никакими сомнениями, «человек массы» проникает во все сферы жизнедеятельности, существенно понижая уровень культуры общества.

---

[1] *Ортега-и-Гассет, Х.* Новые симптомы / Х. Ортега-и-Гассет // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 203.

[2] *Гайденко, П.П.* Хосе Ортега-и-Гассет и его «Восстание масс» / П.П. Гайденко // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 167.

[3] *Ортега-и-Гассет, Х.* Восстание масс. С. 121.

Мысли философа во многом оказались пророческими. Он фактически предугадал приход тоталитарных режимов, где первые роли стали играть люди с весьма посредственными способностями, но с неуемной жаждой власти.

Ортега отмечает, что «омассовленный» человек не понимает подлинной роли государства, в котором он видит некую анонимную силу. Ему неведомо, что государство – это человеческое творение, создаваемое для определенных целей. Государство отчуждается от общества и превращается в средство удовлетворения партикулярных интересов. «Вот величайшая опасность, угрожающая сейчас цивилизации: подчинение всей жизни государству, вмешательство его во все области, поглощение всей общественной спонтанной инициативы государственной властью, – замечает философ, – а значит, уничтожение исторической самодеятельности общества, которая в конечном счете поддерживает, питает и движет судьбы человечества»[1]. «Человек массы» при любых затруднениях склонен требовать вмешательства государства, что ведет к всеохватывающей бюрократизации жизни. Государство начинает подавлять индивида, превращая его в безликую часть социального механизма. Ортега убежден, что бюрократ – это безответственный и безынициативный человек, который все делает по указанию свыше. Страх перед принятием решения он прикрывает именем организации, которую представляет. Его отличают бессердечие, грубость и жестокость.

Таким образом, взгляд Ортеги-и-Гассета на общество носит элитарный характер. Условием стабильности общества и развития духовности он признает лидирующее положение творческого меньшинства. «Омассовление» общества ведет к его упадку, при котором обедняются потребности, упрощается управление, дегуманизируется духовная жизнь. Испанский философ выявил и описал некоторые реальные тенденции, присущие индустриальному обществу на завершающей стадии его развития. Вместе с тем, увлекшись идеей обновления культуры, он явно недооценивал роль традиций, в которых сконцентрирован опыт развития человечества и которые служат серьезным основанием устойчивости общества. Неправомерным представляется также слабое внимание Ортеги к материально-природной стороне человеческой жизни, без развития которой невозможна полноценная духовная жизнь. Идеи Ортеги-и-Гассета имеют сейчас особо важное значение для Беларуси и других стран СНГ, которые находятся в процессе интенсивного поиска оптимальной стратегии цивилизационного развития.

Жан Поль Сартр о сущности свободных человеческих действий. Философское и литературное творчество французского исследователя **Жана Поля Сартра** (1905–1980), пожалуй, наиболее рельефно и полно передает характер экзистенциалистского понимания человека и мира. В его работах получает дальнейшее развитие поставленная М. Хайдеггером проблема специфики человеческого бытия. Отталкиваясь от введенного Э. Гуссерлем понятия интенциональности, Сартр обстоятельно исследует тему *направленной активности человека*. При этом он не только переосмысливает многие

[1] *Ортега-и-Гассет, Х.* Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 124.



Жан Поль Сартр

положения классической философии, прежде всего основополагающие идеи Р. Декарта и И. Канта относительно роли разума в жизнедеятельности людей, но и открывает новые горизонты в творчестве своих современников – Хайдеггера, Гуссерля, А. Бергсона. Центральное место в его философских размышлениях занимает проблема суверенности поступков человека. Ее решение порождает философские построения и литературные сюжеты, касающиеся онтологического статуса личности, смысла человеческого существования, характера свободы, соотношения дорассудочных и сознательных форм самоопределения человека. Итогом философских исканий Сартра стало появление совершенно самостоятельной экзистенциалистской теории.

Сартр окончил Высшую нормальную школу в Париже, получил философское образование. С 1929 по 1944 г. с небольшим перерывом он преподавал философию в различных лицеях Франции, позднее полностью сосредоточился на литературной работе.

Основные положения, раскрывающие механизм самоопределения и самореализации личности, изложены Сартром в докторской диссертации «Бытие и Ничто» (1943), которую нередко называют «Библией французского экзистенциализма». Серьезные смысложизненные проблемы решаются им также в философских сочинениях «Воображаемое» (1940), «Экзистенциализм – это гуманизм» (1946) и «Критика диалектического разума» (1960). Для описания состояния одиночества, отчуждения человека от мира, абсурдности бытия, свободы самовыражения и неизбежности выбора поступка Сартр весьма удачно использует различные литературные жанры. Роман «Тошнота» (1938), пьесы «Мухи» (1943), «Дьявол и Господь Бог» (1951), целый ряд рассказов и эссе Сартра полны сюжетов, иллюстрирующих базовые положения его теории.

Сартр подчеркивает, что экзистенциализм есть учение о действии[1]. Фундаментальность проблемы действия людей французский философ выводит из специфики их существования, которую видит в принципиальной незаданности бытия человека. Он отрицает правомерность сугубо материалистического истолкования человека на том основании, что оно пытается объяснить поступки людей внешнепредметным образом, оставляя за скобками способность человека чувствовать, переживать, желать, обладать намерениями и стремиться к их осуществлению. Нетрудно заметить, что основным недостатком материалистической трактовки человеческой активности Сартр признает отсутствие в ней субъективной компоненты. Соглашаясь с тем, что сложившиеся обстоятельства образуют внешние условия существования человека, философ категорически утверждает, что реальные явления вне контекста субъективного мира людей не определяют характера совершаемых человеческих поступков.

[1] См.: *Сартр, Ж.П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.П. Сартр. М., 1990. С. 344.

Однако Сартр не приемлет также и веками доминировавшую в новоевропейской культуре идеалистическую концепцию человеческих действий, согласно которой поступки людей совершенно прозрачны для разума, способного контролировать их на всех стадиях – от замысла до заключительных операций. Сартр согласен с Гуссерлем в том, что научный рационализм имеет достаточно ограниченную сферу применения. Распространенные в естествознании методы идеализации, абстрагирования и формализации, лежащие в основе построения моделей природных объектов, при перенесении их в область человековедения порождают унылые схематические образы, весьма далекие от реалий динамичной, постоянно меняющейся жизни людей. Деятельная сущность человека несравненно полнее постигается философией, литературой и искусством, которые опираются на методы феноменологии, напрямую выражающие человеческие желания и стремления, мотивы и намерения. Существенно то, что эти субъективные проявления рассматриваются в единстве с сопутствующими им обстоятельствами. При таком подходе становится ясно, что будущее человека не предзадано. Оно во многом неопределенно – ведь за человеком сохраняются привилегия выбора образа действий и сила решения. Люди сами выстраивают собственную жизнь.

Для сартровской концепции человеческих действий показательна открыто обозначенная атеистическая позиция. Философ отказывается не только от идеи предметной заданности бытия людей, но и вообще от любых абсолютов, определяющих их поведение извне. Таким образом, человек остается наедине с миром. Природная действительность не способна обеспечить ему устойчивое существование. Этого не мог бы сделать даже Бог, если бы он и существовал. Следовательно, тезис мыслителей Нового времени о некоей изначальной и неизменной природе человека оказывается неверным. Человек обречен самостоятельно обустраивать свой мир, ему неведом финал собственной жизни, которая полна неожиданных приключений и преподносит немало сюрпризов, порой самых невероятных.

Чтобы показать бесконечное многообразие факторов, образующих человеческую жизнь, активным центром которой является личность с ее сознанием, Сартр использует феноменологию. Важнейшей своей задачей философ считает обнаружение смысла существования человека. Он убежден, что смысл возникает при вхождении индивида в определенную ситуацию и интерпретации последней в контексте бытия личности и возможных перспектив деятельности. Вполне понятно, что смысл оказывается очень подвижным образованием: он меняется в зависимости от различного соотношения мотивов деятельности и обстоятельств. В статье «Экзистенциализм – это гуманизм» философ приводит пример трудного пути поисков смысла и принятия решения одним из его учеников. Во время оккупации Франции юноша оказался перед выбором – то ли быть возле матери, которая остро нуждалась в его помощи, то ли уехать в Англию и бороться с фашизмом, как велит гражданский долг. Драматизм ситуации состоял в том, что варианты выбора были взаимоисключающими.

Итак, французский философ кладет в основу теории человеческих действий следующие *феноменологические принципы*: человек является существом незавершенным и открытым; человеческое сознание интенционально (оно всегда направлено на какой-либо конкретный объект); всякий объект первоначально дан человеку непосредственно через включение в ситуацию, в которой находится и он сам; все человеческие действия носят осознанный характер.

Убедившись в несостоятельности положения о незыблемости человеческой натуры, Сартр разрабатывает *динамическую концепцию человека*. Личность использует эмпирическую реальность в качестве сырого материала. Как им распорядиться и что из него можно извлечь, зависит от субъективных качеств человека. Для жителя средневековой Европы нефть была всего лишь грязной, дурно пахнущей жидкостью, а для современного ее обитателя она – основной источник энергии и незаменимое средство химической промышленности. Вот почему качественное обновление сознания, проделывающего трещины в бытии и создающего из обломков старого мира новые мысленные конструкции, рассматривается Сартром как яркое свидетельство незавершенности личности. Человек открыт для формирования новых индивидуальных качеств.

Интенциональность связывает сознание личности с различными феноменами человеческого бытия – беспокойством, неудовлетворенностью, одиночеством и т.п., в которых проявляется и внешний, и предметный мир. Благодаря интенциональности, контролируемой личностью, устанавливаются отношения сознания со значимыми для индивида эмпирическими явлениями. Тем самым интенциональность сознания создает предпосылки для преодоления людьми конкретной ситуации и выхода вовне.

Для Сартра принципиально важной является способность человека трактовать вовлекаемые в поле деятельности предметы, явления и события в контексте открывающихся возможностей самореализации. Человек переоценивает прошлое и интерпретирует настоящее, увязывая их понимание с решением назревших задач. В ходе интерпретации выявляются социальные роли и культурные функции вещей, процессов и событий. Они обнаруживают свою способность быть то условиями, то предметами, то средствами, то целями действий человека. Тем самым объективные явления обретают смысл и становятся частью субъективного мира.

Сознание и феномены бытия оказываются двумя полюсами человеческого отношения к миру. В соответствии с целями и намерениями индивида сознание избирательно ориентируется на значимые явления действительности. В свою очередь, элементами сознания становятся переживания людьми своего бытия в мире, которые предстают в виде эмоций: радости или огорчения, восторга или отвращения, любви или ненависти и т.п. Такие размышления приводят Сартра к выводу об относительности раздвоения сущего на субъект и объект.

Большой интерес представляет в связи с этим новое понимание Сартром человека как агента действия. Философ не просто углубляет представление об автономии человека, укоренившееся в новоевропейской культуре, он решительно порывает с идеей жесткого расщепления мира на субъективную и объективную реальность, которая в предельно острой форме была выражена Декартом. Сартр возражает против дуалистического разделения Декартом

сущего на никак не связанные между собой материю и дух. Выступает он и против односторонней ориентации действий на образы одной лишь научной рациональности. Сартр показывает огромное значение для определения жизненной позиции человека дорефлексивных форм психики, складывающихся в результате непосредственного контакта с действительностью. При таком подходе не надо, например, размышлять о том, что такое карандаш: следует воспринимать этот предмет таким, каким он предстает в процессе использования. На первый план выдвигается смысловая сторона предмета, связанная с внутренними мотивами поведения человека.

Следовательно, человек уже не просто индивид, действия которого определяются внешней логикой вещей, воспринятой им субъективно. Он – агент свободных действий, которые выстраиваются в соответствии с его пониманием ситуации, накопленным опытом, приобретенными навыками и поставленными целями. Огромное значение непосредственного отношения человека к миру Сартр видит в осознании индивидом себя как целостной личности, способной на самостоятельные поступки. В отличие от классической философии Сартр учитывает индивидуально-мировоззренческую сторону личности, не только придающую индивиду характер свободно действующего субъекта, поступки которого носят осмысленный характер, но и соединяющую его с миром. Именно мировоззренческо-смысловая структура сознания личности позволяет человеку держать все нити мира в своих руках.

Вместе с тем философ понимает, что связь человека с миром всегда оказывается проблематичной. Мир как бытие-в-себе есть некое безрассудное молчание. Обстоятельства, в которые забрасывается человек, случайны для данного индивида. Естественно, чтобы налаживать и поддерживать отношения с миром, надо прилагать постоянные усилия. При неудачно избранной модели поведения и неадекватных действиях мир оказывается чуждым и даже враждебным людям. Поэтому они часто вынуждены восставать против обстоятельств, утверждая свое право на достойную жизнь. Понятно, что у человека никогда нет гарантий благополучного исхода дела, он всегда рискует. Но зато человек обладает величайшим даром привносить в мир смысл. Люди способны создавать ценностно-смысловые основания своих действий, превращая мир-в-себе в мир-для-нас, что означает преодоление неблагоприятных обстоятельств и выход в иную реальность. Причем дело не ограничивается лишь внешним обустройством жизненного мира. Одновременно происходит преображение самого человека: у него появляется новый опыт, его существование обогащается неизвестным прежде смыслом, он становится мудрее.

Сартр разрабатывает теорию человеческих действий, которая радикально отличается от классической. Существенным ее элементом является идея принципиальной неопределенности развития событий. Почти невозможно однозначно предугадать исход ситуации. В лучшем случае человек способен лишь развернуть веер возможных сценариев будущего. Для Сартра характерно также признание решающей роли человека в выборе вектора действия и определении содержания выполняемых операций. Разве человек не выбирает профессию и место работы? Разве не зависит качество его труда от приобретенных знаний, накопленного опыта и сформированных навыков?

Вслед за Хайдеггером Сартр различает подлинное и неподлинное существование человека. В первом случае действия индивида самостоятельны, во втором они детерминированы внешним образом. Здесь французский мыслитель сталкивается с фундаментальной философской проблемой соотношения свободы и необходимости в действиях людей. Свободу философ рассматривает как важнейшее условие специфического отношения человека к миру, в ходе которого происходит объективация, опредмечивание субъективных сил индивида. Свобода для Сартра означает прежде всего выбор самим субъектом предмета, целей и характера действий. Нетрудно заметить, что речь у него идет о свободе, связанной с актуальными наличными действиями.

Между тем внешняя детерминация действий, носящая необходимый характер, связывается философом с процессом отчуждения человека от природы, общества и самого себя. В мире господствуют каузальные связи и отношения. Но человек благодаря своей свободе выпадает из них. Сартр обстоятельно исследует различные аспекты отчуждения. Он пишет, в частности, о внеположности вещей человеку. Если человеку не удалось найти смысловую связь с предметами, то они становятся для него непреодолимым барьером, кладут предел его действиям.

Отчужденный характер могут принимать не только естественные вещи и искусственные предметы, но и разные социальные структуры – экономика, государство, коллективные формы быта и пр. Наконец, отчуждаться могут и различные духовные образования – продуцируемые СМИ социальные мифы, стандартизированные образцы поведения, всевозможные идеологические клише типа «простой человек», «светлое будущее». Отчуждение вещей, социальных институтов и духовных явлений от человека создает в его воображении рваную картину мира, делает его сознание фрагментарным.

Критика Сартром практики отчуждения человека от мира во многом оправдана и справедлива. Философ верно подмечает, что отчуждение ведет к деперсонализации личности, лишает ее духовности и превращает в массовое существо, слепо подчиняющееся навязываемым правилам и нормам поведения. Вместе с тем очевидно, что философ неправомерно разводит свободу и необходимость. Разумеется, обстоятельства, носящие необходимый характер, не определяют однозначно, что человек будет делать. Верно и то, что эти обстоятельства могут возводить преграды на пути действий человека. Но кто станет спорить с тем, что объективные обстоятельства открывают определенные, притом различные возможности проявления человеческой активности? А ведь тем самым они уже очерчивают внешние условия выбора и действия человека. Без наличия в данной местности больших запасов минералов не создашь горнодобывающее производство. Пилотом можно стать только тогда, когда есть авиация. Впрочем, Сартр сам отмечал, что отчуждение, хотя и является постоянным спутником человечества, всегда возникает в определенных условиях.

Уже Аристотелю было известно, что человек есть существо социальное. Развитие философии и частнонаучного знания убедительно доказало, что вне социально-культурной среды человек вообще не может стать личностью. Усвоение выработанных прошлыми поколениями норм и правил поведения,

овладение жизненными принципами, ассимиляция идеалов и профессиональная подготовка являются непременным условием формирования индивидуальных качеств человека. Очевидно, индивидуальная свобода человека реализуется в рамках необходимости, определяющей спектр возможных действий в данных условиях. А вот решать, какую альтернативу предпочесть, безусловно, предстоит самому человеку.

Обстоятельства отнюдь не являются всего лишь индифферентным фоном свободных действий. Человек всегда находится в той или иной природной и социальной среде. Ее невозможно игнорировать. Она создает объективные предпосылки свободы и влияет на степень ее проявленности. Нарушение объективных пределов действий человека превращает свободу в произвол.

Увлекшись анализом экзистенциальных аспектов человеческих поступков, Сартр порой не замечает обратного влияния объективных условий бытия людей на их действия. Между тем выясняется, что каждая сфера человеческого бытия относительно самостоятельна. Волевое вторжение в ее функционирование может привести к разбалансировке всей системы жизнедеятельности человека. Личность может действовать достаточно свободно, лишь согласовывая свое поведение с функционированием каждой сферы своего бытия.

Итак, Сартр доказывает, что люди организуют свои действия, сообразуясь со значимостью явлений для них. Они переживают свою встречу с миром, постигая таким образом смысл явлений. Их радуют достигнутые успехи и огорчают неудачи. Их беспокоит состояние экономики и культуры. В переживаниях личности философ открывает субъективную составляющую ценностной мотивации поступков.

Несмотря на то что в учении Сартра фактически отсутствует предметная сторона ценностей, ему удалось раскрыть некоторые источники человеческой активности. Лишенный внешних опор и вынужденный отвечать на вызовы среды, человек постоянно перестраивает себя, совершенствует свою духовную структуру. Поэтому «человек есть не что иное, как его проект самого себя»[1]. Это высказывание вовсе не означает примирение Сартра с проективным характером новоевропейской культуры. Разница принципиальная. В Новое время в Западной Европе восторжествовала волюнтаристская парадигма человеческой активности, ориентирующая на внешнюю экспансию, на покорение и подчинение природы и полный контроль над социальными процессами. Между тем французский мыслитель рассуждает прежде всего о внутренней трансформации самого человека и лишь затем о преодолении обстоятельств.

Сартр развивает идею Хайдеггера о том, что существование человека предшествует его сущности. Показательны следующие слова французского философа: «Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что поначалу ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам»[2]. Философ рассуждает, что личность не есть мох, плесень или цветная капуста; ей присуще эмоциональное переживание своей устремленности в будущее.

---

[1] *Сартр, Ж.П.* Экзистенциализм – это гуманизм. С. 323.

[2] Там же.

Переживания свидетельствуют о неудовлетворенности индивида настоящим и побуждают его проецировать себя в будущее. Стремление к обновлению своего бытия выявляется, например, в чувстве тревоги или страха.

Сартр приходит к принципиальному для экзистенциализма выводу о том, что человек – это совсем не то, что в нем есть, а то, чем он может стать. В сказанном легко увидеть признание динамичной природы человека. Он различает *эмпирическую* и *трансцендентальную стороны бытия человека*, т.е. фактичность и процессуальность, связанные с творческим перевоссозданием человеком своего бытия. Философ подчеркивает, что осознанные действия человека как специфическая форма бытия не могут не носить свободного характера. Во-первых, телесно-природная организация индивида не содержит никаких априорных форм активности. Во-вторых, субъективная мотивация действий неизбежно ставит человека перед выбором альтернатив. «Выбор возможен в одном направлении, но невозможно не выбирать, – отмечает философ. – Я всегда могу выбрать, но я должен знать, что даже в том случае, если ничего не выбираю, тем самым я все-таки выбираю»[1].

Свобода оказывается конституирующим фактором человеческих действий. Человек обречен на нее, ведь он не может не выбирать. Но это означает и то, что человек возлагает на себя величайшее бремя ответственности. Согласно учению Сартра, предпочтение индивидом какой-либо альтернативы означает, что человек выбирает в первую очередь свой образ жизни, правила и нормы своего поведения. Значит, он несет перед самим собой ответственность за все последствия. Масштаб избранной человеком свободы оказывается важнейшим критерием оценки его индивидуальности и самостоятельности. Слабого человека свобода пугает, сильному она дает возможность самоосуществления.

Коль человек свободен изначально, то его вечный удел – покидать собственные пределы и терять вовне свою былую сущность, обретая, однако, при этом новое качество. Так Сартр понимает процесс трансцендирования. Это один из центральных моментов его учения.

Начальным этапом трансцендирования личности, по Сартру, является *процесс неантизации* (от фр. neant – ничто, небытие), под которым понимается мысленная организация бытия в свете предполагаемого отрицания настоящего. Переход к новому бытию связывается с пограничной, т.е. кризисной, ситуацией, когда происходит отказ от прежних ценностей и умирают старые формы человеческого существования. Новые же ценности и формы существования еще только рождаются. Погруженный в гущу трагических событий новейшей истории, Сартр рассуждает об отрицании сознанием настоящего и конструировании воображением будущего. Смена ценностей инициирует процесс трансцендирования. Осмысление личностью значимости своего перехода в новое состояние становится катализатором ее творческой активности.

Завершающим этапом трансцендирования является духовное обогащение личности и формирование новой реальности. Однако произошедшие перемены неизбежно порождают новые проблемы, приводят к очередному

[1] *Сартр, Ж.П.* Экзистенциализм – это гуманизм. С. 338.

столкновению человека с миром, к стремлению возвыситься над новыми обстоятельствами. Но для этого нужны иные интеллектуальные, нравственные и волевые качества. Поэтому вся жизнь человека есть борьба не только с обстоятельствами, но и с самим собой. Да, эта борьба тяжела, жестока, драматична, но она открывает замечательную перспективу постоянного совершенствования личности. Отвечая на упреки оппонентов в том, что он выводит в литературных произведениях людей вялых, слабых и трусливых, а посему является пессимистом, Сартр заявляет, что «экзистенциализм – это оптимизм».

Поздний Сартр в «Критике диалектического разума» предпринимает попытку *синтеза марксизма и экзистенциализма*, цель которой видит в привнесении в марксистскую философию истории, которую оценивает как «непреходящую философию нашего времени», индивидуального человеческого измерения. Такая эволюция тем более показательна, что в начале своего творческого пути Сартр противопоставлял экзистенциализм учению К. Маркса, видел в нем «единственную реальную альтернативу» марксизму. В «Критике диалектического разума» Маркс трактуется как мыслитель, который посредством синтеза преодолел односторонний характер философии Г. Гегеля, вычеркнувшего из истории отдельную личность с ее неповторимым внутренним миром, и учения С. Кьеркегора, анализировавшего бытие этой личности вне каких-либо законов общественного развития. Нетрудно заметить, что подобная интерпретация марксизма носит весьма вольный характер, Сартр приписывает Марксу собственные взгляды. Объект исследования французского философа – единый мировой исторический процесс, «процесс тотализации». Экзистенция, которую Сартр именует теперь «индивидуальной практикой», опосредованная коллективным трудом или, по определению Сартра, «органической практикой», последовательно «тотализируется», образуя в конечном счете историю. Сартровская попытка синтеза экзистенциалистской концепции человека-проекта и феноменологии, с одной стороны, и марксистско-гегельянской традиции – с другой, в целом оказалась непоследовательной и неудачной, причем это отмечалось как поклонниками французского философа, так и его критиками, включая ортодоксальных марксистов. Вместе с тем нельзя отрицать гуманистической направленности философских исканий Сартра, оригинальности его теоретических построений.

Акцентируя внимание на социальной значимости индивидуального человеческого выбора, Сартр последовательно отстаивал изначальную «ангажированность» философов и литераторов, их вовлеченность в общественно-исторический процесс и высокую степень ответственности. Мыслитель активно участвовал в общественной жизни Франции, реализуя собственный тезис о том, что «все есть политика». Разочаровавшись в опыте построения социализма в СССР, поздний Сартр склоняется к более радикальным вариантам марксистской идеологии, в частности к маоизму, поддерживает левую студенческую молодежь во время беспорядков 1968 г. и т.п.

Несмотря на все свои противоречия и неудачи (философские, идеологические, литературные), Сартр остается одним из крупнейших мыслителей прошлого столетия, личностью, во многом определившей развитие европейской философии и литературы во второй половине XX в.



Альбер Камю

Философия Альбера Камю. Творчество блистательного французского мыслителя **Альбера Камю** (1913–1960) приоткрыло покровы тайн человеческой жизни и смерти, высветило различные грани проблемы сохранения человеческого достоинства, описало счастье слияния человека с природой и безутешное горе его выпадения из общества. Сюжетно-тематическая линия творчества Камю убедительно свидетельствует о ее экзистенциальной направленности. Недаром многие исследователи причисляют его к классикам экзистенциализма. Делается это несмотря на то, что он порой резко критиковал взгляды на человека других представителей данного течения.

В центре внимания писателя находится фундаментальная проблема *смысла человеческого бытия.* Не секрет, что она столь же стара, как и само человечество. Давно известно, что только жизнь, наполненная смыслом, зажигает путеводные звезды на небосклоне человеческих судеб, только осмысленное существование мобилизует творческую энергию человека. Но в XX в. – при жизни Камю – вечная проблема смысла человеческого существования приобрела не только небывалую остроту, но и новый облик: как жить, когда нет никаких гарантий самоосуществления личности, когда призрачными становятся все надежды? Талантливый литератор с уникальным складом философского мышления Камю надолго стал властителем дум читающей публики. Получил он и официальное признание: в 1957 г. его литературное творчество было отмечено Нобелевской премией. Однако путь писателя к успеху не был легким. Творческая биография Камю неразрывно связана с его личной судьбой. Выдвинутые им идеи – это не просто плод кабинетных размышлений, они глубоко пережиты мыслителем. Камю родился в семье сельскохозяйственных рабочих в небольшом алжирском городке. Отец Камю погиб на войне, когда ребенку был всего лишь год. Мать работала прачкой. Семья жила в крайней бедности.

После окончания начальной школы Камю как одаренному ученику назначают стипендию для обучения в лицее. Будущий писатель успешно его заканчивает и поступает на философско-исторический факультет Алжирского университета.

Судьба, однако, не баловала Камю. Он заболел туберкулезом. Тяжелый недуг не позволил ему заняться преподавательской деятельностью. Распался его первый брак. Еще в студенческие годы Камю вступил в коммунистическую партию, однако реальная практика партийной деятельности разочаровала молодого человека, и он вскоре покинул ряды этой организации. Во время войны Камю активно участвовал во французском Сопротивлении. Находясь на гребне общественного признания, в 1960 г. он погиб в автомобильной катастрофе.

Камю был щедро наделен разносторонними дарованиями. Он не только талантливый философ, но и замечательный прозаик, драматург, эссеист. Проницательный и гибкий ум, чуткая совесть, глубокое знание истории культуры

и философии, богатый жизненный опыт стали основой сделанных французским мыслителем фундаментальных философских обобщений и выводов о принципиальных особенностях нашей эпохи, об истоках духовного кризиса индустриального общества, о трагической судьбе человека, захваченного социальным ураганом, о сохранении личностью своей идентичности.

Философ умело пользуется художественной формой для передачи своего мировосприятия. При этом Камю не стремится к точности определений, в его работах нет строгого понятийного анализа, отличающего академические исследования. Порой он допускает даже ошибки в передаче воззрений отдельных авторов. Но благодаря интуитивно верному схватыванию ситуации, широкому арсеналу используемых художественных средств, оригинальности мышления и четко выраженной авторский позиции его мысли достигают большой убедительности.

Творческий путь Камю можно условно разделить на три периода. В *ранний период* разговор с читателем идет о физическом единении человека с природой. *Средний период* характеризуется анализом абсурдности существования личности, несовпадения сознательно предпринимаемых действий с объективной логикой мира. Наконец, *поздний период* посвящен бунту человека против антигуманных условий бытия. Все три периода тематически объединены идеей смысла жизни. В ранних художественных произведениях Камю собственно философский аспект выражен достаточно слабо. *Тема абсурда* разрабатывается в повести «Посторонний» (1942), философском эссе «Миф о Сизифе» (1942) и пьесе «Калигула» (1945), *тема бунта* нашла отражение в романе «Чума» (1947), пьесе «Праведники» (1949) и эссе «Бунтующий человек» (1951).

Формирование философских воззрений Камю проходило под влиянием Кьеркегора, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, Ф. Ницше, Гуссерля, Хайдеггера, Сартра и других мыслителей. Это сказалось на трактовке им некоторых сквозных экзистенциальных проблем – сущности и существования человека, любви и ненависти, страха и радости, вины и ответственности, отчуждения и гармонии, одиночества и солидарности. Ряд выдвинутых другими мыслителями идей подвергается Камю дальнейшей углубленной и всесторонней разработке. В частности, это касается идеи абсурда, которая встречается еще в сочинениях Кьеркегора. Камю сделал ее предметом специального исследования: «Миф о Сизифе» – одно из его центральных философских произведений – имеет подзаголовок «Эссе об абсурде».

Различные экзистенциальные идеи служат Камю средством прояснения центральной для его творчества проблемы смысла жизни. Писатель прекрасно понимает, что в человеке скрыт бездонный резервуар деятельной энергии. Но она высвобождается лишь тогда, когда жизнь человека обретает смысл. «Потому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов»[1], – заявляет Камю.

Помещение писателем проблемы смысла жизни в центр философского анализа отнюдь не случайно. Вплоть до Нового времени смыслообразующим стержнем человеческих поступков был Бог. Но в душе человека

[1] *Камю, А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 25.

индустриального общества Бог умер. Пала тысячелетняя духовная опора. На обезбоженной земле всю ответственность за происходящее берет на себя человек, но он не выдерживает испытания этой ответственностью. Войны, лицемерие бюрократии, господство посредственности, девальвация нравственных ценностей, вырождение искусства становятся зримыми признаками наступления социального хаоса. Современная цивилизация истощилась, а мир оказался безразличным к человеку. Жизненно важной становится способность человека к самоутверждению.

Но французский философ не согласен с Ницше в том, что самоутверждение человека должно совершаться любой ценой. Писатель осознает, что на руинах культуры не построишь общества, где человеку будет уютно и безопасно. Говоря нет, он должен тут же сказать да. Камю против утешительных иллюзий христианства: они оставляют человека беззащитным перед лицом реальных трудностей и опасностей. Он отрицает также философские представления о социально однородном обществе, поскольку они противоречат объективным тенденциям развития социальной структуры и дают ложные ориентиры. Но нельзя отбрасывать возвышающие людей гуманистические идеалы, нельзя пренебрегать и телесной природой человека. Человек един, тело и дух неделимы.

Поиски смысла жизни связываются Камю с необходимостью постоянного самоопределения в потоке перемен. Человек смертен, каждое его действие исключает возможность других, бытие мира бесконечно. Осознание этого требует от человека постановки целей, умения различать добро и зло и правильно оценивать события, чтобы найти свое место в жизни. Вот почему высказывание Камю «есть лишь одна по-настоящему философская проблема – проблема самоубийства»[1] никак не рассчитано на эпатаж. Писатель утверждает, что надо всегда выбирать жизнь. Смерть не решает проблем, она означает уклонение от них. Только в активной жизни человек обретает смысл своего существования, который становится основой его самоутверждения.

Таким образом, писатель приходит к убеждению, что смысл существования человека обнаруживается на грани жизни и смерти. Жизнь и смерть неразрывно связаны между собой. Человеческое существование постоянно сопровождается смертью одних вещей, идей и событий, образующих его жизненный мир, и рождением других вещей. Смысл жизни в том и состоит, чтобы постоянно преодолевать тлен смерти. Невозможно остановить процесс превращения жизненного мира человека в небытие, но осмысленными действиями он вполне способен вносить порядок в мир и сохранять жизнь. Жизнь есть поток перемен, инициатором которых является сам человек.

В духе экзистенциалистской традиции философ полагает, что наука не способна постичь смысл человеческого существования – она занята решением других вопросов, да и не располагает необходимыми для решения столь сложной проблемы средствами. Для постижения смысла жизни неважно, сколько измерений имеет мир и вертится ли Земля вокруг Солнца.

[1] *Камю, А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. С. 24.

«С помощью науки можно улавливать и перечислять феномены, нисколько не приближаясь тем самым к пониманию мира. Мое знание мира не умножится, даже если мне удастся прощупать все его потаенные извилины»[1].

Смысл своего индивидуального бытия человек открывает в переживаниях. Они являются результатом его существования среди вещей и людей и не сводятся к субъективности. Чувства возникают непроизвольно и свидетельствуют о реальном положении человека в мире. Задача рассудка – определение возможностей человека. Ясное осознание трудностей жизни и реальных возможностей действия – условие самореализации личности в самых сложных обстоятельствах.

Обретение смысла существования Камю видит на путях изживания абсурда современной цивилизации. Предельное упрощение бытия и вульгаризация жизни – вот явные признаки погружения *общества в пучину абсурда*, считает философ. Их можно обнаружить везде, где предлагаются простые рецепты решения сложных вопросов – в экономике, политике, художественном творчестве и даже в речевой практике. Абсурд проявляется тогда, когда возникает противоречие между намерениями людей и реальными силами. «Если вооруженный ножом человек атакует группу автоматчиков, – пишет философ, – я считаю его действия абсурдными»[2].

Таким образом, понятие абсурда Камю использует для характеристики специфически человеческого способа бытия в мире. В этом же понятии он находит ключ к прояснению смысла существования человека. Осмысленность и абсурдность действий исключают друг друга. Чувство абсурда указывает на утрату смысла бытия. Вместе с тем абсурд побуждает к восстановлению гармонии. Такое случается, когда человек вдруг обнаруживает в привычных действиях ужасную рутину. «Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме – вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос “зачем?”»[3]. Камю приходит к принципиальному выводу о том, что абсурд позволяет человеку осознать свои пределы. В результате в нем просыпается жажда смысла, который только и делает его подлинным автором собственных поступков.

Камю считал, что проблема смысла жизни связана с отношениями личности и общества. Общество содержит набор принципов, норм и правил, регулирующих поведение индивида. Овладение ими есть процесс социализации, в ходе которой люди занимают свое место в обществе и начинают выполнять отведенные им социальные роли. Но этот процесс может принять механический характер, исключающий индивидуальное творчество. Именно тогда человек превращается в марионетку или живого робота. Подобная ситуация означает возведение социальных принципов, норм и правил в своеобразный культ. Люди забывают, что эти регуляторы не более чем средства деятельности и не являются самодостаточными. Фетишизация данных средств становится основой социальной нетерпимости и третирования инакоживущих.

---

[1] *Камю, А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. С. 34.

[2] Там же. С. 39.

[3] Там же. С. 29.

Абсурдную ситуацию писатель рассматривает как результат столкновения человека и мира. Вне человека, в мире самом по себе, нет никакого абсурда. Не обнаруживается абсурд и в человеке вне его отношения к природе, обществу и самому себе. Абсурд предполагает бытие человека в мире. Понятно, что исчезновение одной из этих сторон – человека или мира – устраняет абсурд. Самоубийца предпочитает устранить из этой ситуации себя, но оставляет в незыблемости вторую сторону – внешний мир. Поэтому Камю справедливо заявляет, что самоубийство означает примирение с ситуацией. Другой способ выхода за пределы абсурда заключается в признании некоего окончательного смысла в мироустройстве, например в Боге. Бессмыслица сохраняется и в этом случае, только она принимает завуалированный характер. Такой вариант – своего рода скачок через стены абсурда, рождающий иллюзорные надежды, но не раскрывающий смысл бытия человека.

Французский философ решает задачу анализа пути самоопределения человека в обезбоженном мире современной цивилизации с помощью мифа о Сизифе. Его герой приговорен богами беспрестанно поднимать в гору тяжелый камень. Сизиф наказан за любовь к земной жизни и пренебрежение волей богов. Но дух героя не сломлен. Миф о Сизифе в трактовке Камю повествует о выработке индивидом сознательного отношения к себе и миру. Писатель уверен, что удел человека – нести бремя жизни, не смиряясь ни с какими обстоятельствами. Созидательная деятельность, творчество компенсируют издержки абсурда. Самоотдача человека и полнота жизни важны уже сами по себе. Камю считает Сизифа счастливым. «Одной борьбы за вершину достаточно, – пишет он, – чтобы заполнить сердце человека»[1].

Бунт Сизифа против богов – это мятеж против навязываемой судьбы. Действия героя выглядят поначалу совершенно нелепыми. Но сквозь кажущуюся бессмыслицу проступает глубокий смысл. Разве постоянно испытывая судьбу, античный персонаж не раскрывает свои силы и возможности, не проверяет оправданность различных вариантов действия? Разве он не закаляет свою волю и не укрепляет дух в борьбе с невообразимыми трудностями? Разве он не учится мобилизации сил на преодоление жизненных препятствий? В ходе активных действий в абсурдном мире человек учится решать задачи, поставленные самой жизнью, он становится личностью, формирует свой субъективный мир. Это дает ему возможность на равных вступать в диалог с объективной реальностью.

Камю показывает, что уход современной цивилизации от религиозных ценностей неизбежно приводит к проблеме свободы, которая проявляется в самоопределении и самоосуществлении человека. Другой ее стороной оказывается личная ответственность за действия. Вот почему абсурд Камю определяет как грех без Бога. Высоко оценивая индивидуальную инициативу, философ констатирует, что в отрыве от намерений и поступков других людей она будет ценностно неопределенной.

Таким образом, предназначение личности состоит в ее свободном самоутверждении, реализующемся посредством сотворения человеком собствен-

[1] *Камю, А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. С. 92.

ного мира. Камю делает принципиальный вывод, что эгоистическое поведение индивида служит неодолимым препятствием для подлинно свободных действий. Необходима солидарная борьба с абсурдной действительностью. Это определяется единством индивида и общества. В самом деле, человек живет среди строений, дорог и машин – окаменевших продуктов деятельности прошлых поколений. Политическое управление обществом, правовая система, армия, институт образования и профессиональной подготовки, нравственные идеалы и принципы также созданы нашими предшественниками и носят надындивидуальный характер. А разве можно представить себе воспитание, труд, поддержание здоровья, отдых и тому подобное без кооперации и разделения функций разных людей? Однако совмещение живого процесса деятельности конкретных индивидов с отчужденными формами прошлого труда – процесс сложный и противоречивый, как и налаживание взаимоотношений с другими субъектами. В динамике таких отношений постоянно возникают абсурдные ситуации, которые регулярно преодолеваются через придание смысла человеческому существованию.

Символом солидарности Камю делает известного мифологического героя Прометея. Как и Сизиф, Прометей поднимает мятеж против несправедливого удела, но уже не своего собственного, а человечества в целом. Философ таким образом раскрывает тему перехода от индивидуального смысла жизни к общезначимому. Художественное воплощение она находит в романе «Чума», где солидарная целенаправленная активность людей противостоит действию смертельно опасных анонимных сил. Победить пожирающий жизнь хаос можно только коллективными действиями на основе объединяющих людей идеалов.

Бунт оказывается ключом к смыслу бытия, ускользающему в абсурдном мире. Он избавляет от одиночества, устраняет абсурдные обстоятельства и устремляет людей к созданию жизни, где личность свободно действует в пространстве социокультурных отношений. Это невозможно без десакрализации действительности. Чтобы поступать соответственно обстоятельствам, необходима полная информация о реальном положении дел. На основе адекватных знаний происходит переоценка ценностей. Но при этом нельзя впадать в опустошительный нигилизм. «Лгут те, кто утверждает, будто можно временно отменить старую культуру, пока будет подготавливаться новая. Не существует культуры без наследия прошлого...»[1]

Целью бунта является обновление человека и общества. Разумеется, далеко не безразлично, какими средствами можно его достичь. Камю категорически заявляет: «Есть средства, которые извинить нельзя»[2]. Он решительный противник насилия. Философ-гуманист осуждает тоталитарные идеологии, пытающиеся оправдать применение силы против человека, и отмечает, что построенные на таких идеологиях государства обессмысливают жизнь. Сторонники подобного мировоззрения смотрят на историю как на случайное противоборство социальных сил. Но бесчеловечная абсурдная идеология не

[1] *Камю, А.* Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 375.

[2] Там же. С. 103.

способна привести к положительному результату. «Неразрешимый парадокс Гитлера в том и состоял, что он хотел основать стабильный порядок на основе беспрестанного действия и отрицания»[1]. Зло погибает от собственного переизбытка.

В ранний период творчества Камю признавал революцию одним из возможных способов перехода к новому обществу. Позднее под влиянием реальной практики социалистических стран он пересмотрел свое отношение к ней. Предпочтение Камю отдает реформам: они не разрушают и позволяют соблюсти меру.

Писатель предупреждает против упрощенного понимания и объяснения бунта. Это сложная и противоречивая форма самореализации человека и общества. В ней самой содержатся такие моменты, которые ведут от абсурда не к обретению смысла, а к новому абсурду. Политический мятеж не готового к свободной жизни раба обычно нацелен на то, чтобы самому занять место господина. Но и мировоззренческий бунт также далеко не всегда преодолевает изъяны прежнего истолкования места и роли человека в мире. Отрицание религиозных ценностей может превратиться в вульгарный атеизм, отрицающий любые нравственные основы жизни.

Камю открывает новый смысловой ряд в великом мифе о мятежном человеке. За технической и социальной утопией он обнаруживает предупреждение о возможности падения в бездну социального хаоса и призыв к беспрестанному созиданию мира культуры, в котором можно сохранить свою человеческую сущность. Наступление абсурда и его изживание вечны. Жизнь озаряет своим смыслом человек. Поэтому никогда не должны прекращаться его усилия по организации действительности на основе достижений культуры и утверждению себя в мире.

В сочинениях Камю нет окончательных ответов на вопросы о целях человека и смысле жизни. Он показывает, что эти проблемы связаны с определенной эпохой и культурой, но конкретное содержание им придает человек. Используемый Камю понятийный ряд «абсурд – солидарность – обретение смысла – бунт – свобода – самоутверждение» позволяет раскрыть важные стороны бытия человеке в мире, а яркая художественная форма привлекает внимание к проблеме положения личности в современном обществе. Очевидно, однако, что предложенная Камю схема отчасти упрощает реальную динамику отношений между человеком и миром, в которой наблюдаются сложнейшие взаимопереходы природного, социально-культурного и индивидуально-личностного.

Несомненной заслугой писателя является то, что он предельно точно указал на болевые точки техногенной цивилизации. Ее трагедия – в отчуждении от человека созданных им же продуктов, ведущем к дегуманизации жизни. Но Камю считает сложившееся положение не безнадежным. В системном кризисе современной цивилизации он видит концентрированное выражение универсальной способности человека к самоутверждению и самосохранению через обновление жизни и гуманизацию сущего. Судьба человека – в каждый момент истории заново открывать смысл жизни и прокладывать путь в будущее, прорываясь сквозь хаос и бессмыслицу настоящего.

---

[1] *Камю, А.* Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года. С. 256.

Современная религиозная философия. Неотомизм

Религиозная философия принадлежит к традиционалистскому направлению в современной духовной жизни. Сильную ее сторону составляет многовековой опыт развития философского мышления, детально разработанный понятийный аппарат, обращение к проблемам повседневного бытия личности. Вместе с тем ей присущ определенный догматизм, жесткая конструкция системы категорий и априорный характер базовых идей.

На западе сейчас имеется несколько течений религиозной философии – неотомизм, неопротестантизм и неоавгустинианство. Наиболее разработанной доктриной является ***неотомизм***. На его примере хорошо видно, что в религиозной философии сейчас происходят серьезные перемены, сущность которых составляет поиск земных оснований человеческой святости. Согласно неотомизму, человек – это вечный путник, который находится в постоянном поиске собственной души. Задача философии – помочь ему найти свое «Я».

Традиция, на которую опирается неотомизм, насчитывает семь столетий. Она восходит к учению средневекового схоласта Фомы Аквинского. Напомним, что этому философу удалось приспособить для нужд христианского мировоззрения теорию Аристотеля с заложенной в ней тенденцией к опытному исследованию природы. В 1879 г. Папа Лев XIII объявил духовное наследие Фомы Аквинского официальной философской доктриной католической церкви, рекомендовав его для изучения во всех католических учебных заведениях. Однако учение средневекового схоласта под натиском новых социально-культурных реалий подвергается существенной модернизации.

Следует отметить, что неотомизм не замыкается в узком кругу профессиональных философов, а получает широкое распространение. Если учесть, что в мире сейчас насчитывается свыше 800 млн католиков, то не приходится сомневаться в его очень значительном влиянии. Разработка и пропаганда неотомизма ведется в нескольких крупных центрах – Лувенском католическом университете (Бельгия), Пулахском институте (ФРГ), Папской академии Святого Фомы Аквинского (Ватикан) и др. Представители неотомизма отличаются весьма основательной профессиональной подготовкой. Обращение к острым гуманитарным проблемам и скрупулезная их проработка, яркая и точная социальная критика сделали некоторых из них виднейшими философами XX в. Наиболее колоритными фигурами среди неотомистов являются **Жак Маритен** (1882–1973) и **Этьен Анри Жильсон** (1884–1978).

Обновленческая устремленность неотомизма просматривается прежде всего в живом интересе его приверженцев к социальным, этическим и антропологическим проблемам. Замкнутые на идее Бога традиционные для религиозной философии вопросы оказываются на периферии исследований. Достаточно продуктивным является использование неотомистами методов и категориального аппарата иных философских систем: феноменологии, философской антропологии, экзистенциализма и пр. Неотомисты пытаются

преодолеть крайности материалистического и идеалистического миропонимания. Свою философию они называют «реализмом». Но непредвзятый анализ показывает, что неотомизм все-таки представляет собой разновидность объективного идеализма, поскольку в качестве первоосновы сущего им принимается духовная субстанция, имеющая надприродный и абсолютный характер и называемая Богом.

Неотомизм является сложной теоретической системой, которая охватывает основные разделы философии: учение о бытии (онтологию), теорию познания (гносеологию), человековедение (антропологию), философию истории, этику и др. Стержневым принципом неотомистской философии считается *положение о гармонии веры и разума.* Этот принцип позволяет, с одной стороны, использовать рациональные доказательства для обоснования тезиса о сверхприродной реальности, а с другой – достаточно успешно вести диалог с современниками, живущими в век величайших научных открытий. Источником веры признается сам Бог. Истины, которые он открывает, безусловны. Источником же рационального познания является человек. При всем несовершенстве его разума ему все же многое доступно. Он способен постигать свойства природных явлений и проникать в содержание относительных истин. Но добытые рациональным путем знания требуют постоянного контроля со стороны веры, истины которой получены сверхъестественным образом. И вера, и разум направлены в конечном счете на познание безусловного духовного Абсолюта, т.е. Бога, только вера связана с движением духа от Бога, а разум, напротив, – с его восхождением к Богу.

Знакомясь с неотомистским учением о бытии, сразу замечаешь его аристотелевско-томистские корни. Оно основывается на постулате о двух родах бытия – божественном и земном, или тварном. Началом всего сущего признается вечное, неизменное и абсолютное божественное бытие. Оно духовно, является надприродным и самодостаточным. Его существование обладает безусловным совершенством. Такое бытие настолько отличается от видимого мира, что его невозможно адекватно выразить в понятиях. Ему можно только дать некоторые общие характеристики, например Бог есть единство, истина, добро и красота. Подчеркивается также, что в абсолютном божественном бытии сущность совпадает с существованием.

Другой род бытия – это сотворенный Абсолютом мир. Он рассматривается как несамостоятельный, производный и относительный. Будучи результатом творения, материальная действительность отличается тем, что сущность здесь предшествует существованию. Неотомисты считают, что разум творца изначально содержит в себе сущностные образцы вещей. Бог строит телесный мир по этим образцам. Так проводится мысль о том, что сущность вещей задана наперед. Актом божественной воли она воплощается в вещах, которые только после этого начинают свое существование. Если Бог считается бесконечным и предельно простым, то созданные вещи представляются конечными и сложными. К тому же вещи существуют во времени, а потому оказываются изменчивыми. Совершенно очевидно, что неотомисты предлагают свою концепцию многообразия материального мира. Неоднородность предметной

реальности объясняется тем, что каждая вещь является сочетанием косной материи со специфической формой. Материя при этом представляет собой пассивную телесную сторону вещи, а форма – активное духовное начало. Материя – это всего лишь возможность стать чем-то. Форма превращает возможность в действительность. Именно форма придает вещам качественную определенность, обусловливает их тождество самим себе.

Характерной чертой сотворенного мира неотомизм признает его иерархическую упорядоченность. При этом делается попытка описать онтологическую структуру мироздания в ценностных категориях. Разные слои бытия – первоматерия, неорганическая природа, растительный, животный и человеческий миры, наконец, царство чистых духов – ангелов – обладают своей собственной ценностью, которая изначально предопределена Божьим промыслом. Начиная с первоматерии, ценность каждого последующего слоя бытия нарастает. Предельной ценностью наделяется сверхприродная субстанция – Бог. Он признается подлинным воплощением абсолютного блага.

Вырисовывается картина, где само мироздание ценностно организовано. В предложенной концепции вызывает интерес положение о том, что вещи, события и явления не просто существуют, но еще и обладают определенным смыслом. Отсюда делается вывод, согласно которому они не сводятся к тому, что непосредственно являют человеку. У них имеется еще иное, невидимое содержание. Чувственно воспринимаемая оболочка вещей, событий и явлений – это только символ, который указывает на наличие у них другой, спрятанной от прямого взгляда природы. Например, лес в своем естественном существовании представляет собой некий биоценоз. Но он же – место отдыха, объект эстетического наслаждения, источник древесины и т.д. Бог сотворил природу ради человека, строго определив роль каждой ее части в жизни людей.

Безусловно, это своеобразное религиозно-философское обоснование социально-культурного измерения сущего. Здесь продуктивна мысль о наличии ценностных ориентиров, определяющих жизненный путь отдельных людей и человеческих сообществ. Заслуживает внимания и понимание неотомистами надындивидуальной составляющей мира ценностей. Но не выдерживает критики вынос ценностей за пределы активно-деятельностного отношения людей к своей жизненной среде. Недаром ценностям мироздания придается абсолютный статус: они считаются непоколебимыми, а их единственным субъектом признается Бог. Трудно также согласиться с жесткой схемой системы ценностей. Она появилась в результате игнорирования человеческой составляющей аксиологических отношений. Использование такой системы на практике лишает поведение человека гибкости и вариативности. Можно понять, почему в обществах, построенных на этих ценностях, возникают большие препятствия для инновационной деятельности. Вполне объяснимы также и попытки найти в самом неотомизме пути выхода из этой непростой ситуации.

Представители неотомизма полагают, что хотя Бог существует за пределами телесного мира, все-таки можно о нем судить, наблюдая за вещами, которые он создал. Это *аналогическое познание.* В его пользу приводится аргумент

о необходимой связи между творцом и его творением, подкрепляемый аристотелевской характеристикой Бога как исходной основы всякого движения, первопричины любых явлений, абсолютной необходимости, абсолютного блага и, наконец, гаранта целесообразности, которая господствует в мире. Вместе с тем для неотомизма неоспоримым выглядит суждение о том, что люди принципиально не способны получить прямые знания о Боге. Он всегда будет оставаться для них великой тайной.

Принцип аналогии производного бытия с Богом служит основой традиционных доказательств существования последнего. Наряду с аналогией в современном неотомизме сегодня используются доказательства, основанные на идее извечной теономичности человека, его неразрывной связи с абсолютным бытием. Теория познания неотомизма восходит к учению Фомы Аквинского о троякой форме вещей, существующих сначала в божественном разуме, затем в сотворенных предметах и, наконец, в человеческом сознании. Это позволяет мотивировать возможность познания мира тем, что дух через нематериальную форму вещей проникает в их природу.

Есть свой резон также в утверждении неотомистов о взаимодополнительности разных форм познания – повседневного, научного, философского и богословского, которые изучают объект с разных точек зрения. Именно здесь представители философии неотомизма пытаются найти места пересечения науки и веры. Б. Лонерган убежден, что рационализированное научное познание в принципе возможно только потому, что ученые доверяют результатам труда своих предшественников. В то же время наука своим исследованием законов природы подтверждает мудрость творца. Не это ли имел в виду Папа Пий XII, когда говорил, что за каждой дверью, которую открывает наука, стоит Бог?

Многогранность и многофункциональность вещей и явлений, с одной стороны, и наличие специфических средств у каждой формы познания – с другой, делают оправданным тезис о возможности разной трактовки одного и того же объекта.

Что касается веры, то она действительно играет немаловажную роль в познании явлений. В частности, религиозная вера выражает особое психологическое состояние человека, характеризующее его эмоционально-чувственное отношение к феноменам религиозного мировоззрения, осознаваемым как нечто очевидное, не требующее специального доказательства. В то же время рациональное познание не может обойтись без логически упорядоченных, строго выверенных рассуждений с обязательным обоснованием исходных высказываний.

В познании мира, согласно неотомизму, участвуют разные способности человеческой души. Чувственный контакт с предметами выявляет единичные свойства вещей. Мышление формирует знания об общих сторонах явлений. Познание по аналогии приобщает сознание человека к абсолютному божественному бытию. Разные способности души не только выявляют отдельные стороны или уровни бытия, но и взаимодействуют между собой. Рассуждая, человек обрабатывает чувственные образы и формирует понятия.

Философия неотомизма выделяет в добываемых знаниях ряд специфических компонентов. Проводится мысль о том, что каждая область знаний выполняет свои гносеологические функции. Задача естествознания – описывать и объяснять эмпирический материал. Философия осуществляет мировоззренческий синтез разрозненных знаний и анализирует факты в контексте фундаментальных проблем бытия. Близкой к философии считается математика, ибо она исследует не эмпирическую реальность, а формально-абстрактную сторону вещей и процессов. Это наука о формах сущего. На вершине пирамиды познавательной деятельности помещается теология, в которой сторонники неотомизма находят двуединство гносеологического и практического отношения к миру. Так в соответствии с религиозно-философской традицией формальный приоритет неотомизм отдает постижению божественного мира. Однако в действительности акцент делается на исследовании морально-практического отношения людей к самим себе, обществу и природе, изучении внутреннего мира человека и способа существования людей.

Неотомизм рассматривает человека как сложную субстанцию, компонентами которой являются душа и тело. Человек признается одухотворенным телом или воплощенным духом. Душа является основой личности, тогда как телесное начало определяет человеческую индивидуальность. От него зависит не только здоровье человека, но и многие желания, характер восприятия окружающих предметов, наконец, присущие ему способности.

В русле католического миропонимания неотомисты утверждают, что душа руководствуется «естественным законом» избегать зла и стремиться к добру. Именно так они подходят к проблеме самоопределения человека. Их философия оказывается перед необходимостью объяснения мотивов человеческих действий. При решении повседневных вопросов побудительными импульсами признаются относительные ценности, прежде всего духовного содержания. Субъектом ценностных отношений в этом случае считается сам человек. Обладая свободой воли, дарованной Богом, человек вполне способен различать добро и зло и делать моральный выбор. Однако губительные искушения и порочные страсти нередко побеждают, и индивидуальный выбор человека не идет на пользу его душе. Вот почему спасение человека настоятельно требует вступать в диалог с Богом, ибо только Бог является абсолютным критерием добра. Общение с Богом открывает возможность определять свои поступки, исходя из высших ценностей. Путь к высшим духовным ценностям связан с самоограничением и сознательным контролем собственного поведения. Неотомизм подчеркивает большое достоинство таких ценностей, как долг, миролюбие, бескорыстие, милосердие, справедливость и любовь.

Главный смысл существования личности неотомисты видят в стремлении к высшему благу. Ради этого следует развивать интеллектуальные и моральные качества. Общественная жизнь призвана максимально способствовать осуществлению этой цели. Папа Иоанн Павел II обращает внимание на то, что хотя в условиях рыночной экономики уже решены многие проблемы материального обеспечения населения, но и сейчас еще в обществе много несправедливости, от которой по-прежнему страдают люди. Нетерпимость друг

к другу, склонность к насилию как способу решения спорных вопросов, давление, нередко оказываемое обществом на личность, лишают обычного человека собственного достоинства, он перестает быть свободным субъектом собственных поступков.

Однако положение не безнадежно. Неотомизм создает образ человека, который способен целенаправленно строить свой жизненный мир, определять свою судьбу. Такая возможность объясняется стремлением людей к высшему благу, побуждающим их постоянно преодолевать достигнутые границы бытия и создавать новые социокультурные модели жизни. Американский философ П. Зильвек уверяет, что, проходя через испытания, страдания и жертвы, человек преодолевает зло и приближается к своему идеалу, становится более совершенным.

Объединение людей неотомизм рассматривает как процесс формирования общества. В ходе своего становления общество приобретает собственные системные качества, превращаясь в своеобразную сверхличность, некоего совокупного субъекта. Стабильность и успехи общества связываются с тем, насколько его функционирование отвечает «вечным» принципам мироздания. Среди важнейших принципов, призванных внести порядок в современное общество, называются солидарность, налаживание конструктивных отношений между разными народами и культурами, забота об отверженных. Одновременно подчеркивается необходимость и важность укрепления национального самосознания и достижения взаимопонимания между разными религиями.

Папа Иоанн Павел II утверждает, что общество должно служить людям. Человек – вовсе не орудие производства и не деталь социальной машины. Он является самодеятельной активной личностью – субъектом материального и духовного творчества. Труд – важнейшая форма самовыражения человека. Вот почему безработица таит большую опасность для сохранения духовности индивида.

Представители неотомизма отстаивают мысль о том, что ни современный капитализм, ни тоталитарный социализм не создают необходимых условий для самоосуществления личности. Общий недостаток этих социальных систем – наемный труд и авторитарное управление производством. Неотомисты являются сторонниками иной модели общества, свободной как от капиталистического индивидуализма, так и от марксистского коллективизма. Они называют следующие этапы пути к свободной личности: раб, крепостной, наемный рабочий, работник-собственник.

Итак, сохранив принципиальное положение философии Фомы Аквинского, неотомизм достаточно успешно осуществляет модернизацию этой теории, что позволяет ему решать некоторые проблемы, порожденные современной ситуацией в мире. Идея Бога служит представителям неотомизма предпосылкой и интеллектуальным средством исследования динамики духовного мира личности. Неотомистское видение жизненных реалий является важной составной частью культуры западного общества наших дней.

Философская антропология[1]

Традиционно формирование философской антропологии связывают с именами Д. Вико, Х. Вольфа, французских материалистов. Страстным приверженцем специального выделения собственно антропологических исследований был И. Кант. Ему принадлежит мысль о том, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Человек – предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. По мнению Канта, самый главный предмет в мире, к которому могут быть применены знания, – это человек, ибо он сам для себя есть последняя цель. Для раскрытия его тайны нужны самостоятельные, специфические средства. В этом значении философская антропология противостоит традиционным сферам философского знания.

Однако к XX в., по мнению одного из основоположников философской антропологии как особого философского направления М. Шелера, философия забыла вопрос, который Кант считал синтезирующим всю философскую проблематику: «Что есть человек?» Сознание образованного европейца, когда он пытается ответить на вопрос, что есть человек, ограничено, с точки зрения Шелера, тремя идеями: греко-античным образом человека, иудейско-христианским и естественнонаучным. Единой идеи человека у философов нет, поэтому никогда еще в истории человек не становился настолько проблематичным для самого себя, как в настоящее время: все идеи человека оказались поставленными под сомнение[2].

Подорванность идеи человека отразила в начале XX в. не столько кризис понимания человека философией, сколько кризис самого человека, столкнувшегося с разрушением основ своего бытия: мировые войны, социальные революции, потрясения в обществе обнаружили непрочность и проблематичность человеческого существования. Человек начал терять доверие к общезначимым философским и религиозным принципам и нормам, которые поддерживали его веру в факторы, обеспечивающие прогресс. Общество оказалось в ситуации ценностного вакуума: критерии и ценности, придававшие значение и смысл человеческой жизни, начали распадаться. Мировоззренческо-ценностный кризис многими воспринимался как кризис человеческого разума,

---

[1] В настоящее время термин *философская антропология* употребляется в нескольких значениях: 1) раздел философии, в котором изучается человек как особый род сущего, осмысливаются проблемы человеческой природы и человеческого бытия, анализируются модусы человеческого существования, выявляется потенциал антропоцентрической картины мира; 2) особый метод мышления и постижения реальности. В его основе лежит антропологическая установка, рассматривающая человека в качестве исходного пункта философствования, сосредоточивающая внимание на антропологическом измерении онтологических, гносеологических, социально-философских и других проблем. Человек в конкретной ситуации – исторической, социальной, экзистенциальной, психологической – таков исходный пункт антропологического философствования; 3) особое философское направление, представленное М. Шелером, Г. Плесснером, А. Геленом и др. (см.: *Гуревич, П.С.* Философская антропология / П.С. Гуревич. М., 1997. С. 20, 36, 37).

[2] См.: *Шелер, М.* Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии / общ. ред. Ю.Н. Попова М., 1988. С. 31.

гуманности, как закат человеческой цивилизации вообще. Драматизм истории объяснялся разгулом темного, бессознательного начала в натуре человека, бессилием человеческого разума и духовности. Вызревали идеи радикального разочарования в истории, в возможности разумного миропознания и мироустройства. Психологический фон эпохи был окрашен настроениями человеческой покинутости, заброшенности, предоставленности людей самим себе.

Многими мыслителями закат цивилизации воспринимался не только как кризис самого человека, но и как кризис его понимания. В отсутствии единой идеи о человеке усматривалась главная причина, объясняющая и определяющая неустойчивость человеческого бытия. Осознание кризиса и породило своеобразный антропологический поворот в западноевропейской философии, выражением которого явилось формирование особого течения немецкой философской мысли – ***философской антропологии***.

Для понимания сущности и направленности философской антропологии ключевыми являются взгляды ее основоположников – немецких мыслителей Шелера и Плесснера. Они не просто дали начало этому философскому течению, но и в значительной степени определили его содержательную сторону, сформулировали общую программу философской антропологии, ее основную проблематику, важные методологические принципы, ряд теоретических положений, получивших свою дальнейшую разработку в трудах их последователей.

Основоположники этого течения, осмысливая ситуацию в сфере человековедения конца XIX – начала XX в., были вынуждены констатировать: целостный философский образ человека рассыпался – историко-философская антропологическая традиция содержит ряд фундаментальных, но контрастных по сути образов человека. И хотя антропологических архетипов много (Шелер насчитывал пять типов антропологических учений, выработавших собственную модель человека: христианское, антично-греческое, натуралистическое, теорию декаданса, концепцию сверхчеловека)[1], до всеохватывающего определения человека дело не дошло. Историко-философское знание, хотя и сформулировало ряд самостоятельных, суверенных образов человека, не создало специального философского учения о человеке. Ни одно из учений не носило характер самостоятельной антропологической концепции, т.е. они содержали лишь определенное понимание человека, вытекавшее из основоположений той или иной философской системы и подчиненное доминирующей в ней проблематике – онтологической, гносеологической, логико-методологической и т.д. В этих учениях человек не приобрел статуса исходного пункта и главного предмета философствования.

Представители философской антропологии разрабатывали свое учение в полемике с господствовавшими в начале XX в. позитивистским и неокантианским методологизмом и гносеологизмом, выдвигали требование от исследования природы знания перейти к постижению природы бытия, прежде всего человеческого бытия. Если со времен Р. Декарта познание рассматривалось в качестве определяющего момента всякого философствования, то представители философской антропологии видели в нем лишь одну из функций

[1] См.: *Шелер, М.* Человек и история / М. Шелер // Человек: образ и сущность. М., 1991. С. 133–160.

сознания, а само сознание понимали как составную часть всей целостной человеческой жизни. Философия, по их мнению, должна исходить не только из познающего субъекта, но и из целостного, жизненного субъекта, из всеохватывающей связи жизненных отношений, из целостности человека. Во всех прежних концепциях человек рассматривался односторонне: либо объективистски, либо субъективистски. *Объективизм* состоял в том, что человек понимался как составная и зависимая часть некоего абсолютного целого, где человеческое сводилось к различным внечеловеческим сферам бытия (Космосу, мировой разумности, Божественному провидению, вечным и абсолютным идеям, природе, исторической необходимости, общественным отношениям и пр.) и объяснялось их законами и принципами. Человеческая сущность полагалась как предопределенная материально-объективными или трансцендентно-духовными факторами.

Субъективистски человек и его бытие объяснялись исходя из его субъективного «Я». Человек понимался как существо, полностью или частично автономное, свободное от объективных установлений. Субъективисты искали основание индивидуального бытия в глубинных сферах внутренней жизни человека, в спонтанной разумной деятельности, в волевых импульсах и стремлениях. Представители философской антропологии претендовали на преодоление этих крайностей, на создание всесторонней, синтетической концепции человека. Философско-антропологическое познание и объяснение человека также мотивировалось разрушающим воздействием естественных и гуманитарных наук на традиционные представления о человеке. Постоянно растущее множество специальных наук скорее затемняло представление о сущности человека, нежели проясняло его – человек становился еще более непостижимым и загадочным. Он как бы оставался за пределами научного знания, его образ разбивался на тысячи кусочков, и представления о нем растворялись в разрозненном знании. Не отрицая предметного познания человека, представители философской антропологии считали, что философия не должна дать загипнотизировать себя верой в науку, в ее всесилие. Кроме научного нужен особый философский подход, выходящий за рамки науки. Немецкие мыслители ставили перед собой цель: путем объективного осмысления и использования разнообразного накопленного научного знания восстановить целостный философский образ человека. Для этого необходимо, по их мнению, создать специальную философскую дисциплину, способную стать методологической и теоретической основой современных конкретных наук о человеке. Имя этой науки – философская антропология. Как же конкретно эта задача реализовывалась в концептуальных построениях основоположников философской антропологии?



Макс Шелер

Традиционно родоначальником философской антропологии считается немецкий философ **Макс Шелер** (1874–1928), который очертил программу философского

познания человека во всей полноте его бытия, но не успел ее реализовать. Основными его работами по антропологии являются «К идее человека» (1915) и «Положение человека в Космосе» (1928).

Шелер последние годы своей творческой жизни посвятил разработке интегрального учения о человеке. Он хотел создать философскую антропологию, способную раскрыть сущностную специфику человека, метафизическое положение человека в мире. В философской антропологии Шелер видел главную науку о человеке, его природе и сущности. «Задача философской антропологии, – писал Шелер, – точно показать, как из основной структуры человеческого бытия... вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, миф, религия, наука, историчность и общественность»[1]. В отличие от редукционистских учений о человеке, в которых последний анализировался как зависимая часть некоего целого (природы, общества), новое учение, по мнению Шелера, исследует человека в его тотальности (целостности) и самоценности, как творческую и свободную личность. Только на этой основе, считал философ, вырабатываются принципы, руководствуясь которыми можно защищать достоинство и свободу человека.

Философская антропология должна соединить конкретно-научное изучение различных сторон и сфер человеческого бытия с философским их осмыслением, постичь человеческое в человеке, проникнуть в его истинное ядро, его свободную и творческую сущность, создать целостный образ человека. При этом она не вторгается в частнонаучные теории человека, а критически осмысливает их границы и возможности. Естественнонаучное понятие человека способно показать лишь его признаки как живого существа, отличие человека от животных на основе рассмотрения отдельных параметров, носящих количественный характер. Естественная эволюция может сформировать человека как природное существо. Необходимо сущностное понятие человека, которое укажет на его особое положение в биопсихическом мире и Космосе. Таким образом, полагает Шелер, сущностное отличие человека от всех других живых существ из эволюции невыводимо.

Сущность человека определяет не интеллектуальная деятельность (практический интеллект есть и у животных), а нечто такое, что возвышается над интеллектом и не приобретается даже при бесконечном повышении степени интеллектуального развития. Это «нечто» лежит за пределами психики. Сущность человека, убежден Шелер, – в духе. Дух – более емкое понятие, так как он предполагает не только дискурсивное мышление, оперирующее понятиями, но и сущностное видение вещей (созерцание первофеноменов, т.е. абсолютных и вечных сущностей и ценностей). Дух включает в себя высшие эмоциональные проявления человека – доброту, раскаяние, благоговение, удивление. Проявляет себя дух в самосознании (человек способен осознать себя центром духовных актов), во владении человека самим собой и в свободном осуществлении своих действий. Центром всех этих актов и проявлений выступает человеческая личность, и в этом выражается духовность человека.

[1] *Шелер, М.* Положение человека в Космосе. С. 90.

Поэтому человек как личность может быть хуже или лучше животного, но он никогда не может быть приравнен к последнему.

Отношение человека к миру принципиально отлично от отношения животных. У животных отношение к миру зависит от их психофизиологических состояний. Духовное существо не привязано к миру, оно свободно от окружающей среды. Человек дистанцируется от среды. Он безгранично открыт миру, способен к безграничному трансцендированию (выходу за любые актуально данные пределы).

Духовность, по Шелеру, обеспечивает независимость человека от влечений и интеллекта, инстинктов и потребностей, порождает способность к бескорыстно-любовному отношению к миру.

Самой трудной проблемой для Шелера явилось объяснение возникновения духа. Он считал, что духовное конституируется благодаря возможности человека сказать «нет» миру в противовес животным, которые говорят только «да». Возникает же дух из неких метафизических основ бытия. О них ничего нельзя сказать, можно лишь признать их существование.

Человек представляет собой единство телесного, душевного (психического) и духовного начал. Его сущность, по Шелеру, – в движении, в постоянном духовном преобразовании себя, в актах выхода за свои пределы, в самостроительстве. Человек, полагает философ, – это существо, превосходящее себя самое и мир, принципиально незавершенное, открытое для мира, для возможностей действия, способное и вынуждаемое делать выбор.

В реальной жизни, истории духу противостоят инстинктивные порывы. Это два элемента, не сводимые друг к другу, живущие в человеке и мире. Дух призван направлять эти порывы, придавать им определенную форму, соединять инстинктивные побуждения с высокими идеями, чтобы они приобрели характер созидательной исторической силы. Поэтому, считает Шелер, целью и задачей человечества является достижение относительной гармонии этих двух сил при определяющей роли духовного начала.

Обозначенные выше положения Шелера и смысл его учения в целом с полным правом можно рассматривать как гуманистические по своей сути и нацеленности, так как они исходят из идеи самосозидающего, трансцендирующего, открытого различным возможностям человека.

Второй фигурой, выделяемой среди создателей философской антропологии, является немецкий мыслитель **Гельмут Плесснер** (1892–1985). Главные его работы – «Ступени органического и человек» (1928), «Смех и плач» (1941). Идеи Плесснера оказали впоследствии значительное воздействие на развитие современной философской антропологии. Взгляды Шелера и Плесснера на задачи философской антропологии во многих существенных моментах совпадают. Новая наука должна постичь человека во всей его полноте, охватить весь опыт его существования. Цель философской антропологии – выявление базисной структуры человеческого бытия и объяснение на этой основе специфики человеческого существования в мире.

Построение своей концепции Плесснер начинает, как и Шелер, с анализа положения человека как биологического организма в ряду других организмов («человек есть тело»). Сравнивая человека и животных, он приходит к выводу,

что животные обладают замкнутой организацией, их жизнь центрична. Человек в отличие от животных способен дистанцироваться по отношению к своей жизни, т.е. его жизнь эксцентрична. Человек – не просто тело, он – «Я в теле», наконец, он есть «Я».

Человеческое «Я», по мнению Плесснера, – это тот пункт, из которого человек способен созерцать сценарий своей внутренней жизни.

Человек – единственное в мире существо, обладающее эксцентрической позициональностью, и в этом состоит его базисная структура (сущность). Его тройственность («тело», «Я в теле», «Я») определяет троякое членение мира человека. Как телу человеку мир дан как внешний мир. Как «Я в теле» человек обладает внутренним миром, душой, сознанием. Человеку как «Я» противостоит мир других людей (других «Я»), мир отношений «Я» к «Я». Именно в этой связке, в мире взаимоотношений с другими людьми, в совместном бытии возникает сфера духа («мы»). Этот духовный мир не окружает нас как внешний мир, он находится между «Я» и «Я». В этом совместном мире конституируется и человеческая личность как носитель духа.

Эксцентричность человека задает способы реализации его существования, формы поведения и отношения к бытию. Исходя из человеческой сущности, Плесснер формулирует три антропологических закона, которые конкретизируют и базисную структуру, и человеческий способ бытия. Первый – *закон естественной искусственности.* Он предполагает, что человек как эксцентричное существо должен еще сделать себя тем, чем он уже является. Человеческое бытие – это осуществление. Человек есть лишь тогда, когда он осуществляет свое бытие. Искусственность человека в том, что он лишен равновесия, должен чем-то стать, испытать нужду в некоем искусственном дополнении. Этим и объясняется, согласно Плесснеру, то, что человек созидает мир искусственных вещей, т.е. культуру. В конечном счете он – существо историческое, творец и творение культуры.

Второй закон – *закон опосредованной непосредственности.* Он определяет способ, которым объекты даны человеку, и форму отношения человека к себе самому. Человеческое познавательное отношение к вещам всегда опосредовано его «Я». Мир дан человеку как содержание его сознания. Второй опосредованностью выступает способность человеческого «Я» рефлексировать акты сознания.

Как опосредованное существо человек экспрессивен; постоянно находится в пути, в состоянии порыва, так как в своем сознании с помощью «Я» он может, опережая себя самого, выдвигать разнообразные цели и задачи. Долго человеку находиться в спокойном состоянии не дано: он стоит там, где стоит, и одновременно не там, где стоит. Ему присуща вечная жажда иного и нового.

Третий закон – *закон утопического места.* Он объясняет, почему человеческое «Я» всегда пребывает в бесконечности, уходит в ничто, т.е. в некое «утопическое место» (место, которого нет). Как только люди достигают того, чего хотят, они одновременно выходят за пределы достигнутого. Отсюда становится понятной человеческая беспочвенность, порождающая сознание неукорененности своего бытия в мире, чувство беспокойства, поэтому свое существование человек может осознавать как случайное, однократное, единствен-

ное. В этом осознании, считает Плесснер, ядро, исток и корень религиозности, т.е. мыслей о необходимости существования чего-то абсолютно неслучайного, абсолютного бытия как основы мира. Эксцентричность предполагает «прыжок в веру», наличие абсолюта как компенсации человеческой сущности. Но и в религии человеческий дух не успокаивается. На то он и дух, чтобы всегда выводить человека на путь бесконечных поисков своей укорененности.

Таким образом, Плесснер в своей концепции не ссылается, подобно Шелеру, на некое метафизическое неизвестное в качестве объяснительной инстанции по отношению к антропологической реальности. Сердцевиной его концепции является *идея эксцентрической позициональности человека*, по своему содержанию во многом совпадающая с шелеровским представлением о человеке как о трансцендирующем существе. Различия между концепциями Шелера и Плесснера существуют лишь в объяснении источника человеческой духовности. В остальном – в том числе и в понимании триализма природы человека и человеческой сущности – их позиции достаточно близки.

Обнаруживаемая близость позиций основоположников философской антропологии, видимо, является не случайным фактом. В 1928 г. Шелер и Плесснер одновременно пришли к выводу о создании новой основополагающей науки о человеке. Зарождение и становление философской антропологии – ответ на вызов времени, в основе которого лежал кризис человеческого бытия. В свою очередь, драматизм существования человека, по мнению мыслителей, был обусловлен кризисом идеи человека. Хотя антропологическую тематику можно обнаружить в этот период и в других философских школах и течениях, особое значение имеет именно немецкая философская антропология. Философы этого направления предполагали, что соединят конкретно-научное, предметное изучение различных сфер человеческой жизни с целостным философским ее постижением. Ими была сформулирована обширная программа философской антропологии: выделен предмет исследования (философская антропология – это учение о сущности и природе человека, онтологии и феноменологии его бытия); четко обозначены ее цели и задачи (классификация антропологических учений, разработка целостной концепции человека, познание тотальности человеческой жизни, критика методологических основ всей предшествующей антропологической традиции и т.д.); обоснованы собственные принципы постижения антропологической реальности (сущностного подхода, сравнения с животными, гуманитаризма, антропологической целостности, антропологической интерпретации отдельных явлений бытия человека, антропологической редукции). В то же время сами основоположники философской антропологии понимали, что их программа носит слишком всеобъемлющий характер. Как бы предчувствуя обвинения в ее невыполнимости, Плесснер специально формулирует дополнительный принцип «открытого вопроса», согласно которому человек настолько обширен, противоречив, разнообразен, что невозможно и не нужно формировать окончательный, общезначимый образ человека. Постижение человека в его сущности и во всем многообразии его проявлений достигается усилиями всего наличного богатства культуры. Кроме того, исчерпывающее познание человека недостижимо, ибо познаваемый объект носит бесконечный характер.

Тем не менее голоса о том, что программа философской антропологии осталась нереализованной, прозвучали: к такому мнению пришли последователи основателей этой школы. После выхода работ Шелера и Плесснера перед ними открывались две возможности: 1) идти по пути углубления проблематики, связанной со сравнением человека и животного с опорой на широкий биологический материал (у основоположников философско-антропологический анализ базировался в основном на данных физической антропологии и зоопсихологии); 2) привлекать новые предметные области знания, что привело бы к формированию самостоятельных, отдельных, до этого не существовавших, философски осмысленных региональных антропологий с использованием полученных в рамках философской антропологии идей и принципов.

Первая возможность была реализована немецким мыслителем **Арнольдом Геленом** (1904–1976). Основным его трудом является книга «Человек. Его природа и его положение в мире» (1940). Концепцию Гелена можно рассматривать как своеобразную попытку создать ***философско-биологическую антропологию***. Сам он называет свою доктрину «совокупной наукой о человеке», которая одновременно носит философский и научный характер. Перед собой Гелен ставил две задачи: постижение человека как особого проекта природы и определение особенной человеческой природы. С привлечением широкого биологического материала Гелен обосновывает исключительность человеческого существа в животном мире, коренящуюся в его витальной предопределенности к деятельной активности. Это принципиальное отличие человека от животного философ устанавливает посредством сравнительного анализа их биологической организации. Определяющим человеческим свойством Гелен считает духовность. Последняя у немецкого мыслителя – не некое внежизненное и метафизическое начало, а реальная возможность самой витальной природы человека.

Основополагающей идеей концепции Гелена является понимание человека как биологически недостаточного существа, поскольку он крайне плохо оснащен инстинктами, «незавершен» и «незакреплен» в своей животно-биологической организации. Здесь философ солидаризируется с положением Ф. Ницше о человеке как «еще не определившемся животном». Биологическая недостаточность человеческого существа предопределяет его открытость к миру. Животное жестко и узкорегионально связано с определенной средой, человек же не имеет столь однозначно детерминирующей его среды, он обладает необычайной пластичностью, способностью к обучению. Биологическая неопределенность и открытость человека миру характеризуются Геленом как фундаментальные черты человеческого бытия. Выпавший из надежных форм животного существования, человек оказался перед необходимостью самоопределения. Чтобы сохранить себя, он должен создать новые условия, новую среду, пригодную для его жизни, он должен из себя самого сделать нечто такое, что способно развиваться в этой искусственной среде. Так, биологическая неспециализированность и «недостаточность» человека используются Геленом для обоснования его тезиса о человеке как деятельном существе.

Другая возможность развития идей Плесснера и Шелера получила более многостороннее воплощение. Одним из вариантов ее реализации является ***культурно-философская антропология***, представленная концепциями немецкого мыслителя **Эриха Ротхакера** (1888–1965), главной работой которого является «Философская антропология» (1956), и швейцарского философа **Михаэля Ландмана** (1913–1984), автора еще одной «Философской антропологии» (1955). С их точки зрения, проблема соотношения витально-биологических и духовных сфер, несмотря на многочисленные ссылки на деятельность как фактор, реализующий и демонстрирующий органическое единство этих сфер, не получила удовлетворительного теоретического обоснования.

Свои философско-антропологические учения Ротхакер и Ландман, так же как и их предшественники, разрабатывают, сравнивая человека с животным. Однако если в биофилософской антропологии Гелена человек рассматривался и объяснялся преимущественно на биологическом материале, то в культурной антропологии сущность человека характеризуется на базе его духовности.

Ротхакер и Ландман принимают идею человека как биологически неспециализированного существа, вынужденного создавать внутренние и внешние структуры своего бытия. Человек способен дистанцированно относиться к внешнему миру и самому себе. Он – деятельное существо, но его деятельность опосредована миром культуры. Мир человеческого бытия – это мир культуры. Поэтому человека можно понять и объяснить как существо, формируемое культурой и формирующее культуру.

Учения Ротхакера и Ландмана свидетельствуют о повороте философской антропологии к культурной антропологии, точнее, к философии культуры, что является расширением содержательного пространства. С другой стороны, в этом повороте можно усмотреть и своеобразный отказ от целевой установки философской антропологии – от подчинения изучения индивидуальных и объективных условий и форм человеческого бытия задаче познания сущности человека.

Философская антропология послужила идейным источником возникновения и ряда философско-религиозных концепций человека, которые можно объединить в рамках ***философско-религиозной антропологии***. Наиболее влиятельные доктрины этого типа разработаны такими мыслителями, как **Ганс Эдуард Хенгстенберг** (1904–1998), **Вольфхарт Панненберг** (1928–2014), **Эмерих Корет** (1919–2006) и **Феликс Хаммер** (р. 1932).

Философско-религиозную антропологию необходимо отличать от религиозной антропологии, разрабатываемой в рамках естественной теологии той или иной христианской конфессии. Философско-религиозная антропология основывается на материале философии религии, ее теоретические схемы носят внеконфессиональный характер. Ее специфика состоит в поиске таких антропологических фактов, которые указывали бы на существование трансцендентной реальности и через призму последней получали бы свое объяснение.

Идеи философской антропологии – открытость человека миру, его эксцентрическая позициональность, биологическая неспециализированность и др. – претерпевают в религиозно-антропологическом контексте соответствующую переработку, чтобы стать основой философской концептуализации такого образа человека, который мог бы показать необходимость существования Бога. Главная задача философско-религиозной антропологии заключается в выведении идеи Бога из сущности человека как конкретной бытийной структуры.

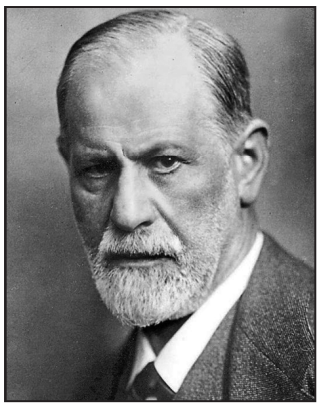
Представители философско-религиозной антропологии полагают, что бытийная антропологическая структура включает три элемента – биофизический, психический, духовный. Духовность человека делает эту структуру открытой миру. Специфика человеческого отношения к миру проявляется в актах трансцендирования. В свою очередь, духовность, трансцендирование могут быть поняты лишь при обращении к трансцендентной реальности, их необходимо осмысливать в свете идеи Бога. Другими словами, необходимо в рамках философско-религиозной антропологии не человека объяснять через призму идеи Бога, а, наоборот, выводить Бога из идеи человека.

В 60-е гг. XX в. возникло новое течение в философской антропологии – ***экзистенциально-психоаналитическая антропология***. Данное направление является интегративным и представляет собой сложный синтез идей психоанализа, фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и философии экзистенциализма. Его главные представители – швейцарский философ и психиатр **Людвиг Бинсвангер** (1881–1966), американский философ-психоаналитик **Ролло Мэй** (1909–1994), английский философ и психиатр **Рональд Лэйнг** (1927–1989). Все они исходили из практических запросов психоаналитической терапии, которой пытались дать современное философско-антропологическое обоснование. Программные задачи нового направления были таковы: выяснение онтологических условий человеческого бытия в мире, определение факторов онтологической безопасности, осмысление человеческой сущности. Антропологи этой школы пришли к выводам, концептуально близким основоположениям философской антропологии: об открытости человека и его духовности. Сущность человека трактовалась как его способность к трансцендированию, как возможность самоутверждения, самосозидания. Все, что препятствует человеческой самореализации, оценивалось негативно и считалось онтологически небезопасным.

В конце 60-х и особенно в 70-е гг. XX в. в ряде коллективных и индивидуальных трудов стал подниматься вопрос о так называемой новой антропологии. В них отчетливо обозначалась тенденция к еще большему расширению конкретно-научной базы философско-антропологического толкования человека с привлечением данных этнографии, языкознания, социологии. Сфера антропологического анализа начала включать в себя дисциплины американской культурной антропологии и английской социальной антропологии. Тем не менее дифференция и регионализация антропологического знания не поколебали статуса философской антропологии как теоретической и методологической основы всестороннего изучения самого интересного и загадочного феномена во Вселенной – человека.

Философские аспекты психоанализа

Психоанализ относится к числу явлений, которые в значительной мере определяют духовный облик западной цивилизации XX в. Термин ***психоанализ*** является многозначным, что свидетельствует как о различиях в понимании данного феномена, так и о его собственной содержательной разноплановости. В самом широком смысле термином «психоанализ» обозначают интеллектуальное движение, сформировавшееся в западной культуре XX в. в результате проекции ряда идей З. Фрейда и его последователей на различные сферы социогуманитарного знания (историю, культурологию, философию, литературоведение, эстетику и т.д.). Под психоанализом понимают также совокупность подходов, принципов, концепций, в рамках которых бессознательное рассматривается как основная детерминанта всей душевно-духовной жизни человека и человеческой природы в целом. Теории личности, построенные на указанных выше методологических основаниях, получили название *психоаналитических*. В самом узком смысле психоанализ – это клиническая дисциплина, представленная психодиагностическими и психотерапевтическими методами, используемыми при лечении психических расстройств. Система метапсихологических, мировоззренческих и философских выводов, сделанных в рамках психоанализа, нередко именуется *психоаналитической философией*. Однако, имея достаточно широкий выход в философскую и мировоззренческую сферы, психоанализ лишь отчасти соответствует критериям самостоятельного философского течения, в связи с чем более корректно говорить о философских аспектах данного явления.



Зигмунд Фрейд

Возникновение психоанализа (90-е гг. XIX в.) связано с именем австрийского врача-психиатра **Зигмунда Фрейда** (1856–1939), который определил его исходные принципы, сформулировал основополагающие идеи, а также предложил сам термин «психоанализ» (анализ психики) в одной из своих статей по этиологии психических расстройств «Об этиологии истерии» (1896). Учение Фрейда и его прямых последователей носит название ***фрейдизм***.

Фрейд создал психоанализ по образцу строгой науки, выделив в нем три уровня: 1) метод исследования проявлений бессознательного; 2) психотерапевтический метод, опирающийся на эти исследования; 3) совокупность теорий психологии и психопатологии, являющихся синтезом психоаналитических методов исследования и лечения. При создании своей концепции в качестве исходной посылки он выбрал положение естественнонаучного материализма, согласно которому человек – это природное существо, обладающее рядом инстинктов, которые можно свести к двум основным: инстинкту самосохранения и инстинкту продолжения рода. Однако в процессе разработки психоаналитической теории личности это положение было критически переосмыслено Фрейдом. На формирование взглядов

австрийского ученого оказала влияние и теория энтропии, утверждающая, что любая система, в том числе и живой организм, стремится к саморазрушению, «изживанию» самой себя.

Как практикующий врач Фрейд поставил перед собой задачу разработать методику лечения неврозов, выяснив причины их появления. Поставленная задача потребовала решения дополнительных проблем, имеющих важное методологическое значение: 1) построения теоретической модели психики, т.е. выхода на уровень метапсихологии; 2) ответа на вопрос, что есть человек и какова его сущность. Последнее означало переход от психиатрической и психологической проблематики к проблемам философского плана.

В противовес своим идейным предшественникам, отождествлявшим психику и сознание, Фрейд развел эти понятия, сформулировав тезис о том, что психика шире сознания. На основе данного постулата австрийский ученый предложил две теоретические модели психики, осуществив тем самым ее анализ, или психоанализ. Фрейдовские модели представляют собой теории, согласно которым «психический аппарат» расчленен на несколько систем, определенным образом соподчиненных и упорядоченных, но обладающих различными признаками и функциями. В такой трактовке психика представляла собой суперсистему, имеющую как внутрисистемные, так и межсистемные связи и отношения.

Работая над ***первой теоретической моделью психики***, Фрейд выделил в качестве структурных компонентов психического аппарата бессознательное, предсознание и сознание. Австрийский ученый считал, что *бессознательное* как система представляет собой ту часть содержания психики, которая не допущена в предсознание и сознание в результате вытеснения. *Вытеснение* – это действие, с помощью которого субъект пытается устранить или удержать в бессознательном мысли, образы, воспоминания, связанные с влечениями, это универсальный психический процесс, благодаря которому бессознательное возникает как самостоятельная сфера психики. Содержание бессознательного, по Фрейду, является репрезентатором влечений. *Влечения*, по его мнению, – это не инстинкты, это побуждения психического аппарата к работе. Влечений множество, но основным из них является сексуальное влечение. В отличие от инстинкта, оно не имеет биологически заданного объекта, а способы его удовлетворения не только изменчивы, но и могут быть связаны с различными видами деятельности. У человека сексуальное влечение приобретает конкретную форму через игру представлений и фантазий. Согласно Фрейду, в бессознательное вытесняется только сексуальное влечение, в связи с чем оно становится главным источником психических конфликтов. Почему сексуальное влечение имеет преимущества перед остальными, основоположник психоанализа не объясняет.

На границе бессознательного и предсознания находится первичная цензура, которая либо задерживает бессознательное (вытесняет его), либо пропускает его дальше, но в преобразованном, искаженном виде. *Предсознание* – это система «психического аппарата», представленная содержаниями и действиями, которые хотя и не входят в актуальный план сознания, но остаются до-

ступными ему. *Сознание* является системой, которая способна воспроизводить информацию о внешнем и внутреннем мире и указывать на наличие отчетливого восприятия в структуре психики.

На границе предсознания и сознания находится вторая цензура, основная задача которой – не допустить в сознание тревожные мысли. Но чем руководствуется сознание, осуществляя функцию цензора, как оно определяет, что запрещать и что разрешать? В рамках своей первой теоретической модели психики Фрейд не дает ответа на поставленные вопросы.

Анализируя системы психического аппарата, австрийский психоаналитик подчеркивает, что они имеют разный статус.

Определяющая роль принадлежит бессознательному, с многочисленными проявлениями которого человек сталкивается постоянно: это оговорки, описки, забывание ранее хорошо известного, неожиданное воспоминание о том, что казалось давно забытым, сновидения, в которых нередко проявляется то, о чем человек даже запрещает себе думать, фантазии, бред и т.д. Бессознательное, о котором ведет речь Фрейд, имеет не физиологическую сущность, а психическую, это *психическое бессознательное* – уровень глубинной психологии.

Основоположник психоанализа не является первооткрывателем сферы бессознательного. Она была открыта и описана до него. Но Фрейд принципиально изменил понимание ее сущности, устранив знак равенства между бессознательным и физиологическим, между влечением и инстинктом, предложил экспериментальные методы исследования бессознательного, показал его органичную связь с сознанием.

Переломными в развитии психоанализа считаются 20-е гг. XX в. В этот период Фрейд предложил ***вторую теоретическую модель психического аппарата***. Согласно ей, в состав психики входят три слоя, или инстанции: Оно (Ид), Я (Эго) и Сверх-Я (Супер-Эго). Однако и вышеуказанные инстанции описываются основателем психоанализа в разработанных ранее понятиях бессознательного, предсознания и сознания; сохраняется доминирующая роль бессознательного в структуре психики.

Каково содержание бессознательного и его место во второй фрейдовской модели? Ответ на эти вопросы австрийский ученый дает в контексте рассмотрения основных систем психического аппарата. Одной из них является сфера Оно. Термин «Оно» Фрейд позаимствовал у немецкого врача Г. Гроддека. Оно – не просто область бессознательного, это *полюс влечений личности*, их психическое выражение. Хотя основоположник психоанализа считал, что Оно – это хаос, сами влечения он делил на две группы в зависимости от происхождения: 1) врожденные и наследуемые; 2) вытесненные и приобретенные. Данная инстанция репрезентирует только субъективную реальность – реальность психического – и подчиняется только *принципу удовольствия.*

Оно – это динамичная система, в рамках которой функционируют, взаимодействуют и противоборствуют два механизма: *Эрос* и *Танатос.* Эрос (в древнегреческой мифологии бог любви) во второй фрейдовской модели психики обозначает влечения к жизни, представленные как сексуальными влечениями, так и влечениями к самосохранению. Однако именно сексуальные

влечения австрийский ученый продолжал считать базовыми. Согласно Фрейду, они расположены на границе телесного и психического, они – феномен границы. Для их характеристики основоположник психоанализа вводит понятие *либидо* (от лат. libido – желание), которое представляет собой психический аспект проявления сексуального влечения, энергию Эроса. Сексуальность человека, считает Фрейд, имеет не только явную форму проявления, но и сублимированную. *Сублимация* (от лат. sublimo – высоко поднимаю) – это способность заменять сексуальную цель психологически близкой ей социально значимой целью. С точки зрения психоанализа, основными формами сублимации являются художественное творчество и интеллектуальная деятельность.

Эрос у Фрейда – это созидательное начало, направленное не только на сохранение существующего, но и на формирование нового. Энергетическая сила, воплощенная в нем, управляет психической жизнью человека, определяет его мотивы и направляет его действия. Подобные рассуждения очень близки взглядам Ф. Ницше и представлениям философии жизни о сущности человека и его бытия.

Будучи свидетелем человеческой жестокости, особенно во время Первой мировой войны, принесшей многочисленные жертвы и разрушения, австрийский ученый в своей работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) впервые ввел понятие «влечение к смерти» как альтернативы Эросу и назвал его «Танатос» (от греч. Thanatos – смерть). Проявлением Танатоса является агрессия, которая может быть направлена как вовне, так и внутрь самой личности. В отличие от классической философской традиции, исключавшей смерть из человеческой сущности и акцентировавшей внимание на бессмертии, Фрейд рассматривал смерть в качестве неотъемлемой части душевно-духовной жизни человека.

Эрос и Танатос как два механизма сферы Оно находятся между собой в сложных, динамических отношениях, обусловливая изначально амбивалентную и конфликтную природу человека. Тем самым Фрейд отказывается от модели человека предшествующей философии, ориентированной на поиск оснований целостности человеческой сущности.

Я представляет собой следующую инстанцию в структуре психического аппарата. Я – это система, в которой одновременно дана информация о внешнем и внутреннем мире, зафиксирован образ самой личности. Я – это полюс защиты личностных интересов и приспособления к реальности, сфера принятия решений. Имея непосредственный контакт с внешним миром, эта инстанция призвана согласовать две сферы – субъективную и объективную. Здесь господствует *принцип реальности*, альтернативный принципу удовольствия. Конфликт между двумя этими принципами обусловливает динамизм внутреннего мира человека. В конечном счете принцип реальности доминирует над принципом удовольствия и видоизменяет его действие. Господство принципа реальности означает, что прекращается поиск прямых способов удовлетворения потребностей и что это удовлетворение может быть отсрочено под влиянием внешних условий.

Каково происхождение инстанции Я? В рамках психоанализа этот вопрос остается открытым. В своих работах Фрейд называл разные причины генезиса Я. Во-первых, считал он, Я возникло как следствие дифференциации Оно и переноса либидо на саму личность, отсюда и явление *нарциссизма* (любви к собственному образу). Во-вторых, Я представляет собой результат столкновения личности с реальностью, что приводит к формированию особой системы, защищающей личностные интересы. В-третьих, Я появляется в процессе ряда отождествлений личности с другими людьми, прежде всего с родителями. Очевидно, в генезисе Я имеют место все перечисленные факторы, однако каждый из них играет свою роль.

Инстанция Я самая несамостоятельная, поскольку она находится под влиянием либидональных влечений Оно, по отношению к которым ей надлежит осуществлять частичную цензуру, а также под влиянием реальности (внешнего мира) и императивов инстанции Сверх-Я. Именно в Я, согласно логике рассуждений австрийского психоаналитика, наиболее полно выражена конфликтность психики в целом. Антиномичность Я просматривается всюду: Я обеспечивает вытеснение влечений и в то же время их удовлетворение, осуществляет *инсайт* (от англ. insight – проницательность, понимание, акт непосредственного постижения сущности) и рационализацию; обеспечивает объективность познания и дает искаженные представления; сопротивляется реальности и устраняет это сопротивление и т.д. В отличие от своих предшественников Фрейд не рассматривал Я как нечто устойчивое, в его трактовке данная инстанция не только внутренне противоречива, но и мобильна. Австрийский психоаналитик *отказался от отождествления Я с сознанием*, характерного для парадигмы классической философии. Он рассматривал сознание лишь в качестве ядра Я, подчеркивая при этом, что большая часть этой инстанции остается в сфере предсознательного и бессознательного, о чем, в частности, свидетельствует неосознанное использование личностью механизмов психологической защиты. Таким образом, фрейдовское Я по своей сущности оказывается рационально-иррациональным.

Сверх-Я – это третья система в структуре психики, отвечающая за нравственное сознание личности, соблюдение и формирование идеалов. Термин «Сверх-Я» Фрейд ввел в своей работе «Я и Оно» (1923), хотя открыта эта инстанция была еще в 1914–1915 гг. По мнению психоаналитика, Сверх-Я обособилось от Я и выполняет по отношению к нему роль цензора или судьи. Сверх-Я имеет свои подструктуры: Идеал-Я и критическую инстанцию.

Инстанция Сверх-Я формируется в процессе социализации, прежде всего через взаимоотношения с родителями, а затем и с другими людьми под воздействием различных социальных институтов. Ранние годы жизни основатель психоанализа считал наиболее значимыми для формирования моделей поведения личности. В процессе социализации, отмечал он, ребенку приходится осваивать социальные роли, решать вопрос о своей половой принадлежности. С точки зрения Фрейда, особой структурой разрешения проблем половой идентификаций является *Эдипов комплекс*, который формируется в возрасте 3–5 лет и в явной форме присущ только мальчикам. Эдипов

комплекс – это не просто либидональное влечение мальчика к своей матери, как это иногда трактуется вследствие прямой проекции мифа об Эдипе на фрейдовскую концепцию психики. Согласно основоположнику психоанализа, этот феномен имеет более глубокую смысловую и символическую нагрузку. Эдипов комплекс – это основополагающая структура межличностных отношений и способ определения индивидом своего места внутри этой структуры. Он является основой формирования инстанции Сверх-Я, поскольку в процессе воспитания мать ассоциируется ребенком с принципом удовольствия, в то время как отец олицетворяет социальные запреты (табу) – принцип реальности, которому следует подчиняться. Отсюда и желание «убить отца», т.е. устранить запреты и ограничения на получение удовольствий. Отказ от Эдипова комплекса означает интериоризацию запретов, наполнение их социальным и культурным смыслом и формирование инстанции Сверх-Я.

В отличие от своих предшественников Фрейд считал, что нравственными нормами, социальными запретами индивид в значительной степени руководствуется неосознанно. Бессознательное присутствует и в инстанции Сверх-Я, проявляя себя либо как «голос совести», либо как чувство вины. Таким образом, во второй фрейдовской модели психики бессознательное – это не атрибут какой-либо одной инстанции, оно характерно для всех трех систем (Оно, Я, Сверх-Я), но в разной степени. *Бессознательное (иррациональное) выступает в роли интегрального элемента всей человеческой психики.*

В контексте психоаналитических рассуждений Фрейда постепенно формировалась концепция душевно-духовной жизни человека, выходящая за рамки классической философской парадигмы, поскольку не рациональное (сознание), а иррациональное (бессознательное) является, по его мнению, сущностной характеристикой человеческой природы. Более того, душевно-духовная жизнь, согласно основоположнику психоанализа, не только не стремится к целостности, совершенству, бессмертию, она принципиально конфликтна, противоречива, напряжена, содержит возможность разрушения и смерти. Именно внутренняя конфликтность самого психического аппарата и является, по мнению Фрейда, основной причиной неврозов.

Рассматривая бессознательное в качестве доминирующего элемента психики, Фрейд не смог в полной мере реализовать свой первоначальный замысел – создать психоанализ как строгую науку. Исследуя бессознательное и связанные с ним явления и процессы, он вынужден был дополнить процедуру объяснения и доказательства процедурой интерпретации, поскольку объяснительные модели оказались не вполне подходящими для характеристики содержания бессознательного. В связи с этим в систему строгих научных понятий основоположнику психоанализа пришлось включить не только *философские категории*, но и *мифологемы*. Таким образом, в рамках психоанализа сформировался специфический стиль философствования, тяготеющий к художественно-литературному жанру, активно использующий язык аллегорий.

Вместе с тем по характеру решения ряда проблем Фрейд продолжал оставаться на позициях классического рационализма и просветительства. Он верил в силу разума, полагая, что, несмотря на свою ограниченность, только разум

является инструментом познания истины, единственным способом самопознания личности и ее совершенствования, поэтому Я, по его мнению, сможет поставить под свой контроль Оно (бессознательные влечения). Основоположник психоанализа считал, что человечество в состоянии преодолеть религиозные предрассудки, и в этом ему должна помочь наука, формирующая естественнонаучное мировоззрение. Единственным Богом для человека может быть только Логос, считал Фрейд. С позиций классического рационализма он подходил и к проблеме свободы человека, понимая ее как осознанную необходимость. Строгий детерминизм и объективизм он противопоставил субъективизму, рассматривающему свободу, ответственный выбор и самоопределение личностью своего духовного мира в качестве основополагающих характеристик человеческого бытия.

В рамках своей метапсихологии Фрейд неоднократно обращался к *проблемам культуры*, предлагая ее концептуальное осмысление через анализ бессознательного. Рассматривая последнее, основоположник психоанализа отмечал, что бессознательные влечения способны прорваться наружу, предварительно надев маску. Именно это, считал он, происходит в сновидениях, где бессознательные влечения представлены в символической форме. Символическая природа сновидений, по его мнению, одинакова у всех людей.

По аналогии со сновидениями Фрейд рассматривал произведения искусства, религиозные представления, социальные организации как символические проявления бессознательных влечений. Настоящий художник, по его убеждению, не только наделен способностью к сублимации, но и владеет универсальными способами символизации бессознательных влечений. Культура репрессивна по отношению к этим влечениям, она принуждает человека к работе – это бесспорно, но она необходима и для отдельной личности, и для сохранения человеческого рода в целом. С точки зрения основоположника психоанализа, основная задача культуры – защитить человека от природы. Это только иллюзия, отмечал он, что природа позволяет людям делать все, что угодно. Она ограничивает человека самым безжалостным образом, убивая его. Фрейд не сомневался в прогрессе культуры и цивилизации, ставя между ними знак равенства. К этому прогрессу, по его убеждению, ведут два пути: 1) развитие науки, позволяющее эффективно защищаться от внешних, природных сил; 2) интериоризация культурных установлений, означающая добровольное принятие каждым норм культуры, а не следование им под принуждением извне. Последнее, с точки зрения Фрейда, позволит решить социальные проблемы. Основоположник психоанализа не поддерживал негативное отношение к культуре. Пафос ее критики наиболее ярко проявится позже, у неофрейдистов, абсолютизировавших фрейдовскую идею о репрессивном характере культурных феноменов. Наиболее радикальные представители неофрейдизма сделают также вывод о необходимости «раскрепощения чувственности» как единственном средстве социальных преобразований.

Идеи Фрейда оказали стимулирующее воздействие на дальнейшее развитие психологии и психиатрии, явились отправной точкой формирования широкого психоаналитического движения.

Однако уже при жизни Фрейда многие принципы и положения его теории подверглись критике со стороны его учеников и последователей. Но лишь немногие из оппонентов основоположника психоанализа создали свои самостоятельные оригинальные теории. К числу последних можно отнести А. Адлера и К.Г. Юнга.

Альфред Адлер (1870–1937) вошел в историю психоанализа как автор теории ***индивидуальной психологии***. В качестве исходного положения своей концепции он выбрал утверждение о том, что человек – это цельный самосогласующийся организм. Это положение стало антитезой фрейдовского вывода об изначальной конфликтности человеческой природы. Название «индивидуальная психология» (от лат. individuum – неделимый) адлеровская теория получила не случайно. По мнению Адлера, она была призвана доказать цельность (неделимость) в каждом проявлении человека: в сознании и бессознательном, в мышлении и чувствах, в психике в целом и в поведении и т.д. Структура самосогласующейся личности, подчеркивает философ, определяет стиль ее жизни, представляющий собой уникальное сочетание черт, способов поведения и привычек, которые определяют уникальность существования индивидуума. Стиль жизни, считает Адлер, формируется в возрасте 4 лет и на протяжении всей жизни не поддается существенной корректировке. В основе его формирования лежит чувство неполноценности. *Идея неполноценности* и *ее компенсации* становится одной из ключевых в адлеровской теории.

Считая целостность основной чертой личности, Адлер подчеркивает, что эта целостность формируется и развертывается в обществе. Он делает акцент на социальных детерминантах человеческого поведения. Связь человека и общества, по его убеждению, неразрывна, поскольку каждый индивид имеет *социальный интерес*, т.е. врожденное стремление установить сотрудничество с другими людьми. Вместе с тем именно в социальной среде, а точнее в семье, у ребенка формируется чувство неполноценности. Это чувство является стимулятором деятельности, благодаря которой личность компенсирует свою неполноценность. Чувство чрезмерной неполноценности, беспомощности означает, что у личности сформировался *комплекс неполноценности.* Чувство неполноценности, присущее всем людям, не всегда перерастает в комплекс. Такому перерастанию способствуют неполноценность тех или иных органов тела, чрезмерная опека или, напротив, отторжение со стороны родителей. В процессе преодоления чувства неполноценности личность может начать преувеличивать свои интеллектуальные, физические, социальные способности, что ведет к формированию *комплекса превосходства.* Комплекс превосходства следует отличать от стремления к превосходству, т.е. к достижению наибольшего из возможного.

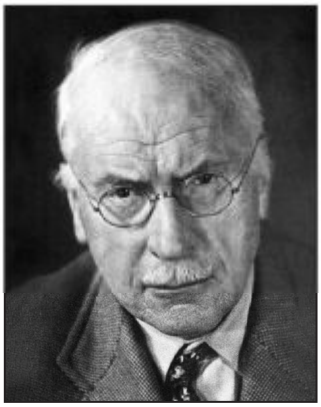
Согласно Адлеру, личность как единое, самосогласующееся целое – это динамическая система, направляющая свое движение в сторону совершенства. Это стремление присуще человеку от рождения, считает представитель психоанализа, но его необходимо воспитывать и развивать, чтобы оно само стало источником мотивации, силой, организующей жизнь и придающей ей

смысл. Поскольку, согласно Адлеру, человек живет в единстве с обществом, конечная цель стремления к превосходству – это совершенствование культуры общества.

Следуя феноменологической традиции, Адлер утверждал, что поведение человека зависит от его мнения о себе и окружающих, а цели, к которым он стремится, всегда личностно значимы, выбираются только им самим, а не определяются внешними обстоятельствами. Таким образом, каждая личность является *творцом своей судьбы*. Вместо жесткого фрейдовского детерминизма, согласно которому бессознательное в значительной мере определяет душевно-духовную жизнь человека и его поведение, Адлер вводит *принцип субъективизма*, делая акцент на осознанной части психики. Наряду с признанием влияния на формирование личности природных (генетических) факторов и социальной среды он подчеркивает, что человек, будучи наделен творческой силой и свободой, всегда перерастает эти рамки.

Значение теории индивидуальной психологии Адлера состояло в том, что внимание в ней было переключено с иррационального, бессознательного аспекта психики на рациональный аспект, сделан акцент на роли волевых, творческих процессов как в развитии личности, так и в определении ею своей судьбы, особо подчеркнуто влияние социокультурных факторов на формирование индивидуума как цельной, самосогласующейся системы.

Теория личности **Карла Густава Юнга** (1875–1961) известна под названием ***аналитической психологии***. Его разногласия с Фрейдом наметились по двум основным проблемам: 1) понимание содержания бессознательного; 2) понимание сексуальности.



Карл Густав Юнг

Вслед за Фрейдом Юнг изучал влияние динамических неосознанных процессов как на психическую жизнь личности, так и на ее поведение. Юнг не разделял фрейдовскую точку зрения относительно сексуальности как движущей силы, преобладающей в структуре психики и личности в целом. Либидо в классическом психоанализе – это сконцентрированная сексуальная энергия. У автора аналитической психологии либидо – это жизненная сила, обладающая творческим потенциалом, которая сосредоточивается в различных материальных и духовных потребностях, может проявить себя в политике, религии и т.д.

Содержание бессознательного, считал он, нельзя свести к совокупности подавленных сексуальных влечений и влечения к смерти. Бессознательное – нечто большее, чем эти влечения, оно имеет более глубинный пласт. Юнг предложил свою структуру личности, выделив в ней три уровня: Я (Эго), личностное (индивидуальное) бессознательное и коллективное бессознательное.

Я (или ***Эго***) является центром сферы сознания. Эта структура психики представляет собой совокупность образов, мыслей, воспоминаний, которые обеспечивают целостность, постоянство, являются основой сознания, дают

возможность предвидеть результаты. Юнговский вариант решения вопроса о соотношении Я и сознания отличается от трактовки Фрейда, считавшего сознание лишь частью инстанции Я.

Личностное (***индивидуальное***) ***бессознательное*** – это воспоминания, конфликты, вытесненные или забытые, но рано или поздно осознаваемые. В отличие от Фрейда, Юнг считал, что основой индивидуального бессознательного являются *комплексы.* Именно он ввел понятие «комплекс», которое означает совокупность эмоционально заряженных мыслей, чувств, воспоминаний, вытесненных индивидуумом из своего личного или коллективного опыта в сферу бессознательного и сконцентрированных вокруг какой-либо темы. Эти комплексы, согласно Юнгу, оказывают очень сильное влияние на личность.

Под слоем индивидуального бессознательного находится более глубинный пласт – ***коллективное бессознательное***, который является хранителем следов коллективной памяти человечества. Вводя это понятие, Юнг стремился показать, что личность включена в духовный опыт предшествующих поколений, зафиксированный в мировой культуре. Мысли и чувства, сохраняющиеся в этом слое души, являются общими для всего человечества. Коллективное бессознательное состоит из первичных психических образов – архетипов (от греч. arche – начало и typos – образец, первичная модель).

Архетипы – это врожденные идеи или воспоминания, которые предрасполагают людей воспринимать, переживать и реагировать на события определенным образом. Архетипы – это не статичные конструкции, а скорее *предрасполагающие факторы*, под влиянием которых реализуются универсальные механизмы восприятия, мышления, действий людей в ответ на воздействие объекта или события. Среди архетипов Юнг называл следующие: мать, ребенок, герой, мудрец, божество Солнца, плут, Бог, смерть и т.д. Однако особое внимание в своей теории Юнг уделял таким архетипам, как персона, анима, анимус, тень и самость.

Персона (от лат. persona – маска) – это общественное лицо человека, то, как он проявляет себя в отношениях с другими людьми. Персона обозначает множество ролей, предписанных человеку обществом. По мнению Юнга, у персоны две основные функции: 1) производить впечатление на других; 2) скрывать свое подлинное лицо. Автор аналитической психологии предупреждал, что если этот архетип выражен слишком сильно, то человек может оказаться эмоционально неразвитым и отчужденным от других людей.

Анима – обозначение внутреннего образа женщины в мужчине, а *анимус* – бессознательной мужской стороны в женщине. Согласно Юнгу, эти архетипы эволюционировали на протяжении человеческой истории, поскольку менялся опыт взаимодействия противоположных полов. В личности эти архетипы должны быть представлены гармонично, в противном случае личность не сможет до конца самореализоваться.

Тень символизирует темную, животную сторону человека, его аморальные мысли и чувства, сексуальные и агрессивные желания. Однако у тени есть и позитивная сторона. Она – источник жизненной силы, творчества, спонтанности. В связи с этим определяется и задача Я – направлять энергию тени в социально приемлемое русло, позитивно использовать ее творческий потенциал.

Самость – важнейший архетип в теории Юнга. Он является центром личности, вокруг которого организуются все другие компоненты. Человек ощущает гармонию только в том случае, если достигается интеграция всех элементов души. Цель человека – полное развитие своей самости. Однако это очень длительный процесс, требующий настойчивости, постоянства, напряженной интеллектуальной работы и жизненного опыта.

В отличие от Фрейда, который считал, что важнейшую роль в определении поведения личности играют ранние годы, Юнг подчеркивал, что *личность развивается на протяжении всей своей жизни.* Приобретая новый опыт, умения, навыки, человек получает все больше возможностей для реализации своей самости.

Процесс развития каждой личности уникален, он характеризуется динамизмом взаимодействия различных, часто противоборствующих элементов человеческой души. Этот процесс Юнг назвал *индивидуализацией.* Вершиной индивидуализации является *самореализация*, которая доступна лишь способным, высокообразованным людям, имеющим свободное время для своего личностного роста.

Юнговская идея стремления личности к целостности, гармонизации и интеграции различных сторон своей души, а также к самореализации получила дальнейшее развитие в экзистенциальной и гуманистической теориях личности.

В целом концепция личности Юнга – это сложный комплекс идей, явившихся результатом творческого переосмысления не только классического психоанализа, но и таких областей знания, как астрология, мифология, теология, философия, археология, литература и др. Из всех психоаналитических концепций аналитическая психология, пожалуй, более других насыщена философскими идеями и размышлениями. В последние годы именно к ней проявляет повышенный интерес интеллектуальная общественность Запада.

В конце 1930-х гг. преимущественно в США сформировалось такое направление в философии и психологии, как ***неофрейдизм***, представляющее собой синтез ряда идей психоанализа с культурной антропологией, социологией и отдельными положениями марксизма. Наиболее яркими представителями неофрейдизма являются К. Хорни, Г.С. Салливан, Э. Фромм. Основной темой их исследований стала *проблема личности в социуме.* Представители неофрейдизма не отрицали биологической природы человека, они подвергали критике только фрейдовское понимание сущности личности как совокупности внутрипсихических процессов. Как следствие, неофрейдисты отказались от идей либидо и сублимации. Категория «бессознательное», основная в рамках фрейдизма, была либо вообще исключена ими из теоретического анализа (Г.С. Салливан), либо трансформирована в «социальное бессознательное» как способ связи человека с обществом (Э. Фромм). Выбрав в качестве одного из методологических принципов *социальный детерминизм*, представители неофрейдизма вместе с тем существенным образом пересмотрели само понимание социального. Взяв за основу марксистский тезис о том, что человек представляет собой совокупность всех общественных отношений, они сформулировали свой исходный принцип, согласно которому *личность* – это

совокупность всех межличностных отношений, прежде всего психологических. По их мнению, экономические, социальные, политические и другие факторы значимы постольку, поскольку они порождают определенные психологические отношения людей друг к другу, определенную систему психологической коммуникации. В свою очередь, они пересмотрели понимание содержания психики, сведя его к совокупности психических отношений личности к другим людям, к окружающим ее предметам и возникающим психологическим ситуациям. При таком подходе социальное было «психологизировано», а психическое – «социологизировано». Вместе с тем в логике рассуждений неофрейдистов отчетливо просматривается позитивное стремление показать, что все, с чем сталкивается человек, прежде всего в социальном мире, переживается им и психологически окрашивается.

Одним из известных теоретиков неофрейдизма является **Карен Хорни** (1885–1952) – автор ***социокультурной теории личности***. Ее расхождение с ортодоксальным фрейдизмом наметилось в решении вопроса о механизмах формирования личности. Соглашаясь с Фрейдом в том, что первые годы жизни ребенка накладывают отпечаток на всю структуру личности и ее поведение, Хорни считала, что определяющим фактором является не сексуальная идентификация, а тип взаимоотношений ребенка с родителями, обусловленный социокультурными факторами. В рамках этих отношений ребенок реализует свою потребность в удовольствии и безопасности, причем последняя играет ведущую роль. Если отношения с родителями обеспечивают ребенку безопасность, вырастает психически здоровая личность, если нет – формируется базальная враждебность – интенсивное, всепроникающее ощущение отсутствия безопасности. Именно базальная враждебность, по мнению Хорни, лежит в основе неврозов и невротического поведения. Механизмом защиты от чувства опасности, беспомощности и тому подобного выступают невротические потребности, которые, с ее точки зрения, присущи всем. Невротические потребности определяют типы ориентаций в межличностных отношениях. Таких ориентаций три: 1) на людей; 2) против людей; 3) от людей. Хорни считает, что психически здоровый человек соотносит эти ориентации с конкретной ситуацией, выбирая оптимальную в данных условиях; невротик же во всех ситуациях реализует только одну.

По ее мнению, доминирующий тип межличностных отношений определяется типом культуры. В своей работе «Наши внутренние конфликты» (1945) Хорни делает вывод о том, что такое явление, как нацизм в Германии, есть следствие формирования невротического типа личности с направленностью «против людей». Истоки его следует искать в глубинах западной цивилизации и культуры с их ориентацией на рационализацию, выгоду, пользу, устранение эмоционального и спонтанного. Таким образом, *патология личности рассматривается ею как патология цивилизации.*

Хорни подвергла критике утверждение Фрейда о том, что физиологические различия мужчин и женщин определяют различия их личностных характеристик. Не соглашаясь с выводами создателя психоанализа о зависти женщины к мужчине, она сформулировала тезис о мужской зависти к женщине

вследствие того, что именно она принимает активное участие в продолжении рода, рожая и кормя детей. Чувство неполноценности, которое испытывают женщины в обществе, детерминировано их экономической, политической, психологической зависимостью от мужчин. Эта зависимость, по мнению Хорни, обусловлена *мужским типом культуры*, закрепляющим неравноправные позиции полов в обществе.

Взгляды Хорни оказали заметное влияние на теоретическое обоснование феминизма, а также на постмодернистское понимание сущности западной культуры и цивилизации.



Эрих Фромм

Одной из ключевых фигур в неофрейдизме является **Эрих Фромм** (1900–1980) – создатель ***гуманистической теории личности***. Ответ на вопрос о природе и сущности человека он ищет в полемике с Фрейдом, утверждавшим, что «анатомия – это судьба». Согласно Фромму, потребности человека нельзя отнести к разряду биологических. Это потребности особого рода, потребности *экзистенциальные*, обусловленные спецификой человеческого бытия в мире и, в свою очередь, определяющие эту специфику. Фромм выделяет пять основных экзистенциальных потребностей. Одной их них является *потребность в установлении связей*, возникшая как результат изоляции человека от природы и отчуждения от других людей. Чтобы восстановить утраченную связь с миром, человеку необходимо заботиться о ком-то, принимать ответственность за кого-то. Если эта потребность не удовлетворяется, отмечает теоретик неофрейдизма, у человека формируется нарциссическая ориентация – стремление удовлетворять только свои эгоистические интересы и не доверять другим людям.

Желание человека стать активным творцом своей жизни, неизбежно сталкивается, отмечает Фромм, с его пассивной животной природой, в результате чего возникает *потребность в* ее *преодолении*. Осуществить это преодоление человек может только в созидательном процессе, который имеет многочисленные формы: создание материальных благ, воспитание детей, художественное творчество, интеллектуальная деятельность и т.д. Это дает человеку ощущение свободы и собственной значимости. Если данная потребность не удовлетворяется и животная природа не преодолевается человеком, наступает деструкция личности.

С момента своего появления на свет и разрыва биологического контакта с матерью человек, по мнению основателя гуманистической теории личности, испытывает *потребность в корнях* – чувстве стабильности и безопасности. В детстве это чувство защищенности дают родители, но затем опека прекращается, а потребность усиливается. В преклонном возрасте ее обостряет страх перед лицом смерти. Вместе с тем, если человек в своем стремлении к безопасности не ослабит своей привязанности к родителям, дому, сообществу, он никогда не станет свободным, не сможет ощутить свою целостность.

Потребность в идентичности как внутренняя потребность тождества с самим собой дает человеку возможность осознать свою уникальность и ответить на вопрос: «Кто я есть на самом деле?» Без этого невозможно обрести целостность, избавиться от чувства зависимости. В случае неудовлетворения этой потребности человек становится конформистом, теряет свое лицо и сливается с окружением.

Мир, в котором живет человек, отмечает Фромм, необычайно сложен. В связи с этим человек испытывает *потребность в системе взглядов и преданности*, которая служит основой объяснения окружающей действительности. С точки зрения теоретика неофрейдизма, объективный и рациональный подход необходим не только для установления контакта с миром, но и для обеспечения психического здоровья самой личности. Среди проблем, которые человек вынужден решать на протяжении всей жизни, особое место занимает поиск смысла бытия. В этой связи наличие объекта преданности, служение кому-либо или чему-либо рассматриваются Фроммом как способ решения указанной проблемы. Обретение смысла жизни, подчеркивает он, позволяет человеку преодолеть изолированность своего существования. В концепции потребностей, предложенной Фроммом, в выборе и постановке проблем, а также в системе аргументации отчетливо просматривается влияние идей экзистенциализма, ориентированного на выявление специфики человеческого бытия.

Выстраивая свою теорию личности, Фромм указывает на ограниченность фрейдовской психодинамической концепции, поскольку ей не удалось раскрыть влияние среды как на внутренний мир человека, так и на его поведение. Однако личность, считает Фромм, – это результат взаимодействия врожденных экзистенциальных потребностей с предписаниями и нормами культуры, с идеологией, социально-экономическими и политическими реалиями. Теоретик неофрейдизма отказывается от *монофакторных теорий личности* как Фрейда, так и Маркса, предпринимая попытку их синтеза и *разработки многофакторной модели.* Согласно Фромму, взаимодействие психологических, идеологических и социальных факторов приводит к формированию определенного *социального характера.* Особую роль в этом процессе играет страх, подавляющий и вытесняющий в бессознательное черты личности, не совместимые с нормами, господствующими в обществе и его культуре. Тем самым страх порождает конкретно-исторические формы отчуждения и самоотчуждения.

Социальные типы характера, по Фромму, – это не просто черты личности, это способы ее взаимодействия с другими людьми. Социальные типы делятся на непродуктивные и продуктивные.

К непродуктивным относятся рецептивный, эксплуатирующий, накапливающий и рыночный типы характера.

Рецептивный тип, согласно Фромму, убежден, что источник всего хорошего вне его. Он пассивен, зависим и уверен, что любить должен не он, а его.

Эксплуатирующий тип берет все, что ему нужно или о чем он мечтает, силой либо изобретательностью. Он лишен творческого потенциала, поэтому идеи, эмоции, любовь заимствует у других.

Накапливающий тип стремится обладать как можно большим количеством материальных благ, власти, любви, он неистово охраняет свои накопления.

Рыночный тип оценивает любую личность, в том числе и себя, как товар, который можно выгодно продать или обменять. Именно такой тип характера, по мнению Фромма, сформировался в позднекапиталистическом обществе США и Западной Европы.

Продуктивный тип характера, альтернативный названным выше, – это независимая, честная, спокойная, любящая, творческая личность, совершающая социально полезные поступки. Продуктивная ориентация – это идеал, к осуществлению которого должен стремиться каждый человек и общество в целом.

Определяя специфику человеческого существования, Фромм отмечает, что оно таит в себе множество противоречий, которые можно объединить в две группы: 1) экзистенциальные; 2) исторические.

Экзистенциальные противоречия обусловлены экзистенциальными потребностями. Это противоречия между жизнью и смертью, между неограниченными возможностями, заложенными в самом человеке, и невозможностью их реализации из-за ограниченности человеческой жизни, между свободой и безопасностью. Последняя дихотомия, с точки зрения Фромма, является наиболее значимой. Она реализуется в определенном социокультурном контексте. Рассматривая последний в исторической динамике (с конца XV в. до второй половины XX в.), теоретик неофрейдизма отмечает, что экзистенциальная дихотомия «свобода – безопасность» развивалась в сторону обретения человеком все большей свободы, за которую ему пришлось заплатить не только растущей ответственностью, но и утратой безопасности и привязанности к обществу. Борьба за свободу порождает чувство отчуждения от природы и общества. Свобода и право выбора, а также желание распоряжаться своей собственной жизнью отдаляют людей друг от друга. Но в то же время человеку необходимо чувство связи с обществом. Степень данного конфликта, согласно Фромму, зависит от характера экономических и политических систем, в которых живет личность. По его мнению, в XX в. отчуждение во всех формах своего проявления достигло апогея. Как же разрешается конфликт между свободой и безопасностью? На протяжении всей человеческой истории сложился единственный механизм его разрешения – *это бегство от свободы*, которое включает несколько модификаций. Одной из них является *авторитаризм*, имеющий две формы: 1) мазохистскую, которая характеризуется чрезмерной зависимостью от окружающих и беспомощностью; 2) садистскую, которая выражается в эксплуатации других, в доминировании и контроле. Вторая модификация (*деструктивность*) означает уничтожение или покорение других ради компенсации собственного чувства неполноценности. По мнению Фромма, формой рационализации деструктивных действий являются долг и патриотизм.

Преобладающим механизмом бегства от свободы в XX в. становится *конформизм*, который характеризуется абсолютным подчинением нормам, регулирующим поведение. За свой конформизм человек расплачивается

утратой собственного «Я», абсолютной анонимностью и похожестью на других. Гарантия социальной безопасности оборачивается растворением личности в социальном окружении. Указанные механизмы разрешения дихотомии «свобода – безопасность» являются, по мнению Фромма, непродуктивными. Их альтернативой может стать только *позитивная свобода.*

Создатель гуманистической теории личности считает, что позитивная свобода – это свобода, при которой человек чувствует себя частью мира и в то же время не зависит от него, сохраняет свою целостность и идентичность. Способы формирования позитивной свободы – это любовь, труд, разум.

Экзистенциальные противоречия устранить невозможно, их можно только частично разрешить путем раскрепощения способностей человека в любви, вере и рассуждении.

Исторические противоречия не являются необходимой частью человеческого существования, а возникают и разрешаются человеком либо в процессе его собственной жизни, либо в последующие периоды истории.

В книге «Революция надежды. Избавление от иллюзий» (1968) Фромм излагает свой проект гуманизации существующей социальной системы. Это введение «гуманистического планирования», побуждение человека к деятельности на основе методов «гуманистического управления», изменение способа потребления, который стимулировал бы активность человека и устранял его пассивность, распространение новых форм «психодуховной ориентации», по своему воздействию и значимости тождественных религиозным системам прошлого. Одновременно с этим Фромм выдвигает идею создания небольших общностей (коммун), в которых люди будут иметь свою культуру, стиль жизни, манеру поведения, основанные на общих «психодуховных ориентациях». Таким образом, гуманизация общества, по Фромму, – это прежде всего *трансформация сознания* и *создание нового гуманистического типа культуры* взамен культуры технократической при сохранении существующего социального порядка. Фактически нужно изменить не мир, а отношение к нему. Несомненно, можно обвинять автора «Революции надежды» в утопизме проекта, но нельзя отрицать гуманистической направленности его рассуждений. В 60–70-е гг. XX в. идеи, высказанные Фроммом, оказали заметное влияние на умонастроения значительной части интеллигенции и молодежи Запада, на социальную практику леворадикального движения, явились одним из теоретических источников формирования идеологии «новых левых».

Завершая экскурс в историю психоанализа, следует отметить, что данный феномен вышел далеко за рамки психологии, психопатологии и психиатрии, где он первоначально возник, и оказал значительное влияние на развитие социогуманитарного знания XX в. Это влияние прослеживается в философии, культурологии, лингвистике, литературоведении, эстетике, исторической науке и т.д. Совершив своего рода переворот в сознании, психоанализ прочно вошел в повседневную жизнь значительной части американского и западноевропейского населения: в терминах психоанализа оцениваются взаимоотношения родителей и детей, коллег по работе, супружеские связи и т.д. Можно соглашаться или не соглашаться с идеями психоанализа, но нельзя поставить под сомнение его значение в интеллектуальной жизни XX в.

Неомарксизм

В 20-е гг. XX в. в философской и общественной мысли Запада о себе заявило такое явление, как неомарксизм. Основоположниками его считаются **Дьёрдь Лукач** (1885–1971) и **Карл Корш** (1886–1961). ***Неомарксизм*** – условное обозначение совокупности философских течений, стремящихся обновить марксизм, адаптировать его к новым историческим реалиям. Сама процедура обновления строится на основе синтеза идей и принципов марксизма с более поздними немарксистскими философскими концепциями. Неомарксизм одновременно выступает как против капитализма, так и против социализма в его советском варианте.

Несмотря на то что неомарксизм – явление неоднородное, в нем можно выделить два альтернативных направления: 1) диалектико-гуманистическое; 2) сциентистское.

Представители *диалектико-гуманистического направления* считают, что в классическом марксизме по существу не разработана проблема человека, а именно она должна быть центральной в любой философской концепции. При этом человек понимается главным образом как субъект исторического действия, поэтому проблема бытия человека в структуре общества становится для них приоритетной.

В рамках диалектико-гуманистического направления марксизм дополняется идеями, взятыми из неогегельянства, философии жизни, феноменологии, экзистенциализма, фрейдизма. Данное направление представлено такими философскими течениями, как франкфуртская школа, фрейдомарксизм, экзистенциалистский вариант марксизма, феноменологический марксизм, будапештская школа, группа «Праксис». К этому направлению можно отнести и «философию надежды» **Эрнста Блоха** (1885–1977).

Представители *сциентистского направления* утверждают, что классический марксизм недостаточно научен. Чтобы марксистское учение об обществе обрело строго научную форму, в него нужно ввести принципы современной науки, соединить марксизм со структурно-функциональным методом, теорией игр, модальной логикой и т.д. Сциентистское направление включает в себя такие течения, как *методологизм*, разработанный итальянским философом **Гальвано делла Вольпе** (1895–1968), *структуралистский марксизм*, у истоков которого стоял французский философ **Луи Альтюссер** (1918–1990), *аналитический марксизм*, представленный работами **Лоуренса Джонатана Коэна** (1923–2006), **Джона Элстера** (р. 1940), **Джона Рёмера** (р. 1945) и др.

В США и Великобритании начиная с 60-х гг. XX в. неомарксизм существует как особая тенденция в социологии, противостоящая официально признанным социологическим концепциям. Эта тенденция просматривается в работах **Чарлза Райта Миллса** (1916–1962), **Алвина Гоулднера** (1920–1980) и др. Влияние марксистских идей прослеживается и в ряде концепций национально-освободительного и феминистского движения.

Поскольку неомарксизм – явление многоплановое, целесообразно остановиться на анализе только тех течений, которые дают достаточно ясное представление о специфике указанных выше направлений.

Среди течений диалектико-гуманистической ориентации особое место занимает ***фрейдомарксизм***. Его представители ориентированы на осуществление синтеза личностной проблематики, разработанной фрейдизмом и неофрейдизмом, и социальной проблематики марксизма, хотя в их взглядах просматривается также влияние неокантианства, философии жизни, интуитивизма, социально-философских идей франкфуртской школы. Наиболее известными представителями фрейдомарксизма являются **Вильгельм Райх** (1897–1957), **Герберт Маркузе** (1898–1979), **Эрих Фромм** (1900–1980).

Остановимся более подробно на взглядах **Герберта Маркузе**. Свои теоретические построения он начинает с выявления специфики человеческой жизни. Эту специфику, настаивает он, следует искать в сфере влечений. Вслед за Фрейдом Маркузе признает, что влечения связаны с побуждениями человеческого организма, которые не только имеют телесную и психическую форму выражения, но и претерпевают изменения в процессе исторического развития. Как и Фрейд, он считает, что в сфере влечений действуют два механизма: Эрос – влечение к жизни, основу которого составляет сексуальная энергия, и Танатос – влечение к смерти. В качестве методологической основы своих размышлений о человеке Маркузе выбирает фрейдовскую модель личности, где она рассматривается как динамическое взаимодействие трех инстанций: Оно (сфера влечений), Я и Сверх-Я. Особое внимание Маркузе уделяет анализу Сверх-Я, которое представляет собой совокупность норм, правил, запретов, усвоенных личностью в процессе социализации. Если для Фрейда эти запреты носили универсальный характер, т.е. были присущи любому обществу, то, согласно Маркузе, они носят *исторический характер*. У Фрейда система контроля, подавления влечений называлась принципом реальности, Маркузе же подчеркивает, что в условиях капитализма и экономической конкуренции принцип реальности трансформируется в *принцип производительности*. Для него очевидным является тот факт, что механизмы подавления влечений находятся не только в культуре, но и в социально-экономической сфере. В детском возрасте, отмечает он, действует Эдипов комплекс, где конкретным носителем запретов выступает отец. Затем к нему присоединяется социальное давление в виде производства и отчужденного труда, которые становятся основой дополнительного подавления – прибавочной репрессии. С точки зрения Маркузе, производство носит противоречивый характер. С одной стороны, оно необходимо для обеспечения свободы, с другой – грозит разрушить саму человеческую культуру. Не менее парадоксальной, по его мнению, является и культура: с одной стороны, она представляет собой результат сублимации влечений – перевода их в социально приемлемые формы, что позволяет реализовать энергетический потенциал Эроса и творческие возможности личности; с другой – культура содержит в себе запреты, сдерживающие эти творческие устремления. В условиях господства производства и принципа производительности сублимация направлена либо вовне, в трудовую сферу, либо внутрь самой личности в виде механизма совести, но только не в сферу наслаждения. Поэтому в современном капиталистическом

обществе, согласно Маркузе, есть средства удовлетворения потребностей, но нет наслаждения от этого удовлетворения. Это означает, что *человек утратил эстетическое измерение своего бытия.*

В противовес К. Марксу, считавшему источником исторического развития противоречие между производительными силами и производственными отношениями, Маркузе утверждает, что основой социальной динамики является *конфликт между индивидуальным* и *социальным.* Конфликт, по его глубокому убеждению, является следствием репрессивной функции социальных форм человеческого существования по отношению к сфере Оно (влечениям).

Представитель неомарксизма подчеркивает, что в те исторические периоды, основной характеристикой которых является производство, не существует никакой свободы реализации влечений. Современное общество, отмечает он, не просто подавляет влечения большинства, оно формирует у индивида ложные, репрессивные потребности, которые привязывают его к социуму. Личность лишается возможности для автономного развития, и, как следствие, в развитом индустриальном обществе формируется особый тип личности, названный теоретиком неомарксизма *одномерным человеком.* Одномерный человек – это человек-потребитель, не способный отличить ложные потребности от подлинных, человек со сниженным уровнем критичности, социальное существо, сознанием которого можно успешно манипулировать.

Согласно Маркузе, основу западной цивилизации составляет *технологическая рациональность*, ориентированная на порабощение природы и приспособление ее к интересам человека. На практике такая рациональность оказывается иррациональной, поскольку она чревата исчезновением самого человека. Маркузе не ограничивается критикой западной цивилизации, он предлагает проект трансформации позднекапиталистического общества, выбирая в качестве исходного методологического принципа идею тотального отрицания, позаимствованную у представителей франкфуртской школы. В работах Маркузе эта идея получила название «Великий отказ», т.е. радикальный отказ от репрессивной цивилизации и ее ценностей.

Теоретик неомарксизма считает, что преобразованию общества противодействуют тормозящие силы. Одной из них является рассудок – основа такой жизненной позиции, как *конформизм*, который означает приспособленчество, а также пассивное принятие существующего порядка вещей и господствующих мнений. Другой тормозящей силой является массовая культура. Маркузе убежден, что в ситуации, когда действуют такие тормозящие силы, марксистский проект преобразования общества через изменение системы производственных отношений и смену форм собственности уже не работает. Трансформировать современное общество, считает он, можно только через *революцию в сознании* и *изменение типа рациональности.* Преобразование социальной жизни, по мнению Маркузе, предполагает отказ от существующих ценностей как капиталистических, так и тоталитарно-социалистических (опыт построения социализма в странах Восточной Европы оценивается им негативно).

Важную роль в процессе социальной трансформации и освобождения личности, по мнению теоретика фрейдомарксизма, может сыграть *превращение труда в игру.* В новом обществе классовые отношения уступят место

отношениям солидарности. Солидарность – это особый вид взаимодействий, основанных на психологии влечений. Результатом реализации солидарности должна стать свобода. В концепции Маркузе свобода по существу является синонимом отсутствия необходимости, негативной «свободой от…».

Есть ли реальные силы, способные изменить общество и его культуру? Вступая в полемику с Марксом, Маркузе утверждает, что движущей силой социальных преобразований не может быть пролетариат либо другие классы и социальные слои, которые включены в структуру общества и подчинены ей. Поэтому «Великий отказ» от существующего порядка вещей могут осуществить только внешние, периферийные силы – те, кто выпал из общества. В роли их катализатора должны выступить студенчество и интеллигенция. Что будет созидать человечество после «Великого отказа» и будет ли созидать вообще? На этот вопрос у Маркузе ответа нет.

В своих последних работах он пессимистически оценивает перспективу социальных преобразований. По его мнению, современное позднекапиталистическое общество исключает любую альтернативу развития, поскольку оно лишает человека способности отказаться от тех благ, которые оно ему предоставляет.

Одним из наиболее влиятельных представителей второго направления неомарксизма – сциентистского – является французский философ **Луи Альтюссер** (1918–1990), в концепции которого отчетливо просматриваются ***структуралистские теоретические установки***. Обращаясь к творчеству Маркса, Альтюссер делает акцент на работах зрелого Маркса периода «Капитала», поскольку именно они, по его мнению, отвечают критериям научности в отличие от работ молодого Маркса, ориентированных на рассмотрение антропологических проблем. Исходными методологическими принципами в концепции французского неомарксиста становятся следующие идеи: 1) познание представляет собой духовное производство, преобразующее свой объект; 2) научное мышление в противоположность обыденному сознанию является суверенным; 3) по отношению к естествознанию философия всегда выполняет методологическую функцию.

Опираясь на эти идеи, Альтюссер стремится обосновать марксизм в качестве строгой научной теории, которая призвана выявить объективные структуры социального целого. Данные установки нашли свое воплощение в альтюссеровской концепции *теоретического антигуманизма*. Согласно ей, конкретный индивид – это не исходный пункт теоретического анализа, а его конечный результат, синтез множества определений, поэтому в социальной философии человек не может быть объясняющим принципом: чтобы понять человека, нужно начать не с него.

Стержневой идеей концепции теоретического антигуманизма является утверждение о том, что независимо от воли и сознания индивида существуют силы, на которые его власть не распространяется и перед которыми он объективно беззащитен. В отличие от Маркса Альтюссер считает, что действие этих сил выходит за рамки экономической сферы. По его убеждению, круг таких безличных сил достаточно широк: это социальные процессы, язык, сферы духовной деятельности, которые он обслуживает, область бессознательных

желаний, которые появляются в результате проникновения коллективных бессознательных импульсов (психических или сексуальных) в сферу общественных отношений и т.д. Поскольку эти силы действуют активно и проникают всюду, индивид не может быть независимым, суверенным, самодостаточным и тождественным своему сознанию, на чем настаивал новоевропейский рационализм.

Обосновав тезис о том, что индивид не может служить исходной точкой при рассмотрении социальных проблем и тем более при построении научной теории общества, Альтюссер доказывает, что таким исходным пунктом является структура общества. В процессе ее анализа он разрабатывает понятие *структурной причинности*, используя диалектический принцип неразрывной связи части и целого. Согласно Альтюссеру, структура не может рассматриваться как организующий принцип, существующий до целого и его частей, она не может быть автономной и предзаданной. Для него *структура* – это способ организации целого, который возникает в процессе взаимодействия самих элементов. Именно структура в целом, настаивает он, а не взаимодействие базиса и надстройки, как это принято в классическом марксизме, лежит в основе общества.

В 70-е гг. XX в. Альтюссер пересматривает свои взгляды и делает вывод, что основное в марксизме – это не научная теория общества, а теория политической борьбы. Идеи французского философа получили свое дальнейшее развитие в трудах таких его последователей, как Э. Балибар, Д. Лекур, П. Реймон.

В 60–70-е гг. XX в. идейные установки и теоретические выводы неомарксизма, а также пафос неомарксистской критики позднекапиталистического общества оказали заметное влияние на умонастроения значительной части западных интеллектуалов. Неомарксизм стал теоретическим фундаментом идеологии «новых левых», во многом определил направленность и характер их социальной практики.

Интерес к марксизму и неомарксизму сохраняется и сегодня, о чем свидетельствует такое явление, как постмарксизм. ***Постмарксизм*** представляет собой совокупность течений, ориентированных на исследование социальной реальности конца XX – начала XXI в. через критическое осмысление марксизма и новое прочтение проблем, поставленных им.

Наиболее яркими представителями постмарксизма являются **Корнелиус Касториадис** (1922–1997), **Эрнесто Лакло** (1935–2014), **Шанталь Муфф** (р. 1943) и др. В России в 2000-е гг. сформировалось течение, получившее название «постсоветская школа критического марксизма»[1].

Понятие «постмарксизм» появилось в 1985 г. в программной работе Э. Лакло и Ш. Муфф «Гегемония и социалистическая стратегия». Авторы указанной работы прежде всего ставят вопрос о возможности использования категорий ортодоксального марксизма в процессе анализа современных социальных реалий и отвечают на него отрицательно. Они подчеркивают, что с момента

[1] См.: *Бузгалин, А.В.* Социальная философия XXI в.: ренессанс марксизма / А.В. Бузгалин // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 37.

возникновения учения Маркса произошли радикальные онтологические изменения: общество стало другим – глобализированным и управляемым информацией. Для такого общества, указывают они, характерны иные, нежели ранее, антагонизмы и иные границы между ними, которые не могут быть описаны и поняты в рамках теории классовой борьбы. Новые социальные реалии требуют *деконструкции понятийного аппарата классического марксизма, наполнения категорий новым смыслом.*

Лакло и Муфф критикуют марксизм за преувеличение роли экономики в общественной жизни. В противовес основоположникам марксизма они утверждают, что надстройка важнее базиса, а точнее, главенствующую роль в социуме играет «политическое». Поэтому облик современного общества, по их мнению, в значительной степени обусловлен либеральным проектом и либеральной политикой. Однако либерализм, подчеркивают постмарксисты, соответствует лишь эпохе модерна, которая уходит в прошлое, он лишает современное общество источников развития, провозглашая в качестве идеала социальный мир. Либеральная теория политики, подчеркивают они, позволяет критиковать все и говорить обо всем, но только не о самом главном – о гегемонии капитала. Либеральному проекту, считают Лакло и Муфф, нужна альтернатива в виде новых проектов «левой мысли». Такой альтернативой, по их убеждению, может стать демократия нового типа – *плюралистическая демократия*, которая не будет скрывать оппозиции, а будет поддерживать открытый конфликт.

Поворот в социальной философии XX в.: критическая теория франкфуртской школы

В XX в. важную роль в развитии западной социальной философии сыграла франкфуртская школа. Свое название она получила по месту нахождения Института социальных исследований (Франкфурт-на-Майне), деятельность которого в 30–40-е гг. XX в. положила начало теоретическому оформлению ее идей. У истоков течения стояли такие мыслители, как **Макс Хоркхаймер** (1895–1973) и **Теодор Визенгрунд-Адорно** (1903–1969). В разработке идей франкфуртской школы активное участие принимали **Вальтер Беньямин** (1892–1940), **Герберт Маркузе** (1898–1979) и др., некоторое время в нее входил **Эрих Фромм** (1900–1980).

В 1960-е гг. у франкфуртцев появились продолжатели и одновременно критики их идей в лице **Юргена Хабермаса** (р. 1929), **Альфреда Шмидта** (1931–2012), **Курта Ленка** (р. 1929) и др.

Исследовательский проект франкфуртской школы известен как ***критическая теория***. Такое название дал ему М. Хоркхаймер. В проекте предполагалось переосмысление позитивистского и неопозитивистского подходов к социальному познанию, а также критика самого общества, т.е. переориентация социального познания с саморефлексии и самокритики на критику объекта социологии. В связи с этим Г. Маркузе сделал соответствующее уточнение, назвав проект критической теорией общества.

Популярность франкфуртская школа приобрела в 60–70-е гг. XX в. в связи с движением «новых левых», которое на практике продемонстрировало влияние ее идей на оппозиционные настроения студенческой молодежи и интеллигенции, прежде всего выходцев из средних слоев западного общества.

Интерес к франкфуртской школе вызван многоплановостью и актуальностью рассматриваемых ею проблем, среди которых наиболее значимыми являются: 1) определение специфики, логики и методологии социального познания, анализ мировоззренческих и философских оснований социальной теории; 2) рассмотрение общих вопросов культуры и ее включенности в социальный контекст и политическую практику; 3) исследование проблемы «человек и отчуждение»; 4) изучение феномена социальной психологии, факторов ее формирования, специфики и перспектив изменения; 5) определение роли научно-технической революции в общественной жизни и др. Не менее привлекательной является поливариантность решения проблем, характерная для франкфуртцев.

Свои теоретические построения представители франкфуртской школы начинают с *определения методологических оснований*, опираясь на которые можно было бы разработать теорию, наиболее полно описывающую социальную реальность. С этой целью они осуществляют анализ состояния социальных наук в XX в. и находят его неудовлетворительным. По их мнению, позитивистские и неопозитивистские подходы, доминирующие в социальном познании XX в., не адекватны изучаемому объекту, поскольку они не учитывают специфику социального. Указанные подходы основаны на дихотомии объекта и субъекта познания, на противопоставлении их друг другу. В результате использования такого принципа происходит разрыв социальной реальности как целостности. По мнению представителей франкфуртской школы, в социальном познании объект и субъект не могут быть разграничены. В рамках социальной практики они совпадают, поскольку объект представляет собой результат деятельности субъекта. Вследствие совпадения объекта и субъекта методы, используемые в естественных науках, не могут применяться в обществознании.

Представители франкфуртской школы подчеркивают, что сфера социального характеризуется абсолютной противоречивостью. И это еще одна причина, из-за которой общественные явления нельзя подвести под общие понятия, так как используемые при этом гипотетико-дедуктивные конструкции не совместимы с противоречивостью. Под категорию «общее» социальные явления нельзя подвести и в силу их уникальности.

Настаивая на специфике социального познания, авторы критической теории, вместе с тем, не поддерживают неокантианскую идею деления наук на науки о природе и науки о духе. По их мнению, речь должна идти не о делении наук, а о выборе преимущественной исследовательской стратегии. Для естествознания, считают они, характерна ориентация на процедуру *объяснения*, для социальных наук – на *понимание*, *выявление* значений и смыслов. Однако вторая исследовательская стратегия не отменяет процедуру объяснения, она просто закрепляет за ней подчиненную роль. В связи с этим, отмечают франкфуртцы, для социальных наук не подходит установка на разграничение

научной объективности и ценностей, сформулированная еще М. Вебером, поскольку само общество как объект исследования демонстрирует наличие в себе и того и другого. Перед социальным познанием стоит задача адекватно представить эту неустранимую противоречивость общественной реальности.

С точки зрения теоретиков франкфуртской школы, позитивистская и неопозитивистская методология социального познания не может привести к научному и объективному пониманию социального, поскольку она игнорирует то обстоятельство, что общество – это целостная система, не сводимая к простой сумме своих частей. Подменяя изучение общества как особой целостности анализом эмпирических фактов, полученных в результате опросов социальных субъектов, позитивисты и неопозитивисты остаются на субъективно-идеалистических позициях. По мнению франкфуртцев, эмпирический факт, который позитивисты и неопозитивисты рассматривают в качестве источника истины, – это всего лишь двойной субъективизм, соединяющий в себе субъективное мнение опрашиваемого и субъективное мнение исследователя, сформулировавшего вопросы для анкеты.

По мнению теоретиков франкфуртской школы, выход из кризиса, в котором оказалось социальное познание, может быть только один – это *союз социологии с философией*. По глубокому убеждению **Марка Хоркхаймера**, только философия способна предложить теоретическую модель общества как системы, подняться над наличным и по-новому взглянуть на привычное и традиционное. Соглашаясь с данным суждением, **Теодор Адорно** добавляет, что при этом *сама социальная теория не должна претендовать на абсолютность, она должна меняться и обновляться* вместе с изменениями, происходящими в ее объекте.

Разрабатывая свою теоретическую модель общества, франкфуртцы прежде всего обращаются к философии Г. Гегеля, а также к марксизму, однако не столько к его аутентичной, сколько к неомарксистской версии, предложенной Д. Лукачем и К. Коршем.

Используя принцип историзма, сформулированный Гегелем, Т. Адорно, в частности, подчеркивает, что специфика общества состоит в том, что общее и частное связаны в нем конкретно исторически. Общество как целостность в своей исторической конкретности следует понимать как *тотальность* (от позднелат. totalitas – цельность, полнота). В теоретической конструкции Адорно понятие «тотальность» является одним из основных. Взятое из гегелевской философии, в контексте критической теории оно получило иное содержательное наполнение. Тотальность, по Гегелю, – это общество как целостность, обусловленная закономерностями, имеющими внутреннюю логику, и открытая для рационального познания, а следовательно, потенциально контролируемая и изменяемая разумом. Если Гегель считал тотальность явлением позитивным, то франкфуртцы убеждены в ее негативном характере. Так, Адорно, рассматривая общество в его отношении к отдельному человеку, делает вывод о том, что общество детерминирует все проявления индивида, а это значит, что личность фактически бессильна перед обществом. Вместе с тем немецкий философ не отождествляет общество и тотальность. В демократически управляемых индустриальных странах, подчеркивает он, есть

некапиталистические анклавы, куда не проникают капиталистические отношения, а также присутствуют элементы иррационального, не поддающиеся рациональному регулированию. Примером иррационального в обществе, по его мнению, может служить семья. Если общество в целом – это рационально-иррациональное образование, то тотальность – его рационально упорядоченные и рационально упорядочивающие структуры. Иными словами, это система капиталистических отношений. Вслед за К. Марксом Адорно считает, что в основе общества как системы находятся экономические отношения, в рамках которых происходит овеществление труда. И поскольку экономические отношения являются системообразующими, овеществление начинает пронизывать все общество, все начинает рассматриваться в режиме обмена (купли-продажи) и принципа производительности, ориентированного на получение максимальной прибыли. Установка на максимальную прибыль требует максимальной контролируемости и управляемости.

Анализируя европейскую историю, теоретики франкфуртской школы подчеркивают, что в условиях капитализма сама человеческая деятельность и ее результаты превращаются в силу, господствующую над человеком и враждебную ему. Этот процесс и есть *отчуждение*, которое в современном позднекапиталистическом обществе выходит за рамки экономической сферы и становится всепроникающим.

Тотальность и всепроникающее отчуждение, согласно франкфуртцам, порождает и определенный тип личности, чьи черты они описали в коллективном исследовании «Авторитарная личность» (1950), созданном под руководством Адорно. Согласно представителям франкфуртской школы, авторитарной личности присущи такие черты, как незакрепленность в устойчивых социальных группах, размывание традиционных ценностей, утрата собственного «Я». Из-за отсутствия способности к самодетерминации, т.е. к самостоятельному определению своих целей и жизненных перспектив, а также способности к ответственности у такой личности наблюдается тоталитарный синдром. Она готова во всем положиться на того, кто обещает ей стабильное существование. Характеризуя тип личности, порождаемый тотальностью, франкфуртцы фактически описывают человека массы, о появлении которого предупреждали еще О. Шпенглер и Х. Ортега-и-Гассет. Проявляя интерес к социальной психологии, представители критической теории общества не только пользуются марксистским тезисом о том, что общественное бытие определяет общественное сознание, но и расширяют его, делая вывод о том, что общественное бытие *детерминирует общественную психологию*, в том числе и *структуры бессознательного*.

Вместе с тем теоретики франкфуртской школы подчеркивают, что не следует упрощать взаимосвязь общества и личности. «Общество, – пишет Адорно, – это целостный процесс, в котором схваченные объективностью, связанные и деформированные ею люди все же оказывают на нее обратное воздействие...»[1] Вследствие этого существуют не только социальные типы, поддерживающие и воспроизводящие тотальность, но и те, кто ей противостоит.

---

[1] *Адорно, Т.К.* К логике социальных наук / Т.К. Адорно // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 84.

Констатируя наличие в позднекапиталистическом обществе тотального отчуждения и особого типа личности, склонного к авторитаризму, создатели критической теории делают вывод о том что, *тотальность* – это особый способ организации общества, обеспечивающий его функционирование и стабильность за счет установления контроля за всеми его элементами, включая человека.

Почему в европейской истории становится возможной тотальность? В поисках ответа на этот вопрос Хоркхаймер и Адорно в своей совместной работе «Диалектика Просвещения» (1947) детально исследуют позднекапиталистическое общество и приходят к заключению, что виною всему является Просвещение. Вслед за Гегелем под Просвещением они понимают процесс развертывания разума в истории, цель которого – избавление человека от всех форм зависимости, достижение Свободы и Прогресса. Прогресс становится идолом, которому поклоняются и Просвещение, и вся западная цивилизация, отмечают они. Основными понятиями, которые используют франкфуртцы при описании Просвещения, становятся понятия «рационализация» и «рациональность», взятые у Вебера. Под *рационализацией* Вебер понимал процесс проникновения разума во все сферы действительности, формирование научного взгляда на человека и общество. Рационализация, применяемая в сфере социального, означала у него установление контроля разума над системой общественных отношений. *Рациональность* рассматривалась им как наиболее эффективный способ соединения цели со средствами ее достижения для получения максимально возможного результата. По мнению Вебера, есть целые исторические эпохи, для которых данный принцип является ведущим, а целерациональные действия – основными. Рационализация и интеллектуализация – это базовые черты европейской истории, считает он.

Развивая идеи Вебера, создатели критической теории подчеркивают, что в условиях рационализации разум становится инструментом соединения определенной цели со способами ее достижения. Просвещение провозгласило Разум характеристикой субъекта. Последний, вдохновляясь этим, стал определять цели, руководствуясь исключительно собственными интересами и игнорируя объективные основания. Разум получил право на «неуемное своеволие», право конструировать и преобразовывать мир, природный и социальный, по своему усмотрению. Реализация этого своеволия привела к полному порабощению человека созданными им самим экономическими, социальными, политическими структурами, а также техникой и технологией. Разум сохранил за собой только *инструментальную функцию*, потеряв целеполагающую.

Как случилось, что именно разум стал основным источником противоречий и главной проблемой для человека? С точки зрения представителей франкфуртской школы, процедура рационализации с неизбежностью потребовала деления на объект и субъект, поскольку сам разум может функционировать только в том случае, если исследуемое рассматривается как стоящее напротив него, как противоположность. Такая тенденция, по их мнению, наметилась уже у Платона и впоследствии стала доминирующей во всей классической философии, прочно закрепившись в новоевропейском рационализме. Выделившись из природы, человек именно ее определил в качестве чуждого себе объекта, нуждающегося в покорении и преодолении. В результате, отмечают

франкфуртцы, природное и социальное оказались оторванными друг от друга, а взаимосвязь между ними была понята как исключительно антагонистическая. Затем этот антагонистический тип отношений был перенесен на отношения людей друг к другу, на отношения в социуме, поскольку иной формы связи люди себе просто не представляли. Этот же тип отношений человек спроецировал на самого себя, разделив себя на две конфликтующие, противоборствующие сущности – телесную и духовную. При этом телесность понималась как объект, нуждающийся в преодолении. Не осталась без внимания и эмоциональная сфера, которая была объявлена лишенной ценности и служащей препятствием в продвижении разума к пониманию сущности и достижению эффективности. Таким образом, в теоретических построениях франкфуртцев рациональность и рационализм как ее концептуальное оформление объявляются системообразующими принципами западной культуры. С точки зрения теоретиков франкфуртской школы, сформировавшаяся в Новое время *научная рациональность*, ориентированная на покорение и подчинение природы, дополнилась сначала *экономической рациональностью* в виде капиталистических экономических отношений с их устремленностью на достижение максимальной производительности и «овеществлением» всего, а затем породила и *политическую рациональность* в виде совокупности технологий, обеспечивающих политическую стабильность, включая систему механизмов манипуляции общественным мнением. Как считает Адорно, покорение природы и господство над людьми являются основными мифами XX в. Следствием развертывания рациональности в истории явилось возникновение социальных и политических структур, общественных отношений, культуры и т.д., которые противостоят самому человеку и его субъективности. Всепроникающий дух рациональности трансформируется во всепроникающее отчуждение: от природы, общества, политики, идеологии, культуры – вплоть до отчуждения человека от своей собственной сущности, проявляющегося в том, что человек не знает, кто он такой на самом деле. В этой ситуации человек сводит свою сущность к совокупности социальных ролей и оценок, которые он получает извне: со стороны других людей и общества в целом. Он отождествляет себя со своим социальным статусом, становится абсолютно управляемым и манипулируемым. Рациональность, философским обоснованием которой стал новоевропейский рационализм, является, по мнению представителей франкфуртской школы, причиной всего негативного, что накопила западная цивилизация к XX в., причиной появления массового общества и массовой культуры. Создатели критической теории предлагают свое видение диалектики культуры. С их точки зрения, культура содержит в себе неразрешимое противоречие. С одной стороны, она создает нормы, запреты, принципы регуляции поведения и мышления человека, выполняя по отношению к нему репрессивную функцию; с другой – аккумулирует в себе творческий потенциал человеческой субъективности, ее спонтанность, стимулируя тем самым развитие личности. «Массовая культура», формирующая стереотипы поведения и мышления, выбирает лишь одномерную ориентацию, выполняет по отношению к личности функцию подавления ее творчества, что фактически означает смерть самой культуры.

Парадокс истории, по мнению франкфуртцев, состоит в том, что позднекапиталистическое общество перечеркнуло все идеалы, созданные Просвещением: свободу оно заменило тотальной зависимостью, гуманизм – дегуманизацией, творчество – инструментализацией, личность – анонимным, безликим существом. Причина этого, считают представители критической теории, коренится в самой рациональности, которой изначально присуща тенденция к саморазрушению.

Где искать выход из сложившейся ситуации? Приступая к поиску ответа, франкфуртцы исходят из того, что у нового общества должны быть принципиально иные основания, поэтому *преемственность исключается*. В этой связи они пересматривают гегелевскую диалектику, в частности закон отрицания отрицания. Согласно Гегелю, переход на новую ступень развития всегда сопровождается сохранением в новом того положительного, что было на предшествующей ступени, т.е. новое – это всегда синтез. Рассматривая гегелевскую триаду «тезис – антитезис – синтез», Адорно в своей работе «Негативная диалектика» (1966) считает последний элемент лишним. Диалектика действительного должна быть *негативной*, делающей акцент на антитезисе, на жестком отрицании, преодолении. Такой вывод прежде всего относится к обществу, структура которого не содержит элементов, способных трансформировать его, поскольку они вытеснены на периферию.

Негативная диалектика Адорно предполагает смену самого стиля мышления, замену логико-понятийной формы образно-«модельной», что, по его мнению, приведет к разрушению рациональности, на основе которой возникло и функционирует современное западное общество.

Франкфуртцы поставили перед собой задачу дать уничтожающую критику техногенной цивилизации, показать, что она заслуживает лишь преодоления и отрицания. Очевидно, поэтому в их концепциях отсутствует развернутый анализ перспектив развития западного общества и его культуры.

В 60-е гг. XX в. дальнейшее развитие и одновременно критику основных идей классической критической теории осуществил **Юрген Хабермас**. На его философские воззрения заметное влияние оказали лингвистическая философия, герменевтика, феноменология. С классической критической теорией его связывает прежде всего ориентация на *социально действенное знание*, способное оказать влияние на изменение общества. Ю. Хабермас усматривает ряд противоречий в теоретических построениях своих предшественников. Он обращает внимание на тот факт, что основатели франкфуртской школы, в частности Хоркхаймер, указывали на ангажированность социальных наук, на то, что последние включены в социальные структуры и всегда выражают интересы определенных социальных групп. Но если этот тезис является верным, то франкфуртцы не определили рамки своей собственной социальной ангажированности. Критика рациональности как таковой, предпринятая представителями критической теории, по мнению Хабермаса, не является конструктивной. Если следовать ей до конца, то сами теоретические конструкции франкфуртцев оказались бы невозможными. Согласно Хабермасу, старшее поколение франкфуртской школы не учло, недооценило потенциальные воз-

можности традиций правового государства, а также такой феномен, как «общественность», хотя она еще остается объектом манипуляции, а не субъектом социального действия.

По мнению Хабермаса, процесс самосозидания человечества не ограничивается только трудовой сферой, на чем настаивал Маркс и с чем соглашались создатели критической теории. Производственные отношения – это не только результат труда, это и процесс коммуникации. Если принять за исходное положение тезис, что история – это процесс рационализации, как это делают франкфуртцы, то следует признать, что рационализация бывает двоякого рода: 1) как процесс роста производительных сил путем отбора и рационализации средств; 2) как рационализация действий, ориентированных на взаимопонимание путем устранения отношений принуждения, которые встроены в структуру коммуникации. Отсюда и рациональность двух типов – *экономическая* и *коммуникативная*. Понятие «коммуникативная рациональность» становится основным в философии Хабермаса и специально рассматривается в его основных работах «Познание и интерес» (1968) и «Теория коммуникативного действия» (1981).

Указанные типы рациональности действуют разнонаправленно. Экономическая, научно-техническая рациональность подавляет личность и ее субъективность, допускает творчество только в тех пределах, которые определены расчетом и системой власти. Коммуникативная, напротив, предполагает проявление и развитие субъективности, индивидуальности, а также устранение насилия. По мнению Хабермаса, коммуникативной рациональности еще нет, есть только ложная интеракция – система отношений между людьми, обусловленная экономической рациональностью. В концепции Хабермаса рациональность рассматривается как противоречивое явление, содержащее в себе и негативные тенденции, и потенциальные возможности их преодоления.

Если рассматривать рационализацию как проект модерна, сформировавшийся в XVIII в. в эпоху Просвещения, то этот проект, считает Хабермас, остался незавершенным, поскольку нет коммуникативной рациональности. Согласно немецкому мыслителю, коммуникативная рациональность призвана регулировать очень важные жизненные сферы, такие как культурная преемственность, воспитание, социальная интеграция. Однако в условиях модернизирующегося западного общества *коммуникативная рациональность* вытесняется *рациональностью экономической* и *административной*. Все это, считает Хабермас, не может не вызывать недовольства определенной части населения. «Недовольство это, – пишет он, – вызвано не деятельностью интеллектуалов-модернистов, его корни – в глубинных реакциях на социальную модернизацию, которая под давлением императивов экономического роста и развития государственных структур все больше вторгается в экологию органических жизненных форм, во внутренние коммуникативные структуры исторических жизненных миров»[1].

---

[1] *Хабермас, Ю.* Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 44.

Какой смысл вкладывает немецкий мыслитель в понятие «модерн»? По его мнению, *модерн* выходит далеко за рамки собственно искусства, он охватывает культуру в целом. В пределах модернистской культуры единый субстанциальный разум распадается на три сферы: науку, мораль и искусство. Эта дифференциация произошла в Новое время. Возникшие культурные сферы деятельности в дальнейшем институционализируются и становятся делом профессионалов. Этот процесс оказывается весьма противоречивым. С одной стороны, профессиональная деятельность позволяет выявить внутренние закономерности каждой сферы культуры, включить их в процесс образования; с другой – увеличивается разрыв между культурой «экспертов» и «массовой публики». Прирост культуры осуществляется за счет деятельности профессионалов, что не обогащает повседневную практику. Происходит рационализация культуры, разрушающая *целостный жизненный мир* и *целостный дух*, в котором истина, добро и красота находились в единстве. По мнению Хабермаса, проект модерна, сформировавшийся в рамках Просвещения, предполагал решение двух задач. Первая состояла в развитии наук, ориентированных на выявление объективных закономерностей мира, в определении универсальных основ морали и права, в формировании автономного искусства при сохранении своевольной природы каждой из указанных сфер. Вторая задача заключалась в максимальном использовании их выявившегося познавательного потенциала с целью покорения природы, разумной организации жизненных условий, создания справедливых общественных институтов, нравственного совершенствования и достижения счастья.

Нарушение коммуникативной практики, т.е. нормальных взаимоотношений людей друг с другом, Хабермас усматривает именно в разрыве культурных сфер, в нарушении культурной целостности. В связи с рационализацией культуры повседневность становится рационализированной и обедненной. Как отмечает немецкий мыслитель, нарушение целостности культуры усиливается по мере проникновения науки и техники во все сферы жизни современного общества. В результате такого вторжения, считает он, наука и техника получают новые экономические, социальные и политические функции, приобретают статус господствующей власти. В условиях научно-технической революции бурный рост производительных сил нарушает все существующие социальные пропорции, усиливает «репрессии» и порабощение всех членов современного западного общества безотносительно к их положению в социуме. Научно-технический прогресс изменяет сущность самого человеческого бытия. Именно в условиях НТР экономическая и научно-техническая рациональность проникают из сферы труда в сферу человеческих взаимоотношений, подменяя коммуникацию манипулированием, делая интеракцию ложной. Более того, массовая культура как рационализированный, технократический вариант культуры закрепляет и транслирует *объект-субъектную модель взаимоотношений* людей, в рамках которой контактирующие стороны либо противостоят, либо используют партнера в качестве средства достижения своих целей.

Можно ли изменить современное западное общество? По мнению немецкого мыслителя, структурные изменения западного общества возможны только на основе подлинной коммуникации, сущностью и целью которой явля-

ется *понимание* людьми друг друга. Чтобы достичь этого, необходимо, согласно Хабермасу, *изменить тип рациональности*, структуру ментальности и модель отношений людей друг к другу. Последняя должна стать *субъект-субъектной*, предполагающей диалог в качестве способа общения. Вместе с тем любой диалог протекает в форме дискурса, представляющего собой социально обусловленную организацию речи. По мнению немецкого философа, *дискурс* должен строиться как *многоуровневый рефлексивный диалог*, в ходе которого проясняется значимость обсуждаемой проблемы для каждого участника, а также смысл и значимость самой ситуации диалога. В процессе такого общения размыкаются и соприкасаются внутренние миры его участников, достигается глубинная коммуникация. Именно она позволила бы, по мнению Хабермаса, организовать диалог всех со всеми и создать «общественность», способную изменить современное западное общество. Таким образом, концепцию Хабермаса можно классифицировать как одну из версий *философии коммуникации и диалога*.

В целом в критической теории франкфуртской школы отчетливо просматриваются гуманистические тенденции, стремление рассмотреть человека как носителя не универсального и всеобщего, а уникального и неповторимого, ориентация на социально действенное знание, предлагающее не только теоретическую модель социальной реальности, но и проект ее преобразования. С точки зрения создателей критической теории, философия должна помочь индивиду сохранить свою уникальность и индивидуальность под натиском тотальности, уклониться от влияния структур, навязанных тоталитарными режимами.

Взгляды представителей франкфуртской школы свидетельствуют о том, что в социальной философии XX в. сформировался *культурологический подход к теоретическому осмыслению социальных процессов*. Исследовательский интерес переместился с проблемы построения теоретической модели общества на *проблему человека в структуре общества*, с анализа объективных структур на изучение субъективности. И если в предшествующие периоды социальная философия рассматривала общество и историю в «горизонтальном разрезе», как объективацию субъективности, то в XX в. она представила их «вертикальный разрез», в рамках которого общество и история рассмотрены как процесс субъективации объективного.

Герменевтика

Заметным явлением в современной западной философии стала ***герменевтика***. Это собирательное название применяется для обозначения интеллектуальной деятельности, направленной на аутентичное понимание и истолкование различных текстов и социально-культурных феноменов. Герменевтическими процедурами пользуются в лингвистике, культурологии, этнографии, истории и некоторых других сферах духовной деятельности.

Специфика философского преломления герменевтики связана с осмыслением фундаментальных задач человеческой жизнедеятельности. Это прежде всего обнаружение глубинных предпосылок человеческой активности,

поиски смысла тех явлений, которые втянуты в орбиту социальных отношений, уяснение механизма трансляции этого смысла от человека к человеку, восстановление первоначального значения культурных феноменов, унаследованных от различных эпох и цивилизаций, наконец, понимание людьми друг друга.

Хотя активная разработка проблем герменевтики начата только новейшей философией, ее корни уходят в далекое прошлое. В древнегреческой мифологии бог Гермес служил людям вестником и толкователем воли других богов. С тех пор герменевтику стали рассматривать как искусство прояснения смысла, перевода с одного языка на другой и поиска значения. Давно замечено, что письменные тексты содержат *многослойную смысловую структуру*, и требуется большое мастерство, чтобы проникнуть в каждый ее пласт. Уже в ранней античности было широко распространено толкование текстов Гомера и других авторов. Подобная практика во времена Средневековья сменилась *экзегетикой* – иносказательной интерпретацией священных книг. Существенное развитие искусство герменевтики получило в эпоху Возрождения. Его приверженцы устраняли противоречия Библии, выявляли ошибочные высказывания в литературных произведениях, занимались лингвистическим анализом классических текстов. Современная герменевтика решительно раздвинула границы своей деятельности: наряду с традиционной практикой интерпретации языковых текстов сейчас ведутся поиски смысла в любых творениях человека, независимо от их конкретной природы.

Ядро философской герменевтики образует *общая теория интерпретации* и *понимания.* Большой вклад в ее создание внесли немецкие исследователи Ф. Шлейермахер и В. Дильтей. Современная герменевтика опирается не только на исторический опыт истолкования текстов, она вобрала в себя также некоторые идеи философии жизни, феноменологии и экзистенциализма.

Фридриха Шлейермахера (1768–1834) заинтересовала проблема иного сознания, чужого «Я». Возможно ли проникнуть в духовный мир другого человека, понять его чувства и мысли? Шлейермахер положительно отвечает на этот вопрос. Чужое сознание открывается человеку, когда он вживается в позицию автора текста, начинает смотреть на мир так, как это делал он, оценивает события, пользуясь его мерками. В таком случае достигается *конгениальность* (совпадение) его духовного состояния с тем, которое было у автора текста. Очевидно, Шлейермахер придерживался психологической интерпретации осмысления иного сознания. Важно отметить, что он первым обратил внимание на несводимость знаний к логико-дискурсивной стороне, построенной только на формальном рассуждении, – они характеризуются еще и эмоциональной наполненностью. Шлейермахер сделал вывод об укорененности знаний в неповторимом духовном мире личности, придающем им индивидуальную окраску. Поэтому, чтобы понять смысл текста, необходимо восстановить переживания автора.

Для обнаружения смысла текста Шлейермахер предлагает *метод герменевтического круга,* получивший позднее широкое распространение. Метод заключается в понимании целостного сообщения через его части и понимании частей исходя из целостного контекста. Так, слово является частью предложения, предложение – частью отдельного сообщения, а сообщение – частью

всего духовного мира автора. Шлейермахеру ясно, что процесс интерпретации текста связан с выявлением предпосылок его создания, которые не всегда осознает даже сам автор. Кроме того, тот, кто взялся истолковывать текст, вносит в его смысл нечто от себя. Потому процесс трактовки имеет циклический характер с постепенным нарастанием глубины постижения смысла. Есть ли здесь предел? Философ считает, что интерпретация полностью исчерпывается, когда достигает абсолютного тождества со смыслом произведения.

Последователь Шлейермахера **Вильгельм Дильтей** (1833–1911) признавал герменевтику незаменимым средством гуманитарных исследований. Он склонялся к мысли, что понимание людьми явлений и событий возможно благодаря одному обстоятельству: между ними и подлежащей интерпретации реальностью помещается третий элемент – культура. Философ открыл, что в сфере культуры создаются знаки и символы, доступные восприятию человека. Исключительно важно то, что символы служат своеобразными кодами совершенно конкретных проявлений жизни. Скажем, большое количество хорошо одетых людей на улицах свидетельствует об экономическом благополучии города. Именно знаки и символы раскрывают смысл действительности и делают ее понятной.

В теории герменевтики значительное место заняла выдвинутая М. Хайдеггером идея экзистенции как понимания. Знаменитый философ отмечает, что мышлению всегда предшествует состояние, когда человек вовлечен в ситуацию, которая только затем осмысливается. Следовательно, сам способ нахождения человека в определенных обстоятельствах уже есть своеобразное понимание сложившейся ситуации.

Эта идея получила дальнейшее развитие в работах **Ханса Георга Гадамера** (1900–2002), пытавшегося определить условия, которые вообще делают понимание возможным. Дильтей, по его мнению, слишком сильно ориентировал гуманитарные науки на методы естествознания. Между тем очень важно учитывать целостность опыта и жизненной практики. В осмыслении действительности рядом с естествознанием надлежащее место занимают философия, история, искусство. Философ уверен, что, например, искусство добывает такую истину, которая недостижима никаким иным способом познания. Искусство обусловливает целостность опыта и способствует ориентации человека в сфере ценностей. Игра – основное средство искусства – моделирует жизнь человека. Художественные произведения обогащают опыт и совершенствуют таким образом духовный мир личности.

Для Гадамера понимание – это способ существования человека, поскольку его бытие реализуется не иначе, как через целесообразную деятельность, познание и оценку. Здесь явно заметна попытка философа отойти от гносеологизма предшественников и вернуть философии возможность решать вопросы бытия. В этом плане показательна трактовка им понимания как опыта. Подобная трактовка основывается на понимании того, что действительность не только познается, но и практически испытывается человеком в процессе его жизнедеятельности с целью выяснения способности этой действительности быть местом жизни и полем деятельности. Потому важно не познание само по себе, а целостный опыт существования в мире.

Большое значение в формировании опыта Гадамер придает традиции. Он убежден, что традиция содержит первичные, допонятийные и дорефлексивные формы освоения бытия. «Задолго до того, как мы начинаем постигать себя в акте рефлексии, мы с полнейшей самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живем»[1], – замечает философ. Роль традиции он видит в том, что она формирует предпонимание явлений и тем самым служит исходным базисом теоретического познания. Все новое возникает в границах уже имеющегося опыта.

Гадамер убежден, что в обычной жизни смысл определенных явлений осознается благодаря предрассудкам, укорененным в культуре. Философ весьма критически относится к требованию Просвещения очистить разум от предрассудков. Их уничтожение не конструктивно. Целиком оправданным будет обратное: поиск и селекция правомерных и неправомерных предрассудков, ибо именно этот пласт культуры связан с предугадыванием более сложных духовных конструкций рационального характера.

Гадамер осознает, что понимание явления зависит не только от его собственного содержания или позиции автора, свою роль здесь играют также духовный склад интерпретатора и конкретные социально-культурные условия, в которых он действует. Нетрудно понять, что такой подход смещает проблему поиска смысла в новую плоскость. На первом плане оказывается продуктивная сторона истолкования текстов, рассматриваемых в самом широком смысле, – как любых символов, свидетельствующих о явлениях культуры. Интерпретация больше не принимается за простое воспроизведение авторского видения, она становится самостоятельным сотворением смысла. Вполне естественно, что этот процесс мыслится бесконечным. «То, что зафиксировано письменно, свободно от случайности своего происхождения и своего автора и раскрыто навстречу новым позитивным связям, – убеждает Гадамер. – Нормативные понятия, вроде точки зрения автора или понимания первоначального читателя, в действительности представляют собой лишь пустое место, каждый раз заполняемое заново»[2].

Исключительное значение в формировании и трансляции опыта Гадамер придает языку. Дело в том, что слово обозначает некий объект и предшествует его понятийному осмыслению, поэтому язык накапливает дорефлексивные формы опыта, он очерчивает освоенную людьми действительность и определяет исходные схемы ориентации человека в мире. Язык обусловливает также форму понимания человеком окружающей природы, исторической реальности и самого себя.

Благодаря языку оказывается возможной мысленная организация событий, наполняющая мир смыслом и делающая его доступным человеческому пониманию. Кроме того, язык является важным средством упорядочения мышления. На его основе осуществляется трансляция жизненных смыслов, без которых невозможно функционирование человека и общества.

---

[1] *Гадамер, Х.Г.* Истина и метод / Х.Г. Гадамер // Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 329.

[2] Там же. С. 460.

Яркие идеи Гадамера, связывающие проблемы герменевтики с теоретической деятельностью и практической жизнью, вызвали острую дискуссию. В ходе ее высказываются замечания о некритическом отношении Гадамера к традиции. Например, отмечается, что человек способен как принимать, так и отвергать устоявшиеся ценности, обосновывается интересная идея, согласно которой, чтобы понять смысл конкретного явления, надо раскрыть целостный контекст, в котором оно только и могло возникнуть, предлагается отслеживать генезис смысловых систем и фиксировать смены в самой традиции.

Совершенно очевидна неординарность герменевтического подхода к осмыслению действительности. В его рамках сформулированы фундаментальные проблемы человеческой жизнедеятельности и предложены интересные способы их решения. Внимание специалистов привлекают и вопросы межличностных и межкультурных отношений, структуры смысла и способов его обнаружения, механизмы трансляции ценностей культуры, определения мотивов индивидуальных и массовых действий людей и др. Отмечается замечательная способность герменевтики переводить теоретические разработки в практическую плоскость. Как открытая система знаний герменевтика содержит богатый потенциал для дальнейшего развития.

Структурализм и постструктурализм

В XX в. в интеллектуальной жизни Запада возникает и развивается ***структуралистское движение***, центром которого становится Франция. Главным для структурализма является *вопрос о возможности социально-гуманитарного познания как строгой науки.* Структуралистское движение объединяет целый ряд концепций в социогуманитарных науках (этнологии, психологии, языкознании, литературоведении и т.д.), основанных на рассмотрении *объекта в качестве структуры.* Поскольку структурализм имеет отношение ко всему социально-гуманитарному познанию и не является в строгом смысле философским течением, целесообразно говорить лишь о наличии в рамках структуралистского движения философской проблематики и соответственно о ее решении методами структурного анализа.

Центральной категорией структурализма является понятие структуры, которое в различных структуралистских концепциях определяется поразному. Чаще всего под *структурой* понимается совокупность скрытых отношений между элементами целого, которые сохраняют свою устойчивость, *инвариантность* (от. фр. invariant – неизменяющийся) при внутренних и внешних преобразованиях и изменениях системы. *Устойчивые отношения* выявляются структуралистами в языке, литературе, традициях, общественных отношениях и т.д. С их точки зрения, такие отношения невозможно обнаружить в процессе непосредственного наблюдения, необходимы специальные научные исследования, что по существу и является основной задачей социально-гуманитарного познания.

Процесс формирования структурализма как целостного явления охватывает достаточно продолжительный промежуток времени, в котором условно можно выделить несколько периодов.

1. ***Первый период*** (20–50-е гг. XX в.) характеризуется становлением структурного метода, разработка которого началась в лингвистике и была связана с исследованиями известного швейцарского ученого **Фердинанда де Соссюра** (1857–1913). В основу структурного метода были положены следующие принципы:

1) *принцип имманентности*, согласно которому язык существует независимо от внешних факторов и является самодостаточной системой, имеющей собственную внутреннюю организацию;

2) *принцип доминации синхронии над диахронией*, ориентирующий на исследование языка в статике, поскольку, по мнению структуралистов, именно синхронное измерение позволяет проникнуть в сущность языка. В соответствии с этим принципом структуралисты выделяют в языке два уровня: *метаязык* (язык как устойчивая знаковая система, существующая автономно от субъекта) и *речь* (эмпирическое проявление языка в речевой деятельности конкретных индивидов);

3) *принцип релятивизма*, на основе которого первоначально была выстроена реляционная теория смысла. Согласно ей, всю смысловую полноту слова, входящего в язык как систему, можно обнаружить не методом изучения его истории, а через выявление его отношений с другими словами и определение его места в языковой системе. Структурализм делает акцент на реляционных (системоприобретенных) отношениях, которые действительно существуют в знаковых системах. Например, запрет движения могут обозначать различные знаки: красный сигнал светофора, жест регулировщика, дорожный знак. Смысл этих знаков – запрет движения – зависит не от их качественных характеристик, не от материала, из которого они сделаны, а от их местонахождения в знаковой системе;

4) *принцип бинаризма*, или бинарной оппозиции, согласно которому лингвистический знак (слово) «означивается» (т.е. приобретает значение) только через соотношение со знаком, стоящим к нему в оппозиции. Так, слово «сладкий» приобретает смысл только через сопоставление со словом «горький». В рамках самого структурализма активно разрабатывались и использовались такие бинарные оппозиции, как язык/речь, синхрония/диахрония, означающее/означаемое, синтагма/парадигма и др.;

5) *принцип плюрализма*, постулирующий равноценность различных способов и взаимоотношений элементов, включая равноценность различных концепций и интерпретаций.

На основе перечисленных выше принципов первоначально сформировалась структурная лингвистика, которая внесла существенный вклад в исследование языка и положила начало формированию принципиально нового понимания данного явления. В отличие от своих предшественников структуралисты считают, что не мышление определяет язык, а язык определяет мышление. Они подчеркивают, что общество и культура возможны только благодаря языку: через него устанавливаются все формы общественной жизни и проводится граница между природой и культурой. Реальность для человека, по убеждению структуралистов, – это прежде всего языковая конструкция, поскольку человек открывает для себя мир только через язык,

благодаря языку «мир всегда является уже написанным» (Р. Барт). Саму культуру и ее проявления, считают они, следует трактовать как самостоятельные знаковые системы, которые не только интерпретируются с помощью языка, но и *подчиняются правилам семиотических* (знаковых) *систем*. Что касается общественного и индивидуального бытия, их также можно рассматривать как явления, обнаруженные и зафиксированные с помощью языковых средств. «Все есть язык» – такова исследовательская установка структурализма.

Для структурализма язык – не столько объект исследования, сколько *методологический инструментарий*: через анализ структуры языка и по аналогии с ней можно рассматривать любое общественное или культурное явление. Поскольку язык служит средством для понимания и объяснения социальных и культурных процессов, лингвистическая проекция на различные отрасли гуманитарного знания, утверждают структуралисты, не только возможна, но и необходима. Таким образом, наряду с неопозитивизмом и герменевтикой структурализм совершает *лингвистический поворот* в философии.

2. ***Второй период*** развития структурализма охватывает 50–60-е гг. XX в. и характеризуется распространением структурного метода и отдельных идей структурной лингвистики на другие отрасли социально-гуманитарного познания. При обосновании правомерности такого распространения возникает необходимость рассмотрения следующих философских проблем: что представляет собой познавательный процесс; что обусловливает его объективность и общезначимость; может ли социально-гуманитарное знание претендовать на статус научного; какая роль в познавательном процессе отводится субъекту; какова сущность последнего и др. Став объектом философского осмысления, структурный метод постепенно превращается в *философскую систему*, порождает определенное *философское мировоззрение*.

Данный период развития структурализма связан с работами таких мыслителей, как **Клод Леви-Строс** (1908–2009), **Мишель Фуко** (1926–1984), **Жак Лакан** (1901–1981), **Ролан Барт** (1915–1980) и др. К структуралистскому движению имеют также отношение писатели и критики, сгруппировавшиеся вокруг французского журнала «Тель Кель» (от фр. Tel Quel – такой, какой есть).

Анализируя социально-гуманитарное знание, структуралисты подчеркивают, что о его научности можно говорить только в том случае, если: 1) оно будет иметь формализованный вид, вид теоретических моделей логико-математического типа; 2) соответствовать критерию строгости и доказательности; 3) в его содержании будут присутствовать абстрактные структуры, обеспечивающие его объективность и общезначимость. Перечисленные выше требования, предъявленные к социальному и гуманитарному знанию, лежат в основе *сциентистской программы* гуманитарных исследований, разработанной структурализмом. В этой программе, с одной стороны, отражено движение гуманитарных наук с эмпирического уровня познания на теоретический, с другой – обоснована возможность применения компьютерной техники при исследовании социально-гуманитарной проблематики. Не случайно структурализм широко использует методы формализации и математизации при построении теоретических моделей исследуемых объектов.

В рамках структуралистской программы гуманитарных исследований особую актуальность приобретает следующий гносеологический вопрос: возможна ли в принципе объективность в социально-гуманитарном познании? За ответом на него структуралисты обращаются к кантовской философии. Именно И. Кант впервые сформулировал эту проблему относительно теоретического естествознания. С точки зрения Канта, объективность знаний обусловлена *трансцендентальностью*, т.е. наличием формальных, априорных (существующих до опыта) предпосылок познания. Трансцендентальность у Канта – это универсальные механизмы познавательной деятельности, присущие самому сознанию. По мнению структуралистов, трансцендентальность находится за пределами сознания, а точнее, – *в языке*, поскольку именно язык, на основе которого, осуществляется социально-гуманитарное познание, содержит в себе *метаязык* (априорные формы) – объективные структуры упорядочения информации, не осознаваемые субъектом. Эти структуры являются всеобщими законами, управляющими мышлением и жизнью разума в целом. Именно они определяют видение мира, обеспечивают объективность гуманитарного знания и позволяют его формализовать. Таким образом, структурализм предлагает свой, особый, вариант априоризма, который выводит априорные формы познания за рамки познающего субъекта.

В своей теории познания Кант не сводил трансцендентальность к автоматическому функционированию универсальных, общезначимых механизмов познания. Он считал, что трансцендентальность предполагает познавательную и эстетическую активность субъекта, который на основе априорных форм конструирует предмет познания, предмет науки и искусства. С точки зрения структуралистов, такое понимание априоризма должно быть пересмотрено в виду того, что всякую субъективность (творческую активность субъекта) следует исключить. В противном случае, считают они, становятся невозможными рационализация и формализация гуманитарного знания, а также выявление объективных форм, в которых осуществляется познавательный процесс.

Согласно структурализму, у человека нет независимой и суверенной деятельности его «Я», поскольку связь его сознания с миром опосредована механизмом функционирования знаковых систем. Развитие идей, по их убеждению, – это не результат активности человеческого разума или творческих проявлений духовной сферы в целом. Причины этого следует искать в объективных структурах, укорененных в знаковых системах. В контексте структуралистских рассуждений *субъект познания* – это всего лишь точка пересечения различных языков (различных знаковых систем: искусства, религии, моды и т.д.), «сложная функция речи» (М. Фуко), а речевая практика – не субъективно-творческая деятельность, а процесс проявления объективных структур языка: через человека язык проговаривает сам себя.

Вывод структурализма об отсутствии у разума творческого начала направлен против классического европейского рационализма с его идеалами независимости, автономности разума и уверенностью в том, что благодаря сознанию человек обнаруживает свое собственное бытие. «Мыслю, следовательно, существую», – провозглашал основоположник новоевропейского рацио-

нализма Р. Декарт. «Мыслю и обнаруживаю свое бытие только благодаря наличию объективных структур знаковых систем» – такова логика рассуждения структуралистов. Устанавливая приоритет языка над субъектом (в силу наличия в языке объективных структур), структурализм фактически исключает из познавательного процесса не только субъективность, но и субъект, вводя в философию *принцип бессубъектности*. За осуществленное «убийство субъекта» структурализм получил название *неокантианство без трансцендентального субъекта*, которое дал ему французский философ П. Рикёр. Из процесса познания структурализм устраняет не только субъект, но и объект, заменяя его языковой конструкцией.

Если культурные, познавательные и общественные процессы обусловлены структурами знаковых систем, то где находятся механизмы функционирования последних? Структуралисты считают, что их следует искать в сфере бессознательного. Они исходят из того, что на уровне сознания человек пользуется знаками, строит из них предложения, тексты и т.д., но правила, по которым он это делает, остаются неосознанными. Человек может даже не догадываться об их существовании. Это дает структуралистам основание для вывода, что структуры бессознательного – это и есть скрытые механизмы функционирования знаковых систем. Структуры бессознательного одновременно являются и структурами интеллекта. Играя роль априорных форм, именно они обусловливают объективность познания. Закономерности, которым бессознательно подчиняется человек, являются глубинными пластами культуры, самими структуралистами называемыми по-разному: «эпистема» или «дискурсивная формация» (М. Фуко), «ментальные структуры» (К. Леви-Строс).

К проблемам культуры структурализм проявляет особый интерес. Так, Леви-Строс не только рассматривает ее как знаковую систему, но и, следуя принципам плюрализма и релятивизма, считает, что существует множество культур, которые являются самобытными и равноценными, поскольку нет критерия их соизмеримости. Отсутствие такого критерия, подчеркивает он, не позволяет установить степень их значимости и определить, какая культура лучше. Чтобы сохранить свою самобытность, культура должна ограничивать свои контакты и быть «непроницаемой». В то же время Леви-Строс *не отказывается и от идеи универсализма*: он считает, что любая культура содержит в себе цели, одинаковые для всех людей, а это свидетельствует о смысловом единстве человеческого сознания.

Рассматривая человеческую историю, структуралисты *заменяют принцип историзма*, базирующийся на признании общих исторических закономерностей, *принципом историчности*, отрицающим универсальность исторического процесса и наличие в нем причинно-следственных связей. Фуко, предложивший этот принцип, подчеркивает, что история – это «радикальная прерывность», где каждая эпоха отделена как от предшествующей, так и от последующей.

Структурализм внес заметный вклад в исследование жизни и обычаев первобытных племен, мифологии, фольклористики, языка, религии и других явлений культуры. Но его идеи всегда вызывали и продолжают вызывать острые

дискуссии. Его влияние прослеживается в концепциях представителей франкфуртской школы, в современной герменевтике, различных вариантах позитивизма и т.д.

Структурализм не остался в пределах социально-гуманитарных наук, он получил *идеологическую интерпретацию*, которая по содержанию существенным образом отличается от концепций его основных представителей. В результате идеологизации структурализма сформировался *специфический тип мировоззрения*, своеобразная «структуралистская идеология», основанная на противопоставлении структуры человеку. В рамках такого противопоставления любая структура рассматривается в качестве антигуманного начала. Поскольку глубинные, скрытые механизмы и отношения регулируют не только культуру, но и социальную жизнь в целом, приверженцы структурализма считают, что через структуры сознание человека пронизывается властью.

Внутренняя логика развития структурализма, а также попытка его представителей изнутри осмыслить свой метод, выявила ряд проблем, которые невозможно было решить, оставаясь в пределах статичных структур. К числу таких проблем относятся проблема происхождения и динамики самих структур, соотношение структурного и неструктурного (маргинального) и т.д.

3. ***Третий период*** существования структурализма (вторая половина 60-х гг. XX в.) демонстрирует попытку решения названных выше проблем. Характерным для него становится анализ социально-культурного и политического контекста, в котором существует структура. В этот же период начался переход от «классического» структурализма к постструктурализму, который попытался осуществить синтез структурного метода, философских идей структурализма и структуралистской идеологии.

В качестве самостоятельного явления в философии и гуманитарном знании ***постструктурализм*** сформировался в 70–80-е гг. XX в. во Франции и частично в США. Его главными представителями являются **Жак Деррида** (1930–2004), **Жиль Делёз** (1925–1995), **Жан Бодрийяр** (1929–2007), **Жан Франсуа Лиотар** (1924–1998), **Феликс Гваттари** (1930–1992) и др.

Постструктурализм не имеет организационного единства и общей программы, однако у него есть специфическое проблемное поле и свой подход к решению выбранных им проблем, что позволило ему в 80-е гг. XX в. приобрести концептуальную самостоятельность. В то же время постструктурализм стоит у истоков философского постмодернизма, что делает крайне затруднительным проведение между ними четкого разграничения (демаркационной линии). В этой связи имеет смысл включить в анализ постструктуралистской концепции только те проблемы, которые прямо или опосредованно связывают ее с «классическим» структурализмом.

В отличие от структурализма, который стремился вывести субъект за пределы социально-гуманитарного познания, постструктурализм настаивает на возврате субъекта в познавательный процесс. Для представителей постструктурализма субъект – это не абстрактный носитель познавательной способности или априорных форм, не персонифицированный разум или точка пересечения знаковых систем, это определенный тип личности: ребенок, художник, шизофреник и т.д.

Согласно структурализму, между идеями и высказываниями существует логическая связь, поэтому они последовательно сменяют друг друга, а процесс мышления является линейным. Однако уже Фуко в своей работе «Слова и вещи» (1966) обратил внимание на то, что подобное понимание мыслительной деятельности существенным образом упрощает ситуацию. Дело в том, что в культуре могут одновременно существовать различные объективные структуры организации мышления, которые, в свою очередь, порождают разные системы знания. *Идея нелинейности мышления* становится одной из главных в постструктурализме, а затем и в постмодернизме. Наиболее детально ее разработал Ж. Деррида. По его мнению, мышление не движется от мысли к мысли, от слова к слову на основе определенных правил, оно хаотично перескакивает с одного на другое. Мышление – это не процесс, подчиненный логике, а скорей всего *процесс игры*, где действуют не только правила, но и случайности.

Нелинейность мышления, отмечает он, не может быть адекватно выражена линейным письмом[1], когда знания выстраиваются в виде логической цепочки. Для выражения процесса мышления, согласно Дерриде, больше подходят текст или совокупность текстов. Все есть текст: человек постоянно пребывает в тексте и не может освободиться от него – такова исходная установка французского философа. По мнению Дерриды, в процессе создания текста, который лежит на поверхности, человек постоянно осуществляет процедуру «прививки» и «трансплантации» чужих текстов, созданных ранее. «… Я брожу, выдергивая то там, то здесь, – пишет он, – понравившиеся мне высказывания из книг, но не для того, чтобы их хранить, нет у меня никаких хранилищ, а чтобы перенести их в эту книгу, где они на самом деле будут моими не в большей мере, чем на своем исходном месте»[2]. Текст по сути своей анонимен, что свидетельствует о *смерти* его *автора* (Р. Барт).

Поскольку в мыслительном акте принимает участие бесконечное количество текстов, каждый текст попадает в различные системы связей, лишается устойчивого смысла, а структура, организующая мышление, становится *неопределенной*. В связи с этим одним из важнейших понятий сначала в постструктурализме, а затем и в постмодернизме становится понятие деконструкции, которое было предложено М. Хайдеггером, введено в научный оборот Ж. Лаканом, а обосновано Дерридой. *Деконструкция* – это процедура разборки, расслоения, разложения устоявшихся традиционных структур (лингвистических, социальных, культурных, политических и др.) и поиск новых способов связи составных частей с целью постижения того, как возможно целое. Деконструкция – это одновременно и деструкция, и реконструкция.

Постструктуралистов интересует не столько сама структура, сколько то, что позволяет ей выйти за собственные пределы, т.е. ее «изнанка». К «изнанке» они относят историю, динамику, случай, свободу, тело, тексты, в которых нет «бинарных оппозиций», отношения господства – подчинения и т.д. Важнейшим элементом «изнанки», с точки зрения постструктурализма, являются

[1] Под *письмом* постструктуралисты понимают знаковое оформление любой реальности.
[2] *Деррида, Ж.* Диссеминация / Ж. Деррида. Екатеринбург, 2007. С. 448.

желания. От них зависят проявления индивидуальной и общественной жизни, в конечном счете именно они определяют все неструктурное в структуре. Для человека, утверждают постструктуралисты, *реальность* – это «бытие желаний», реализовать которые он стремится всеми силами. В отличие от структуралистов они уверены, что человек способен прорваться к реальности, хотя на этом пути его сдерживает «символическое» (структуры культуры), агрессивно относящееся к человеческим желаниям. По мнению постструктуралистов, подлинное бессознательное не может быть символическим, т.е. оно не может содержать в себе механизмы знаковых систем. Тем самым они оспаривают один из основных тезисов «классического» структурализма, согласно которому объективные структуры интеллекта, механизмы функционирования знаковых систем погружены в бессознательное.

Постструктуралисты считают, что реальность желания как неструктурного явления может быть выражена через другое неструктурное, например в текстовой реальности (Деррида) или в политической (Ж. Делёз). Анализу политической реальности они уделяют особое внимание. С их точки зрения, властные отношения, понимаемые как отношения господства – подчинения и принуждения, существовали всегда. Эти отношения присутствуют везде, они первичны, субстанциональны. Любая власть имеет свое знаково-символическое оформление, т.е. *Дискурс Власти*. Последний нельзя свести к политической терминологии, риторическим приемам, аргументации, политическим доктринам и т.д., посредством которых одно лицо осуществляет свою волю в деятельности других людей. По существу вся культура содержит отношения господства – подчинения и является языком Власти. Власть вечна. Можно менять только формы ее проявления. Однако и сам язык обладает автономной властью, образуя *Власть Дискурса*. *Дискурс* (от лат. diskursus – рассуждение) – это не только процесс получения нового знания на основе последовательных и ясных рассуждений, это и процесс принуждения мышления к производству формально-логических высказываний по определенным правилам. Любое произнесенное слово имеет власть не только над тем, кому оно адресовано, но и над самим говорящим.

Анализируя политическую сферу, постструктуралисты отмечают, что применительно к ней по-прежнему нет смысла говорить о субъекте как индивидуальном «Я». Речь должна идти только о коллективном «Мы», которое представляет собой группу единомышленников. Эта группа, считают они, бессильна противостоять власти. Но она и не ставит цель – захватить власть. Ее задача – обнаружить и описать очаги власти и ее стратегию. Такая позиция, согласно постструктуралистам, позволяет группе сохранить человеческое, хотя и утратить индивидуальное. Тем самым постструктурализм предлагает решение дилеммы «человеческое – индивидуальное» в пользу человеческого.

Субъект постструктуралистов в общественной жизни является «хитрым», он использует социально-политические структуры, манипулирует ими, хотя и продолжает оставаться под их влиянием. У структуралистов же субъект был всего лишь наивным, поскольку структуры манипулировали им.

Постструктуралистское понимание социально-политической реальности и места в ней человека, с одной стороны, отражает шок индивидуального «Я» от столкновения с социальной действительностью, с анонимностью механизмов власти и принуждения, что делает бессмысленным и деятельность, и поиск объективности социального и гуманитарного познания. Но, с другой стороны, отмечают постструктуралисты, сознание современного человека настолько бесчувственно, что только шок способен его разбудить.

Основные идеи и тенденции, сложившиеся в рамках постструктурализма, во многом определили проблематику и направление развития такого явления в духовной жизни Запада, как постмодернизм.

Постмодернизм

Постмодернизм представляет собой совокупность философских идей и тенденций, отражающих специфику переживания человеком западной цивилизации реалий конца XX – начала XXI в. Постмодернизм можно рассматривать как совокупность взглядов, явившихся итогом *самокритики*, которую начиная со второй половины XIX в. осуществляет западная философия. Следует отметить, что применительно к философии понятие «постмодернизм» до сих пор не имеет строго очерченного смысла и общепринятого определения.

Появление в философии постмодернистских тенденций чаще всего связывают с постструктурализмом и американской контркультурой, возникшей в конце 60-х гг. XX в. Понятие «постмодерн» применительно к философии впервые использовал Ж.Ф. Лиотар в своей работе «Состояние постмодерна» (1979), где он распространил дискуссии о постмодерне в культуре на область философии. С 80-х гг. XX в. это понятие прочно вошло в философский лексикон. К постмодернизму чаще всего относят таких представителей постструктурализма, как Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ж.Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр, **Ричард Рорти** (1931–2007), **Джанни Ваттимо** (р. 1936) и др.

Философия постмодернизма не существует как нечто целостное, представленное в систематизированном виде. Объясняется это не только тем, что у ее ведущих представителей нет концептуального единства, но и тем, что большинство из них выступает против философии как особого вида интеллектуальной деятельности, имеющей свою специфику, единые мировоззренческие и теоретические основания. По мнению постмодернистов, наступила «смерть философии»: философия в ее традиционном понимании перестала существовать. Философское мышление исторично, подчеркивают они, поэтому философия как самостоятельный жанр духовного творчества со строго заданными границами в виде вечных философских вопросов исчерпала свои возможности и переросла прежние рамки. Согласно постмодернистам, этот процесс начался уже давно. Доказательством тому служат произведения многих представителей неклассической философии и деятелей культуры второй половины XIX – XX в.: С. Кьеркегора, Ф. Ницше, позднего М. Хайдеггера и др. С точки зрения постмодернистов, произведения названных авторов представляют собой экстерриториальные тексты, т.е. тексты, возникшие на стыке ряда жанров, например философии, литературы, психологии и т.д., в силу чего они не

принадлежат целиком ни одному из них. Постмодернисты считают необоснованными притязания философии на роль научной дисциплины, поскольку в отличие от науки она не имеет преемственности проблем и прогресса в их решении. На каком основании, например, задают они вопрос, можно утверждать, что концепции философов XX в. более прогрессивны, чем идеи античных мыслителей, ведь философия не содержит в себе критериев «соизмеримости» философских идей? Сторонники постмодернизма предлагают не только изменить технику и процедуру философского анализа, но и радикально переосмыслить ее роль, место и статус в культуре. По их убеждению, философия, как и любая другая форма познания, не способна открыть истину, поскольку не способна прорваться к реальности. Она не может определить, какая из областей культуры (мораль, искусство, религия и т.д.) более адекватно воспроизводит действительность, и, следовательно, у нее нет преимущества перед остальными культурными сферами. По этой причине, считают наиболее радикально настроенные постмодернисты, философия должна разомкнуть свои границы и соединиться прежде всего с искусством, став при этом искусством мышления, или исчезнуть, растворившись в других явлениях культуры. Если философия хочет сохранить свое творческое начало, это творчество должно быть без границ. «И все же, – успокаивает американский постмодернист Р. Рорти, – нет никакой опасности в том, что философии “пришел конец” ... Даже если философия XX в. входит в период неуклюжих переходных метаний... все равно остается нечто, называемое “философией” по другую сторону перехода»[1].

Постмодернисты считают необходимым отказаться от идей онтоцентризма и теоцентризма, в рамках которых либо бытие, либо Бог признаются условием, обеспечивающим единство мира и возможность его познания. Если что-то и должно интересовать философию, подчеркивают они, так это не бытие, а становление.

Согласно постмодернизму, мир не только пребывает в непрерывном изменении, он принципиально фрагментарен (раздроблен, фрактален). Все, что окружает человека, отмечают Делёз и Ф. Гваттари в своей совместной работе «Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип» (1972–1980), – это не единство и целостность, а набор не связанных между собой частей; мир – это мозаика частностей. Не только мир, но и конкретный объект не является чем-то целым. Целостность, с точки зрения философского постмодернизма, – это либо результат связного описания, либо результат действия сил, насильственно соединяющих фрагменты мира. Однако объекты, по мнению постмодернистов, не являются пассивным материалом для человеческой обработки. На любое воздействие со стороны человека они обязательно отвечают сопротивлением, не желая переходить из сферы «неразумного» в сферу «разума». Тем более человеку не подвластна структурная организация мира в целом. В связи с этим любой проект преобразования как природы, так и общества обречен на провал.

Согласно сторонникам постмодернизма, деление сущего на объективную и субъективную реальность не является оправданным. Ссылаясь на современные достижения в области компьютерной техники, они обращают внимание

[1] *Рорти, Р.* Философия и зеркало природы / Р. Рорти. Новосибирск, 1997. С. 291, 292.

на то, что реальность, смоделированная компьютерными устройствами (виртуальная реальность), является результатом интеллектуальной деятельности. Но по отношению к тем, кто в нее «погружен», кто в ней «живет» и «действует», она является более объективной, чем дождь за окном. Виртуальное становится реальнее реального, а объективное и субъективное, субъект и объект перестают быть различимыми.

По мнению постмодернистов, необходимо отказаться и от антропоцентризма, поскольку у человека нет изначально заданной сущности, которую следовало бы искать. Люди, отмечают они, сами определяют способ, каким они описывают и идентифицируют себя. Задача человека – не искать некий скрытый принцип мироустройства, а постоянно творить себя. Важным инструментом такого творчества является *ирония*. Она помогает человеку «переписывать» как свое сегодняшнее положение, так и жизнь в целом, менять свою идентичность и создавать себя заново.

Что касается общества, то, по мнению постмодернистов, связи в нем являются виртуальными. Общество лишено устойчивых политических, идеологических и этических оснований, атомизировано, индивидуализировано и находится в состоянии *диссеминации* (от лат. disseminatio – сеяние, распространение). Современное общество, с их точки зрения, – это *общество спектакля* (Г. Дебор), где экономика, политика, массовая культура представляют собой сплошной шоу-бизнес. Для описания динамики современного общества, отмечают постмодернисты, подходит не понятие «прогресс», а понятие «ризома» (от фр. rhizome – корневище), обозначающее беспорядочное распространение и проникновение явлений при отсутствии доминирующего направления, вектора. Динамика имеет лишь временную зону устойчивости, которую они называют «плато» (Делёз и Гваттари).

Анализируя возможности научного познания и науки в целом, представители философского постмодернизма подчеркивают, что реальность в силу своей фрагментарности и изменчивости не только не поддается практическим преобразованиям, но и не может быть адекватно осмыслена и систематизирована. По их мнению, нельзя создать теоретическую систему, из которой реальность не выпадала бы, в которую она помещалась бы полностью. Как считает, например, Ж. Бодрийяр, это происходит потому, что событие всегда предшествует теории, которая в силу этого неизбежно отстает, появляется тогда, когда само событие стало уже другим.

Наука, отмечают постмодернисты, всегда претендовала на доступ к реальности, но у нее такой возможности нет в принципе. *Научное познание* – это процесс взаимодействия знаковых систем (их диалог), организованный по определенным правилам и происходящий в определенной языковой среде, за пределы которой он выйти не может. Новые теории появляются не благодаря творческой активности субъекта, а благодаря системе связи, которая складывается в результате взаимодействия существующих теорий, в зоне их контактов. Теоретические модели, предлагаемые наукой, – не что иное как семиотические (знаковые) системы высокой степени абстракции, которые не имеют соответствующей чувственно-образной интерпретации, лишены наглядной представимости. Поскольку, по мнению постмодернистов, наука не имеет

отношения к чувственно воспринимаемым объектам, прежняя теория познания, где в качестве обязательных присутствовали две ступени: чувственная и рациональная, *не соответствует* реальному процессу научного исследования.

Постмодернисты не согласны с теми, кто считает, что для науки подходит только логико-конструктивный стиль мышления. Они обращают внимание на тот факт, что для изучения открытых систем, к числу которых относятся природа, общество, экономика, политика и т.д., не подходят теории закрытого типа, созданные на основе традиционной логики и системы понятий со строго фиксированным смыслом. По их мнению, для построения теорий открытых систем необходимы принципиально новые понятия, иной стиль мышления, новые правила интеллектуальной деятельности. Поскольку такие теории не могут создаваться только на основе правил логики, последнюю следует дополнить игрой ассоциаций и смыслов. *Ассоциативно-игровой стиль мышления* как альтернатива картезианскому, логико-конструктивному представляется им вполне соответствующим современным требованиям, предъявляемым к интеллектуальной деятельности. Кроме того, считают они, такой стиль соответствует и состоянию современного человека, который устал не только жить и мыслить, но даже последовательно и четко выражать свои мысли. Постмодернистская идея изменения стиля мышления направлена против *логоцентризма* западноевропейского сознания с целью его разрушения, что якобы позволит изменить культуру, а через нее и весь мир.

Постмодернисты отмечают, что в современном обществе наука изменила свой статус и свои ориентиры. Это обусловлено тем, что прагматика знаний взяла верх над их содержанием и смыслом. Основным критерием научности знания сегодня стал успех. Большую часть ученых интересует не истина, а вопрос, можно ли продать полученные знания и за сколько.

В то же время проблема истины и легитимации (оправдания, обоснования) знания, считают они, продолжает оставаться актуальной. Истинность, по их мнению, имеет отношение только к языковой реальности, она создается в пространстве языка и является следствием солидарности исследователей, результатом их интерсубъективного соглашения. Истина не бывает одна, истин всегда больше, чем одна. *Принципиальный плюрализм истин* – характерная черта постмодернизма.

Принцип плюрализма истин активно используется представителями философского постмодернизма при рассмотрении гуманитарного познания, в основе которого, как отмечают они, лежит процедура интерпретации текста. Каждый текст, согласно постмодернистской установке, имеет веер равнозначных интерпретаций, которые подключают к интерпретируемому тексту целый ряд исторических, социологических, психологических и других концепций. В процессе интерпретации происходит взаимодействие текстов друг с другом, текста и автора, текста и читателя. В рамках такого взаимодействия и формируются смыслы. Данный процесс получил название *интертекстуальность.* Идея интертекстуальности, предложенная Дерридой, лишает смысла саму проблему правильного толкования текста как приближения к авторскому замыслу, а также проблему границы жанра. Сама интеллектуальная практика в таком понимании предстает как перескок с одного текста на другой и путе-

шествие по текстам, где интерпретатор выступает в роли номада – кочевника. Такая ситуация, по их мнению, адекватно отражает образ жизни современного человека, который вынужден мгновенно переходить от одного вида деятельности к другому, от одной информации к другой.

Рассматривая проблемы социального познания, постмодернисты утверждают, что не существует мышления, свободного от социальных и политических факторов. Поэтому исследователь, занимающийся социальными проблемами, не может претендовать на объективность, он всегда политически ангажирован, обслуживает интересы тех или иных социальных групп. Понятия «ложь» и «истина» также неприменимы к социальному познанию. Истина здесь – всего лишь соглашение, установленное властью господствующих групп.

Анализируя познавательный процесс, представители постмодерна вслед за структуралистами считают его *бессубъектным*. Согласно постмодернистам, человек в процессе познания играет роль либо посредника между теориями и текстами, либо носителя социального дискурса (т.е. системы социальных отношений, отраженной в сознании и закрепленной в идеологии). Как творческое начало, определяющее цели, делающее выбор, созидающее новое, он отсутствует, «субъект умер». Устранение субъекта из познавательного процесса фактически разрушает сам этот процесс, делает ненужным его анализ, а следовательно, невостребованным становится такой раздел философии, как эпистемология. Таким образом, критическое осмысление постмодернизмом предшествующих моделей познавательного процесса проводится под лозунгом «смерти эпистемологии».

По мнению постмодернистов, «смерть субъекта» характерна не только для познавательного процесса, но и для культуры в целом. Рассматривая последнюю, они формулируют парадоксальное утверждение, что чем больше культуры, тем меньше свободы и творчества. Включаясь в культуру, отмечают постмодернисты, человек осваивает нормативные рамки, которые принуждают его мыслить и поступать определенным образом. Даже сознательно ориентируясь на создание принципиально нового, он постоянно сверяет и согласует свои результаты с тем, что уже есть.

В пространстве художественной деятельности, согласно постмодернизму, «смерть субъекта» – это «смерть художника», лишенного возможности творить. Творчество имеет место только в том случае, если есть процесс рождения первоначального смысла, когда художник впервые предлагает какие-то новые идеи и образы. Сегодня, подчеркивают постмодернисты, художник не имеет дела с абсолютно «чистым» материалом, который не содержал бы в себе предшествующей обработки культурой; культурой определен и задан его собственный внутренний мир. Кроме того, возможности копирования и тиражирования, существующие в современном обществе благодаря техническим достижениям, лишают творчество и его результат одного из важнейших признаков – уникальности и неповторимости. Сегодня, подчеркивают постмодернисты, художника сменили эксперты и журналисты, которые ориентированы не на духовное развитие народа, а на управление им. В силу этого произведение современного художника – это совокупность заимствований, цитат из ранее

созданного, бесчисленные ремейки и ремиксы. В связи с этим сам художник вполне осознанно должен стремиться к компиляции, к цитированию, вообще к эклектизму. Процесс художественного творчества сводится ими к совокупности процедур: расчленению культурного наследия на ряд составляющих, произвольному оперированию такими частями и получению из них новых комбинаций. Именно такой смысл приобретает идея *деконструкции* Дерриды по отношению к культуре.

Рассматривая состояние современной западной культуры, постмодернисты диагностируют его как кризисное. Одна из причин кризиса, как им представляется, коренится в *фаллоцентризме* – доминировании мужского начала, которое по сути своей является репрессивным. Поэтому общество нуждается в обеспечении реального равноправия мужчин и женщин и адекватного отражения этого равноправия в культуре.

Постмодернисты стремятся передать остроту переживаний, которые испытывает человек, сталкиваясь с кризисом основ западной цивилизации – с *кризисом ее системы ценностей*. Анализируя аксиосферу современного западного общества, Бодрийяр, в частности, указывает, что в развитии ценностей можно выделить четыре этапа: 1) начальную стадию, когда существовали повседневные бытовые ценности; 2) рыночную стадию, когда ценность выступает как средство обмена; 3) структурную стадию, когда появляется ценность-символ; 4) современную фрактальную стадию – стадию диффузии и дробления ценностей, когда исчезает граница между прекрасным и безобразным, истинным и ложным, добрым и злым[1].

Ситуация кризиса ценностей, подчеркивают постмодернисты, характеризуется тем, что ценности присутствуют в культуре, но они не являются основанием для обретения личностью смысла жизни и формирования устойчивых жизненных ориентиров. Парадоксальность ситуации, отмечают постмодернисты, заключается в том, что человек не может существовать вне системы смыслов, а такой системы нет, поскольку отсутствует взаимосвязь, иерархичность, соподчинение ценностей. В поисках своих смысложизненных ориентиров человек обращается к культурным образцам минувших эпох, перебирает их и обнаруживает, что ни один из них сегодня не подходит, поскольку он ничего не гарантирует, не обеспечивает душевный покой и гармонию, не дает целостной картины мира. Обращение к культуре представляет собой скольжение по ее поверхности, своеобразную игру. Человек помимо своей воли, подчеркивают постмодернисты, оказывается в ситуации невозможности и бессмысленности выбора, поскольку выбор не способствует решению проблем, которые перед ним стоят. Ситуация осложняется тем, указывают они, что сам выбор происходит не в рамках готовой иерархии ценностей, а идет одновременно с определением и выстраиванием такой иерархии. В этом случае человек может доверять только своим оценкам. За человека, подчеркивают постмодернисты, никто не преодолеет его социальный кошмар, поскольку последний преодолевается не сообща, а поодиночке. Что делать личности

[1] См.: *Бодрийяр, Ж.* Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. М., 2006. С. 10, 11.

в такой психологически сложной ситуации? Согласно представителям постмодернизма, прежде всего следует сформировать у себя ироничное отношение ко всему, что происходит. Ирония – это единственно адекватный способ бытия человека в современном мире. Что касается идеологии, то следует безразлично принимать и ее саму, и то, что она дискредитирует. Единственным радикальным средством выхода из кризиса культуры является, по мнению сторонников постмодернизма, создание новой культуры, основанной на новой системе ценностей. Однако, как считают они, новую систему ценностей нельзя рационально сконструировать, она должна вызреть в недрах самого общества, ее нужно выстрадать. Остается только ждать, пока это произойдет.

Эзотерическая философия

Спектр философских течений в нашем столетии был бы неполным без обращения к анализу и характеристике основных концепций современной эзотерической[1] (иногда употребляются понятия «оккультная» или «мистическая») философии.

Эзотерическая традиция имеет длительную историю, но классические эзотерические доктрины и учения были созданы только в конце XIX – начале XX в. К этим учениям нельзя относиться как к науке или современной философии в строгом смысле этого слова. Особенностью эзотерического мышления является не научная доказательность и основательность, а очевидность и красота объяснения. Особое эзотерическое отношение к миру, резкая критика всех ценностей современной культуры, уверенность в существовании иного истинного мира, в возможности отдельных людей войти в этот истинный мир проводятся в эзотерических учениях с полной убежденностью и верой; они утверждаются не только на уровне знаний, но и в самой практике жизни последователей того или иного эзотерического учения. Эзотерическое знание не существует без эзотерической практики, эзотерической жизни.

Эзотерическое знание требует особого, специфического отношения к себе. Та действительность, которую оно утверждает, – это не действительность, данная в научной картине мира с ее неизменными, вечными законами; это действительность духовная и витальная. Эзотерическая истина в отличие от естественных наук с их практической, инженерной ориентацией, направленной вовне, на природу, адресована самому человеку и только через него – внешнему миру. Наука непрерывно развивается, однако в силу неоднородности культуры и традиций всегда существует почва для иных, альтернативных по отношению к науке форм мышления и мироощущения. Эзотеризм является одной из таких форм: его питают культурное многообразие, плюрализм разных форм осмысления и объяснения мира, реальная возможность разных жизненных опытов.

[1] *Эзотеризм* (от греч. esõterikos – направленный внутрь) – совокупность знаний и духовных практик, закрытых от непосвященных, предназначенных только для избранных и понятных только им.

Вовсе не обязательно принимать на веру эзотерическую картину мира. Важно другое – с помощью эзотерических учений критически взглянуть на себя и на мир, попробовать понять альтернативное мироощущение, серьезно задуматься над фундаментальными вопросами бытия[1].

Теософия. Большую роль в творческой переработке эзотерических систем философии Индии и адаптации их к европейскому образу мышления сыграла теософия. Сам этот термин пришел к нам из III в. до н.э., от александрийских философов, называемых «любители истины», главной целью которых было примирение сект и религий в рамках единой системы этики, базирующейся на вечных истинах. «Нет религий выше истины!» – таков был девиз этих мыслителей.

В широком смысле *теософия* (от греч. Theos – Бог и sophia – мудрость) – это мистическое богопознание. У Псевдо-Дионисия Ареопагита теософия выступала синонимом теологии. Позднее теософией в отличие от теологии, опирающейся на откровения и догматы, стали называть учения о божестве, исходящие из субъективного мистического опыта и стремящиеся изложить этот опыт в виде связной системы. Некоторые исследователи относили к теософии гностицизм, неоплатонизм, каббалу и т.п. Более распространенным является, однако, отнесение этого термина к ряду мистических учений XVI–XVIII вв., стоящих вне прямой церковной христианской традиции (Я. Бёме, Парацельс, Л.К. де Сен-Мартен, Э. Сведенборг, Ф.К. Этингер и др.). Ф.В. Шеллинг употреблял термин «теософия» для обозначения синтеза мистического богопознания и рациональной философии.



Е.П. Блаватская

Современная теософия получила широкое распространение благодаря деятельности Е.П. Блаватской и ее последователей (А. Безант, А. Бейли и др.). В самом узком смысле теософия – это и есть учение русской писательницы **Елены Петровны Блаватской** (1831–1891) и ее учеников. В 1875 г. Блаватская в Нью-Йорке основала теософское общество. Деятельность общества вскоре распространилась на многие страны Европы и Америки. Задачами, которые общество ставило перед собой, были образование ядра всечеловеческого братства без различия национальностей и религий; изучение всех философских и религиозных учений, особенно восточных, с целью обнаружения в них общей истины; анализ необъяснимого в природе и человеке и развитие сверхчувственных сил последнего.

Система идей Е.П. Блаватской изложена в ее важнейших работах «Разоблаченная Изида. Ключ к тайнам древней и современной науки и теологии» (1877), «Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии» (1888–1897). Блаватская взяла на себя сложную задачу дать широкой аудитории хотя бы общее представление о содержании кладовых восточной мудрости. Обнару-

[1] См.: *Розин, В.М.* Учение Даниила Андреева «Роза Мира» / В.М. Розин // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 144, 145.

женные духовные сокровища натолкнули ее на важную и чрезвычайно смелую по тем временам мысль о том, что эзотерические религиозные знания в той или иной мере подтверждаются знаниями научными. Во взаимном контакте, а не в противоборстве, и те и другие обретают позитивное значение для людей. Из этой мысли рождалась и другая: о необходимости привнесения духовности и морали в науку. Блаватская как бы предчувствовала надвигающуюся катастрофу всей ментальности западного мира и пыталась предложить свой путь спасения. Блаватская считала культуры Запада и Востока равноценными. Такой подход к культурам предполагал их синтез на качественно новом уровне. Раньше культурный синтез, как правило, происходил в рамках одной этнокультурной традиции. До Блаватской мир был поделен на этнокультурные регионы, в теософии же этого разделения уже нет, произошло преодоление границ между Западом и Востоком.

Для обозначения своего учения Блаватская пользовалась несколькими названиями, настаивая на их тождественности: «теософия», «эзотерическая философия», «религия мудрости», «тайная доктрина».

Философская концепция Блаватской содержит несколько основных положений. Прежде всего это положение о единстве мира во всех его проявлениях, обусловленном Божественным принципом, Абсолютом. Все в мире – проявление Единого Космического сверхразума. Материальный мир – лишь одна часть мироздания. Существует другой мир – мир энергии и движения. Третий мир – мир Космического света, Абсолютного разума, который господствует над двумя первыми. Все три проявления Единого первоначала существуют в единстве, пронизывая друг друга, но не смешиваясь.

Человечество – это ступень общемировой иерархии. Говоря о происхождении людей, Блаватская упоминает о четырех расах, предшествовавших нашей – пятой. Первая и вторая расы ею только упоминаются, но никаких сведений о них она не дает, объясняя это тем, что в современных представлениях просто нет эквивалента для описания бестелесного и доразумного состояния человечества. Третья раса – это жители Лемурии, четвертая – жители Атлантиды. Эти расы, имевшие высокоразвитые цивилизации, были носителями тех знаний, которые человечеству пятой расы известны как тайные эзотерические знания. В недрах пятой расы, по мнению Блаватской, вызревают предпосылки для превращения ее в шестую, более развитую в духовном плане по сравнению с предшествующими.

К этому утверждению примыкают положения, касающиеся Закона Справедливости, который Блаватская понимает и как Закон Причинности. Согласно этой теории, каждый человек рождается с определенными возможностями духовного развития, причем люди наделены этими возможностями в разной степени. Эта кажущаяся несправедливость объясняется количеством усилий, затраченных человеком для достижения духовности не только в его нынешнем воплощении, но и в предыдущих жизнях. Представление о Карме (Законе Возмездия) Блаватская совмещает с теорией метампсихоза (реинкарнации, перевоплощения души). Поскольку в природе не пропадает никакое доброе (направленное к духовности) начинание или усилие, каждая человеческая

личность может иметь в духовном плане только то, что она заслужила собственными усилиями по преодолению привязанностей к материальности и устремлению в сферу Духа.

Представление о трех мирах распространяется Блаватской и на природу человека. Человек живет в трех взаимонепроницаемых мирах и, соответственно, пребывает в них как физическое (тело и его эфирный двойник), астральное (эмоциональный план бытия, план желаний), ментальное (Манас, сознание, разум) тела. Помимо этих трех миров существуют еще четыре мира, которые человеку предстоит освоить по мере восхождения к Духу: это мир интуитивный (Божественной мудрости, Любви); нирванический (Высшее «Я»); монадический (Божественная искра); Божественное сознание. Последние четыре ступени есть путь эволюции, начинающейся тогда, когда просыпается высшее сознание. Подобная эволюция – это путь освобождения сознания от оков материи, путь восхождения к Абсолютному Божественному принципу.

Блаватская считала, что каждый человек есть Божественная индивидуальность, т.е. нечто отдельное целое, являющее собой неделимый и своеобразный аспект божественной жизни. Каждый человек способен к пробуждению в себе Бессмертной индивидуальности или Божественного Духа. Человек есть проявление Божества и в таких аспектах, как добро и зло.

Блаватская была убеждена, что люди, которые достигают высочайшей степени развития, закончив свой человеческий путь, переходят на более высокие планы мироздания и продолжают дальнейшее совершенствование. Но среди них есть и такие, чье главное качество – Жертвенная Любовь к слабым и несовершенным жителям Земли, и они остаются с человечеством, не вмешиваясь в его жизнь, чтобы не нарушить последовательность ее течения, но все же помогая людям в их поисках. С помощью этих Великих Душ каждый народ получил и необходимые для жизни указания, и знания некоторых вечных истин, которые сохранились в форме различных символов и легенд.

Все истины, появляющиеся по мере развития человечества, по мнению Блаватской, очень старые, древние истины, принесенные людьми с других планет. Она ссылается на изречение Конфуция, которого находит «очень современным мудрецом»: «Я только передаю, я не могу создать новых вещей. Я верю в древних и потому я люблю их». Основательница теории подтверждает, что сама является только передатчиком (медиатором) знаний, древних как мир. Блаватская называла себя посланницей или ученицей Великих Душ (Тибетских Махатм). Этим обстоятельством исследователи ее системы объясняют наличие в трудах Блаватской прозрений, предвосхитивших многие самые смелые идеи науки XX в. (концепции эволюционирующей динамичной Вселенной Эйнштейна – Фридмана; обоснование проблемы внеземных цивилизаций; идея проницаемости взаимоневоспринимаемых миров; единство волновой и корпускулярной теории света; предупреждение об экологической катастрофе; космология А.Л. Зельманова и др.).

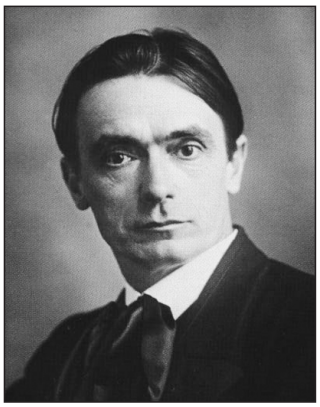
Для Блаватской было свойственно цельное видение мира, наполненного не телами и пустотой, а энергиями, мыслями, вибрациями. Ее мир очень интересен, насыщен, населен. В нем все изменяется и живет всепроникающей жизнью. По закону причинности всякая причина в этом мире производит ка-

кое-нибудь следствие, как бы она ни была незначительна. Поэтому, по убеждению Блаватской, добрая мысль, благородное намерение вовсе не так бессильны, как это может показаться, и неизбежно приводят к определенным результатам, которые человек, правда, может только признать, но не проанализировать.

При всем своем оптимизме, основанном на уверенности в целесообразности и громадном потенциале еще непроявленной духовности, Блаватская признавала, что страдание – удел человека во многих его земных воплощениях. Но пережить страдание помогает понимание того, что эти страдания не что иное, как следствие прежних причин, действие которых, таким образом, может быть ослаблено, смягчено, изменено человеческими поступками и действиями.

Блаватская оставила людям призыв-обращение, что надо бежать за истиной всюду, где только можно найти ее. Когда отдаешься добру, то всегда приходится начинать со страданий; это происходит от кажущегося бессилия помочь торжеству истины. Но посредством постепенного самоотрешения, убиения в себе всякого эгоистического чувства мало-помалу достигается счастье. Позднее, когда человек дойдет до познания истины, то убедится, что его добрые усилия были гораздо успешнее, чем теперь ему кажется. В этом убеждении будет достаточная награда доброй и мужественно пройденной жизни.

Антропософия (от греч. antropos – человек и sophia – мудрость) – эзотерическое философское учение о человеке как носителе скрытых высших способностей, направленных на развитие органов сверхчувственного восприятия, мышления, чувства и воли с целью познания потусторонних миров и преобразования духовной и физической природы человека.



Рудольф Штайнер

Основатель антропософии **Рудольф Штайнер** (1861–1925) первоначально выступал как теоретик и популяризатор теософии. Однако уже в начале своей идейной эволюции он делает акцент на исследовании человеческого духа, стремится превратить теософию в экспериментальную науку, разрабатывает вопросы медитативной техники, педагогики, искусства и медицины. После конфликта с теософским обществом Штайнер основывает в 1912 г. «Всеобщее антропософское общество» с центром в швейцарском городе Дорнахе.

Учение Штайнера получило распространение в ряде стран Европы и Америки, оказало влияние на широкие круги творческой интеллигенции. Его лекции собирали огромные аудитории, а книги переводились (и переводятся) на многие языки. Штайнера считали своим учителем А. Белый, М.А. Волошин, В.В. Кандинский и др.

Основатель антропософского учения был не только теоретиком, но и практиком. Им были сформулированы основные положения новой педагогики и создана Вальдорфская школа. В 1921 г. последователями Штайнера был открыт Клинико-терапевтический институт. В основе деятельности этих учебных заведений лежало антропософское понимание сущности человека.

Мировоззренческим центром антропософской доктрины является учение о человеке как жителе трех миров – физического, душевного и духовного. Его тело подчиняется законам наследственности, душа – судьбе, созданной ею самой (карме), а дух – закону перевоплощения (повторяющихся земных жизней). «Эфирный двойник» является дубликатом физического тела. В нем находятся психические центры, которые впитывают психическую энергию Космоса и передают ее телу.

Астральное тело есть организм души. В этом теле заключены все человеческие стремления, страсти и представления. Штайнер выделяет душу ощущающую, душу рассудочную и душу сознательную. Эти образования, «среди которых человеческое тело является как бы в облаке», называются *человеческой аурой*. Душа является связующим звеном между телом человека и его духом и принимает активное участие в жизни как физического тела, так и духа.

Самым тонким и сложным образованием является дух человека. Духовная оболочка есть особая часть человеческого существа, отделяющая дух человека от единого духовного мира, делающая человека самостоятельным существом. Духовное существо человека проявляет себя в мышлении.

Антропософия считает, что макро- и микрокосмос, мир и человек – аналоги. Структура мира идентична структуре человеческого тела. В этой структуре Штайнер выделяет следующие элементы: физический, душевный и духовный. Самым уникальным является мир духа. Он состоит из того же вещества, что и человеческая мысль. В нем присутствуют «мысль и духо-существа», находятся духовные прообразы всех вещей. Идеи, с помощью которых человеческий дух материализуется в физическом мире, суть лишь отражения, тени этих мысле-существ духовного мира.

Цели и задачи земных воплощений вырабатываются не на Земле, а в стране духов. Задача жизненного пути человека состоит в том, чтобы стать вестником духовного мира, воплотить дух в телесном мире.

Штайнер ставил перед антропософией и задачу развития нового способа познания, отличного от научного, который не способен проникнуть в невидимые сверхфизические миры. Только антропософия в состоянии развить в человеке такие силы, которые дадут возможность проникнуть в эти миры. Путь к познанию высших миров лежит через приобретение чувства благоговения по отношению к высшим истинам или людям, обладающим этими истинами. Данное чувство вызывает кардинальные преобразования в человеческой ауре, что способствует раскрытию способностей к познанию сверхфизического. Другим условием антропософского познания является ориентация человека на внутреннюю духовную жизнь, обладание сознанием, способным открыть духовный мир, составляющий самую глубокую сущность человеческого бытия.

Основатель антропософии полагал, что и высшие, и обычные формы познания (мышление, чувства и волю) можно развить методом медитации – наиболее совершенным инструментом познания, с помощью которого человек способен проникнуть в высшие сверхфизические миры.

Живая Этика (Агни Йога) – синкретическое религиозно-философское и этическое учение, направленное на раскрытие высших психических способностей человека с целью его внутреннего преображения и овладения косми-

ческой энергией – Агни, стимулирования эволюции человечества ко все более высоким формам космической жизни. Агни Йогой или Йогой Космического Огня учение называется потому, что берет за основу овладение космической энергией, Живой Этикой, предписывает соблюдение определенных правил жизни и деятельности, цель которых – культивирование внутренних способностей и сил человеческого организма.



Е.И. Рерих (Шапошникова)

Автором книг по Живой Этике является **Елена Ивановна Рерих (Шапошникова)** (1879–1955) – жена известного русского живописца Н.К. Рериха. Живая Этика продолжает теософские традиции, суть которых – синтез культур Востока и Запада. Последователи Агни Йоги утверждают, что содержание этих книг отражает мудрость Тибетских Махатм. Тексты книг, согласно преданию, имеют сверхчеловеческое происхождение. Поэтому сам акт чтения Живой Этики является важнейшим средством одухотворения и просветления человеческой жизни, способом активизации высших структур психики.

Агни Йога базируется на учении о Духовном Огне. Огонь рассматривается в ней как источник всех материальных и духовных форм и явлений во Вселенной. Трансформация огненной субстанции рождает совокупность миров, самым совершенным из которых является Огненный мир. Кроме него выделяется Человеческий (Плотный) земной мир, вторичный по отношению к Тонкому духовному миру. Огненный мир – первоисточник процессов и явлений как Тонкого, так и Плотного земного мира. Эти миры взаимопроникают. Не только высшие миры питают Землю энергией: человечество также насыщает пространство состояниями коллективной и индивидуальной психики людей. Каждый акт несовершенства человеческого духа отравляет физический мир, вызывает те или иные катаклизмы.

Важным аспектом этого учения является и идея космической иерархии. Иерархия Света пронизывает всю структуру мира и представляет собой иерархию разумов, находящихся на различных ступенях эволюции. Стоящие на высших ее ступенях – не сверхъестественные существа: они прошли длительный путь эволюционного развития и помогают пройти его другим. К числу таких воплощенных иерархов Живая Этика относит основателей религий, общественных реформаторов. В критические периоды развития человечества великие иерархи воплощаются на Земле и приносят людям утраченную истину.

Местом обитания представителей космической иерархии является легендарная Шамбала – твердыня света, географическое местонахождение которой в книгах Агни Йоги не указано.

Эволюцию Земли Агни Йога представляет как двусторонний процесс взаимодействия Тонкого и Плотного миров. Если люди минуют катастрофу (она вполне возможна, так как на человечество оказывают влияние силы хаоса и Иерархия Тьмы, цель которой – замедлить эволюцию человечества, внести в нее деструктивное начало), наступит время сближения двух миров.

Построение моста между Тонким и Плотным мирами – первая задача человечества. Вторая задача, которая встанет после выполнения первой, – общение с дальними мирами.

Агни Йога не случайно носит также название Живая Этика. Она уделяет большое внимание внутренней работе человека над собой, подробно рассматривает процесс самосовершенствования и восхождения к более высоким формам бытия и сознания. Встав на этот путь, человек должен отрешиться от вредных привычек и негативных качеств (злобы, сомнения, недоверия, нетерпения, лени, жадности и др.). Важным аспектом преобразования жизни является и утверждение в земных условиях общечеловеческих ценностей. Выполнение этических принципов Агни Йоги рассматривается как магистральный путь духовного и физического восхождения человека по ступеням космической иерархии.

Учение Даниила Андреева «Роза Мира». Сын известного русского писателя Л.Н. Андреева **Даниил Леонидович Андреев** (1906–1959), находясь в сталинских застенках, создал фундаментальное эзотерическое учение «Роза Мира». Поэту и эзотерику явился образ Розы Мира – универсального учения об истине. Данное учение – основа возникновения особой этической инстанции, которая, имея надгосударственный статус, способна регулировать межгосударственные и национальные отношения, предотвращать войны и исключать насилие из истории.

Мировоззрение Андреева противоречиво и амбивалентно. Он колеблется между крайним оптимизмом и крайним пессимизмом. Оптимизм мыслителя проявляется в его вере в скорую победу особого братства и всемирной этической организации «Роза Мира». Он – один из немногих эзотерических мыслителей, возлагавших надежду не только на самосовершенствование личности или некое эзотерическое движение, но и одновременно на всемирную этическую организацию. Ее задачи необычайно широки: объединение земного шара в Федерацию государств; распространение материального достатка и высокого культурного уровня на все народы мира; воспитание новых поколений более благородных людей; воссоединение христианских церквей; превращение нашей планеты в Сад; одухотворение природы; просветление (духовное развитие и совершенствование) нашей планеты со всеми ее обитателями.

Но без встречных усилий, направленных на совершенствование самого человека, ни одна из этих задач не будет решена. Провиденциальные (Божественные) силы всегда готовы прийти на помощь каждому человеку. Они постоянно трудятся над каждым из них – над его душой и судьбой. Каждая душа – поприще их борьбы с демоническими силами, вся ее жизнь – непрерывная цепь выборов, встающих перед «Я», усиливающих или парализующих помощь ему со стороны светлых начал. Душа подобна путнику, перебирающемуся через шаткий мостик. С другого берега протягивается к нему рука помощи, но, чтобы принять эту помощь, путник должен протянуть руку и сам. Рукой, протягиваемой навстречу силам Света, является каждый благой выбор, каждый правый поступок и каждое светлое движение души.

Учение Андреева характеризуется и своеобразным онтологическим аспектом. С его точки зрения, мировой метаисторический процесс определяется борьбой Темных сил со Светлыми, борением Христа с Антихристом, Бога с Люцифером. Этим противоборством объясняется, причем достаточно нетрадиционно, все зло и мучение мира. Оказывается, к наличию в мире зла причастен и Бог. Зло не от Бога, и в то же время от Бога: не от Бога – поскольку он несет добро, свет, любовь, от Бога – как предоставляющего каждому свободу выбора (волеизъявление).

По представлениям Андреева, Бог не всемогущ. Он весьма ограничен. Но чем? Собственной природой, которая выступает именно как Природа, т.е. имеет неизменные, вечные законы. Таких законов четыре. Первый закон – это *закон «творения»* (Бог творит монады – неделимые активные духовные субстанции). Второй закон – это поддержание *принципа «свободы воли»*. Третий закон – *закон «жизни каждой монады»*. В соответствии с ним каждая богосотворенная монада проходит определенный жизненный цикл, путь: приобретает материальное облачение, сходит («спускается») на планету или другое космическое тело, участвует в ее жизни, развивается и просветляется, переходя из одних слоев планеты в другие («восхождение»), и, наконец, просветленной возвращается к Богу. Человеческие монады – неделимые бессмертные духовные единицы, высшие «Я» людей – при нисхождении на землю последовательно приобретают все более «плотное» одеяние. Сначала они облекаются тончайшим материальным энергетическим покровом, далее из материальности пятимерных пространств создают свой «шельт» (особое тело), затем – астральное тело. Четвертый закон можно назвать *«законом борьбы Светлых сил с Темными»*: подчиняясь ему, Люцифер и демонические силы стараются захватить и разрушить миры, создаваемые провиденциальными силами. На нашей планете борьба Темных сил со Светлыми протекает весьма драматично.

Все миры устроены довольно сложно, но единообразно. В них есть слои с разным количеством временных и пространственных координат. Все они разделяются на две группы: в одной властвуют демоны, в другой – Светлые силы. Естественно, наиболее детально Андреев описывает слои и население нашей планеты, которое группируется вокруг отдельных народов (культур). Эти группировки он называет метакультурой. Специфической особенностью метакультур является то, что в них обитают личности светлой и демонической направленности, которые существовали, существуют или будут существовать в рамках данной культуры в прошлом, настоящем или будущем.

Все слои и уровни нашей планеты находятся в довольно сложных отношениях. Наряду с дружескими (поддержкой, помощью, любовью, общением) и антагонистическими (борьбой, ненавистью, обманом, угнетением) важную роль играют отношения, которые можно назвать экологическими. Жизнь существ каждого слоя прямо зависит от жизни существ других слоев: прошлые и будущие поколения поддерживают существующие Светлые силы и иерархии, помогают людям; демонические существа питаются за счет страданий и психоизлучений, вовлекая в войны, болезни, обман. Другими словами, наша планета – это единый экологический организм, где идет борьба за территорию, за существование, за сферы влияния.

Противоречивое сочетание пессимизма и оптимизма в мировоззрении Андреева наиболее впечатляюще проявляется в его попытках заглянуть далеко вперед, в будущее. Его внутренний мир расколот двумя противоположностями: великой надеждой и глубочайшим отчаянием. Величественное здание Розы Мира, утверждает Андреев, рухнет всего от двух человеческих чувств и страстей – скуки и желания плотской страстной любви, которые стали доминировать не без участия Антихриста, порожденного Сатаной. Именно с его помощью и было развращено человечество. Падение человечества начинается с рождения Антихриста. Далее, в полном соответствии с Апокалипсисом, наступают «последние времена»: безжалостные войны людей друг против друга и с «полуигвами» (существами, рожденными от брака людей с демоническими монстрами – «игвами»), крайняя степень духовного падения («садизм и сексуальное людоедство»), всеобщий хаос и кровавая вакханалия. Падение человечества завершается Концом Света.

Но крах – это и время второго пришествия Христа на Землю. Этим мажорным аккордом заканчивается «Роза Мира», а также, по убеждению Андреева, всемирная история нашей планеты. С одной стороны, происходит гибель Розы Мира, с другой – терпит крах и Антихрист. Из пучины беспросветного мрака люди возносятся на вершину света, чтобы никогда уже больше не опускаться вниз.

Карлос Кастанеда: путь к абсолютной свободе. **Карлос Кастанеда** (1925–1998) – американский писатель и философ. Он окончил Академию изящных искусств Брера в Милане, затем факультет социальной психологии Калифорнийского университета, получил ученую степень доктора антропологии. Имя американского мыслителя стало широко известным благодаря выходу его основной работы «Уроки дона Хуана» (1968) (впоследствии вышло еще восемь книг, развивающих и популяризующих идеи первой).

Книги Кастанеды крайне интересны тем, что они посвящены описанию якобы действующей в наше время закрытой эзотерической школы, являющейся прямым потомком «древних видящих» Мезоамерики. Это группа безупречных воинов на пути знания, руководимая индейцем доном Хуаном. В нее-то и попадает Кастанеда в качестве ученика.

Обучение эзотерическому видению преследует две цели: во-первых, изменить саму природу восприятия человека, научить его глубинному познанию Мира, не скованному внешними, обыденными его атрибутами, и тем самым дать обучаемому возможность овладения магическими силами этого Мира; во-вторых – направить человека на путь обретения истинной свободы.

Чтобы понять, что подразумевается под обретением истинной свободы, обратимся к мифу об Орле. Основой всего сущего является Орел. Он безмерен и бесконечен. Вся Вселенная – это эманации Орла, представляющиеся в виде бесчисленного количества заполняющих все пространство светящихся нитей, бегущих во всех направлениях и переплетающихся самым немыслимым образом. Из них построена вся материальная Вселенная, доступная человеку как «тональ», т.е. некая поддающаяся осмыслению ее часть. Но люди и сами – существа, обладающие сознанием, тоже состоят из полос, в которые собраны нити-эманации, связанные в узлы и окруженные светящимся коконом. Человеческая смерть – это разрушение кокона. Сознание при этом высвобождает-

ся и с неудержимой силой втягивается Орлом, питающимся сознанием умерших. Орел для того и выталкивает существа, наделенные сознанием, в мир, порожденный его эманациями, чтобы потом, когда их сознание обогатится впечатлениями о мире, съесть их.

Но есть некое «правило Орла», известное только видящим: они могут проскочить мимо клюва Орла, тем самым разлив свое сознание по всему Миру, навсегда уйти из-под его власти.

Главная цель человека – обретение личной силы (энергии). Основным источником постоянного расходования человеческой энергии является поддержание чувства собственного достоинства в социуме, стремление подняться по ступенькам социальной иерархии. Именно на это расходует энергию человек, живущий в сложной социальной системе. «Безупречный воин» – тот, кто полностью отказался от чувства собственной важности, т.е. борьбы за место под солнцем в своем социуме. Вместо этого воин практикует контролируемую глупость, т.е. отстраненно наблюдает за поведением других и себя самого и изображает из себя кого-то, в социальном отношении приемлемого для своего окружения. Главное – оставаться внутренне совершенно свободным, что экономит массу личной энергии безупречного воина.

Пожалуй, одним из самых оригинальных положений учения Кастанеды, которому нет аналогов в других эзотерических философских направлениях, является идея «точки сборки». У каждого существа, обладающего сознанием и эзотерическим коконом, имеется на этом коконе некое ярко светящееся небольшое пятно, окруженное более тусклым ореолом. Те мировые линии – нити эманации Орла, которые входят в кокон, через это пятно собираются в пучки и тоже светятся ярче, чем остальные. Именно из них и образуется тот мир, который воспринимается обладателем кокона как реальный. Поэтому данное пятно было названо «точкой сборки»: оно собирает, созидает, образует для каждого существа его индивидуальный Мир. «Точка сборки» не является абсолютно фиксированной. Ее местоположение можно менять, т.е. заставлять «точку сборки» двигаться по поверхности кокона или вглубь него, и даже за пределы кокона. В последнем случае кокон меняет свою форму, вытягиваясь вслед за «точкой сборки». Смысл этой процедуры в том, что, меняя «точку сборки», человек меняет и тот набор эманации Орла, который через нее проходит. А это означает, что тем самым изменяется мир, в котором находится человек. С точки зрения стороннего наблюдателя меняются также облик и местоположение того, кто производит эту манипуляцию: он может превратиться во что угодно, путешествовать в любые миры или в любую точку мира в своем физическом теле.

Эта концепция необычайно конструктивна. Она позволяет тому, кто ее исповедует, свести все мыслимые аспекты эзотерической мысли к простой и рациональной идее: обладай большей личной силой (запасом энергии) – и ты можешь двигать «точку сборки» куда угодно. Иначе говоря, ты всемогущ и свободен, в самом общем смысле этих понятий. Эта концепция позволяет объяснить с единых позиций историю человеческой культуры и роль мистических воззрений в динамике ее развития. Мир эманации Орла – это «нагуаль», он неисчерпаем, неописуем, бесконечен и страшен, его силы не поддаются

контролю, а потому опасны для каждого существа. Мир человечества – это «тональ». Он создается совместными светящимися коконами и совпадающим расположением на них «точки сборки», т.е. конструируя «тональ», мир собственной культуры, люди способствуют фиксации «точки сборки» всех членов своего сообщества в одном месте. В этом смысле они живут в одном мире, который не остается неизменным: он постоянно дополняется, расширяется. Мир культуры в то же время ограничивает перемещения «точки сборки», позволяет сделать мир людей более стабильным для их существования, дать им возможность изучить его и адаптироваться к нему. Человек создал своей деятельностью щиты цивилизации, он укрылся за ними от воздействия устрашающего мира эманации Орла.

Концепция «точки сборки» позволяет решить один из традиционных философских вопросов, есть ли в мире грань между субъектом и объектом. Мир эманации Орла, т.е. все сущее, существует и без человека. Но человеческий мир, т.е. мир, доступный восприятию человека, целиком зависит от него самого, от положения его «точки сборки». Мир объективен для него в той же степени, в какой и субъективен. Люди сами себе его создают и затем изучают сотворенное.

«Безупречные воины», умеющие передвигать свою «точку сборки», способны выходить за пределы и границы щитов цивилизации. Их личная жизнь становится неизмеримо опасней. Зато они абсолютно свободны – и в этом состоит главная цель их существования. Чтобы достичь абсолютной свободы, мало преодолеть щиты цивилизации. В назначенный срок человек насквозь прожигает кокон своей «точкой сборки» и освобождает свое сознание. Это путь без возврата, но он почти приравнивает видящего к Творцу Вселенной, делая его полноправным наблюдателем.

В этом и состоит пафос учения Кастанеды. Благодаря ему культура («тональ» человечества) обогатилась еще одной конструктивной моделью мира и человека.

Интегральный традиционализм Рене Генона

Рене Генон (1886–1951) – один из оригинальнейших французских мыслителей XX в., представитель религиозно-эзотерического направления в философии, создатель концепции интегрального традиционализма, провозглашающей определенные элементы интеллектуальной традиции человечества особой Традицией – единственной и абсолютной хранительницей Божественной Мудрости, Истины, Софии.



Рене Генон

Генон окончил католический колледж в Блуа. Получив степень бакалавра философии, в 1904 г. переехал в Париж, где сблизился с оккультистами (Папюс, П. Седир и др.), но вскоре порвал с ними. Учение этих «неоспиритуалистических» школ он характеризовал как «мешанину» из плохо переваренных каббалистических, неоплатонических и герметических понятий, с грехом пополам сгруппированных вокруг двух-трех

чисто современных идей. Критике спиритизма и теософии посвящены первые книги Генона: «Теософизм – история псевдорелигии» (1921) и «Спиритическое заблуждение» (1922). В 1912 г. он принял ислам и арабское имя Абд-эль-Вахед Яхья (Служитель Единого). В 1927 г. Генон преподавал философию в Сетифе (Алжир), а в 1930 г. навсегда покинул Францию и переехал в Египет, где женился на дочери египетского шейха, возводящего свой род к Фатиме, дочери пророка Мухаммеда. Он живет жизнью традиционного мусульманского эзотерика: посещает мечеть, практикует постоянное взывание имени Божьего. К другим наиболее известным работам Генона относятся «Царь мира» (1927), «Кризис современного мира» (1927), «Символика Креста» (1931), «Восточная метафизика» (1939), «Царство количества и знамения времени» (1945).

Генон является автором таких популярных терминов, как «средиземноморская традиция», «алхимическая традиция», «традиционное общество» и т.п. Он сумел разграничить оккультизм, теософию и сопряженные с ним учения, с одной стороны, и истинный ортодоксальный эзотеризм – с другой, придав последнему легитимный статус в глазах известных европейских интеллектуалов (А. Жид, М. Элиаде, Э. Юнгер, Ю. Эвола, А. Бретон и др.).

Обращение Генона в ислам не было ни экстравагантной выходкой, ни намеренным отступничеством от веры отцов: к смене религии его побудило осознание того, что христианство, сохранив внешнюю форму своих догматов и обрядов, превратилось в экзотерическую и чисто религиозную традицию. Крещение, по мнению Генона, стало виртуальным обрядом, не ведущим к духовной реализации – закреплению и развитию воспринятых во время этого таинства духовных влияний. Возможность такого рода реализации сохранилась лишь во внутренних эзотерических школах восточных традиций. Необходимое условие не только познания, но и подлинного бытия – приобщение посредством инициации к первозданной, Примордиальной (изначальной) Традиции, восходящей к первому из пророков – праотцу человечества – Адаму. Эта традиция является совокупностью нечеловеческих богооткровенных знаний. Она исходит непосредственно от Бога, является универсальным императивом, которому подчинена вся Космическая реальность.

Эта традиция передается от Посвященного к Посвященному, от Учителя к Ученику в узком кругу духовно избранных. Традиция многократно искажалась и фальсифицировалась. Она сохранилась лишь в ряде направлений: в Китае – в даосизме; в индуизме – в брахманизме и духовной йоге; в иудаизме – в каббале; в исламе – в суфизме; в католичестве – в христианском герметизме и некоторых духовных и рыцарских орденах; в православии – в исихазме и старчестве.

Генон не считал себя ни философом, ни создателем нового учения, а всего лишь глашатаем и толкователем извечных истин. Этот комплекс традиционных истин он именовал метафизикой, сущностно неизменным знанием, которое превосходит и отменяет любые философские и научные доктрины, являющиеся ограниченными и близорукими человеческими измышлениями. Равным образом метафизика выше всех религий, которые можно считать ее адаптациями, если не извращениями. Метафизику нельзя отождествлять и с онтологией – учением о наиболее общих законах бытия, ибо бытие есть лишь проявление небытия и содержится в нем в потенциальном виде. Взятые

вместе небытие и бытие составляют вселенскую возможность, которая последовательно проявляется в этих двух аспектах, подобных чередованию дня и ночи. Общий ход проявления состоит в движении от чистой духовности, равнозначной чистому бытию, к окончательному низвержению в материю, в которой находят свое воплощение самые низменные и даже зловещие возможности проявления. Процесс неуклонного «оплотнения» Вселенной, превращения качества в количество распространяется на все мыслимые объекты бытия. Земной рай превращается в каменный, кристаллический, а затем и металлический ад; в области общественных отношений теократия последовательно сменяется монархией, демократией и охлократией; в сфере мысли происходит постепенное помрачение высших принципов, которые становятся недоступными для большинства людей. В соответствии с общим ходом вселенского проявления, ведущего от Единого к множественности, сама Первозданная Традиция распадается на ряд отдельных и на первый взгляд независимых одна от другой форм, теряющих свой эзотерический характер и приобретающих характер религиозный.

В настоящее время человечество, по Генону, находится в железном (металлическом) веке – Кали-юге (согласно древним учениям, например индуизму, нисходящий цикл развития делится на четыре периода: золотой век, серебряный, бронзовый и железный) и пребывает в нем уже несколько столетий. Это век, когда духовность забыта, период деградации.

Возникновение философии в античности – это возникновение профанической теории, забывшей Сакральную Традицию. Эзотерическое учение было отвергнуто, осталось лишь экзотерическое (доступное всем), именно оно породило впоследствии рационализм и профаническую науку. Этот тип знания фрагментарен, рассыпается на множество гипотез, тонет в деталях и пригоден только для узкопрагматического использования.

Современная цивилизация сугубо практична и материальна, и это делает ее чудовищной, ибо чем больше люди эксплуатируют материю, тем скорее превращаются в ее рабов, и их жизнь становится лишь бессмысленным волнением и спешкой, суетой и тщетой.

Существует понятие, считал Генон, которое особенно почиталось в эпоху Возрождения и в котором еще тогда была заложена вся программа современной цивилизации – гуманизм. Смысл его состоит в том, чтобы свести все на свете к человеческим меркам, порвать со всеми принципами высшего порядка и отвратиться от Неба, чтобы завоевать Землю. Это завоевание не имеет иных целей, кроме производства предметов, столь схожих между собой, как люди, которые их производят. Люди до такой степени ограничили свои помыслы изобретением и постройкой машин, что в конце концов и сами превратились в настоящие машины.

Усиление материализма во всех сферах, господство количественных денежных отношений, засилье техники – все, что является плодами западной цивилизации, восходящей к античности и эпохе Возрождения, Генон называет Антитрадицией. В своей первой фазе она приводит к грубому материализму.

Идеализируя Традицию в ее земном воплощении, Генон считал, что традиционная цивилизация основана на духовных принципах, в ней духовный порядок господствует над всеми остальными структурами, в ней все прямо или косвенно от него зависит. В этой цивилизации наука и общественные институты являются лишь преходящим, второстепенным приложением чисто духовных идей. Истинная власть, по Генону, может быть дарована лишь свыше и является законной лишь тогда, когда ее утверждает нечто, стоящее над обществом и его институтами, а именно духовная иерархия – элита, которая не принимает участие во внешних событиях, руководит всем с помощью средств, непостижимых для простого обывателя и тем более действенных, чем менее они явны.

Генон считал, что во второй своей фазе Антитрадиция переходит к разрушению истинных представлений и учреждению «духовности наизнанку», к Контртрадиции, которая начинается в современном мире со спиритуализма (спиритуализм – общение с миром духов) и злоупотребления слова «традиция». Термин «традиция» потерял свой сакральный (священный) смысл и сведен к человеческим обычаям и привычкам.

Спиритуализм для Генона – это перенесение материалистических представлений, телесных образов на область духа. *Неоспиритуализм* (учения Е.П. Блаватской, Р. Штайнера и др.) связан с псевдопосвящением, он заимствует из профанной науки эволюционистские идеи, связан с экспериментальными тенденциями. Истинное содержание неоспиритуализма – влияние на людей дна Тонкого мира. Психическое принимается здесь за духовное.

По Генону, при нормальном положении дел чувственный мир человека открыт для духовности, а от низшей тонкой сферы (тьмы внешней) он отгорожен Великой стеной. Однако материализм перевернул ситуацию. Дух оказался закрыт от людей «скорлупой без окон» – материалистическими представлениями и ориентациями, а «щели» возникли внизу, и через них хлынули низшие сущности, «инфрателесные» тонкие влияния. Так, по мнению Генона, психоанализ носит сатанинский характер, так как углубляется в подсознательное и игнорирует сверхсознательное.

Первоначально возникшая псевдоинициация постепенно сменяется контриниациацией (контрпосвящением). Это уже намеренная подмена духовного низким астралом. (Астральная область, согласно эзотерике, – это область, эмоций и воли.) Это прямой сатанизм, к которому Генон причисляет и идею Космического сознания. Псевдоинициация – подделка. Неоспириты, теософы, антропософы фабрикуют, как полагает Генон, ложную традицию, заимствуя ее элементы из профанной науки.

Однако все, что происходит, – это закономерность, проявление Кали-юги, определенной фазы мирового цикла. Представители Контртрадиции, ведущие людей к инфрачеловеческому, не знают, что играют роль в спектакле, поставленном Духом. Они всего лишь занимают свое место в качестве элементов ансамбля.

Самое худшее ждет людей впереди. Грядет царство Антихриста. Он будет воплощением всех пагубных влияний Контртрадиции на мир. Его царство станет карикатурой, большой пародией, имитацией всего духовного.

Но Антихрист тоже не может не играть своей роли. Царство количества сменится перевернутым царством качества, а эгалитарность (ориентация на равенство) – перевернутой иерархией. Антихрист выступит как фальшивый мессия, однако со всеми символами мессии, перевернутыми по смыслу. Антихрист поведет к дезинтеграции и смешению в хаосе вместо слияния с Единым.

Затем наступит Конец мира. К нему подведет Антихрист – самое «обольщенное» существо, искренне полагающее, что ведет людей в золотой век путем прогресса. Однако традиционный Дух не может погибнуть, ибо находится вне изменения и смерти. Но он может полностью покинуть этот мир, что и означает настоящий «конец света». Тогда вся сакральная доктрина сомкнется как в раковине или ковчеге, из которых она появится во всей своей полноте только на заре нового мира. Конец мира – это конец цикла, и таких концов было много.

Кроме собственно метафизического содержания концепция Генона имеет социокультурный и геополитический аспекты, развиваемые его последователями. Так, относительно развития общества традиционалисты полагают, что Дух и Традиция должны победить мир Дьявола: материализм, атеизм, гуманизм, демократию и плутократию. Для этого необходимо:

1) руководство обществом со стороны посвященных – эзотериков, проводников традиции;

2) восстановление сословной иерархии, разделение людей на касты сообразно природе разных типов;

3) сокральность искусства.

Геополитический аспект включает в себя представление о существующих с древности двух тайных обществах планетарного масштаба: Евразийского и Атлантистского. Они стремятся реализовать два противоположных геополитических проекта. Евразийский проект – имперский, иерархический, авторитарный, созидательный, солнечный, восточный. Это путь Традиции. Атлантистский проект – демократический, эгалитарный, торговый, западный.

Для евразийцев характерны коммунитаризм и общинность, для атлантистов – индивидуализм, эгоизм и либерализм.

Данные проекты противостоят друг другу, и в современном мире атлантисты потеснили евразийцев. Однако, в конце концов, многие традиционалисты уверены, что проект евразийства возьмет верх над атлантистами.

Раздел IV

ИСТОРИЯ РУССКОЙ И БЕЛОРУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Глава 12. СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В X–XVIII ВЕКАХ

Феномен русской философии

Вопрос о специфике русской философии стал сегодня, в эпоху бурных дискуссий о путях дальнейшего развития восточнославянского мира, одним из самых актуальных. Его злободневность определяется глубинной связью русской философии с общим строем отечественной культуры, ее прошлым, настоящим и, самое главное, с выбором достойного будущего. Перефразируя Г. Гегеля, который писал, что «философия есть эпоха, схваченная в мысли», можно утверждать, что «философия есть нация, схваченная в мысли». Анализ национальной философии позволяет глубже осмыслить сущностные признаки народа, ее создавшего, понять его мечты, надежды и идеалы, масштабней осознать специфику пройденного исторического пути. Национальная философия представляет собой концентрированное выражение духовного опыта нации, ее творческого гения и созидательного интеллектуального потенциала, воплотившегося в разнообразии духовной и материальной культуры.

Нация, желающая занять достойное место в современном конкурентном и высокосложном мире, должна глубоко осознать свои культурные основания, иметь четко определенную национальную идентичность и систему общезначимых ценностей. Решение этих судьбоносных для каждого народа задач невозможно без обращения к его философии, без глубокой рефлексии над ее важнейшими темами. Здесь принципиально важно отметить, что отказ от решения данных задач приводит к тому, что культурный опыт нации становится достоянием других заинтересованных субъектов, интерпретирующих его в выгодном для себя ключе. Сегодня уже понятно, что русская литература, история, философия стали объектом предвзятого небескорыстного прочтения, отрицающего их подлинную ценность и культурный смысл. Во многих псевдоисследованиях последних десятилетий активно муссируется мысль о рабской сущности восточнославянских народов, их тоталитарной истории, ученическом и вторичном характере культуры. Очевидно, что конечной целью таких атак является разрушение самобытной восточнославянской цивилизации и вытеснение ее за пределы мировой истории. По существу в сфере полемики по поводу культурных оснований наших народов определяется вектор их дальнейшего развития. Поэтому теоретически глубокое и ценностно возвышенное осмысление русской философской мысли является не менее важной задачей, чем модернизация экономики и демократизация политического процесса.

Под ***русской философией*** в широком смысле понимается вся совокупность философских идей, образов, концепций, присутствующих в целостном контексте отечественной культуры, начиная с их возникновения и до сего дня. Их анализ, проведенный в историко-философских и культурологических исследованиях, показал, что русская философия обладает всеми необходимыми характеристиками для отнесения ее к национальному типу. Русская философия самобытна по источникам, характеризуется рядом специфических черт и образует самостоятельную интеллектуальную традицию. Как убедительно показал профессор В.И. Стрельченко, европейская философия едина по своему происхождению (античный мир). Вместе с тем у истоков Средневековья она распадается на два, хотя и сходных, но наряду с этим различных, сохраняющихся до настоящего времени направления, – славяно-русское и западноевропейское. Западноевропейская философия сформировалась под влиянием духовной культуры Западной Римской империи, но в силу ряда причин подлинными воспитателями и учителями латинского Средневековья были арабы. Причем арабские авторы (Авиценна и др.) были не только посредниками, познакомившими западноевропейское Средневековье с произведениями древнегреческих философов и ученых, а именно учителями и воспитателями. До усвоения арабских инвестиций (с VIII по XI в.) западноевропейское Средневековье, согласно историку философии А. Койре, представляет собой эпоху политического, этнополитического и интеллектуального варварства[1].

Славяно-русская философия генетически связана с эллинистическим Востоком, а точнее говоря, с так называемым византизмом, особым типом духовной культуры, сформировавшимся в Восточной Римской империи, с духовным наследием восточных Отцов Церкви и др. Из этих источников были восприняты знания, наполненные наукой и философией античной Греции. Постепенно на основе синтеза автохтонного (самобытно-местного) и усвоенных византийских образцов выработался особый тип православной культуры и соответствующей ей философской мысли. Тем самым главные темы и основные способы их решения русская философия получила из рук православной культуры, и, следовательно, специфика русской философии детерминирована христианским вероисповеданием в его православной форме.

Центральную идею русской философии, несомненно имеющую восточнохристианское происхождение, можно сформулировать следующим образом: *единство во всем многообразии его проявлений.* Чего бы ни касалось, в чем бы ни проявляло себя русское мышление – будь то познание и отношение к природе, художественное творчество, религиозная вера, общественный и частный быт и, конечно, философия – всюду прослеживается попытка реализовать эту идею единства во всей ее возможной полноте. Огромная важность идеи единства и неповторимый характер ее реализации в русской философии привели к формированию особого понятия, отсутствующего в других европейских языках. Этим понятием является *цельность*, отличающаяся от понятия

[1] См.: *Стрельченко, В.И.* К вопросу о реальности славяно-русской философской традиции / В.И. Стрельченко // Традиция отечественной философии: материалы выступлений и тезисов докладов Междунар. науч. конф. Гродно, 1991. С. 41, 42.

целостность. Целостность – это единство, которое создается на основе того или иного противоречия, а единство, которое существует изначально, – это цельность. В целостности единство всегда является как бы итогом сложения, соединения противоречий и потому имеет вторичный характер. Напротив, когда говорим о цельности, то единство здесь всегда является исходным первоначалом, формообразующим принципом любого процесса или предмета. Например, естественным следствием целостности (не цельности) как механической суммы количеств, как синтеза внешнего являются такие социальные отношения, которые существенно отличаются от отношений подлинно общественных, т.е. общих по своему существу. «Западный человек знает и ценит связь между людьми деловую, материальную. Он знает, что сплоченными силами легче вести борьбу, и он сплачивается для борьбы, охотно подчиняется всяким условным ограничениям и за свои права держится упорно. Русский человек признает только одну связь между людьми, связь духовную… во имя братства людей во Христе. Отсюда прямо следует, что единственная неразрывная и прочная русская общественная связь будет связь религиозная, церковная»[1]. Однако не надо понимать духовную связь только в официальном религиозно-церковном смысле. Истинные цельность и братство имеют много форм. Вспомним слова из песни В.С. Высоцкого «На братских могилах»: «Здесь нет ни одной персональной судьбы, все судьбы в единую слиты». А ведь Высоцкий, как и большинство погибших на войне, был светским человеком.

Сущностной чертой русской философии, определяющей ее неповторимое своеобразие, является также стремление к *практическому изменению жизни в соответствии с идеалом.* Русские мыслители избегали отвлеченного теоретизирования, выступали против «бездельного знания», против построения систем ради самого конструирования.

А.Ф. Лосев отмечал, что «русская философия остро недолюбливает логические построения как таковые, причем эта нелюбовь очень часто превращается в прямую и острейшую ненависть ко всякому отвлеченному построению и к самой тенденции отвлеченно мыслить… Все и всегда предпочитают в России теории практику, и если можно, то революционную. С этой стороны было ошибочно у старых исследователей их стремление видеть в русской философии повсюду только западное заимствование. Западным здесь было то, что для русских писателей было наименее существенным. А существенным для них было то, что они сами вкладывали в эти внешние, попавшиеся им в западной литературе формы. Когда Белинский признавался, что он даже “фихтеизм понял как робеспьеризм и в новой теории чуял запах крови”, то, очевидно, это не было влиянием Фихте, но подлинной русской философией. Когда Герцен в диалектике нашел “алгебру революции”, то это тоже не было влиянием Гегеля»[2]. И далее Лосев подчеркивает, что все теории «философии для философии» и «искусства для искусства» решительно отвергаются русской мыслью, а в качестве основного ставится вопрос «что делать?». Тем самым

[1] *Шарапов, С.Ф.* Сочинения: в 2 т. / С.Ф. Шарапов. М., 1901. Т. 1. Вып. 1. С. 15.

[2] *Лосев, А.Ф.* Основные особенности русской философии / А.Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 511.

духовное творчество русских философов направлено на совершенствование земной жизни. Изменить жизнь в соответствии с таким идеалом, который выражает ее собственный внутренний смысл (при самом разном его понимании), стремились и религиозные мыслители, и революционные демократы, и славянофилы, и западники. Особенно ярко эта черта проявилась в философии истории в виде знаменитого русского мессианизма – стремления к спасению мира и человека.

Принципы единоцельности и практически нравственной ориентированности русской философии предопределили специфику всех ее отраслей и направлений, а также выбор проблем, на многие десятилетия и даже столетия ставших центральными темами русской мысли. Такими темами, без сомнения, являются тема человека и тема истории.

Вопрос о человеке всегда был настолько важен для восточнославянской духовной культуры, что выдающийся историк русской философии и самостоятельный мыслитель В.В. Зеньковский писал: «Если уж нужно давать какие-либо общие оценки русской философии, ...то я бы на первый план выдвинул антропоцентризм русских философских исканий. Русская философия не теоцентрична (хотя у значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), не космоцентрична (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали внимание русских философов) – она больше всего занята темой о человеке, его судьбе и путях...»[1] Здесь во избежание недоразумений надо отметить, что Зеньковский говорит не о возрожденческом антропоцентризме, который был совершенно чужд и даже враждебен русским мыслителям, но о «царском месте» проблемы человека в их построениях. Опираясь на вышеуказанные принципы, отечественные философы стремились понять человека в единстве всех его сторон: тела, души и духа, не абсолютизируя и не отрывая искусственно какую-либо из них. В области душевной жизни они стремились найти путь к гармоничному единству разума, воли, эмоций, нравственного чувства, религиозной веры, эстетического переживания. Но стремление к гармонии не означало уравнивания всех составляющих души: особое место отводилось нравственности как определяющему качеству человека. «Я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно, – я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек»[2], – перефразирует В.С. Соловьев Р. Декарта. Именно нравственность «стягивает» воедино и придает конструктивную направленность всем силам души, образуя то качество, которое древние называли «humanitas».

Важность темы человека в отечественной философии определяется тем статусом в бытии, который, согласно русским мыслителям, он имеет. Этот статус может быть определен на языке святоотеческого писания как «возглавитель твари». Другими словами, место человека в земном мире – это место его невидимого центра, от состояния которого зависит весь порядок или беспорядок бытия. Действительно, смена идеологических теорий или обновление

---

[1] *Зеньковский, В.В.* История русской философии: в 2 т. / В.В. Зеньковский. Ростов-н/Д, 1999. Т. 1. С. 18.

[2] *Соловьев, В.С.* Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. М., 1990. Т. 1 С. 124.

социальных институтов, технические успехи или законодательные усовершенствования, декларации нового мышления или благие призывы к мирному сосуществованию сами по себе ничего не значат и лишь запутывают умы. В реальности все зависит от фактического состояния «внутреннего человека», от своеобразия его побудительных принципов и направления воли, от влияния страстей и от способности противостоять им. «Ясно, – писал Ф.М. Достоевский, – что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, о который оно наткнется и остановится. Этот забор есть нравственное состояние общества, крепко соединенное с социальным устройством его»[1].

Другим важным вопросом русской философии является *вопрос истории*. С того момента как в России пробуждается философское миросозерцание, оно развивается под знаком напряженного интереса именно к философско-исторической проблематике – к вопросам о смысле, начале и конце истории, о всеобщих началах человеческой культуры, об исторической миссии сначала Святой Руси, а позже Великой России. В этом смысле, как отмечал Зеньковский, вся русская философская мысль «сплошь историософична». Солидаризируясь с оценкой Зеньковского, С.Л. Франк писал, что философия истории – одна из главных тем русской философии, что все самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями, относится к этой области. Эта оригинальность обусловлена тем, что ее важнейшим предметом была проблема российского исторического бытия в его связи с мировым историческим процессом. В диалектическом единстве исторической онтологии и исторической эпистемологии русская философия безоговорочный приоритет отдавала первой части дихотомии. Отечественная философская мысль никогда не была чистым познанием, бесстрастным теоретическим постижением истины. Вопрос об истине для нее всегда выступал в специфическом виде – не только в смысле теоретической адекватности образа исторической действительности, но и в соотнесении с категорией «правда», несущей в себе большой нравственно-этический импульс. Эта черта, как считал Франк, связана с конкретным интуитивизмом русской философии, с постоянными поисками нравственной правоты исторического бытия, с желанием не только понять мир, но и преобразовать его в соответствии с принципами справедливости. Поэтому в широкий научный обиход вошло понятие историософии («мудрость истории») с фиксацией своего собственного оттенка. В частности, если понятие философии истории применялось ко всем направлениям и школам и ориентировало на объяснение исторического процесса, то понятие историософии, акцентирующее идею софийности, несло оттенок метаисторичности и ориентировало на поиск сверхчувственных абсолютных оснований человеческой истории. Можно сказать, что русская философия истории в своих истоках и наиболее ярких проявлениях тяготеет именно к этому, историософскому, направлению.

Зафиксировав факт повышенного внимания к социальной и исторической проблематике, необходимо поставить вопрос о причинах глубинной историософичности русской мысли, о сущности духовных и практических оснований

[1] *Достоевский, Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. / Ф.М. Достоевский. Л., 1972–1990. Т. 20. С. 217.

обращения к теме истории. Одним из возможных ответов является идея, согласно которой сложная, трагичная, а иногда и прямо катастрофическая история России настоятельно требовала раскрытия ее смысла, понимания «замысла Творца о России». «Русская культура – дитя исторических катастроф, – писал российский философ А.В. Гулыга. – Войны, далеко не всегда успешные, обрушивались на Россию беспрестанно. Москву жгли татары, поляки, французы. Но Россия, как феникс, возникала из собственного пепла и вновь расцветала»[1]. В связи с этим русская культура на всех этапах своего развития наиболее пристально всматривалась в тему истории, искала пути собственного сохранения и спасения.

Еще одна причина историософичности русской мысли находится в самом строе и духовной направленности русской культуры в целом. Центральное место темы общества и истории в русской философии детерминировано основными идеями и принципами православного мировоззрения. Христианское мировоззрение, вопреки расхожим представлениям, глубочайшим образом пронизано идеей историзма – устремленностью к преображению социального мира. Сама эта идея вырастает из общей картины мира, рисуемой православием, из интуиций мира и человека. Материальный мир, в котором живет и действует человек, в православной картине мира приобретает особый статус. Он может быть адекватно описан в категориях всеединства (нерасчлененности), уникальности (недублируемости в техническом опыте), в восходящем векторе – от земного «падшего» бытия в «горние» высоты. Задачей человека является высвобождение светлого начала, заложенного Творцом в материальном мире. Православный космизм строится на основе доверия к устройству мира как задуманному и устроенному не по технологическому умыслу, а по вдохновению – «добро зело», прекрасно. Но эта гармония и свет нуждаются в деятельном раскрытии и оформлении. Не покорить, не закабалить природное вещество, а высветлить содержащееся в нем иное, высшее начало, раздуть тлеющий в земных телах небесный огонь – вот призвание человека.

Русская культура, будучи по своим истокам платоничной, отстаивает мысль, что материальные предметы не могут вести самостоятельное существование – их не покидает тоска по идее, земным отзвуком которой они явились. Концентрацией этой всемирной тоски по высшему является человеческая душа, усматривающая в каждой вещи присутствие идеи, а значит, связь с миром «горним», устремленность к нему. Энергетика восхождения находит свои источники в человеческой душе, в нравственно ориентированной воле. И хотя процесс восхождения крайне труден, после явления Христа он лишен пессимизма. «Именно поэтому, – пишет православный философ и богослов Зеньковский, – в основе христианской мистики вообще лежит подлинный исторический пафос, напряженное историческое делание, строительство Царства Божьего… Для верующего христианского сознания в истории совершается неизменно, хоть и невидимо, строительство Царства Божьего, т.е. преобразование натурального исторического бытия в благодатное бытие

[1] *Гулыга, А.В.* Русская идея и ее творцы / А.В. Гулыга. М., 2003. С. 15.

Церкви»[1]. Если выразить эту мысль на языке классической философии, то можно сказать, что христианство предложило свою программу «развеществления мира», создало собственную, во многом превосходящую гегелевскую, «феноменологию духа».

Крупные и весьма перспективные результаты были получены русской философской мыслью и в области теории познания. Русские философы, прежде всего религиозно-идеалистического направления, поставили перед собой сложный и весьма принципиальный вопрос: не оказалась ли современная им философия свидетельницей и соучастницей подмены разума мертвящей расчетливостью, мудрости – бездушным прагматизмом. Они полагали, что эта тенденция полно и недвусмысленно обнаружила себя в классическом рационализме, что и стало основанием его отрицания. Многие русские мыслители квалифицировали рационализм как ущербную форму философствования, как «умную хитрость» в отличие от подлинной философской мудрости. Так Н.А. Бердяев считал, что «малый разум» (ratio) встал над «Большим разумом», расчленил живую целостность бытия, остудив его теплоту. Подорвав доверие к живому опыту, навязав бытию жестко его детерминирующие категории и нормативы, «малый разум» тем самым явил собой откровенную попытку искусственного конструирования реальной действительности из логических категорий, возложив на себя при этом исключительно полицейские функции.

Характерное для рационализма возвышение интеллекта и полное пренебрежение духовными качествами, интерпретация истины как вненравственной ценности, ориентация исключительно на выгоду и расчет давали основания русским религиозным философам упрекать рационализм в абсолютной нефилософичности, видеть в нем болезнь знания. Не принижая в целом значимости разума, русские философы тем не менее интерпретировали как ложные те концепции знания, в которых субъект тщетно пытается проникнуть в нерациональный объект с помощью рациональных средств. Отсюда их обостренный интерес к сверхрациональному в постижении бытия, к интуиции и мистическому озарению. Идея «сверхрациональности» содержит в себе стремление к восстановлению духовного статуса разума, понимание того, что только одухотворенный разум, а не уверенный в своей самодостаточности инструментальный ум есть действительно высшая человеческая ценность. Русские мыслители обосновали глубоко верную мысль о том, что духовность выступает не только как основа и условие социального бытия людей, но и как гарантия самосохранения человеческого рода и что только духовная жизнь как имманентное свойство человеческого бытия может быть действительно разумной. По сути русские философы впервые в мировой общественной мысли содержательно и комплексно поставили вопрос о сбалансированности в жизни людей духовных и рационалистических начал, проблему глубинного синтеза чувств и разума, разума знающего и умеющего и разума осмысляющего и самого себя ограничивающего.

---

[1] *Зеньковский, В.В.* Идея православной культуры / В.В. Зеньковский // Человек. 2004. № 5. С. 115.

В качестве основного инструмента познания и отношения к миру русскими мыслителями рассматривался не односторонний ratio, но целостное сердце. Категория «сердце» приобрела в русском культурном пространстве исключительно важный смысл. Общий пафос русской философии, ее стремление не к дискурсивно-рассудочной, но к эмоционально-взволнованной манере изложения мыслей, образов и концепций требовал особого понятийного аппарата, в должной мере выражающего их содержание. Экзистенциально-напряженный, нравственно-впечатлительный характер русской философии, ее постоянное вопрошание о смысле человеческого существования, о судьбе Отечества и о ходе мировой истории, о добре и зле делали невозможным или, по крайней мере, резко затрудненным использование понятийно-категориального строя западноевропейской рационалистической философии.

Как уже отмечалось, русскую философию с самого начала ее развития привлекала линия Платона и неоплатоников в ее христианизированном виде, где любви, эросу, сердцу уделено повышенное внимание. В платоновской философии познание мыслится не как сухой, рассудочный акт «категориального синтеза» понятий, не как холодное и бесстрастное взаимодействие субъекта и объекта, но как страстное стремление к истине, как глубоко личное, интимное, окрашенное гаммой эмоций состояние души. В диалоге «Пир» Платон рисует возвышенные образы наслаждения души во время духовной трапезы. Эти идеи получили свое развитие, в частности, в таких произведениях древнерусской философии, как «Беседа ума с душой своей» М. Грека и «Послание Владимиру Мономаху о посте и о воздержании чувств» митрополита Никифора.

Глубокое усвоение христианского платонизма понятно и объяснимо. Славянская душа в своих сокровенных чаяниях стремится к абсолютному, беспредельному, вечному, возвышенному, прекрасному, что невозможно выразить в конечных определениях рассудка, но можно постичь иррациональным, а скорее, сверхрациональным путем сердечного познания. Но сердечное познание – это не субъективно-волюнтаристское конструирование образов и смыслов, оторванных от действительности, а сложнейший процесс проникновения в сокровенные тайны бытия, куда калькулирующему разуму «вход воспрещен».

Таким образом, средством познавательного и практического отношения человека к миру в русской философии считается *сердце*. Разумеется, сердце понимается не как орган кровеносной системы, но как средоточие душевно-духовных сил человека, как физически неуловимое, но реально существующее, жизнеопределяющее, регулирующее место, где сходятся невидимые нити, связующие воедино все органы и функции человеческого естества, интенции души, устремления духа. Так же, как душа и дух, сердце неосязаемо и невидимо, но столь же реально. Тема сердца развивалась многими русскими философами, среди которых можно выделить Г.С. Сковороду, А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина, И.А. Ильина, Б.П. Вышеславцева. Особый вклад в развитие представлений о сердце внес русско-украинский мыслитель П.Д. Юркевич. Ему принадлежит работа, имеющая этапный характер в исследовании кардиогносии, «Сердце и его значение

в духовной жизни человека по учению слова Божия». В ней сердце определяется как единое начало телесной, душевной и духовной жизни, как исток мыслей, чувств и действий, как «седалище» всей жизненной активности. Познать «всем сердцем» – значит понять всецело, наиболее глубоко и сокровенно. В своем исследовании сердца Юркевич опирается на богатую традицию православной кардиогносии, подкрепляя свою концепцию многочисленными извлечениями из Священного Писания.

Важно отметить, что соответствующая философская проблематика есть теоретическое обобщение многочисленных интуиций сердца, в изобилии порожденных русской культурой. «Тяжкосердые», «высокоумные сердцем», «темные сердцем» – такова характеристика людей, неспособных приобщиться к истине, ибо «сердце их суетно». И напротив, сердца, просвещенные Святым Духом, узнавшие истину, начинают биться не изолированно, но в унисон с другими людьми, сострадая им и приобщаясь к вселенской гармонии.

Атрибутом сердечной мысли является любовь – движущее начало сущего. В христианской традиции, глубоко воспринятой русской мыслью, любовь есть космическая сила, пронизывающая бытие, покрывающая и оправдывающая все. В любви человек постигает смысл своего существования, преодолевает конечность и эгоизм частной жизни, ощущает интимную сокровенную общность с бытием. М.Н. Громов пишет, что любовь в русской философии понимается как «стремление к недостающему для полноты существования, прикосновение к идеалу и желание уподобиться ему, радость слияния с другим для раскрытия потенциального богатства внутреннего, скрываемого дотоле “Я”»[1]. Высшим типом любви русские мыслители считали духовную любовь, отличающуюся от любви к плотскому и душевному как выразителям субъективного «Я», но устремленную к духовному как бесконечной субстанции всего сущего; любовь не к творению, но к Творцу, понимаемому, по словам Николая Кузанского, как Maximum absolutum.

Говоря о специфике русской философии, нельзя не отметить ее тесную связь с другими сферами культуры, зачастую доходящую до взаимопронизанности. Русская мысль существует и в своих собственных формах, но в то же самое время рассредоточена по всему контексту отечественной культуры, склонна к художественному, символическому, иррациональному методам творчества. Так, широко известна теснейшая связь русской философии и литературы. А.Ф. Лосев писал: «Художественная литература является кладезем самобытной русской философии. В прозаических сочинениях Жуковского и Гоголя, в творениях Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто разрабатываются основные философские проблемы, само собой в их специфически русской, исключительно практической, ориентированной на жизнь форме. И эти проблемы разрешаются здесь таким образом, что непредубежденный и сведущий судья назовет эти решения не просто литературными или художественными, но философскими и гениальными»[2].

---

[1] *Громов, М.Н.* Типология русской философии / М.Н. Громов // История философии. М., 2001. С. 27.

[2] *Лосев, А.Ф.* Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. М., 1991. С. 214.

Русская мысль воплотила себя не только в вербальном творчестве, но и в художественно-образной форме. Крупный философ начала XX в. князь Е.Н. Трубецкой назвал свою работу о русской иконописи «Умозрение в красках». В ней он показал, что еще до немецкой классической философии русские иконописцы-мыслители выразили идею троичности мироздания, историчности душевно-духовной жизни и многое другое. *Русская икона* – это культурный феномен огромной ценности, гармонично соединяющий эстетические и философские достоинства. В православном зодчестве также находим богатую и глубокую мысль. Храм был не только местом молитвы, но и объемной моделью космоса и социума с особой системой росписи и организации пространства. Если западный средневековый гений создал вербальную Summa theologiae Святого Фомы Аквинского, то древнерусский – уникальный высокий иконостас, невербальный аналог подобного творения, выраженный эстетическими средствами.

В завершение краткой характеристики русской философии необходимо отметить ее актуальность. Сегодня мировая цивилизация ищет пути и способы выхода из глубокого кризиса, поразившего все стороны ее жизни. В решение этой проблемы может внести свой весомый вклад и русская философия. Человечество нуждается в восстановлении органических связей между людьми, социальными общностями, странами и народами, природой и обществом. Не менее важной задачей является наполнение жизни как отдельного человека, так и всего общества нравственно-гуманистическим содержанием. Русская философия, сделавшая поиск целостной мудрости целью своего существования, накопила огромный опыт анализа и разрешения указанных проблем. Особенно значим этот опыт в контексте тенденций развития современной культуры, характеризующейся технократизмом и формальным рационализмом. Первостепенный интерес к человеческому существованию, поиск смысла исторического процесса, акцент на нравственном переживании бытия, практическая направленность – эти особенности отечественной мысли созвучны нашей эпохе.

Русская философия периода Киевской Руси

Первые опыты русской философии восходят к древнекиевской эпохе и связаны с христианизацией Руси. Новая христианская идеология в отличие от старой языческой нуждалась в серьезном осмыслении богословско-философских вопросов, в продумывании проблем бытия и познания, истории и природы, места человека в мире. Это способствовало росту интереса к мировоззренческой проблематике, а значит, и к философии. Христианизация Руси обусловливала развитие философии еще и в том отношении, что большая часть религиозных идей была выражена в письменной форме. В связи с этим меняется тип культуры, который становится религиозно-православным и книжным. На протяжении относительно короткого по историческим меркам времени формируется фонд отечественной рукописной книжности, включающий в себя произведения самых разных жанров и тематической принадлежности, объединенные тем, что в их общую канву органически вплетены фило-

софские вопросы и идеи. Несмотря на колоссальные утраты из-за войн, пожаров и просто естественного старения материала, древнерусская книжная культура по сей день поражает воображение богатством и разнообразием своего содержания, глубиной и художественным совершенством идейных построений.

В киевскую эпоху возникла характерная черта восточнославянской культуры, сохранившаяся вплоть до XX в., – высочайшее уважение к книге, почитание ее авторов, понимание содержания книги как истины. Книга – не просто источник знания, информации, тех или иных полезных для человеческой деятельности сведений, а прежде всего источник истинной жизни, «учитель» такой жизни. «Велика бо полза бывает человеку от учения книжнаго; книгами бо кажеми и учими есми пути покаянию, и мудрость бо обретаемъ и въздержание от словесс книжных. Се бо суть рекы, напаяюще всселенную всю, се бо суть исходища мудрости...»[1] В нашей культуре отношение к книжному слову подобно отношению к «священному инструменту», обращаясь к которому человек не только и не столько запасается знанием, а становится лучше, добрее. До сего дня в России и Беларуси сохранилась доверчивость к слову, которой, к сожалению, зачастую пользуются люди с нечистой совестью. Эта доверчивость к слову была воспитана на протяжении веков в священной книжности.

Принятие христианства в форме византийского православия, допускавшего Богослужение на национальных языках, потребовало организации книжного дела, налаживания переводов церковной литературы на славянский язык. Уже в правление крестителя Руси князя Владимира начинается подготовка образованных людей, владеющих «учением книжным». В скором времени складывается развитый социальный слой, который сегодня можно назвать национальной интеллигенцией. В правление его сына Ярослава Мудрого при княжеском дворе формируется крупный литературный центр, ставший своеобразной средневековой академией. «И собра писце многы, – сказано о нем в “Повести временных лет”, – и перекладаше от грек на словеньское письмо. И списаша книгы многы, ими же поучашеся верни людье, наслаждаются ученья божественнаго»[2]. В X–XIII вв. на Руси обращалось свыше 140 тыс. книг нескольких сот названий. Основное место в составе переводных источников занимала патристическая литература, т.е. творения Отцов и Учителей Церкви. Знакомство с ними способствовало не только приобщению восточных славян к таинствам православной веры, но и усвоению ряда античных идей, широко представленных в патристике, а также повышению уровня умственных и философских интересов древнерусского общества.

Выход к новым культурным горизонтам привел к постановке и осмыслению принципиально новых проблем. Одной из них является проблема Софии, напряженный интерес к которой нашел свое отражение не только в философских произведениях, но и в иконографии, зодчестве, богословии. Женственный образ Мудрости, восходящий к античной Афине-Палладе и библейским представлениям о Премудрости, создавшей себе дом, стал одним из важнейших в древнерусской культуре. Широко известны храмы Софии,

[1] Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. СПб., 1997–2016. Т. 1. 1997. С. 194.
[2] Там же. С. 196.

построенные по всей Руси – в Киеве, Новгороде, Полоцке, Вологде, Тобольске, Москве. В русской иконописной традиции большое значение приобрела художественно-эстетическая интерпретация образа Софии-Премудрости, которую олицетворяют, кроме Христа, с Богородицей, Церковью, связывают с таинством Евхаристии. Особое значение данной идеи-образа связано с тем смыслом мудрости, который был близок и понятен нашим предкам. Для восточных славян характерно особое, сокровенное, эмоциональное отношение к мудрости, воспринимаемой не как прагматическое рассудочное знание, но как высшая, прекрасная, несравненная ценность, достойная поклонения и всецелого ей служения. Уже на этом этапе сформировалась важнейшая черта всей русской философии, заключающаяся в невозможности отстраненно-теоретического, абстрактно-равнодушного, логического исследования любой проблемы. Известный историк русской философии М.Н. Громов пишет, что такое истолкование Софии обусловило общее понимание цели и предназначения философии, в которой «на первое место выступает возвышенный нравственно-эстетический аспект, а не формально-логический, доминирующий в современном сознании. Мудрость прекрасна, она достойна восхищения, преклонения и любви (в духе платоновского эроса) – так мыслили древнерусские люди, и мы не можем игнорировать подобное их представление о философии»[1].

Важной историко-философской проблемой, возникающей при рассмотрении раннего этапа русской философии, является вопрос о влиянии на ее становление славянского язычества и о взаимодействии в ее рамках языческих и христианских способов миропонимания. Существует точка зрения, согласно которой философия на Руси, будучи изначально связанной с восточным христианством, пришедшим из Византии, смогла избежать влияния народных представлений о мире, закрепленных в языческом мировоззрении[2]. Действительно, большинство философских произведений того периода создавались людьми, принадлежащими к Церкви, и потому система их идей практически полностью соответствовала христианской догматике. Однако роль язычества в философском процессе того периода все же была довольно значительной. Во-первых, как было отмечено в параграфе «Феномен русской философии», философское творчество было рассредоточено в общем контексте культуры, и поэтому полностью избежать влияния язычества на все значимые культурные события и результаты было невозможно. Во-вторых, авторами философских произведений были не только монахи-летописцы, но и безымянные создатели фольклора, несомненно близкие к простонародной среде. В-третьих, средневековая культура была сильно дифференцирована и в идеологическом, и в сословно-классовом отношении. Эту противоречивость средневекового общественного сознания на материале западноевропейской культуры блестяще показал М.М. Бахтин в работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса». Результаты его исследования в значи-

[1] *Громов, М.Н.* Русская философская мысль X–XVII веков / М.Н. Громов, Н.С. Козлов. М., 1990. С. 25.

[2] См.: *Замалеев, А.Ф.* Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.) / А.Ф. Замалеев. СПб., 2001. С. 11, 12; *Сербиненко, В.В.* Русская философия / В.В. Сербиненко. М., 2005. С. 7, 8.

тельной степени могут быть применены и к анализу русского Средневековья. Наряду и в оппозиции к официальной идеологии развивается смеховая, анархическая антиидеология, подпитываемая интересами и нуждами широких слоев как низов, так в значительной степени и верхов общества. Языческое мировоззрение находило свое воплощение в лицедействе и скоморошестве, имевших глубокий идейный смысл и накладывавших свой отпечаток на общую ситуацию в древнерусском социуме.

Тем не менее язычество могло лишь определить специфику древнерусской философии, но оно было не в состоянии очертить ее проблемное поле и предложить направление духовных поисков. Данная задача была решена через усвоение византийского опыта, принятие и развитие тех результатов, которые были к тому времени получены в этой культуре. Принципиально важно отметить, что Русь вступила в диалог с цивилизацией, находившейся на вершине культурного подъема. Как писал Г.В. Флоровский, «в X веке Византия была... единственной страной, подлинно культурной во всем "европейском" мире»[1]. Через посредство византийских источников русичи знакомятся и с произведениями античных мыслителей, прежде всего Платона и Аристотеля. Кроме того, в круг культурных связей Руси входили страны южнославянского мира, среди которых необходимо особо выделить Болгарию. Усвоение кирилло-мефодиевской традиции – идейного наследия выдающихся славянских просветителей – многое определило в стиле и содержании русской мысли. Никакого противоречия с общим воздействием на древнерусскую культуру византийской патристики не было, так как философские взгляды Кирилла и Мефодия были близки к мировоззренческой позиции каппадокийцев (Святых Отцов, живших и творивших в Каппадокии).

Однако не следует думать, что русские люди того времени лишь пассивно усваивали культурный опыт, воспринятый ими извне. Напротив, практически сразу у них возникло представление о себе как о самостоятельном народе, могущем сказать новое слово в истории. Эта мысль четко выражена в одном из первых философских произведений, созданных на Руси и имеющих ярко выраженный самобытный характер. Речь идет о блестящем образце «древлего любомудрия» – «Слове о законе и благодати» митрополита **Иллариона Киевского** (990–1054), написанном в период между 1037 и 1050 гг. Илларион жил в период княжения Ярослава Мудрого. В летописи о нем пишется, что он родом «русин», «муж благ, и книжен, и постник». Был священником в княжеском селе, в 1051 г. по настоянию Ярослава, высоко его чтившего, возведен в сан митрополита Киевского. В результате он стал первым русским, занявшим место главы Русской Православной Церкви.

В «Слове...» Илларион предлагает новое понимание исторического процесса. Идее о последовательной смене четырех всемирных царств на пути к Царству Божьему он противопоставил учение о двуступенчатости всемирной истории на пути человечества к вечной жизни. Двумя ступенями являются периоды господства двух Заветов – Ветхого и Нового. Ветхозаветная история есть «царство закона»; она сменяется новозаветной как «царством благодати».

[1] *Флоровский, Г.В.* Пути русского богословия / Г.В. Флоровский. Минск, 2006. С. 5.

Содержанием ветхозаветной истории является история иудейского народа как избранного Богом для соблюдения продиктованного им закона. Однако закон был лишь предтечей истины и благодати. Далее Илларион настойчиво подводит читателей к основному выводу, ради которого и было написано «Слово...»: если в «царстве закона» блюсти закон было поручено евреям как богоизбранному народу, не оправдавшему, однако, заветов Бога, то в «царстве благодати» все народы равны.

Отсюда вытекает особое значение национальной проблематики в творчестве Иллариона. Ветхий Завет был замкнут на еврейском народе, Новый же имеет всемирное распространение и вводит всех людей в вечность. Мыслитель приводит многочисленные доказательства того, что время замкнутости религии на одном народе прошло, что наступило время свободного приобщения к христианству всех людей без исключения: все народы равны в своем общении с Богом. Более того, он упорно проводит мысль, что для новой веры нужны новые люди. «Лепо бо благодати и истине на новые люди въсиати, не въливают бо – по словеси Господню – вина новаага, учениа благодатьна, в мехы ветхы... но ново учение, новы мехы, новы языкы (народы)». По мнению виднейшего исследователя «Слова...» И.Н. Жданова, митрополит Илларион привлекает образы иудейства, Ветхого Завета только для того, чтобы «раскрыть посредством этих образов свою основную мысль о призвании язычников: для нового вина нужны новые мехи, для нового учения нужны новые народы, к числу которых принадлежит и народ русский»[1].

В своем произведении Илларион создает патриотическую концепцию всемирной истории, которая дает ему возможность осмыслить историческую миссию Русской земли. По существу, в «Слове о законе и благодати» и других сочинениях святителя вполне сформировался идеал Святой Руси. Илларион стал родоначальником очень значимой для русской культуры мессианской идеи нового, свежего народа, которая будет подхвачена и развита в трудах многих маститых философов. Таким образом, все «Слово...» от начала и до конца представляет собой стройное и органическое развитие единой патриотической мысли. Она не замыкается в культивировании национальной исключительности: автор все время подчеркивает, что русский народ – лишь часть человечества, но имеющая огромное значение и великое будущее.

Еще одним крупным произведением не только древнерусской, но и мировой философии является «*Повесть временных лет*». Она представляет собой свод летописей XII в., т.е. написана несколькими авторами-летописцами, каждый из которых свободно пользовался чужими текстами, дополняя их своими сведениями, а порой и давая свое истолкование уже обозначенных событий. Сложными источниковедческими исследованиями было установлено авторство сводного текста «Повести...». Оно приписывается монаху Киево-Печерского монастыря *Нестору-летописцу* (конец XI – начало XII в). Важно отметить, что Киево-Печерский монастырь был идейным центром христианства на Руси, во многом определившим специфику русского православия. Его выдающиеся представители были последовательными поборниками

[1] *Жданов, И.Н.* Сочинения: в 3 т. / И.Н. Жданов. СПб., 1904. Т. 1. С. 80.

и проводниками мистико-аскетической традиции греческого богословия, суровыми критиками любых неправославных вероучений. Например, *Феодосий Печерский* – один из первых русских религиозных мыслителей – сформулировал теорию богоугодного властелина, согласно которой долг княжеской власти состоит в защите православия и исполнении его заветов. В такой духовной среде происходило формирование Нестора-летописца, вызревание его собственной концепции мировой и отечественной истории.

«Откуда есть пошла Русская земля?» – с этих слов начинается «Повесть...» и заслуживает всякого восхищения, что уже в одном из первых философских произведений были поставлены вопросы, характерные лишь для культуры, достигшей высокого уровня национального самосознания. Кто мы, откуда мы, куда идем? Эти вопросы активно обсуждались на протяжении всей истории восточнославянских народов, не утратив своего значения и по сей день. Естественно, что эти вопросы решаются в летописи на материале своей эпохи и в стилистике средневековой культуры, но они стали основой сквозных для отечественной историософии тем. Выделим некоторые из них. Каков смысл летописной версии призвания варягов в определении специфики Русского государства? Чем была для судеб России византийская ориентация ее христианизации? В чем причина зла в истории и смысл катастрофических потрясений в общественной жизни?

Нестор приводит развернутую аргументацию в пользу идеи о самостоятельности восточных славян. Он показывает, что они имеют собственные земли, которые заселили путем мирного продвижения в пространстве. Они имеют свой общественный строй, отдельные славянские племена живут в мире между собой. Более трудной для Нестора, да и для последующих поколений историков, оказалась варяжская проблема, т.е. объяснение причин появления варяжских князей в русской земле. Чем было это появление? Узурпацией власти со стороны пришельцев, вступивших затем в договорные отношения с местной верхушкой, или имело место посольство с приглашением наемников для охраны города и обеспечения внутреннего порядка? И тогда и сегодня ответить на эти вопросы непросто. Средневековая история знала возможности реализации обоих вариантов. Нестор же, приняв идею призвания, тем самым обосновывает легитимность власти на Руси, показывает законность и оправданность лествичного права, согласно которому власть переходит от старшего брата к младшему, от дяди к племяннику, которые, поначалу получая в удел города, на каком-то этапе могли по старшинству занять Киевский великокняжеский престол.

Важной темой «Повести...» является крещение Руси. Нестор подводит читателей к выводу, что князь Владимир осуществил этот судьбоносный для Руси акт не под чьим-то давлением или наущением, но потому, что Бог, возлюбивший русскую землю, сам открылся ему. Летописец обращает внимание на то, что одним из решающих факторов принятия христианства по византийскому образцу стало эстетическое совершенство греческого вероисповедального обряда. Нестор красочно описывает, как вернувшиеся посланцы повествуют перед дружиной: «И пришли мы в греческую землю, и ввели нас туда, где служат они богу своему, и не знали на небе или на земле мы: ибо нет

на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, – знаем мы только, что пребывает там бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех странах»[1]. Но, конечно, не только красота обряда склоняла князя Владимира в пользу христианства в его византийском обряде, но и экономические, военные, культурно-политические связи Руси с Византией, осознание тупикового характера язычества, а также общая ситуация в мире. Это подтверждает, с учетом характера Владимира, и крупнейший специалист по истории Русской Православной Церкви Е.Е. Голубинский: «Человек с истинно государственными способностями, государь с отличающей великих людей способностью понимать требования времени, Владимир понял настоятельную необходимость России стать страною вполне европейскою, и это политическое убеждение, соединяясь с прямым непосредственным желанием дать народу истинную веру, и произвело то, что он не только сам принял христианство, но и решился сделать его верою своего государства»[2].

В «Повести временных лет» также поставлена и широко обсуждена проблема достоинства княжеской власти и ответственности князей за исполнение возложенных на них Богом обязанностей. Постановка этой проблемы была обусловлена трагическим событием убийства князей Бориса и Глеба их родным братом Святополком, получившим затем прозвище Окаянный. Рассмотрение этого события, которое, к сожалению, не стало последним, а также других трагедий в истории привело к выходу к более масштабной проблеме: в чем источник и причины зла в истории? В своих ответах Нестор не вышел за пределы средневекового провиденциализма, но сама постановка проблемы оказалась очень перспективной и послужила началом обсуждения фундаментальной историософской проблемы зла в истории, над решением которой бились такие незаурядные умы русской культуры, как В.С. Соловьев, А.С. Пушкин, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев и многие другие.



Владимир Мономах

Ярким представителем средневековой культуры был **Владимир Мономах** (1053–1125). Дальновидный политик, крупный государственный деятель, удачливый полководец, незаурядный мыслитель, великий князь Киевский был внуком по материнской линии византийского императора Константина Мономаха. Время его правления – один из периодов расцвета политического могущества и культуры Киевской Руси. Его философское и литературное творчество примечательно не только богатством идейного содержания, но и тем, что Владимир Мономах не принадлежал к сословию священнослужителей, к которому относилось большинство мыслителей того времени.

[1] Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. М., 1978. С. 123.

[2] *Голубинский, Е.Е.* История Русской Церкви: в 8 т. / Е.Е. Голубинский. М., 1880–1911. Т. 1. 1901. С. 156.

Его сочинения, известные под наименованием «Поучения», написаны в конце XI – начале XII в. «Поучение» дошло до нас совершенно случайно, в единственном списке, в составе Лаврентьевской летописи. Еще одна счастливая случайность не позволила ей сгореть в московском пожаре 1812 г. вместе с библиотекой А.И. Мусина-Пушкина, где она находилась и откуда была взята Н.М. Карамзиным незадолго до этого события.

Текст «Поучения» чрезвычайно богат смысловым содержанием, но его центральной идеей является понятие правды, совмещающее в себе нравственный, правовой и политический аспекты. Согласно Мономаху, правда – это то, что составляет основу законности власти и в этом смысле и есть закон, правосудие. Но нравственный смысл данного понятия в «Поучении» гораздо шире: правда требует от власти стать на защиту слабых («Не вдавайте сильным погубити человека») и даже не допускать смертной казни. Мономах призывает всех, кто облечен властью, использовать ее во благо людям и своей земле. Неправедная же власть не только опасна для окружающих, но и приводит к нравственному, личностному разложению самого властителя («Более всего гордости не имейте в сердце и уме»). Тем самым уже на самом раннем этапе развития русской философии встречаемся с резким неприятием идеологии неограниченного господства человека над человеком, т.е. идеологии, которую позже назовут тоталитарной.

Интересную концепцию, раскрывающую источники и государственный смысл воззрений Мономаха, предложил академик Д.С. Лихачев[1]. Он утверждает, что князь хорошо осознавал неизбежность феодального дробления и ухода от патриархально-общинной формы властвования, которая еще частично сохранялась и была дорога многим простым людям. Однако логика развития русского общества требовала иных форм организации политической жизни. Они и были найдены на княжеских съездах конца XI – начала XII в. и получили свое выражение в виде формулы «Каждый да держит отчину свою». Но тогда сразу возникает проблема раздоров между князьями, связанная с нарушением справедливости в наследовании и владении княжествами. Большинство князей понимали (по крайней мере, на словах) губительность войн друг с другом, стремились нейтрализовать невыгодные последствия дробления, отстаивали необходимость строгого выполнения обязательств вассалитета-сюзеренитета, уважения к самостоятельности каждого княжества, обращались для этого к авторитету церкви и к церковной учительной и житийной литературе.

Мономах, безусловно, был представителем этой новой идеологии «Каждый да держит отчину свою». Его деятельность была направлена на то, чтобы упорядочить жизнь на Руси на основе нового принципа. Он отчетливо осознавал, что новому принципу общего владения землей необходимо было создать моральный авторитет. Мономах пытался опереть новую политическую систему на христианскую мораль, на строгое соблюдение договорных условий, на взаимное уважение к правам младших и старших. В конечном счете вся новая система должна была опираться на моральную дисциплину, на идеологию.

[1] См.: *Лихачев, Д.С.* Избранные работы: в 3 т. / Д.С. Лихачев. Л., 1987. Т. 2. С. 137–141.

Таким образом, высокая мораль была потребностью раздробленного общества. Ее появление было вызвано глубокими историческими причинами. Моральная сила должна была дополнить и ограничить силу государственную.

Видным представителем древнерусской учености был **Климент Смолятич** (начало XII в. – не ранее 1164 г.), ставший вторым после Иллариона русским (не греческим) митрополитом Киевским. В соответствии с Ипатьевской летописью, он был «книжник и философ так, яко же в Русской земле не бяшеть». Согласно отзывам его современников, Климент отличался выдающейся активностью в интеллектуальной деятельности, но до нас дошло немного его произведений, среди которых наибольшее значение имеет «Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру, истолковано Афанасием мнихом». В этом «Послании...» автор отвечает на обвинения некоего инока Фомы в том, что Климент увлекается языческой мудростью (сочинениями античных мыслителей и поэтов) и пренебрегает святоотеческим наследием. На подобные обвинения Климент замечает, что надо не слепо, догматически следовать Писанию, но уметь толковать заложенную в нем символику.

Русский иерарх не мог бы сказать подобно Тертуллиану: «После Христа мы не нуждаемся в любознательности, после Евангелия мы не имеем нужды в исследовании». Климент следует традиции, заложенной его предшественником Илларионом, противопоставившим закону благодать. Климент связывает с христианством совершенно новый период в мировой истории, в котором ориентация на закон, т.е. на безусловное подчинение внешнему авторитету, есть безусловный анахронизм. То, что человек не имеет возможности постичь Бога своим разумом, не означает, что он вообще лишен способности к богопознанию. Постигая мир как разумно организованное Божье творение, человек тем самым приближается к Творцу. Для этого необходимо совершенствовать свой ум и владеть тем богатством культурных смыслов, которые создали люди на протяжении своей истории. Климент искал приемлемые пропорции между богословием и философией в рамках христианского мировоззрения, что дает возможность отнести его к представителям интеллектуализированного философичного богословия.

Выдающимся памятником древнерусской культуры и философской мысли является «*Моление Даниила Заточника*» (в другой редакции «Слово...»). Социальную принадлежность автора «Моления...», жившего в XII–XIII вв., и даже его подлинное имя исследователи точно не установили, но совершенно ясно: он принадлежал к низовым сословиям тогдашнего древнерусского общества, относился к числу зависимых людей. Здесь важно то, что в «холопской» среде смог сформироваться яркий и самобытный мыслитель, сумевший сказать свое веское слово о тех проблемах, которые были особенно значимы для русской мысли.

Красной нитью через весь текст «Моления...» проходит идея значимости человеческого ума, неотделимого от нравственности. Ум в единстве с нравственностью становится мудростью, которая еще и прекрасна. Мудрость имеет выраженное эстетическое измерение: мудрое начало создает нравственную гармонию в душе человека, делает прекрасным его духовный облик.

В сочинении Даниила Заточника была четко артикулирована мысль о неразрывном единстве Истины, Добра и Красоты, ставшая излюбленной темой русской культуры вплоть до сегодняшнего дня. Весьма критически автор отзывается о тех, кто, имея внешние признаки учености, в реальной жизни не соответствует декларируемым идеалам. О таких он пишет: «Ангелский имея на себе образ, а блудной нрав; святителский имея на себе сан, а обычаем похабен»[1].

В своих политических суждениях Даниил исходит из высоко ценимого им значения мудрости в индивидуальной и общественной жизни. Он – сторонник умного, просвещенного единовластия. Мудрость, по мысли автора, есть единственная сила, способная удержать князя в рамках закона и правды. Только действительно мудрый властелин способен понять необходимость сдержанности и умеренности в политике. Автор развивает идеал богоугодного властелина, столь значимый для древнерусской мысли, но делает это в гораздо более светском варианте. Больший элемент светскости присутствует и в понимании самой мудрости. Она предполагает религиозно-нравственное основание, и все же – на личностном и общественном уровне – это именно человеческая мудрость: мудрость мыслителя, мудрость обычного человека, мудрость властителя. Тем самым Даниил высоко ставит человека, ценит его достоинство, показывает безграничные возможности личности.

Завершая рассмотрение русской философии периода Киевской Руси, сделаем некоторые выводы. На этом этапе произошло становление русской философской мысли и началось ее активное развитие, заложены основы философского мышления, сложились основные понятия и категории, усвоены и творчески переработаны элементы византийской, а через нее эллинской и восточной философии. Русская мысль в это время предстала в самых разнообразных формах: в исторических взглядах летописцев, патриотической историософии Иллариона, светской этике Владимира Мономаха, экзегезе Климента Смолятича, апологии мудрости и учености Даниила Заточника. Эпоха Киевской Руси глубоко вошла в народную память: « … в эпоху собирания древнерусских земель под власть Москвы историческим обоснованием для возвращения утраченных областей единого некогда государства будут служить ссылки на письменные источники старого времени, на общность культуры восточнославянских народов»[2].

Период раздробленности и монгольского ига

Описывая специфику развития философской мысли в период средневековой раздробленности русских земель и монгольского ига, необходимо отметить, что она определялась преимущественно факторами политического и духовного характера. Что касается духовных факторов, то к ним можно отнести влияние, оказанное расколом (XI в.) христианской церкви на римско-католическую

[1] Хрестоматия по древней русской литературе. М., 1973. С. 145.

[2] *Громов, М.Н.* Русская философская мысль X–XVII веков. С. 91.

и греко-византийскую, обострившим духовное противостояние православной Руси с Западной Европой (наиболее ярко проявившееся после захвата в 1204 г. католиками-крестоносцами столицы Византии Константинополя).

В политическом отношении в самом начале XIII в. также произошли важные события, повлиявшие на судьбу Руси и определившие специфику ее развития на ближайшие столетия. Этими событиями стали расширение влияния римско-католической церкви и создание в Ливонии, в Прибалтике, у северо-западных границ Руси в 1202 г. полувоенного полумонашеского Ордена меченосцев, с тех пор представлявшего постоянную угрозу Пскову и Новгороду, а также избрание в 1206 г. на далеком азиатском востоке, в Монголии, верховным правителем («великим ханом») монголов Чингизхана, мечтавшего о завоевании всего мира. Тем самым сложились условия для возникновения прямой военной угрозы древнерусским княжествам от воинственно настроенных соседей со стороны северо-западных и юго-восточных границ. Сложное внешнеполитическое положение Руси усугублялось постоянными княжескими раздорами, междоусобными бранями, ослаблявшими ее изнутри. Возникшая ситуация привела к тому, что очень скоро русские земли были вовлечены в череду военных столкновений, к которым они не были в достаточной степени готовыми, не смогли противостоять захватчикам. Междоусобные войны совсем ослабили народ. Как писал в то время тверской летописец: «Междоусобные войны бывают из-за наваждения дьявола … дьявол радуется жестокому убийству и кровопролитию. А если какая-нибудь земля согрешит, Бог наказывает ее смертью, или голодом, или нашествием поганых, или засухой…»[1] В Лаврентьевской летописи звучат схожие мотивы: «Из-за наших грехов и несправедливости великий плач … За умножение беззаконий наших привел на нас Бог поганых, не им покровительствуя, но нас наказывая, чтобы мы воздержались от злых дел. Такими карами казнит нас Бог – нашествием поганых; ведь это бич Его, чтобы мы свернули с нашего дурного пути»[2].

И действительно, если врагам с запада Русь смогла дать отпор, то враги с востока оказались на тот момент силой, превосходящей военный опыт и возможности ослабленного междоусобицами народа, что привело к установлению на несколько столетий монголо-татарского ига на Руси. Для русской земли наступила тяжелая пора, что, безусловно, сказалось и на ее культурном развитии. Если в предшествующий период – в XII в. – наблюдалось повсеместное культурное и духовное просвещение русских княжеств (особенно Владимирского, Смоленского, Полоцкого, а также Новгорода и Пскова), то в период монголо-татарского ига наступил период безмолвия, культурная и духовная жизнь пришли в упадок.

В этот период основными формами существования духовно-просветительской и философской мысли были летописи, жизнеописания выдающихся мирских людей и патерики, повествующие о жизни монахов. В данных произведениях запечатлевались трагические события военного порабощения русских земель, а также поиск ответа на вопросы, в чем причины такого бедственного положения народа, и как ему преодолеть сложившуюся ситуацию.

---

[1] Слово о погибели Русской земли // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 131.

[2] Там же. С. 139.

Ответы на данные вопросы формулируются с позиций религиозного мировосприятия, характерного для общества той эпохи. Отсюда в древнерусской литературе наблюдаются постоянные отсылки к текстам Священного Писания, библейским сюжетам, к творениям Отцов Церкви. Также для литературы периода монгольского ига характерны патриотические идеи, в которых выражается любовь и сострадание к родине, оказавшейся в тяжелом положении, размышления о необходимости прекратить междоусобицы перед лицом внешнего врага и объединиться всем русским людям, поскольку объединившись, можно победить сильного и коварного противника. Данные идеи прослеживаются в произведениях «Слово о погибели Русской земли», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Житие Александра Невского» и др.

Так, например, «*Слово о погибели Русской земли*» не просто пересказывает события трагических для русской земли дней, когда она испытывала на себе нашествие иноверцев, но пытается осмыслить их с нравственных позиций, показать, что внешние события жизни народа достаточно сильно связаны с внутренним устроением души его представителей.

Схожие мотивы наблюдаются и в произведении «*Повесть о разорении Рязани Батыем*», в котором автор подчеркивает «безбожность» «царя» Батыя и «благоверность» русских князей. Текст «Повести...» ясно показывает, что ее автор пытается дать не только военно-политическую, но и духовную оценку происходящим событиям. Основным лейтмотивом произведения является мысль о том, что русскому народу необходимо покаяться в грехах, обратиться к Богу, и тогда придет на Русь избавление от врага. На страницах повести вспоминается подвиг князей Бориса и Глеба, перечисляются их личные достоинства, описывается высокий нравственный образ. Заканчивается произведение повествованием о том, что князь Ингварь Игоревич «обновил землю Рязанскую, и церкви поставил, и монастыри построил, и пришельцев утешил, и людей собрал. И была радость христианам, которых избавил Бог рукою своею крепкою от безбожного и зловерного царя Батыя»[1]. Другими словами, автор убежден, что военной победе над внешним врагом предшествует духовная победа над врагом, который скрывается внутри человеческой души. Только лишь очистив свою совесть, примирившись с братьями, отказавшись от себялюбия, гордыни, жажды единоличной власти во имя спасения народа, можно обрести победу и устроить благополучную жизнь на Руси.

Острое ощущение необходимости духовного преображения личности для решения проблем земного существования отчетливо прослеживаются и в таком произведении как «*Сказание о городе Китеже*». В основу «китежской истории» положено событие, произошедшее с владимирским князем Юрием. По легенде, Юрий, потерпев поражение в битве с монголами, с остатком своего войска очутился в невидимом городе Китеже, войти в который могут только честные сердцем, не запятнавшие себя союзом с врагом люди. «Сказание о городе Китеже» – это сказание о земном рае, который обретен людьми ценой великих страданий. Город Китеж стал незримым, его защищает рука

[1] Повесть о разорении Рязани Батыем / пер. Д.С. Лихачева [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://drevne.ru/lib/ryazan_s.htm (дата доступа: 12.02.2021).

Бога. Он недоступен людям гордым, корыстным, неустойчивым. Светлая мечта о земном рае, где собираются гонимые злом мира праведники, ищущие справедливости, обиженные и оскорбленные люди, стала одной из наиболее распространенных на Руси утопий. Город Китеж в русском общественном сознании играет роль символа правды, которая преследуется, подвергается непрерывным испытаниям.

Следуя нравственным императивам, русский народ противостоял врагу не только на поле брани, но и в духовной жизни. В этой духовной борьбе также были лидеры, «духовные полководцы». Средоточием таких центров духовной борьбы с иноверцами-поработителями стал Киево-Печерский монастырь, архимандритом которого **Серапионом Владимирским** (ум. 1275) были написаны проповеди в поддержку духа народа. Серапион глубоко переживал ту беду, которая обрушилась на родную ему землю, и призывал народ к покаянию, очищению своей души и к смелости в противостоянии врагу. Поскольку только чистым сердцем и отважным людям Господь подарит победу. Опираясь на исторический опыт других народов, страдавших от бед, он проводит мысль о том, что крепкие духом выживают и побеждают. Вся человеческая история рассматривается Серапионом как борьба добра и зла. В этом проявляется особое видение мира, онтологизация морального воззрения, свойственные русской культуре и философии: именно в духовно-нравственной оценке событий видится ключ к их пониманию.

Ценным источником исследования духовных устремлений русских людей этого времени является «*Киево-Печерский патерик*». Это сборник житий, сказаний и легенд, повествующих об иноках первой русской обители. «Патерик...» стал одной из самых распространенных на Руси книг, поскольку он давал ориентир в духовной жизни, описывал трудности, разнообразные испытания, с которыми приходится сталкиваться человеку, идущему по пути духовной борьбы над своими страстями, и в конечном счете показывал, что от самого человека зависит, быть ему на стороне добра или зла.

Значительное место среди памятников философской и общественной мысли того времени занимает «*Житие Александра Невского*», описывающее жизненный путь отважного воина, правителя, мудрого политика, человека высокой духовной жизни, князя Александра Ярославовича. В произведении показаны достаточно органичные отношения народа и вождя, имеющие непосредственное отношение к философской и социальной проблеме роли личности и народных масс. Князь Александр сравнивается с библейскими героями, автор повествования стремится доказать, что воля небес, Бог, Провидение находятся на стороне русского князя, который отстаивает высшую Правду. Слова, произнесенные Александром Невским в храме Софии «Не в силе Бог, но в правде», становятся знаменем борьбы в те тяжелые годы и отражают жизненную философию русского народа в целом.

Таким образом, всю древнерусскую литературу пронизывает идея о связи жизненных событий людей с их морально-нравственным обликом, с их духовными устремлениями. Духовные ценности выступают важнейшими ориентирами во всех сферах человеческой жизни: премудрость открывается чистым сердцем, победа дается ищущим правды и исполняющим свой долг

перед народом, а корыстным, безнравственным и низким душой людям посылаются испытания и наказания. Подобные принципы стали основой миропонимания, характерного для русской философии и культуры, и сохранились на протяжении всей истории развития русской философии.

Московский период

История Московского княжества начинается во второй половине XIII в., но как влиятельное государство, ведущее самостоятельную политику, оно заявляет о себе несколько позже – в XIV в. Социально-экономический и политический строй Московского государства отличался от социально-экономического и политического строя Киевской Руси. Московия значительно дальше продвинулась по пути феодализации. Это было общество другой исторической эпохи – уже вполне зрелое феодальное общество. Поэтому, несмотря на выраженную преемственность с философией и культурой Киевской Руси, между ними были и достаточно существенные различия. Они проявились в том, что философская мысль Московского государства была более сложной по содержанию и разнообразной по тематике. В ее рамках существовали теоретические и идеологические течения, предлагающие прямо противоположные варианты решения одних и тех же проблем. Представители этих течений вели между собой жесткую борьбу, зачастую выходящую в политическую плоскость. Пример Московского государства показал, что сильная единоличная государственная власть вполне может сочетаться с философским и политическим разномыслием в обществе, с разнообразием научных концепций, с борьбой идеалов и мнений. Правда, для этого необходимо, чтобы в обществе были в достаточно большом числе люди, способные для торжества своих идей идти на великие жертвы.

Основным содержанием философии и культуры Московской Руси была тема государственности и весь круг сопряженных с ней проблем. Предназначение русского государства, статус и облик христианского государя, способы и методы властвования, отношение к другим культурно-государственным образованиям – вот неполный перечень проблем, над которыми напряженно билась русская мысль в течение длительного времени. Итоги этих размышлений концентрировано воплотились в двух мощнейших архетипах российской государственности – Святой Руси и теократии. Их создателями были соответственно Нил Сорский и Иосиф Волоцкий, вошедшие в историю русской культуры не только как самостоятельные мыслители и культурные деятели, но и как лидеры двух мощнейших направлений – нестяжательства и иосифлянства. Полемика между ними во многом определила направление развития русской культуры и государственности на многие столетия вперед.

Непосредственной причиной спора нестяжателей и иосифлян было отношение к монастырской собственности и вообще ко всякому владению. В начале XVI в. перед государством и церковью остро встала проблема нехватки земли. Государство нуждалось в ней для обеспечения нарождавшегося класса служилого дворянства, а растущая церковь – для удовлетворения

внутрицерковных нужд и укрепления своего социального статуса, поэтому любое обсуждение проблемы собственности приобретало значительный резонанс и имело серьезные политические последствия. Но здесь принципиально важно отметить, что данная проблема была лишь поводом для развития целого круга идей, имеющих самостоятельное значение и глубокий культурный смысл.



Нил Сорский

Духовным лидером нестяжателей был преподобный **Нил Сорский** (1433–1508). Он принадлежал к известному и влиятельному боярскому роду Майковых. Еще в юности почувствовал призвание к иноческой жизни и, будучи еще совсем молодым человеком, принял монашеский постриг. Был в ученичестве у известного своими добродетелями старца Паисия Ярославова. Затем много путешествовал по Востоку, долго жил в русском ските на Святой горе Афон. Там он проникся идеями исихазма, которые затем перенес на Русь. ***Исихазм*** – это религиозная теория и соответствующая ей молитвенно-аскетическая практика, разработанная византийским богословом *Григорием Паламой* (1296–1359), доказывающая возможность прижизненного обожения (слияния с Богом) путем полного отречения от мира с последующим погружением в непрестанную умную молитву. На этой основе строилось учение о Фаворском свете – исходящей от Бога энергии, которую достигший определенного уровня подвижник может увидеть непосредственно. Другими словами, человек может максимально приблизиться к Богу через соединение человеческих и Божественных энергий.

Исихастские идеи были известны на Руси не только через деятельность Сорского. Многие исследователи считают, что их воздействие прослеживается и в подвиге Сергия Радонежского, и в творчестве Андрея Рублева, и в наследии многих других видных деятелей русской культуры. Это дало основание академику Д.С. Лихачеву говорить о «втором южнорусском влиянии». Но на Руси исихазм, сохранив свои исходные принципы, значительно трансформировался. В русском монашестве не привился равнодушный к мирским чаяниям индивидуализм безмолвствующих в молитве. Уединение от мира предполагало возвращение к нему через любовь. Поэтому и затворничество было средством совершенствования не ради собственного спасения, а ради служения миру примером.

Вернувшись на Русь, Сорский основал вблизи Кирилло-Белозерского монастыря на реке Соре (Вологодчина) скит. От него ведут начало несколько других духовно родственных скитов Заволжья, иноки которых и получили общее имя «заволжские старцы». В творчестве и практической организаторской деятельности Сорского впервые в русской общественно-политической мысли представлена и развита идея нравственного самосовершенствования личности. Главным грехом, который должен побороть монах, является стяжание, т.е. присвоение результатов чужого труда. Бескорыстие – условие праведной жизни. Подобная жизнь может быть создана лишь внутри себя, в сфере своего духа. Внешний по отношению к человеку мир устроен таким образом, что

праведно жить в нем невозможно, поэтому от него необходимо дистанцироваться, научившись приобретать себе пищу и иные предметы потребления путем своего рукоделия и работы. Ценность указанного рукоделия состоит, помимо прочего, еще и в том, что «сим бо лукавыя помыслы отгоняются».

Знакомство с мировоззренческими корнями движения нестяжателей не оставляет сомнений в том, что они хотели построить общество и церковь, существенно отличающиеся от тех, что существовали в реальной жизни. Церковь должна объединять в себе людей, видящих в служении Богу не средство достижения материального богатства и высокого социального статуса, но путь праведной жизни, т.е. жизни по заповедям, провозглашенным Христом, по нравственным началам, соответствующим природе человека. Внутри этой церкви должен господствовать культ человеческого разума и истинного Священного Писания, а также дух личной свободы, отвергающей подчинение человека человеком, признающий его ответственность только перед Богом. Отношение нестяжателей к государственной власти также было весьма сдержанным. В творчестве *Максима Грека* (1470–1556), бывшего одним из последователей преподобного Нила, выражена характерная для нестяжателей мысль о земной власти как о воплощении низменных человеческих пороков. Их преодоление возможно лишь на пути следования властителя к образу идеального царя, что предполагает определенное ученичество у духовной власти, воплощенной в фигуре митрополита.

В то время, когда политическая эволюция русского общества шла по пути все большего сосредоточения в особе государя высших государственных и высших церковных функций, нестяжатели предлагали принципиально иную организацию политической власти, при которой два аспекта ее, духовный и материальный, не соединяются воедино, а образуют два обособленных властных центра с определенным доминированием церкви. Нестяжатели стремились к созданию в обществе независимой от государства, непорочной, а следовательно, предельно авторитетной среди населения духовной власти. Тем самым духовными подвигами Сорского, Сергия Радонежского и их последователей в обществе утверждался идеал Святой Руси.

Наиболее серьезным оппонентом нестяжателей был игумен Волоколамского монастыря **Иосиф Волоцкий** (1439–1515), также причисленный Русской Православной Церковью к лику святых. Это был человек огромных дарований, неукротимой энергии и блестящих организаторских способностей. Под его руководством Волоколамский монастырь превратился в процветающую обитель, обладающую крупной движимой и недвижимой собственностью. Принцип нестяжания, развитый заволжскими старцами, был направлен против практики феодализации монастырей, а значит, и против деятельности Волоцкого, что обусловило довольно жесткую полемику и непростые отношения между ними.

Поначалу государственная власть негласно поддерживала идеологию нестяжателей, несмотря на нелицеприятную критику с их стороны. Дело в том, что данная идеология позволяла провести секуляризацию монастырского имущества, что позволило бы обеспечить землей нарождавшийся класс служилого дворянства. Однако расстановка политических сил скоро изменилась

в пользу иосифлян. Сильной светской власти нужна была сильная поддерживающая ее церковь. Идеологией же нестяжательства попыталась воспользоваться феодально-удельная знать, отнюдь не заинтересованная в укреплении централизованной власти. Новая расстановка сил и решила исход борьбы вокруг монастырской собственности в пользу иосифлян.

Волоцкий смог предложить московскому государю такую политическую программу, которая позволяла усилить его власть и давала аргументы в борьбе с политическими противниками. Но для Волоцкого тесное сотрудничество с верховной властью было не только и не столько поиском материальных выгод для своего монастыря, и тем более не проявлением раболепия перед сильными мира сего. По своей натуре он был личностью цельной, мощной и бескомпромиссной, выше всего ставящей благо церкви и крепость православной веры. Волоцкий, благодаря своему богатому жизненному опыту, понял, что в условиях, сложившихся к началу XVI в. в Московии, судьба православной веры и церкви в огромной степени зависит от характера верховной государственной власти и от того, как эта власть будет действовать. Сделав данный вывод, мыслитель постепенно выработал и собственное представление о том, какой должна быть высшая власть, – свой политический идеал. Этот идеал он, без сомнения, стремился воплотить в жизнь, поэтому и обращался к великим князьям Ивану III и Василию III с посланиями, в которых пытался внушить им соответствующие воззрения на их власть, раскрыть ее сущность и функции.

В некоторых исследованиях встречается мысль о том, что Волоцкий отдавал приоритет государству перед церковью, принижал ее, был идеологом самодержавия и т.п. Данное мнение происходит из поверхностного знакомства с его произведениями и, самое главное, без учета обстоятельств его жизни. Волоцкий был церковным деятелем и всю свою сознательную жизнь отстаивал интересы церкви, вступая из-за этого в жесткие конфликты с великими и удельными князьями и иерархами церкви. Отстаивая независимость церковной организации, он не считал, однако, что государственная власть должна быть поставлена на службу церкви. Его представление о взаимоотношениях государства и церкви не укладывались ни в принцип «царство выше священства», ни в прямо противоположный ему тезис «священство выше царства». В своих посланиях Волоцкий горячо проповедует идею Божественного происхождения верховной государственной власти. От Бога цари принимают скипетр царствия, от Бога получают в управление государство. Причем сакральный характер имеет только власть царя, но не удельных князей. Верховная власть, по его мнению, принципиально отлична от любой другой светской власти. Отличие это состоит в том, что Русский государь – это прежде всего хранитель православно-нравственных устоев общества, защитник его от всякого вреда душевного и телесного, от разлагающего воздействия злочестивых еретиков. Провозглашение власти Московского государя Божественной по своему источнику и придание этой светской власти характера власти церковной совсем не означало, что Волоцкий был сторонником неограниченной абсолютной монархии, стоящей над церковью. Напротив, сакрализация накладывала на земную власть достаточно строгие ограничения. Причем они не

сводились к нормам светского закона, но имели еще и религиозно-нравственное наполнение. Более того, пределы осуществления верховной государственной власти в русском обществе мыслились Волоцким не столько правовыми, сколько религиозно-нравственными.

Обобщая исход великого противостояния заволжских старцев и иосифлян в свете перспектив исторического развития, известный историк русской церкви и культуры А.В. Карташев приходит к выводу, представляющемуся достаточно аргументированным: «Словом, если не диктовать древней русской истории современных нам оценок и программ, а признать органически неизбежным генеральный ход ее …, то надо нам, историкам церкви, а не какой-то культуры вообще, … признать творческую заслугу величественного опыта воспитания и сублимации московско-имперского идеала как созидательной формы и оболочки высочайшей в христианской (а потому и всемирной) истории путеводной звезды – Третьего и Последнего Рима»[1].

Идеи Волоцкого и его последователей непосредственным образом повлияли на становление крупнейшей идеологемы во всей русской истории – концепции «Москва – Третий Рим». Ее формирование и закрепление в общественном сознании было связано не только с философско-богословскими спорами того времени, но и с реальными общественно-политическим процессами XVI в. После Флорентийского собора 1439 г., на котором византийские иерархи пошли на унию с католическим Римом, и с последующим падением Константинополя на Руси все более утверждается мысль о вселенском одиночестве Православия и Руси как его единственной хранительнице. Кроме того, Москва проводит настойчивую политику по собиранию древнерусских земель, захваченных после падения Киевской Руси. Отвоевывая земли на Западе, Россия продвигалась и на Восток. В ее состав вошли Поволжье, Приуралье, Западная Сибирь, а само Российское государство стало многонациональным, все более охватывающим огромные просторы Евразии.

Идеологема «Москва – Третий Рим» состоит в том, что Российское государство считается преемником Римской и Византийской империй в религиозно-эсхатологическом смысле. Ее можно рассматривать как русскую версию общеевропейских концепций Roma aeterna (Рима вечного) и translatio imperii (переноса империи). В конце XV – начале XVI в. данная идея уже витала в воздухе и с разной степенью полноты представлена в таких произведениях, как «Повесть о белом клобуке» Д. Герасимова, «Изложение Пасхалии» митрополита Зосимы, «Степенной книге царского родословия» и др. Но наиболее четко она представлена в посланиях старца псковского Спасо-Елизарова монастыря **Филофея** (ок. 1465–1542), которые он адресовал великому князю Московскому Василию Ивановичу, царскому дьяку Мунехину и царю Ивану Васильевичу. В 1524 г. в послании к дьяку Мунехину Филофей критикует астрологические прогнозы о конце света и недвусмысленно выражает мысль: «Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти». Русское царство, по Филофею, есть единственное православное царство в мире, являющееся

[1] *Карташев, А.В.* Очерки по истории русской церкви: в 2 т. / А.В. Карташев. М., 1993. Т. 1. С. 414, 415.

хранителем христианских святынь. Оно уже до конца веков, до второго пришествия Христа должно быть оплотом подлинно вселенского христианства, т.е. выполнять мессианскую функцию.

Что двигало старцем Филофеем и русскими людьми того времени, когда они утверждали мессианское призвание Руси? В либеральной историко-философской литературе нередко можно встретить утверждение о непомерных амбициях и превеликом самомнении и гордыне создателей и носителей идеи «Третьего Рима». На самом деле эта концепция носила не гегемонистский, а консервативно-охранительный характер. Она была связана, во-первых, с необходимостью ответа на притязания папского престола, германских императоров и влиятельных правителей Европы, пытавшихся доказать свое политическое первенство. Во-вторых, и это самое главное, на Руси напряженно искали ответ на вопрос, а почему все же пали два Рима. Ответ таков: пали потому, что выхолостили свое духовное содержание, отошли от Духа, изменили Православию, поэтому мессианское призвание Руси состоит в том, чтобы сохранить единственное подлинно христианское царство, подчинив его универсальным христианским заповедям. Идея Третьего Рима не превозносит государство, а, напротив, предъявляет повышенный нравственно-религиозный спрос к нему. Ведь в случае его падения передать эстафету православного царства некому – вся ойкумена уже занята другими неправославными государствами, и других носителей большой православной идеи в мире просто нет. Тем самым принятие русским народом роли хранителя Святой Руси, а русским государством статуса Москвы как Третьего Рима выявило онтологический статус формирующейся Российской империи, позволило четко сформулировать стоящие перед ними исторические задачи. В дальнейшем эти идеи станут сквозными и в известном смысле системообразующими для философской и общественной мысли, приобретут статус центрального звена большой части историософских построений.

Тема государственной власти, ее источников и предназначения, а также широкий круг вопросов, касающихся сущности человека и общества обсуждался в известной дискуссии между **Иваном Грозным** (1530–1584) и **Андреем Курбским** (1528–1583). Привычно говорить об Иване Васильевиче Грозном в контексте исторического знания как о государе, чье правление и личность по сей день вызывают жаркие споры. Он был не только политическим деятелем, но и одним из образованнейших людей своего времени. Русские источники говорят, что он был «в словесной премудрости ритор, естествословен и смышлением быстроумен», что «в мудрости никем побежден бысть». По общему признанию, Иван Грозный превосходил знанием Священного Писания даже многих церковных деятелей, причем не только русских, но и чужестранных. Он самостоятельно вел дискуссии с западными богословами, посещавшими Москву, причем делал это на столь высоком уровне, что уличал их в незнании подлинного текста и в противоречивости выводов. Даже его непри-



Иван Грозный

миримый идейный оппонент князь Курбский отдавал должное его образованности и писательскому таланту: «Ведаю тя во священных писаниях искусна».

Незаурядный ум, блестящее образование и писательская одаренность позволили Ивану Грозному создать собственную теорию царской власти. Ее можно назвать *теорией православного христианского самодержавия.* Именно так русский государь определил существо своей царской власти. У царской власти, по мнению Грозного, два источника – принадлежность к правящей династии, ведущей свое начало чуть ли не от римских кесарей, и Божественная воля. Второй источник он выводил из Священного Писания, в котором сказано, что нет власти кроме как от Бога. Упорное настаивание на идее Божественного происхождения служила прежде всего для обоснования ее полной независимости от общества в целом и каких-либо общественных групп в частности. Тем самым царская власть ему не просто дана, а отдана в его единоличное обладание. Как пишет российский исследователь В.А. Томсинов, «православное христианское самодержавие являлось в его трактовке властью всецело единоличной, независимой от боярства, духовенства – вообще от какой бы то ни было общественной силы»[1].

Выражая желание властвовать, ни перед кем не отчитываясь, Иван Грозный имел в виду свободу царской власти от какого-либо контроля со стороны подданных, но при этом не подразумевал возможности для царя творить полный произвол. Он, например, резко отрицательно относился к Варфоломеевской ночи, в ходе которой была совершена расправа над протестантами, обоснованно полагая, что французский король Карл IX в данном случае творил беззаконие. Беззаконие проистекало из того, что он нарушал Божественные заповеди, которым должен безусловно подчиняться. Тем самым в понимании Ивана Грозного, царская власть – это власть ограниченная, но не людьми, а тем, кто ее дал, т.е. Богом. Ограниченность нормами религии не означала для него отказ от насилия как метода управления делами государства.

Многие идеи Грозного были сформулированы в переписке с его поначалу ближайшим соратником и личным другом, а затем непримиримым врагом князем Курбским, который имеет устойчивую репутацию первого русского западника. Вряд ли этот ярлык в полной мере соответствует действительности, но определенные основания для него имеются. В его творчестве ярко проявились черты просветительской идеологии, которая будет разработана в Западной Европе через несколько столетий. Князь Курбский происходил из знатного рода, по отцовской линии его генеалогическое древо восходило к Рюрику, великому князю Владимиру Святому и другим видным деятелям русской истории. До 1564 г. он служил Ивану Грозному, был его любимцем и влиятельным царским воеводой. Но в связи с изменившейся политической конъюнктурой и утратой благорасположения царя, что грозило смертной казнью, он принимает решение бежать в Литву и поступает на службу к королю польскому и великому князю литовскому Сигизмунду II Августу. Уже осенью указанного года он принимает участие в войне против России.

---

[1] *Томсинов, В.А.* История русской политической и правовой мысли X–XVIII веков / В.А. Томсинов. М., 2003. С. 109.

Желая оправдать свою измену, Курбский пишет Ивану Грозному послание, в котором формулирует собственную идейную позицию. Иван Грозный охотно отвечает на послание, завязывается переписка, ставшая крупным явлением русской культурной жизни. Курбский выдвигает против царя ряд принципиальных обвинений. Суть их сводится к тому, что он присвоил себе волю естественного самовластия, пренебрегая необходимостью подчинения закону. Это выражается как в нарушении положительного закона, так и в том, что царь действует без суда и права. Выход из этого состояния Курбский видит на пути ограничения самодержавности царской власти советом мудрейших мужей. Причем мнение совета должно носить не рекомендательный, но обязательный характер. Он доводит свою мысль даже до принципа разделения властей между царем и боярским советом. В этом разделении царю останется по существу лишь право реализации того, что решили бояре.

Известный исследователь отечественной культурной традиции В.Е Вальденберг на основе глубокого текстологического анализа сделал убедительный вывод: «Курбский не представитель идеи прогресса, как думают многие исследователи, напротив, он защитник старины, и притом защитник не бескорыстный». В нем сильны воспоминания об удельных временах: великие князья «слушались во всем старых бояр» и пр. Конечно, не следует вслед за Иваном Грозным относить Курбского к «врагам государства». Но, когда речь заходит об управлении государством, в Курбском со всей определенностью сказывается сословная ограниченность[1]. Спор двух мыслителей был разрешен историей. Упрочившаяся самодержавная власть на много веков вперед обеспечила стабильность государства и общества, чего нельзя сказать о принципах, предложенных Курбским. Пример Речи Посполитой, где самовластный сейм парализовал королевское управление и весь политический процесс, – лучшее тому подтверждение. Раздираемая внутренними противоречиями, некогда одна из самых могущественных держав Европы была в XVIII в. разделена между монархиями России, Австрии и Германии.

В творчестве Курбского видное место занимают идеи о человеке, его достоинстве и предназначении. Опираясь на идеи Аристотеля, русский мыслитель развивает учение о естественной природе человека: «Человек самовластен по естеству и волю имеет по естеству приданную». В разуме человеческом он выделял начало природное, «делательное», связанное с чувствами, и «зрительное, с чувствами ничего общего не имеющее, а помышляющее о Боге». Философия, по его мнению, должна быть учением о человеке, его душе – этикой. Кроме того, в эмиграции Курбский много времени уделял вопросам образования. Он и теоретически отстаивал идеи о пользе просвещения для человека, и практически трудился по созданию образовательных центров. Его усилиями в Остроге было создано училище, где учили не только чтению и письму, но и греческому, русскому, латинскому и польскому языкам, а также грамматике, риторике, поэтике, диалектике, богословию. По этому образцу в конце

[1] См.: *Вальденберг, В.Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти / В.Е. Вальденберг. Пг., 1916. С. 318.

XVI в. возникли учебные заведения во Львове, Минске, Бресте и Могилеве. Эти учебные заведения повлияли на становление и развитие Киево-Могилянской академии.

Одним из важнейших событий в духовной культуре древнерусского общества, непосредственно повлиявшим на его философское развитие, стал церковный раскол XVII в. После присоединения Украины в 1654 г. обнаружилось, что западнорусское православие, находившееся под юрисдикцией константинопольского патриарха, достаточно сильно отличается от московского православия. Дело в том, что за века обособленного развития христианства в Московской Руси в процессе переписывания богослужебных книг возникло довольно много ошибок. В ходе взаимодействия московского и малороссийского духовенства эта проблема обнаружилась довольно явно, что и обусловило необходимость сверки соответствующих текстов с греческими первоисточниками. Отсюда вытекает распространенное, но совершенно поверхностное представление о том, что причина раскола заключалась в обрядовых расхождениях. Проблема гораздо глубже и коренится в идеологической сфере. Дело в том, что сверка книг и изменение обряда должны были происходить по греческим (византийским) образцам. Но Византия в 1439 г. пошла на унию с Западом, по существу предав православие. Тем самым Руси предлагалось брать пример с Византии, которая, по стойкому убеждению русских людей, погибла именно по причине предательства своей веры. Духовный вождь старообрядцев протопоп Аввакум писал, что у него «сердце озябло» и «ноги задрожали», когда он понял подлинный смысл нововведений. Ибо если Русь есть «Святая Русь» и «Москва – Третий Рим», то зачем нам брать пример с греков, которые в свое время не смогли сохранить чистоту своей веры. Отречение от русской старины было для староверов отречением от идеи Третьего Рима, т.е. предательством православия, сохранившегося только на Руси. А раз царь и патриарх Никон упорствуют в этом предательстве, то приходят последние времена, конец света. Таким образом, в сущности своей русский церковный раскол середины XVII в. был расколом в политической идеологии русской православной церкви, конфликтом политических воззрений никониан и старообрядцев, хотя внешне представал в качестве раскола религиозного, обрядового.

Обе стороны проявили в конфликте страшное упорство, доходящее до фанатизма, что весьма неблагоприятно сказалось на духовном здоровье русского общества. Ведь в войну вступили самые активные, самые волевые, самые духовно стойкие, одаренные умом и талантом представители русского общества – люди, способные ради своей веры пожертвовать не только мирскими благами, но и жизнью. Это подорвало силы церкви и общества. Многие страшные события последующей русской истории во многом обусловлены трагедией раскола.

Духовным лидером старообрядцев стал протопоп **Аввакум Петров** (1620–1682). Это был человек огромного таланта и жертвенной преданности делу. Его не сломили ни ссылки, ни лишения: он непоколебимо верил в свое апостольское призвание и яростно боролся за отеческие обычаи и веру. Многие его идеи носят чисто религиозный характер, но у него есть и рассуждения

философского плана, несмотря на его скептические отзывы о философии. Для Авакума большое значение имел вопрос об отеческих преданиях, о русскости вообще. Ему была близка концепция «Москва – Третий Рим» старца Филофея. Аввакум тоже утверждал, что с падением Константинополя – Второго Рима – только в Московской Руси христианство осталось чисто и непорочно. Здесь он, несомненно, выступал предшественником славянофилов, которые признавали его истинным представителем религиозной свободы русского народа. Согласно Аввакуму, вера народа и язык его неотделимы. Каждому народу Бог дал свой язык, свою грамоту, чтобы они, не смешивая молитвы, славословили Господа, поэтому «ни латинъским, ни греческим, ни еврейским, ни же иным коим ищет от нас говоры Господь», – писал Аввакум. Сходные размышления находим у него по поводу иконописания и других форм культуротворчества. Он порицает иконы, созданные по плотскому умыслу, где не передаются «тонкостные» чувства. Об одном из иконописных образов Аввакум пишет таким колоритным языком: «…лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра толстыя, и вес яко немчин брюхат и толст учинен, лишо сабли той при бедре не писано». И далее следует восклицание, рефреном звучащее во всех его произведениях: «Ох, ох, бедныя! Русь, чево-то тебе захотелося немецких поступков и обычаев».

Подводя итог, отметим характерные черты древнерусской философии: 1) практическую направленность и отрицание в связи с этим абстрактного теоретизирования; 2) повышенное внимание к общественно-политической проблематике, активный публицистический характер, осмысление философских проблем на конкретном социальном материале; 3) интерес к прошлому, глубину исторического видения мира, стремление вписать в мировой процесс жизнь каждого народа и отдельного человека; 4) этически акцентированное переживание бытия, стремление постичь непримиримую борьбу добра и зла, через которую раскрывается живая диалектика природы, общества и человека; 5) воплощение философских идей, как правило, в совершенную художественную форму, будь то словесная или изобразительная, высокий эстетический уровень древнерусской мысли; 6) большее внимание к внутреннему миру человека, нежели к внешнему миру, тяга к проблемам духовного бытия[1].

Петербургский период (XVIII в.)

Петербургский период в развитии философской мысли связан с глубокими изменениями, происходящими в России в XVIII в. Московское государство становится Российской империей, а роль политического, культурного и духовного центра переходит к Санкт-Петербургу. Идеал православной «Святой Руси» постепенно заменяется идеалом «Великой Руси» – идеалом сильного светского государства. Возникает настоятельная *потребность в новой национальной идеологии.*

[1] См.: *Громов, М.Н.* Русская философская мысль X–XVII веков. С. 263.

XVIII век в России становится веком *секуляризации*, которая реализуется в двух направлениях. Первое направление – это появление светской культуры, не имеющей жесткой зависимости от религиозно-церковных установок, второе – внутрицерковная секуляризация. Это серьезный сдвиг в самом церковном сознании, которое начинает концентрироваться на своих внутренних проблемах, освобождаясь от церковно-политической идеологии.

В XVIII в. появляется такой феномен, как *европеизация* – формирование культуры, ориентированной на европейские ценности, среди которых основными были признаны наука и образование. Развитие светской духовной жизни в этот период происходит под значительным влиянием *просвещенческих идей* и в первую очередь идеалов *французского Просвещения*. Особую популярность приобрстают философскис, политичсскис и социологичсскис взгляды Вольтера, и это не случайно. Определенная часть образованных слоев населения восприняла его как носителя «нового сознания», включавшего в себя скептицизм, преклонение перед разумом, отрицание чуда, пиетет перед всем «естественным». Начиная со второй половины XVIII в., *русское вольтерианство* как специфическое идейное и философское направление, возникшее вследствие увлечения идеями французского мыслителя, стало заметным явлением в духовной жизни российского общества. Особую роль сыграли те идеи вольтерианства, которые легли в основу политического радикализма. *Русский радикализм*, склонный к крайностям, острой постановке проблем и нигилизму, начинается именно в эту эпоху. Его экстремизм, продиктованный стремлением разорвать все связи с историей и традицией, в то же время компенсируется склонностью к мечтательности и утопизму. Говоря о русском вольтерианстве, не следует преувеличивать его роль, поскольку влияние взглядов Вольтера на русские умы не было исключительным и абсолютным. Наблюдалось также увлечение идеями Ж.Ж. Руссо, Д. Дидро и энциклопедистами в целом. Заметным было влияние и немецких просветителей, прежде всего Х. Вольфа.

В целом, русские мыслители оказались очень восприимчивы к философской культуре Запада. Однако эта восприимчивость не была однозначной и имела широкую палитру оттенков: от восторженного, слепого подражания до вдумчивого критического отношения к идеям западных философов. Именно в процессе этого взаимодействия сформировался феномен самобытной русской философии со всеми ее тенденциями и специфическими чертами.

В этот же период появляется *новый тип интеллигенции* в лице образованных людей, хорошо знакомых с культурой Запада, но нацеленных на развитие своей собственной культуры, на создание *новой национальной идеологии*. Уже при Петре I появляется «ученая дружина», ориентированная на решение этих проблем. В нее входили такие выдающиеся представители, как Ф. Прокопович, В.К. Татищев, А.Д. Кантемир и др.

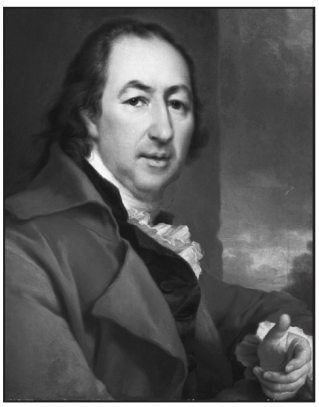
Василий Никитич Татищев (1686–1750) – российский историк и видный государственный деятель. На формирование его социально-политических взглядов значительное влияние оказала философия Т. Гоббса, в частности его учение о государстве. В своем стремлении обосновать позиции новой интеллигенции Татищев опирается на доктрину «естественного права», ядром которой является признание нерушимой автономии личности, значение которой

не может быть ослаблено ни государством, ни церковью. В своем произведении «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (1733) Татищев доказывает ценность мирской жизни. Он настаивает на том, что желание благополучия вложено в человека Богом. Мыслитель предлагает проект секуляризации жизни, освобождение ее от церковного контроля. По его убеждению, церковь должна быть подчинена контролю со стороны государства, потому что церковный закон может не совпадать с божественным. Грех в понимании Татищева означает совершение действий, наносящих человеку вред. И чтобы избежать подобных действий, человеку необходимо познать самого себя, вернуть власть над страстями, считает он. Противопоставление естественных законов как божественных по своему происхождению законам церковным, характерное для мировоззренческой позиции русского мыслителя, является отличительной чертой нового, секуляризованного сознания. Татищев не отрицает религию и церковь, он хочет лишь отодвинуть их в сторону, чтобы освободить место всему «естественному».

История, которая до этого провозглашалась независимой от человека, понимается русским мыслителем как деяние человеческого разума и рук. Эту мысль он выразил и обосновал в своем труде «История Российская с самых древнейших времен…», над которым он работал в течение многих лет. Отмечая влияние разума и просвещения на исторический процесс, Татищев в то же время признавал значимость объективных факторов. Анализируя различные формы правления, русский мыслитель подчеркивал, что они возникают не случайно и зависят от местоположения государства, размера его территории, состояния населения.

Особое место в деле просвещения и борьбы с предрассудками Татищев отводил философии (любомудрию), поскольку, по его убеждению, она отвечает на самые сложные вопросы: что такое Бог, природа и ее проявления, что представляет собой человек и как в нем соотносятся телесное и духовное, правомерно ли говорить о бессмертии.

В целом, все интеллектуальные усилия русского мыслителя были направлены на *поиск тех идей, которые могли бы стать основой нового национального самосознания.*



Н.И. Новиков

Николай Иванович Новиков (1744–1818) является основоположником ***нравственно-антропологического учения***, в центре которого находится проблема добродетели и морального достоинства человека. Разделяя идеалы Просвещения, он подчеркивает, что достоинство человека определяется не знатностью его рода или имеющимся богатством, а его личностными качествами, способностью служить людям и отечеству. Считая человека высшей целью всего существующего, он не только провозглашает, но и обосновывает *позицию гуманизма*, которая будет занимать значимое место во всей русской философии. Чтобы определить вектор своего нравственного движения, человек, отмечает

Новиков, должен осознать, что существует вселенская иерархия, возглавляемая Богом как высшим существом. Поэтому траектория нравственного движения – это устремленность от просвещения разума через обретение мудрости к небесному блаженству. По его мнению, с христианской концепцией нравственности совпадает *высокое нравоучение*, представляющее собой итог усилий, которые предприняли в сфере самопознания лучшие умы от Сократа до Вольфа и Б. Паскаля. Вслед за Паскалем Новиков считает, что средоточием и источником добродетели является сердце. Поэтому *подлинное познание – это нравственное очищение сердца*, а не просто приобретение разумом новых знаний. В центре гуманистических установок Новикова находится стремление вернуть подлинную человечность во все жизненные отношения. При этом *основой равенства* он признает не естественные права, а дух и *принципы христианства.*

В гуманистическом направлении русской философии XVIII в., к которому относился Новиков, настойчиво повторялась мысль о *главенствующей роли морали в жизни человека*, провозглашался *приоритет морали по отношению к разуму и необходимость ее контроля над ним.* Впоследствии это станет духовной ориентацией, своеобразным кредо значительной части русской интеллигенции.

Новиков был убежден, что благодаря образованию русские люди будут брать у других народов все значительное, оставаясь духовно верными своему отечеству. С этой целью он предпринял издание «Древней российской вивлиофики» (1773–1776) (многотомного собрания исторических документов), чтобы русские люди могли, познавая прошлое, «увидеть великость наших предков». Идеи, высказанные Новиковым, оказали значительное влияние на *формирование нового национального самосознания.*

Александр Николаевич Радищев (1749–1802) – русский прозаик, поэт, философ, философские взгляды которого формировались в процессе его активного знакомства с трудами многих западноевропейских мыслителей. Ему были хорошо знакомы работы Г.В. Лейбница, И. Гердера, К. Гельвеция, Дж. Локка, Дж. Пристли и др.



А.Н. Радищев

Оценивая роль философии, Радищев отмечает, что ее предметом является *мир как целое*, а основная ее задача заключается в том, чтобы дать представление о материальности (вещественности), прояснить природу идеального, раскрыть сущность самого человека, рассмотреть проблемы сознания и познания, смертности и бессмертия, смысла жизни. Русский мыслитель не ставит под сомнение реальность материи, он считает, что она активна, а вещество мыслится им живым. В предлагаемой им картине мира хорошо просматривается *сочетание различных установок: реализма и пантеизма, дуализма и деизма.*

Центральной проблемой философских размышлений Радищева является человек, его сущность и место в мире. В своих антропологических воззрениях он исходит из виталистического единства природы человека, поскольку человек связан со всем, что есть на Земле: с животными, растениями, металлами, минералами и т.д.

Главная отличительная черта человека, согласно Радищеву, это его *способность давать оценку*, которая формируется на основе знаний о добре и зле. В соответствии с этим у человека, подчеркивает он, появляется и другое важное свойство – беспредельная возможность как совершенствоваться, так и развращаться. В отличие от французских моралистов, связывавших необходимость морали с человеческим эгоизмом, Радищев признает основой морали естественную социальность человека. Он оправдывает все подлинно естественное в человеке. Поэтому умерщвление страстей представляется ему крайне уродливым занятием, ведь страсти будят человека. Защищая право человека на естественные движения души, Радищев выступает против всякого угнетения «естества». На этом протесте строится его ***социально-политический радикализм***. Его знаменитое произведение «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790) является одновременно и радикальной критикой социального неравенства, политического и бюрократического самоуправства, и своеобразной утопией, обусловленной защитой всего естественного в тех, кто угнетен социально и политически. Все его антропологические взгляды проникнуты духом человеколюбия и пафосом свободы.

Стремясь философски обосновать необходимость новой, секулярной идеологии, Радищев опирается на идеи естественного права и общественного договора. Но при этом он обращает внимание на определяющую роль великого принципа верховенства совести.

В своих гносеологических воззрениях Радищев обнаруживает стремление к *синтезу эмпиризма и рационализма*. Он категоричен в своем утверждении, что опыт есть основание всего познания. Русский мыслитель разграничивает опыт чувственный и опыт «разумный». По его мнению, чувственная основа познания должна быть дополнена тем, что может дать разум.

По оценке выдающегося русского философа XX в. Н.А. Бердяева, автор «Путешествия из Петербурга в Москву» замечателен не столько оригинальностью мысли, сколько оригинальностью чувствительности, а также своим стремлением к правде, справедливости и свободе. Именно Радищева он считал родоначальником русской интеллигенции.



М.В. Ломоносов

Михаил Васильевич Ломоносов (1711–1765), будучи выдающимся ученым-естествоиспытателем, никогда специально не занимался философией. Однако, обобщая результаты своих научных открытий, он опирался на определенную философскую картину мира, выбирал те варианты решения общефилософских проблем, которые, по его мнению, помогали лучше понять результаты научных исследований.

По своим философским воззрениям Ломоносов – деист. Как известно, деизм ограничивает роль Бога актом творения, указывая на его необходимость в роли первотолчка. Ломоносов признает существование Бога, считает его «строителем мира» и источником всякого движения. Однако, считает ученый, при

объяснении мира признание существования Бога теряет всякий смысл. Он твердо убежден, что для развития науки и поиска истины утверждения «Бог так сотворил...» явно недостаточно.

Ломоносов согласен с идеей предустановленной гармонии, предложенной немецким философом и математиком Лейбницем, в соответствии с которой каждая монада является субстанцией и как таковая выступает самостоятельной единицей бытия. Будучи неким миром самим по себе, монада, однако, отражает в себе весь мировой порядок. Единственное отношение, которое существует между монадами, – это гармония. Данную гармонию соотношений должна открыть наука, это ей под силу.

Ломоносов убежден, что для развития науки необходима свобода мысли и творчества. Он проводит разграничение между наукой и религией, отмечая, что для постижения истины и научных открытий изучение Библии ничего не дает. Но в то же время он считает, что в отношениях между наукой и религией может быть установлен мир.

Составной частью мировоззренческой позиции Ломоносова являются его эстетические взгляды. Он подчеркивает, что эстетическое любование природой неотделимо от научного исследования и религии. Он – активный сторонник просветительской установки «красота – это способ познания». Согласно ученому, не только природа является источником эстетических эмоций, но и весь окружающий человека мир, включая его самого. Все, что вызывает радостное волнение, может стать предметом искусства, убежден он. В его эстетической программе искусство предстает как ряд художественных творений, умножающих красоту мира и служащих пользе общества, как особый способ постижения бытия, где есть единство чувства и разума.

В основе всех мировоззренческих установок Ломоносова лежит своеобразная религиозно-философская позиция, в которой свобода мысли не противостоит искреннему религиозному чувству.

Будучи великим ученым, на протяжении всей своей жизни он защищал науку от различного рода посягательств на нее, придерживаясь позиции ***рационалистического оптимизма***.

Проявляя уважение к европейскому знанию, он продемонстрировал подлинную любовь к отечественной культуре и истории.

Григорий Саввич Сковорода (1722–1794) признан первым русским философом в точном смысле этого слова. В основе его философских воззрений лежит *учение о «трех мирах»*. *Целостность* как основная характеристика мира не исключает, по его мнению, структурированности, поэтому в этой целостности можно выделить три составляющих: «мир великий» (макрокосм) – это вся Вселенная; «мир малый» (микрокосм) – это человек; «мир символический» – это мир Библии, который соединяет два первых мира. Каждый из перечисленных миров, считает философ, имеет два уровня, состоит из «двух природ» – видимой и невидимой. Так, макрокосм содержит в себе материю



Г.С. Сковорода

и Бога, или форму. Выстраивая свою картину мира, философ стоит на позиции ***религиозной метафизики***. Однако, утверждая, что Бог есть во всем, он включает в нее *элементы пантеизма.*

Центральным звеном триединства мира, согласно мыслителю, является человек. Именно он, а вместе с ним проблемы свободы, добра и зла, счастья, смысла жизни становятся целью активных философских исканий Сковороды.

Одним из основных понятий, которое Сковорода использует в своей антропологии, является понятие сердца. Сердце понимается им как средоточие телесного и духовного бытия человека, поэтому оно как бы «удвоено», двунаправленно. О «духовном» сердце философ говорит, что оно есть «бездна, которая все объемлет и содержит, ее же ничто вместить не может».

В своем стремлении ответить на вопрос, в чем заключена сущность человека, философ исходит из того, что в глубине каждого человека есть Царство Божие и Царство зла и между ними постоянно происходит борьба. Эта *двойственность*, по его мнению, пронизывает всю человеческую индивидуальность. Считая, что нравственное начало должно быть приоритетным в человеке, рассматривая дихотомию добра и зла, он вводит понятия «сродность» и «несродность». Концепция «сродности» становится основой его этических построений. Сковорода убежден, что существует универсальный *закон «сродности»*, в основе которого лежит принцип бытийного равновесия вещей, предметов и существ, благодаря чему достигается гармония природы. *«Сродность»* применительно к человеку – это структурная упорядоченность человеческого бытия, детерминированная его сопричастностью к Богу и его подобием Богу. Это идеал гармоничной жизни, синтез нравственного и эстетического начал, гармония с природой. *«Несродность»* – это то, что расходится с Божественным промыслом и должно быть искоренено.

В поисках способов преодоления «несродности» Сковорода обращается к проблеме познания. Императивом для философа становится следующая установка: искру истины необходимо искать прежде всего внутри себя. Он отмечает, что реальность бытия видится по-разному на поверхности и в глубине, поэтому есть познание, скользящее по поверхности бытия, а есть познание «в Боге». Философ отмечает, что восхождение к знанию духовному осуществляется на основе знания чувственного. Но озарение духа возможно только вследствие освобождения из плена чувственности. Путь к такому углубленному созерцанию бытия должен быть найден прежде всего в отношении к самому себе, считает мыслитель. *Самопознание есть начало мудрости,* поскольку «всех наук семена» скрыты внутри человека, тут их тайный источник. Самопознание – это поиск человеком и своей сущности, и одновременно своей «сродности». При этом Сковорода имеет в виду *метафизическую сущность человека*, содержащуюся в божественном разуме; это своего рода «внутренний человек», находящийся в глубине каждого из нас.

Этические воззрения Сковороды – это не нормативная этика, это *«внутриличностная» этика.* Его этика – это не этика творчества, это этика покорности «тайным законам нашего духа». Моральное воодушевление здесь не столько движет человека вперед, сколько определяет борьбу с самим собой. Мораль-

ный путь человека, его внутреннее устроение должно, по убеждению философа, пробудить мистическую силу, живущую в человеке. И это поможет ему наконец стать самим собой.

Философские взгляды Сковороды содержат в себе *мистический оптимизм*, обращенность к скрытому в мире свету, стремление к обнаружению этого света во тьме, к преображению жизни. По мнению мыслителя, не нужен мир, если он не преображен.

В целом, философские идеи Сковороды – это уже не традиционная религиозная философия, поскольку они содержат в себе элементы специфического *синтеза двух типов культур – религиозной и светской*. Эти воззрения свидетельствуют о том, что внутрицерковная секуляризация может зайти достаточно далеко, если религиозная традиция переосмысливается творческой личностью.

Глава 13. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА

Основные черты русской философии XIX в.

XIX век в истории русской культуры уникален. Он не только органическое звено в цепи столетий, но и яркий взлет в духовном развитии России, труднообъяснимый с позиции эволюционной теории. Россия XIX в. – страна замедленного развития капитализма, идущая в кильватере европейского экономического процесса. Тем не менее ее культура указанного периода являет собой высочайший по качеству духовный взрыв, охватывающий многие стороны общественной жизни. Впечатляющие духовные результаты оказываются в противоречии с малоразвитыми (точнее, медленно развивающимися) общественными отношениями, тем самым убедительно свидетельствуя, что между общественным бытием и общественным сознанием нет линейной (вернее, прямолинейной) зависимости. Само общественное сознание (во всем многообразии его форм) становится катализатором общественного развития. Действительно, именно в XIX в. Россия дала миру великую литературу, искусство, науку, оказавшие впечатляющее воздействие на Европу, породила русскую интеллигенцию – феномен, который до сих пор является предметом дискуссий.

В этом органическом общекультурном подъеме России в XIX в. важное место занимает философия. На протяжении веков в России шел трудный процесс формирования философии как специфического мировоззрения и особой науки. Этот процесс осложнялся непростыми взаимоотношениями теологии и философии. Фактически вплоть до XVIII в. русское мировоззрение было теологично, богословские проблемы находились в центре мировоззренческих поисков.

В отличие от Европы философия в России (даже в виде «служанки богословия») трудно отвоевывала собственное предметное поле. Византийские традиции в русской культуре способствовали отрицательной оценке

философии как антитезы истинной вере – православию, акцентировали внимание на имманентной еретичности философских учений, старались подчеркнуть латинство философских концепций, их инородное происхождение. Более того, рационализм философской рефлексии, последовательный логицизм обоснований, постоянная апелляция к Разуму как умопостигаемому фундаменту понимания оценивались в России как антитеза вере, как сомнение, если не опровержение, возможности единства простого человека с Богом, нищеты духа как механизма постижения Бога. В таком контексте философия сердца, отстаиваемая православием, органически противостояла европейской философии разума. В значительной степени из-за этого Россия достаточно поздно осмыслила потребность в европейских философских учениях: переводы великих античных философов начинают появляться здесь фактически только в XVII в. Примерно в это же время создаются и первые специальные учебные заведения, где философия (отделенная от богословия) становится обязательным предметом изучения. Этот поворот к философскому переосмыслению русского мировоззрения особенно интенсивно осуществляется в XVIII в., приводя во второй его половине к появлению русской философской науки, имеющей собственное предметное поле и собственные методы его разработки. Результатом интенсивного философского развития становится рождение в XIX в. новых зрелых и интересных форм русского философствования. Однако и в XIX в. русский философский процесс имел свои специфические особенности, обусловленные сложившими историческими традициями.

Во-первых, это сложное переплетение теологической и философской проблематики, которое в конечном счете приводило к мощным интенциям религиозной философии. Укорененность в русском мировоззрении религиозного идеала порождала такие парадоксальные явления, как атеистическая вера. Например, при ближайшем рассмотрении оказывалось, что последовательный атеист Н.Г. Чернышевский несет в себе отличительные черты верующего, но не в религиозный догмат, а в иной, материальный, социальный, социалистический мир.

Во-вторых, русская жизнь XIX в. была социально динамичной, контрастной, связанной с общественными конфликтами и трудностями человеческой самоидентификации. Авторитарный государственный строй, создаваемый на рабском труде подавляющего большинства населения, чреват социальными катаклизмами, заброшенностью человека и мучительными поисками гармонии мира. Отсюда в значительной степени происходит экзистенциальный характер русского философствования, стремление увидеть в человеке альфу и омегу философского знания (причем в разной интерпретации – материалистической, идеалистической, религиозной, позитивистской и т.д.). Это был, так сказать, «социальный экзистенциализм», в котором на первый план выдвигались общественные проблемы бытия человека, связанные с противоречиями экономического развития, сословным неравенством, тягостными политическими реалиями авторитарного государства. Поэтому властителями дум в России чаще всего были радикальные (но не всегда революционные, особенно в том примитивном понимании, которое сложилось в советской историографии) мыслители.

В-третьих, господство радикальных мыслителей в русском общественном сознании закономерно приводило к тому, что мировоззренческие вопросы чаще всего находились в центре общественных дискуссий и даже политической борьбы. Опосредованная ими духовная, профессиональная (в том числе и научная) деятельность неизбежно оказывалась в тени, на втором плане. Профессиональная научная деятельность становилась как бы антитезой бурной, открытой вовне, радикальной общественно-политической деятельности и ее практическим воплощениям в русской жизни (кружки, революционные партии, общественные организации и т.д.).

В-четвертых, общественно значимыми, популярными, распространенными оказывались теории радикального склада, формирующиеся за редкими исключениями вне профессиональной философской деятельности. Если на Западе философию связывали прежде всего с академическими, университетскими традициями, то в России властители дум оказывались, как правило, вне университетской среды (радикальные философы если и попадали в эту среду, то в силу порядков, сложившихся в русской системе образования, пребывали в ней недолго). В условиях автократического, бюрократического государства преподаватели и профессора имели четко очерченное место в бюрократической системе образования. Их деятельность строго регламентировалась с идеологической точки зрения.

Поэтому типичной для России формой выработки мировоззрения явились кружки, в которых зарождались и осваивались идеи радикальной философии. Необходимо отметить, что в западных энциклопедических словарях и специальных исследованиях понятие «кружок» всегда транскрибируют по-русски, подчеркивая тем самым его мировоззренческую неповторимость.

Наконец, в-пятых, поскольку в центре русского мировоззренческого осмысления находились общественные, политические и другие животрепещущие проблемы, чистая философия не всегда становилась предметом общественного интереса.

Мировоззренческие, философские проблемы органически входили в круг находящихся в центре общественного внимания вопросов, составляли теоретические и методологические основания, вне которых невозможно было осмыслить, интерпретировать характер и пути русского развития, поэтому у многих русских мыслителей почти нет работ и исследований, специально посвященных сугубо философским проблемам. Русские властители дум чаще всего являются литературными критиками, публицистами, литераторами, интерпретаторами и пропагандистами научных достижений. Отсюда русская философия XIX в. выступает в виде специально-научных трактатов, литературно-критических и эстетических исследований, работ по этике, органической составляющей художественных произведений и т.д. Философская проблематика становится диффузной, имплицитно органичной для различных форм общественного сознания.

Необходимо отличать мировоззренческие аспекты профессиональной, интеллектуальной деятельности (например, мировоззрение того или иного ученого) от собственно философского предметного поля. Разумеется, исто-

рические обстоятельства жизни России, например в 30–60-е гг. XIX в., превращали русскую литературу в основную трибуну, с которой мог быть услышан глас народный. Тогда литературно-критическая и эстетическая полемика закономерно становились полем философских дискуссий (В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский и др.). Однако это не исключало и наличия собственно философской, специальной проблематики (И.В. Киреевский, П.Я. Чаадаев и др.). Подобные ситуации встречаются на протяжении всего XIX в. (Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, Н.К. Михайловский и др.).

И все же во второй половине XIX в. формируется тенденция собственно философского анализа, все чаще появляются специально философские труды, шире и значительней становится роль в обществе профессиональных философов. Со второй половины XIX в., и особенно в XX в., в России идет процесс институализации философии: она становится обязательным компонентом среднего и высшего образования, формируются и развиваются философские общества, растет философская периодика и т.д. Типологически Россия все более вливается в единый европейский философский процесс. Ввиду того что в центре русских философских дискуссий чаще всего оказывались животрепещущие общественные проблемы, русская философия становится радикальной по определению. Порой радикализм приобретал характер революционности (революционные демократы, марксисты и др.), но не всегда именно революционность определяла сущность русского философского процесса. Радикализм большинства русских мыслителей был связан не только с критическим отношением к существовавшему общественному строю, но и со стремлением кардинально переделать этот строй во имя определенным образом понятой философской истины. И русские либералы, и славянофилы, и западники, и даже религиозно-консервативные мыслители отстаивали необходимость радикального изменения русской жизни. Философские идеи и результаты философского поиска у них были зачастую противоположными, но цель оставалась неизменной – обоснование философии социального действия, способной перестроить Россию и тем самым обеспечить ей великое будущее, которое может стать образцом развития всего мира. Подобная установка закономерно приводила к парадоксальным ситуациям. Даже те мыслители, философские концепции которых разрабатывались на основе религиозного принципа, отвергались властями предержащими и порой преследовались (славянофилы, почвенники и др.). В результате складывались интересные философские концепции религиозно-идеалистического и консервативного толка, находящиеся в оппозиции к официально господствовавшему типу мировоззрения (Л.Н. Толстой, К.Н. Леонтьев и др.). Объективно и они радикализировали русское общество. Русское философствование оказывалось социально заостренным и личностно интерпретированным, обращенным к человеку и его судьбе, носящим провиденциальный и эсхатологический характер. Оно исследовало настоящее во имя будущего.

Русская философская мысль постоянно развивалась в тесном взаимодействии с различными иностранными философскими концепциями. В XIX в. наиболее ощутимым было влияние немецкой классической философии и французских

социальных теорий (прежде всего социалистического толка). Стоит отметить, что такая модель развития является общей для всех национальных школ философии, т.е. нормой мирового философского процесса.

Некорректное осмысление этой естественной ситуации в историографии зачастую приводило к скептическим констатациям несамостоятельности русского философствования (А.И. Введенский, Г.Г. Шпет и др.). Достаточно широкое распространение получила теория отраженного света, согласно которой выдающиеся мыслители России превращались в послушных учеников своих западноевропейских учителей, пропагандистов их философского наследия. В многочисленных трудах по истории русской философии появились определения типа «русский шеллингианец», «русский гегельянец», «русский фейербахианец» и т.д. Действительно, крупнейшие представители немецкой классической философии оказали большое и продуктивное воздействие на русскую философскую мысль. Но их теории переносились на русскую почву отнюдь не ученически. К этим доктринам приходили под воздействием сугубо русских проблем, рассматривая базовые теории И. Канта, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля, Л. Фейербаха в качестве теоретической и методологической основы решения актуальных задач собственно русского философского и общественно-политического процесса. Поэтому теории европейских мыслителей переосмысливались и модернизировались, зачастую приводя на русской почве к выводам, не содержавшимся в первоисточниках. Складывалась ситуация, когда усвоение базовой теории осуществлялось со сдвигом на порядок вперед: используемый философский базис не только адаптировался к русским реалиям, но и, органически включаясь в национальное философствование, позволял получить новые результаты, имеющие и общеевропейское значение (например, в плане развития антропологической философии, переработки идеалистической диалектики, критического осмысления западных социальных порядков и т.д.).

Следует подчеркнуть и то, что со второй половины XIX в. русское философствование не только начинает оказывать все большее влияние на славянские культуры, но и приобретает авторитет в передовых европейских странах. Достаточно вспомнить философское наследие Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, А.И. Герцена и Н.Г. Чернышевского, М.А. Бакунина и П.А. Кропоткина, В.С. Соловьева и др. Некоторые русские мыслители становятся предтечами целых западноевропейских философских направлений (Н.Я. Данилевский, Л.И. Шестов, Н.А. Бердяев и др.).

Эти и другие особенности русского философского самосознания затрудняют типологический анализ теорий, школ и направлений русской философии. Его трудно построить на «чисто философских» основаниях, ибо в России общественные и идеологические проблемы прямо проецировались на философский процесс. И все-таки упор при этом анализе следует делать на собственно философские, мировоззренческие ориентации, стремясь исключить расширительное толкование русской философии как общественного сознания.

Русское шеллингианство

Философия Ф. Шеллинга получила широкое распространение в России начала XIX в. И дело не только в том, что с принятием университетского устава 1804 г. открывались новые университеты (Казанский, Харьковский, Санкт-Петербургский), куда приглашались из-за границы профессора-шеллингианцы (И.Б. Шад, И.Г. Буле и др.). Идеи Шеллинга опосредовали развитие естественных наук того времени, преодолевали узкий горизонт метафизического механистического материализма, привлекали широтой философского обобщения, разработкой диалектического метода. Особой популярностью пользовалась натурфилософия немецкого мыслителя и диалектическая методология его философских обоснований. Именно молодой Шеллинг имел в России особую популярность. Шеллинг периода откровения оказал влияние только на узкий круг религиозных мыслителей.

Философия Шеллинга была многоплановой и незамкнутой системой. Разные ее части (натурфилософия, трансцендентный идеализм, теория тождества и др.) обладали разными возможностями развития, поэтому шеллингианские идеи по-разному интерпретировались его последователями.

Наиболее яркими философами этого направления были Д.М. Велланский, М.Г. Павлов и Н.И. Надеждин. А.И. Галич создавал собственную антропологическую философию, во многом исходя из основополагающих идей Шеллинга.

Данило Михайлович Велланский (1774–1847) родился в семье кожевника. Он учился в Германии, где зарекомендовал себя настолько прилежным слушателем Шеллинга, что тот дал ему лестное свидетельство, назвав одним из своих наиболее знающих и совершеннейших учеников. Велланский преподавал в Санкт-Петербургской медико-хирургической академии на специальных кафедрах, хотя мечтал о кафедре философии. Лекции Велланского привлекали широтой философского обобщения материала естественных наук, стимулировали «охоту мыслить систематически», были популярны у тех, кто понимал важность философского естествознания. Ученые же коллеги постоянно обвиняли его в умозрительности, в стремлении несвязным предположениям придать вид системы, поэтому современники в творчестве Велланского чаще всего видели «странные нелепости», не могущие иметь никакого употребления в конкретных науках. Следует отметить работы Велланского «Биологические исследования Природы в творящем и творимом ее качестве...» (СПб., 1812), «Физиологическая программа о внешних чувствах...» (СПб., 1819), «Опытная, наблюдательная и умозрительная физика...» (СПб., 1831). Велланский на протяжении всей своей жизни считал себя последовательным сторонником натуральной философии Шеллинга и его учеников, постоянно стремясь переосмыслить и дополнить их выводы собственными исследованиями.

Большинство книг и переводов Велланского посвящено конкретным наукам (физике, физиологии, медицине и др.), но в центре его интересов всегда было философское естествознание, точнее, общая философская теория, дающая возможность построить истинную картину мира. Поэтому он критически оценивал возможности эмпирического метода осмысления мира, отдавая приоритет «теоретическому свету», т.е. философии, которая только и может

осмыслить и выразить «самую сущность всеобщей жизни, когда другие науки исследуют одни явления оной». Философия оказывается душою всех наук, ибо вне ее невозможно истинное постижение действительности. Однако философия у Велланского не возвышается над другими науками, не поучает и не предопределяет их результатов. Только «в неразрывной связи и точном своеобразии» могут успешно развиваться «опытное сведение и умственное понятие о вещах». Этот плодотворный подход и развивал Велланский, хотя на практике русский мыслитель зачастую грешил абстрактными постулированиями и преувеличением возможностей новых открытий (например, животного магнетизма).

Русский мыслитель стремится обосновать определенный вариант философии объективного идеализма. По его мнению, единый и животворный мир берет начало в одном абсолютном существе, обозначаемом как абсолютная идея, абсолютное начало, творческая идея, Универс. В конце концов творческое начало мира Велланский видит в Разуме. Поэтому русский мыслитель стремится исследовать мир в творящих и творимых качествах. Первые исследуются умозрительно, вторые – опытно, но первые невозможно осмыслить в отрыве от вторых, т.е. природа познается в духе, а дух образуется в природе. При этом Велланский постоянно подчеркивает относительную самостоятельность природы, которая «есть вещественная» и «преисполненная материи» – «материя находится везде и продолжается всегда». Таким образом, единство мира русский мыслитель пытается увидеть в его вещественности. Велланский стремится найти единое материальное начало мира. По его мнению, таковым является эфир, который, развиваясь, дает все прочие стихии, проявляясь в таких конкретных условиях пространства и времени, как свет, теплота, тяжесть и т.д. Единая материальная природа неотделима от представленных ею сил, природа находится в беспрерывной борьбе собственных ее сил. Эти взаимосвязанные и противоречивые силы и определяют развитие действительности. Подобные подходы позволили Велланскому нарисовать панорамную и динамическую картину мира, в которой определяющими были диалектические закономерности. Правда, плодотворность подобного подхода там, где не хватало конкретного научного результата, осложнялась злоупотреблением аналогиями: солнце «имеет значение головы, а планеты с их спутниками составляют туловище всемирного организма», «творящее качество неорганической природы является под видом света, а творимое показывается тяжестью», «глаз как органический прозрачный кристалл есть свет в материальном виде» и т.д. Отталкиваясь от шеллингианской идеи тождества объекта и субъекта, Велланский подробно исследует гносеологический процесс взаимодействия человека и действительности. Подчеркивая значение самопознания в этом процессе, Велланский обращает внимание на диалектику самого процесса познания, на закономерности осмысления внешних форм проявления внутренних сущностей. Именно поэтому процесс познания осуществляется по направлению от внешнего к внутреннему, он бесконечно ступенчат, хотя главными его этапами являются чувственное созерцание и разумное постижение.

Чувственное, по мнению Велланского, есть «и происшествие чувственного субъекта в чувствующем объекте, и взаимное представление объекта в субъекте». Именно поэтому чувственное познание достоверно, так как «чувство в организме есть то же самое, что и предметы во внешнем мире». Доказывая тем самым содержательное тождество предметов реального мира и чувственных образов, Велланский зачастую не в состоянии объяснить это, хотя достаточно реалистично описывает физиологический аппарат познания (центральная нервная система и т.д.). Его попытки преодолеть чисто механическое представление о процессе познания как простого воздействия предмета на органы чувств, безусловно, плодотворны, хотя и сопровождаются упрощающими объяснениями (например, функционирование нервной системы есть эфирное, ибо мозг и нервы не что иное, как эфир в органическом мире).

Обстоятельно описывает русский мыслитель качественные формы чувственного освоения мира – ощущение, вкус, слух, обоняние и др. И все же в конце концов он констатирует, что чувства дают лишь поверхностное понятие о мире. Абсолютную сущность природы не изучишь с помощью чувственных понятий. Последние сами нуждаются в умственном воззрении на природу. Поэтому только умственное познание вещей есть познание оных в абсолютном существовании.

Подробно исследуя физиологическую основу мышления, Велланский пытается соотнести мысль с деятельностью мозга. Он подчеркивает, что мысль не есть произведение мозга, равно как и мозг не произведен действующею в нем мыслию, хотя очевидна зависимость мысли от мозга. Дать объяснение этой зависимости он не может, хотя настоятельно подчеркивает, что только разумом человек в состоянии познать сущностное содержание мира. Велланский постоянно выделяет диалектическую связь чувственного и рационального в гносеологической деятельности человека, хотя выяснить закономерности этого процесса не в состоянии.

Таким образом, сердцевину философской концепции Велланского составляют натурфилософские проблемы. На первый план в его исследованиях выходят онтологические проблемы бытия, сущностные законы существования и развития мира, прежде всего природы. Их философское решение невозможно вне результатов естественных наук. К ним русский мыслитель обращается постоянно, четко фиксируя новые открытия и результаты. Однако естественные науки, по его мнению, могут быть осмыслены только в контексте истинной философии, которая обязана объяснить все многообразие бытия при отсутствии конкретных результатов опытных наук. Универсальная философская теория «штопает» прорехи естественнонаучного знания абстрактным постулированием и доказательствами по аналогии. Подобные подходы своим схематичным конструированием размывают плодотворные концептуальные наблюдения и выводы. И все же в учении Велланского побеждает широкий диалектический подход, позволяющий нарисовать развернутую картину мира, находящегося в самодвижении и развитии. Эта точка зрения расширяла в целом метафизический горизонт современного Велланскому естествознания.

Михаил Григорьевич Павлов (1793–1840) родился в Воронеже в семье священника. Учился философ в Харьковском университете, Московском отделении медико-хирургической академии и Московском университете, который окончил с медалью по двум отделениям – медицинскому и математическому. Павлов стажировался за границей, где увлекся философией Шеллинга, которую в дальнейшем, уже будучи профессором Московского университета, активно пропагандировал. И хотя Павлов преподавал естественнонаучные дисциплины (минералогию, физику и даже сельское хозяйство), в центре его внимания были проблемы философские. Он и привлекал студентов тем, что распространял свои анализы «до включения в них целого философского содержания» (П.В. Анненков). Будучи просветителем, он издавал литературные и научные журналы «Атеней», «Русский землевладелец», а также участвовал в других периодических изданиях («Московские ведомости», «Телескоп», «Отечественные записки»). Его идеи активно воздействовали на передовое русское общество. Под влиянием Павлова формировались, например, представители московского кружка любомудров[1], А.И. Герцен и др. Павловым написано большое количество работ по физике, химии, сельскому хозяйству, а также несколько работ по философии («О способах исследования природы», 1825, «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных», «Общий чертеж наук», 1839). Натурфилософские взгляды русского профессора изложены в его «Основаниях физики», т. 1, 2 (1833–1836).

В центре внимания Павлова – натурфилософские проблемы. Он стремится нарисовать умозрительную картину мира, опираясь на результаты естественных наук, но осмысливая последние с философской точки зрения.

В науке русский профессор видит прежде всего систему понятий, объясняющую действительность, дающую руководство для овладения природой и целесообразного использования ее сил. Одновременно наука формирует познавательные способности человека, без которых невозможно создание подлинной картины действительности. В процессе познавательной деятельности действительность выступает как «познаваемое только» или как «познающее и познаваемое вместе». Первое есть природа, второе – человек. Поскольку Павлова интересует преимущественно природа, ее изучение возможно двумя способами: аналитически-эмпирическим путем и синтетически-умозрительным. Первому соответствует опыт, второму – умозрение. Поэтому и науки русский мыслитель классифицирует по предмету (о боге, о природе, о познании) и по методу познания (откровению, опыту, умозрению). Откровение в этом контексте исследует метафизическое, вечное, надприродное, сверхвещественное начало бытия – Абсолют. Опыт лежит в основе наук о природе. Умозрения выступают специфическим философским способом познания мира. Науки, прежде всего естественные, эмпиричны. Они способны лишь формулировать конкретные теории (например, атомистическую), характеризующие структуру материального мира, но не в состоянии объяснить причины всеобщего движения и изменения, ибо в отличие от самого вещества они идеальны.

[1] См.: *Каменский, З.А.* Московский кружок любомудров / З.А. Каменский. М., 1980.

Только идеальное начало определяет главный закон жизни. Идеальное реализуется в различных формах вещественного мира, которые случайны и временны. Подлинная наука исследует вечное и непреходящее, то, что составляет абсолютное знание. Оно познается только умозрительно. Поэтому единственной умозрительной наукой является философия. Только она и есть наука о возможности предметов человеческого познания, а потому способна преодолеть узкий горизонт эмпирических наук. Но это не значит, что Павлов пренебрежительно относится к эмпирическому, т.е. естественнонаучному знанию. Постоянно подчеркивая плодотворность диалектической связи теории и практики, русский мыслитель исследует взаимосвязь философии и естественных наук. Отмечая приоритет умозрительного знания, он постоянно подчеркивает его связь со знанием опытным. Более того, Павлов резко критикует исследователей, которые увлекаются общими принципами и пренебрежительно относятся к опытным наукам (например, любомудров). Его беспокоит тот факт, что умозрительные начала, общие принципы все чаще превращаются «в средство для прикрытия невежества» в конкретном естественнонаучном знании. Поэтому Павлов настойчиво повторяет, что сведения умозрительные, формирующие философию, возможны только при опытных составляющих науки. Он даже готов признать, что конкретные естественные науки без философии в состоянии хоть как-то описать действительность, а поэтому могут быть совсем не вздором, тогда как философия без науки невозможна. Именно поэтому при всей умозрительности натурфилософии Павлова он постоянно опирается на достоверный фундамент естественнонаучных результатов. Исследуя диалектику чувственного и рационального познания, философ делает упор на их взаимосвязь и взаимообусловленность, резко критикует абсолютизацию как чувственного, так и рационального.

Философские идеи Павлова представляют собой одну из интереснейших страниц русского шеллингианства.

Николай Иванович Надеждин (1804–1856) – русский ученый, критик, философ, журналист и этнограф. Если Велланский и Павлов посвятили свое творчество проблемам натурфилософским, онтологическим и гносеологическим, то профессор Московского университета Надеждин, традиционно продолжая разрабатывать эту проблематику, расширяет предметное поле философского исследования за счет обращения к философии истории, эстетике, культурологической проблематике.

Жизнь Надеждина оказалась трагической. Блестящий профессор Московского университета, издатель журнала «Телескоп» был отправлен в ссылку за публикацию философического письма П.Я. Чаадаева. Оставшуюся часть жизни Надеждин посвятил науке (филологии, этнографии и церковной истории), тщательно избегая общественно значимых проблем.

Осмысляя исторический путь философских поисков, Надеждин подчеркивает, что в современной философии «поворот решительный сделан мощною рукою Шеллинга». Именно благодаря последнему философия восприняла жизнь совершенно новую, без которой невозможно уразумение истинного смысла бытия и основного значения жизни. Структура философской доктрины Надеждина вкратце такова: сначала провозглашаются исходные принципы в духе объективного идеализма, затем обосновывается определенное понима-

ние философии истории, далее излагается эстетическая концепция. В основе всех трех частей философской позиции Надеждина лежит единство подхода, единство начала, определяющее развивающееся единство мира. Исходя из шеллингианской идеи тождества бытия и мышления, русский мыслитель полагает, что первая точка отправления мысли (как и первое начало бытия) есть абсолютное единство в бытии единого универса. В процессе действования это единство разрешается в первоначальную двойственность противоположностей, которая и есть акт действующей мысли. Противоположности определяют как действительность, так и мышление: в первом случае через полярность первоначальных процессов (свет и тяжесть, электричество и магнетизм, воздух и земля); во втором – через противоположность первоначальных категорий бытия (дух и материя, свобода и необходимость, благо и зло, творящее и творимое, Бог и природа). Эту двойственность противоположностей (как в бытии, так и в мышлении) необходимо свести к единству, гармонизировать. Данная задача и составляет предмет философии. Отсюда вытекает понимание Надеждиным структуры философии: философия природы синтезирует все явления вещественной жизни (синтез натуры); философия разумения органически связывает бесчисленные явления духовной жизни в целость разумного бытия (философский синтез); истинно высший синтез осмысляет жизнь рода человеческого в своем временном развитии в единой полной идее. Таким образом, единый мир определяется всеобщим духом, его творящим, бесконечным процессом изменения и развития. Принцип изменчивости в таком контексте становится одним из универсальных законов бытия и мышления. Из него выводится преемственность, которая становится методом объяснения истории общества. Следует подчеркнуть, что Надеждин, исходя из основополагаемости идеального, не отказывается от самобытности реального вещного мира, ибо всякая жизнь проявляется беспрерывным воспроизведением самой себя; следовательно, она сама собою начинается и оканчивается. Единство, изменчивость, полярность, противоположность, синтез – категории, при помощи которых русский мыслитель описывает диалектический характер мира, делая при этом акцент на продуктивных возможностях гармонии, синтеза, снимающего противоречия и противоположности развития. В результате господствует мертвящее тождество, корректирующее этот диалектический закон развития.

Философия истории завершает систему русского мыслителя. И это закономерно: «в обществе, как и в природе, дух живет и проявляется в вещественной оболочке». Вещественная природа духа ограничена, но вне ее невозможно постичь социальный мир, реализуемый в человеческой истории. Следовательно, необходимо не только знание общих законов развития мира, но и глубокое и подробное изучение единой и неизменной человеческой природы. Ее исследование закономерно подводит к антропологическому обоснованию истории, подготовившему почву для антропологического принципа, разработанного в русской философии А.И. Галичем.

Надеждин стремится не только сформулировать метафизические основания истории, но и осмыслить обстоятельства, причины и факторы, внутренне присущие историческому процессу, раскрыть диалектические законы истории

на основе внутренних, имманентных закономерностей исторического развития. Это создавало условия для формирования новой для России концепции исторического развития. Русский мыслитель подчеркивает, что длительные многовековые наблюдения над историей человека приводят к обоснованию идеи человека, а через нее и к теории истории. Разумеется, в последней действуют и общедиалектические закономерности, вытекающие из «анализа философского синтеза».

Однако существуют и собственно исторические проблемы. Предмет истории, как считает русский мыслитель, составляет жизнь рода человеческого в своем временном развитии; история должна быть биографией человека.

Человеческая история едина, так как род человеческий есть единое великое целое. Однако это единство находится в постоянном действительном развитии. Таким образом, *единство и развитие* – органические законы исторического движения человечества. Последнее же не может осуществляться иначе как под известной формой общественной жизни. Единая природа человека реализуется в разных формах общественной жизни: этот тезис Надеждина акцентирует внимание на специфике социальной жизни, одной из отличительных особенностей которой является прогресс – движение человечества вперед. Философ пишет, что «беспрерыв» определяется реальными (социальными, экономическими и др.) факторами общественного бытия. Так, например, первоначальной формой жизни людей было домашнее сообщество с родительской властью и кочевым образом жизни. Затем разрозненные семейства и орды сосредоточиваются и образуют общество и нации. Появляется политическая власть, посох старцев превращается в скипетр царский. Политические формы организации человечества сообщают его развитию новое направление. Человек как гражданин покоряется спасительному игу гражданского устройства, а общество совершенствуется в прогрессе.

Реалистично описывая историю человечества с древнейших времени до современного ему этапа развития, Надеждин выделяет географические открытия, политические перевороты, национальные войны и другие события, вне которых невозможно осмыслить историю. Именно благодаря им осуществляется прогресс, органичной частью которого является художественное творчество, исследуемое эстетикой. Философская эстетика Надеждина заложила основы нового направления в русской общественной мысли. Ее идеи творчески развивались многими деятелями русской культуры.

Формирование антропологической философии

В русле русского шеллингианства начала оформляться и новая традиция философствования, приведшая к созданию первых концепций ***русской антропологической философии***. Уже в творчестве Велланского и Надеждина формируются идеи, акцентирующие внимание на роли человеческой природы в философском осмыслении действительности.

Антропологический переворот в русской философии совершил А.И. Галич, который заложил основы традиции русской философской антропологии, оказавшейся в дальнейшем одним из магистральных путей развития русско-

го философствования. Идеи антропологического идеализма, разработанные Галичем, были развиты А.В. Никитенко и А.А. Фишером, составившими в совокупности интересную школу антропологической интерпретации действительности. Эти идеи подготовили почву для усвоения антропологического идеализма и оказали заметное влияние на формирование антропологического материализма русских революционных демократов (прежде всего Н.Г. Чернышевского). В середине XIX в. эта проблематика оказалась в центре общественного внимания в результате полемики антропологического идеализма, представленного П.Д. Юркевичем, и антропологического материализма, представленного Н.Г. Чернышевским, предопределившей поляризацию различных интенций антропологического философствования. Во второй половине XIX в. антропологический материализм, утратив первоначальный теоретический уровень, получил развитие в философии русского народничества. Антропологический идеализм был оригинально разработан в философии В.С. Соловьева и его школы (вплоть до Н.А. Бердяева).

Александр Иванович Галич (Говоров) (1783–1848) родился в Трубчевске Орловской губернии. Философ имел основательное образование (Севская духовная семинария, Петербургский педагогический институт, стажировка в Германии по философским дисциплинам). Заняв кафедру философии Петербургского университета, Галич не смог опубликовать свою диссертацию, так как, по мнению специальной комиссии, в ней оказалось много новых, «либо никем, либо самым малым числом профессоров принятых умозрительностей». Ему настоятельно рекомендовали, чтобы в преподавании философских наук он «не вводил своей системы, а держался бы книг, начальством введенных». Галич фактически был отлучен от преподавания в связи с делом профессоров Петербургского университета (1821), хотя пытался в дальнейшем преподавать на дому и пропагандировать свои взгляды в издаваемых им книгах. Философское учение русского профессора формировалось под сильным влиянием раннего Ф. Шеллинга. Недаром в своей работе «История философских систем» (1818–1819) (фактически первом русском исследовании мировой философии) обзор современной философии Галич заканчивает анализом философии Шеллинга, в котором видит мыслителя первой величины. Отмечая достоинства «диалектической методы» Шеллинга в обосновании истинной философии, русский мыслитель настойчиво подчеркивает продуктивность философской позиции раннего Шеллинга в первоначальном ее виде, но отвергает его мифологические исследования. Более того, Галич считает необходимым подвергнуть всестороннему испытанию результаты, полученные молодым Шеллингом. В итоге этой критической проверки русский профессор, отталкиваясь от основополагающих идей шеллингианства, создает собственное оригинальное философское учение.

Хотя вслед за Шеллингом Галич много внимания уделяет натурфилософии, философии природы, базовым основанием его собственной позиции является *антропологический принцип*. Исходя из теории тождества, он стремится осмыслить мир через определенным образом понятую природу человека. Поэтому исходный постулат философствования, по мнению Галича, формулируется следующим образом: «Все радиусы, все крайние точки огромного

круга, который мы называем мирозданием, находит в его (человека) природе сборное место». Человек превращается в фокус, сквозь призму которого постигается жизнь во всем ее многообразии. Человек «как сборное место мира и является ключом к пониманию разнохарактерной действительности».

Человек, по мнению Галича, с одной стороны, находится в гармонии с общей природой, а с другой – имеет за собою бытие самостоятельное, особенное, духовное, благодаря которому не только познает окружающую природу, но и подчиняет ее своим потребностям. Исходя из двойственности в единстве человеческой природы (материальной и духовной), Галич полагает, что учение о человеке – антропология – не сводится ни к физиологии, изучающей материальные процессы в человеке, ни к психологии, исследующей его психику. Антропология, или, по более удачному определению русского мыслителя, «человекоучение», должна стать новой наукой, объясняющей «духовное и материальное в жизни человека», т.е. имеющей предметом исследования именно «единство в двойственности» человеческого бытия. Это единство Галич пытается увидеть в основополагающем значении духовного, которое и делает мир тождественным человеческому разуму, а следовательно, и познаваемым им. Фактически человеческий разум оказывается единосущным с мировым разумом.

Таким образом, *идея единства* явилась методологическим фундаментом философских построений русского мыслителя. Поэтому главное свое произведение «Картина человека: Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий» (1834) Галич начинает с анализа значения человекознания для конкретных наук (физиологии, психологии, философии, богословия и др.). Он постоянно подчеркивает, что решающее значение в этом процессе имеет диалектический метод, который и синтезирует единство и многообразие развивающейся действительности и в конце концов определяет «ведение истинное, полное, отчетливое, словом, философское». Стремясь опереться на опытную науку, Галич критически оценивает «кичливую систематику», видит значение человекознания именно в том, что оно возвращает ищущую истину человеческую мысль из дальней чужбины восвояси, от природы к человеку. Галич исследует прежде всего человека в разуме общей природы, т.е. взаимоотношения человека с окружающей его природой, затем рассматривает человека в особенном его устройстве и составе его существа, как телесно-духовный монизм. Для анализа последнего русский мыслитель плодотворно использует результаты естественных наук, переосмысливая их философски, т.е. антропологически. Галич предполагал завершить изучение человека «ходом человечества в истории», но, к сожалению, эти его исследования не сохранились.

В конечном счете русский мыслитель пытался обосновать необходимость новой синтетической науки о человеке, что открывало перспективы для будущих поисков в русле философской антропологии. С позиций сформулированных им принципов антропологической интерпретации действительности Галич описывает объективный мир, мир человека, особенности его познания, перспективы философского освоения действительности. Следует

обратить внимание на то, что в ранних работах (созданных до написания «Картины человека») Галич рисует развернутую натурфилософскую картину мира, близкую к построениям Шеллинга. В работах зрелого периода онтологическая проблематика почти отсутствует. Там, где русский мыслитель к ней обращается, он подчеркивает: идеальное, духовное – «основа» единства основания и сущности «мира», «природа есть первоначальная целость бытия в творчестве неутомимом». Таким образом, Абсолют определяет единство, противоречие и развитие бытия. «Безусловное бытие» может осмысливаться по-разному: 1) как «бытие вещественного рода», т.е. материя (материализм); 2) как «духовное» (идеализм); 3) как «ни чисто вещественное, ни чисто духовное», т.е. как «безусловное единство с двойственностью». Галич последовательно критикует как материализм, так и идеализм, видя в них взаимопротивоположные крайности. Он пытается идти третьим путем, хотя в конце концов создает еще один вариант философского идеализма. Вместе с тем, анализируя открывающуюся вселенную, Галич создает реалистическую картину природы в ее противоречивом движении в пространстве и времени, диалектически тонко характеризует живой организм единого мира, вершина которого – человек – находится в процессе познания и самопознания, т.е. философски осваивает действительность. Процесс познания исследуется Галичем на материале деятельности нервной системы (роль и значение головного и спинного мозга, периферических нервных узлов). В конце концов он доказывает, что нервы проводят чувствования, хотя объяснить механизм этого явления не может. Более того, Галич пытается поставить вопрос о вещественных условиях, т.е. материальной основе духовной деятельности, но научно объяснить этот процесс у него опять-таки не получается. Достаточно продуктивно анализирует русский мыслитель чувственную и свободную формы познания. Он твердо уверен, что процесс познания является отражением действительности в сознании человека, однако вынужден оговориться, что «способ духовного отражения» предметов объективной действительности в сознании человека не имеет пока научного объяснения.

Высоко оценивает Галич роль и место самопознания в гносеологическом освоении действительности. Это закономерно, ибо именно через человеческую природу постигается действительность. Распространяясь на всех людей, самопознание реализуется в коллективном опыте человечества. История тем самым превращается в единый самопознавательный процесс, суть и закономерности которого раскрываются человекознанием. Последнее же при таком подходе превращается в комплексное философское осмысление человека и мира, науку, которой принадлежит будущее. «Антропологический переворот», осуществленный Галичем, открывал новые пути развития русской философии[1].

Александр Васильевич Никитенко (1804 или 1805–1877) прожил долгую, динамичную и во многом трагическую жизнь. Сын крепостного крестьянина, Никитенко ценой неимоверных усилий сумел получить высшее образование и стать одним из самых блестящих профессоров Санкт-Петербургского университета. Он был видным общественным деятелем, членом многочисленных

[1] См.: *Каменский, З.А.* А.И. Галич / З.А. Каменский. М, 1995.

комитетов по реформе образования в России, одним из руководителей Главного управления цензуры, редактором крупнейших журналов («Современник», «Журнал Министерства народного просвещения» и др.), академиком Российской академии наук. Никитенко отстаивал необходимость и обязательность философского подхода в науке и преподавании (он писал, что настоящее его значение в науке есть философское), поэтому постоянно критиковал ученость без философии и философию без учености. Будучи учеником Галича, он вслед за учителем стремился обосновать истинность объективно-идеалистической интерпретации мира, близкой к шеллингианству (теория тождества, двойственность в единстве мира и т.д.), однако в ряде вопросов (особенно в эстетике) постепенно эволюционизировал к Г. Гегелю.

Констатируя, что и Шеллинг, и Гегель не смогли разрешить поставленные ими философские проблемы, ибо попытки метафизических ответов на метафизические вопросы несостоятельны, Никитенко был уверен в возможностях идеалистической интерпретации мира и жестко критиковал материализм. В основе мира, по Никитенко, лежит идеальное начало (Разум, Мысль), которое в конце концов оказывается абсолютизированным человеческим духом. Русский мыслитель анализирует мир сквозь призму определенным образом понятой природы человека. От человека к анализу действительности – такова логика исследования мира у Никитенко. Поэтому основное внимание он уделяет не столько натурфилософской, онтологической структуре мира, сколько гносеологическим проблемам. Человек анализируется русским мыслителем в диалектическом единстве материального и духовного, и, в конце концов, двойственность его натуры разрешается в духовном синтезе. Наиболее полно это единство проявляется в мышлении, которое является основным законом человеческой природы. Так как мир есть воплощение идеального, его познание возможно только при помощи духовного акта – мышления. Никитенко писал, что познание опосредует двойственное отношение человека к природе: как существо страдательное человек подчиняется общим законам природы, а как существо самодействующее познает законы сии, а из них выводит следствия, которые оказываются новыми законами его разума и воли. Процесс познания анализируется Никитенко как диалектическая связь истины факта и истины идей, т.е. как взаимосвязанное и взаимодополняющееся единство чувственного и идеального. Философ различает три ступени познания: опытное, философское, математическое. *Опытное познание*, являющееся чувственным, всегда фактологично, оно позволяет увидеть только различные видоизменения предметов безо всякого отношения к причинам их и взаимной связи. *Философское познание* есть познание причин вещей. Оно позволяет осмыслить мир в его единстве и противоречиях, в борьбе и развитии. *Математическое познание* в конце концов оказывается лишь формой философского познания, ибо оно есть только познание количества или меры вещей. Математика дает строгую математическую методу для философии. Одновременно процесс познания характеризуется Никитенко как абстрагирование воспроизводства мира, при котором путем отвлечения и умозаключения постигается истинная суть эмпирических разностей и сходств. Понятийное постижение действитель-

ности органически связано со словом: последнее служит «плотию и органом» мысли. Никитенко подчеркивает диалектическую связь мысли и слова (языка), хотя объяснить ее научно не может. Процесс познания, по мнению русского ученого, является следствием активного воздействия человека на окружающий мир и самого себя. Результаты этого процесса позволяют человеку покорить многие силы природы, использование которых благотворно сказывается на развитии человечества, прежде всего в сфере вещественной. Роль знания в процессе преобразования мира, по мнению Никитенко, очевидна. Однако знания не разъясняют и не в состоянии разъяснить всего, что нужно для существования человека. Поэтому необходим Бог, а следовательно, вера, без которой невозможно нравственное существование человека. Это еще одно основание для критики русским профессором материализма и особенно нигилизма русских радикальных деятелей. Правда, и идеализм Никитенко не жалует, видя в нем метафизические ответы на неметафизические вопросы, ответы, зачастую находящиеся в противоречии с современной наукой (прежде всего с естествознанием). Поздний Никитенко даже констатирует, что материализм и идеализм в основных вопросах мироздания ничего не знают. Он пытается нащупать третий путь, хотя склонен принять принципиальную основу идеализма, ибо с последним по крайней мере уживаются нравственные интересы, без которых человек – зверь, и подлец, и самое жалкое существо. В контексте своих общефилософских и гносеологических подходов Никитенко разрабатывает интересную эстетическую и литературную концепцию, продуктивно сказавшуюся на дальнейшем развитии русской мысли.

Адам Андреевич Фишер (1799–1861) родился в Штейере (Австрия). Образование философ получил в Кремсмюнстерском иезуитском лицее (1815–1816) и в Венском университете. В 20-е гг. XIX в. он приехал в Россию в качестве воспитателя детей одной аристократической семьи и остался здесь до конца своей жизни. Фишер был профессором философии Санкт-Петербургского университета (1832) и других вузов столицы. Он снискал репутацию умеренного и консервативного профессора, являющегося, по словам министра народного просвещения, «без сомнения, самым благонамеренным из всех преподавателей философии, который не щадит усилий к сближению философии с учением христианской веры». Продолжая традицию Галича и Никитенко, Фишер обосновывает возможности идеалистически-антропологической интерпретации действительности.

Фишер подходит к определению роли и значения философии с разных сторон. Констатируя, что конкретные науки характеризуют действительность с точки зрения определенной грани бытия, он отмечает необходимость цельного и разумного взгляда на мир, ибо предметы частных наук суть только части и стороны единства целого – существующей действительности, да и сами частные науки требуют общего, т.е. философского, осмысления. Философия исследует общие закономерности действительного мира, преодолевая заземленность преходящих явлений и выполняя функцию объяснительного начала всех прочих наук. Однако априористический подход к философии, по мнению Фишера, зачастую превращает ее в рационалистические и схоластические

размышления о безусловном, тогда как она должна быть по преимуществу осмыслением «действительного мира». Изучение же последнего начинается с «опытного», считает мыслитель, поэтому философия в конце концов есть внутреннее взаимопроникновение двух элементов, априористического и опытного. Конечный вывод Фишера таков: «Дух и природа есть проявление безусловного Божества». Поэтому философия как бы востекает в теологию, религию. Разум оказывается подчинен вере, философия – откровению.

Однако философия в отличие от теологии исследует действительный мир. В своем осмыслении реальности философия как «наука наук» опирается на добытые другими науками знания. Отсюда, по мнению Фишера, проистекает и относительная самостоятельность разума, в котором нет ничего враждебного вере. Более того, предостерегая от превратного употребления разума, философ считает, что последний при правильном развитии и образовании его не только может, но и должен быть допущен в делах веры. Допущение о способности разума осмыслить вопросы веры закономерно приводит Фишера к выводу о том, что последние начала всего существующего и происходящего совершенно одинаково покрыты мраком таинственности, недоступной сотворенному духу. Опора на веру остается единственным выходом в этой тупиковой ситуации. Путеводной же нитью, позволяющей Фишеру обосновать разумность и плодотворность философского познания мира, остается человек. Самое трудное и важное дело, по его мнению, разгадать и постигнуть человека. Человек оказывается предметом и мерилом знания. Так, например, чем более совершенствовались естественные науки, тем более рассмотрение природы от крайней периферии (астрономия и другие науки) возвращалось к своему средоточию – человеку. Последнего Фишер чаще всего исследует реалистично, опираясь на достижения современных ему естественных наук. Подчеркивая методологическое значение антропологии, мыслитель в традициях антропологического принципа анализирует двойственность в единстве человеческой природы, склоняясь к *объективно-идеалистическому монизму.* Ученый постоянно стремится опереться на естественнонаучные закономерности, которые корректируют умозрительные постуляции, высоко оценивает опыт, хотя и видит его ограниченность. На первый план Фишер выдвигает исследование закономерностей активности человеческого духа, который реализуется в познании. В познании человек осваивает внешний мир, лежащий вне субъекта познания. Это мир материальной вещи, который движется в пространстве и времени и отражается, постигается человеком прежде всего в опытном знании, а затем и в идеальном умозрении.

Фишер различает две ступени познания: низшее – чувственное, опытное; высшее – умозрительное, мыслительное. Первое дает возможность осмыслить явление вещи, второе – ее сущность. Философ подробно исследует чувственное восприятие, функционирующее на основе ощущений. Механизм ощущений характеризуется через нервную деятельность. Внешняя действительность вызывает «жизненные движения» как ответную реакцию, однако объяснить особенности этих жизненных движений мыслитель не может, так как не располагает убедительными опытными данными. Таким образом, Фишер в процессе познания выделяет три взаимосвязанных факта: 1) «что-то внешнее,

восприимчивое»; 2) «себя самого, воспринимающего»; 3) «действие или процесс, происходящий между мною и предметом, восприятие». Восприятие характеризуется им как объектно-субъектная связь, которая начинается с субъективного осмысления объективного воздействия. И тогда – зачастую вопреки собственной аргументации – Фишер сводит процесс познания только к «духовной самодеятельности». Тем не менее выводы русского философа продуктивны: человеческие познания – «идеальные образы действительно существующих вещей». Этот и другие тезисы вытекали прежде всего из данных естественных наук, фиксирующих уровень научного понимания гносеологического процесса. Одновременно Фишер критически оценивает попытки механистического объяснения сознания и познания, свойственные материалистическим теориям.

В конечном итоге русский мыслитель пытается нарисовать свою «картину человека». Его философская антропология на первое место выдвигает психологию как науку о человеческом сознании. Фишер отстаивает опытную психологию, которая должна стать пролегоменами философии. Психологическое введение в «картину человека» позволяет, по его мнению, сформулировать исходные посылки для подлинной теории о человеке и мире. Такую теорию и пытался создать Фишер, хотя на практике она оказалась противоречивой и непоследовательной.

Славянофилы и западники

Одним из наиболее значительных событий в философской, общественно-политической и культурной жизни России XIX в. был знаменитый спор славянофилов и западников. Его возникновение и широкая популярность, не угасающая до сего дня, обусловлена тем фактом, что участники дискуссии поставили одну из самых сложных проблем общественного бытия человека – кто мы, куда идем, каково наше подлинное прошлое и достойное будущее? Другими словами, в XIX в. был актуализирован вопрос о культурно-цивилизационной идентичности восточных славян, нерешенность которого обусловила столь многие трагедии Новейшей истории. В чем же состоит сложность вопроса, по поводу которого ломаются копья уже несколько веков? Дело в том, что Русь возникла на Востоке Европы как европейская страна, но вхождение в мировую историю произошло в разгар противостояния церквей (католической западной и православной восточной), что сразу же обусловило отличие русского мира от европейского. В дальнейшем культурное и пространственное развитие России шло в сторону Востока, еще более углубляя ее особость. В ходе своей эволюции русское социокультурное пространство, располагаясь между западной и восточной цивилизациями, формировалось под непосредственным воздействием каждой из них, находилось с ними в состоянии диалога. Многократно отмечаемая бинарность в строении российской цивилизации есть несомненный результат пограничного геополитического положения России между Востоком и Западом. Отсюда восточные и западные черты в русской культуре, русском менталитете, русской духовности. Имея

в виду эту геополитическую и социокультурную данность, В.О. Ключевский подчеркивал, что «исторически Россия, конечно, не Азия, но географически она не совсем Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала ее с Европой, но природа положила на нее особенности и влияние, которые всегда влекли ее к Азии или в нее влекли Азию»[1].

Таким образом, сама история обусловила сложность проблемы русской цивилизационной идентичности. Однако эта сложность многократно усилилась в период петровских реформ, которые, будучи сами по себе действительно назревшими, были осуществлены радикально и во многих случаях насильственно. Результатом деятельности Петра I стало формирование по существу двух народов в составе русской нации – европеизированной элиты и все более уходящего в отсталость и невежество простого народа. Вместо единой культуры появилось две культуры, и нация оказалась расколотой. Первая попытка преодолеть этот самоубийственный национальный раскол принадлежит А.С. Пушкину, который смог своими поистине титаническими усилиями соединить разорванные части и сформировать подлинно общенациональную культуру. Во многом в резонанс с пушкинскими устремлениями шла и полемика славянофилов и западников. Они также стремились к преодолению кризисных явлений в русской жизни, но предлагали для этого совершенно разные пути.

Каждое из этих направлений было далеко не однородным явлением, состоящим из концептуальных положений отдельных мыслителей, между которыми могли быть достаточно существенные различия. По этой причине известный историк русской философии В.В. Зеньковский даже предпочитал говорить не о философии славянофильства, а о философии славянофилов. Тем не менее можно утверждать, что у каждого из идейных течений была собственная программа, базирующаяся на ряде принципов. Попытаемся выделить и рассмотреть некоторые из них. В первом приближении славянофилы могут быть определены в их главной интуиции как культурные традиционалисты, приверженные многовековому наследию своего народа, тогда как западники – это историцисты-прагматики, сделавшие ставку на европейский интеллектуальный опыт и на обновляющий исторический динамизм. Отсюда происходит принципиальное различие в самих способах восприятия первыми и вторыми специфики своей страны. В сознании западников самобытность отечества предстает некой псевдопроблемой, причем Россия обычно мыслится как страна-недоразумение, способная стать чем-то соответствующим понятиям «культура» и «цивилизация» лишь в отдаленном будущем. В сознании славянофилов Россия мистична и метафизична. Она представляется произведением соборной духовности русского православного народа, устремленного к вневременному идеалу Святой Руси и занимающему свое достойное место в культурно-историческом Саде Божием.

Углубляя свое представление о славянофильстве, необходимо сказать, что отстаивание ценности собственной истории и неповторимого своеобразия было для него лишь первым шагом на пути обоснования масштабной куль-

[1] *Ключевский, В.О.* Курс русской истории / В.О. Ключевский // Сочинения: в 9 т. М., 1987. Т. 1. Ч. 1. С. 87.

турно-исторической программы, в которой был бы осуществлен синтез прошлого, настоящего и будущего России. Славянофилы, в отличие от представителей западничества, видящих высокую культуру и большую историю лишь на Западе, попытались показать следующее. Наряду с великой европейской традицией существует другая, по меньшей мере равновеликая, восточнохристианская традиция, потенциал которой до сих пор на только не исчерпан, но и не измерен. Они предприняли весьма продуктивную попытку осмыслить идентичность России и ее призвание не на языке малой народной традиции, а на вселенском языке восточного христианства. Для главных носителей славянофильской установки русский народ – только одно из телесных воплощений православной идеи в ее вселенском историческом шествии. Таким образом, славянофильство представило свои идеи как выражение самобытной цивилизационной традиции, равновеликой западноевропейской, но сохранившей то, что последняя уже утратила – чувство религиозного призвания. Другими словами, славянофильство мыслит Россию как зримое земное воплощение православной идеи, а эмпирические судьбы страны – в соотнесенности с судьбами этой идеи. Хорошо об этом сказал уже в XX в. один из представителей серебряного века русской культуры: «Глазам славянофила русская душа предстает как мистическая личность, для которой все исторические, бытовые, психологические определения суть только внешние облачения, временные одежды плоти, преходящие модальности ее сокровенного, бессмертного лика, видимому одному Богу»[1].

Западничество же, изначально не признававшее религиозную истинность и культурную ценность православия, было по самому своему принципу революционно ориентировано относительно традиционных устоев жизни страны. Западнический ответ на вопрос о смысле пребывания в мировой истории заключался в категорическом утверждении необходимости всесторонней и полной европеизации России. Россия, если и именовалась самобытной, то лишь в негативном, отрицательном смысле, в смысле нелепой россыпи первобытных «этнографических фактов» (П.Н. Милюков), предназначенных послужить европеизированному классу и правительству для строительства цивилизованной страны.

Важнейшим принципом мышления славянофилов была идея соборности. Для понимания ее сущности воспользуемся аналогией, идущей еще от неоплатоников: человек подобен листу на дереве, который внешне не соприкасается с другими листьями или делает это случайно, но внутренне через соединение ветвей и стебля с общим корнем, ведет с ними совместную жизнь и связан в единое целое. Тем самым «мы» – это не просто множественное число от «Я», но внутренняя их нераздельность, органическая связь. «Мы» – это первичное неразложимое единство, из корня которого произрастает «Я» каждого. Выражая эту мысль на философском языке, А.С. Хомяков писал, что «Соборное Единство есть единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви»[2]. Соборность мыслилась славяно-

---

[1] *Иванов, В.И.* Родное и вселенское / В.И. Иванов. М., 1994. С. 347.

[2] *Хомяков, А.С.* По поводу послания архиепископа парижского / А.С. Хомяков // Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1990. Т. 2. С. 112.

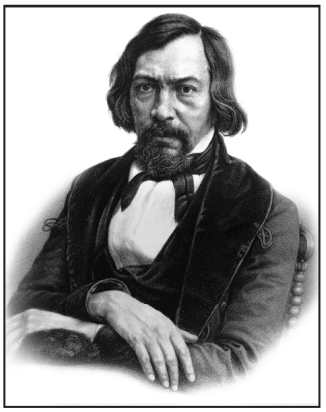
филами и как реальная данность, и как возвышенный идеал. В реальной жизни они полагали сельскую общину как достаточно зрелое выражение принципа соборности. В будущем же должен реализоваться такой общественный строй, который будет единым общинно-государственным организмом православной веры и русского народного духа, скрепленным монархической властью. Развитие же человека должно идти по пути формирования внутренне суверенной личности, находящейся в духовном общении с ближними и служащей высшим религиозным целям.

Тем самым славянофилы отстаивали мысль о глубокой самобытности России, корнем которой является православие. Они полагали, что именно православная вера, развитая на добротном этническом материале восточного славянства, обусловила самостоятельность исторического и культурного прошлого русского мира и задает направление его столь же самостоятельного движения в будущее. Кстати, именно поэтому название «славянофильство» является не вполне точным. Любовь к славянству и стремление объединить славянские народы под эгидой России были второстепенным пунктом учений ведущих представителей этого направления. Если выводить сущность славянофильства из названия, то тогда сводится на нет главное и самое ценное в нем: стремление к созданию целостной православной культуры. Гораздо более полно суть и дух их мировоззренческой программы выражает термин *православный русизм.*

В отличие от славянофилов, исходивших из того, что Европа исчерпала свои силы, и настаивавших на исключительном своеобразии исторического развития России, западники утверждали принцип всеобщности исторического развития человечества. Универсализм мировой истории получил в силу ряда обстоятельств наиболее адекватное и полное выражение в Западной Европе, по причине чего ее исторический опыт приобрел универсальное значение. Интеллектуальные основания своих воззрений западники видели в идеалистических построениях И.Г. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля, особенно в философии истории последнего, утверждавшей закономерность и разумность исторического процесса. Еще одним источником развития западнических идей в России был политический либерализм, отстаивавший свободу личности. Гегелевская формула «все действительное разумно, все разумное действительно», равно как и идеал свободы и самоценности каждой человеческой личности, завораживала воображение. Как пишет В.Г. Белинский, человеческая личность выше истории, выше общества, выше человечества. Это признание Белинского характеризует общее умонастроение формирующегося западничества, проповедовавшего идеал свободы, эмансипацию личности от догматов, официальной идеологии и ходячего общественного мнения. Поэтому, по признанию А.И. Герцена, западный мир «с его уважением к личности, с его политической свободой» и стал идеалом русских западников. Именно личность, согласно Герцену и западникам в целом, остается действительной вершиной исторического мира, к ней все примыкает, ею все живет. Культурно-исторический опыт XX в. убедительно показал нелинейность развития и цивилизационную неоднородность человечества, а либеральная

идеология, отстаивавшая ценность естественных прав человека, обнаружила свою глубокую противоречивость и даже опасность, что ставит под сомнение сам фундамент западнической теоретико-мировоззренческой позиции.

В истории славянофильства можно выделить ранних классиков (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков, И.С. Аксаков), представителей официальной народности (Ю.Ф. Самарин, С.С. Уваров, М.П. Погодин), поздних славянофилов (Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов), неославянофилов начала XX в. и их современных последователей и единомышленников (В.Г. Распутин, В.И. Белов, В.М. Шукшин и др.). Рассмотрим творчество ранних ***славянофилов*** как основателей важнейшего духовного течения в русской культуре.



А.С. Хомяков

Бесспорным лидером славянофильства был **Алексей Степанович Хомяков** (1804–1860) – необычайно яркая личность, оставившая значительный след не только в философии, но и во многих других сферах культуротворчества. Он широко известен как философ, православный богослов, замечательный поэт и драматург, историк, математик, промышленник и теоретик хозяйства, социолог, правовед, автор ряда технических изобретений, врач, живописец. Родился Хомяков в Москве в старинной дворянской семье. Закончил физико-математический факультет Московского университета, в 1822 г. по итогам экзамена ему была присуждена ученая степень кандидата математических наук. В 1822–1825 и 1826–1829 гг. находился на военной службе, причем проходил ее в Белорусском гусарском полку. В 1828 г. он участвовал в войне с турками, был награжден орденом за храбрость и проявил себя как блестящий офицер, о чем вспоминал потом его полковой командир. В 1829 г. вышел в отставку и занялся управлением своим довольно крупным имением, в чем достиг немалых успехов.

Зимой 1838–1839 г. Хомяков знакомит своих друзей со статьей «О старом и новом», которая с последовавшим на нее ответом И.В. Киреевского ознаменовала возникновение славянофильства как нового направления в русской культурной жизни. В данной работе Хомяковым была очерчена постоянная тема славянофильских дискуссий: «Что лучше: старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию? Приличны ли ей эти стихии? Много ли утратила она своих коренных начал и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?»[1] В этой статье Хомяков четко обозначил основные принципы зарождающегося славянофильства, среди которых особенно выделил исключительную роль государства и централизованной власти, показал высокую ценность допетровской Руси как хранительницы истинного христианства. В то же самое время он вовсе не идеализировал ни прошлое, ни настоящее России, но полагал, что она нуждается в глубоких преобразованиях: «…грамотность и организация

[1] *Хомяков, А.С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. / А.С. Хомяков. М., 1990. Т. 3. С. 15.

в селах, …суд присяжных, суд словесный и публичный; отсутствие крепостного права, если только можно назвать правом такое наглое нарушение всех прав; равенство сословий; свобода церкви».

В области гносеологии Хомяков развил оригинальное учение о путях и способах постижения истины. Русский мыслитель отвергает западноевропейский рационализм и обосновывает необходимость цельного знания (живознания), источником которого выступает соборность: «совокупность мышлений, связанных любовью»[1]. В познании определяющую роль играет религиозно-нравственное начало, оказывающееся одновременно и предпосылкой, и конечной целью познавательного процесса. Хомяков писал, что все этапы и формы познания, «вся лестница получает свою характеристику от высшей степени – веры»[2]. Не менее важное значение для подлинного познания имеет воля, которая, соединяясь с разумом, образует новое качество – «волящий разум», или «разумную волю». В этом пункте Хомяков принципиально расходится с европейскими иррационалистами второй половины XIX в. (А. Шопенгауэр, Э. Гартман, Ф. Ницше), превозносившими волю, но при этом разводившими ее с разумом.

Существенный вклад был внесен Хомяковым в развитие философско-исторической проблематики. Он предложил целостную модель всемирной истории. Решая эту задачу, русский мыслитель одновременно и сближался, и отталкивался от немецкой классической философии. Общим с немецкой классикой было стремление охватить исторический процесс умственным взором от начала и до конца, но при этом Хомяков предложил глубоко оригинальную нерационалистическую методологию. Разрабатывая собственную философию истории, он написал фундаментальный труд «Записки о всемирной истории» (1838–1860), шутливо названный Н.В. Гоголем «Семирамидой». В ней философ предложил образ исторической жизни, альтернативный гегелевской европоцентристской схеме. Согласно Хомякову, в истории вообще нет единого культурного, географического или этнического центра. Единство истории поддерживается борьбой двух полярных начал – иранства и кушитства. Название этих начал Хомяков выводил из специфики религий Древнего Ирана и народа «куш», проживавшего в Эфиопии. Их характерными чертами были в первом случае ориентация на свободу, а во втором – на подчинение внешней необходимости. Разумеется, что в теории русского философа эти понятия были существенно расширены и приобрели универсальный характер. *Иранство* – это свобода, духовность, ценность личности, свободный союз людей, разумность, мир; *кушитство* – необходимость, вещественность, безличность, юридический формализм, рассудочность, война. Самые различные этносы становятся участниками всемирной истории, развивая свои культуры под знаком либо иранства как символа свободы духа, либо кушитства как символа вещественной необходимости. Причем в культуре одного народа могут в различных пропорциях сосуществовать признаки обоих начал.

---

[1] *Хомяков, А.С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. Т. 1. С. 280.

[2] Там же. Т. 3. С. 281, 282.

Хомяков прекрасно понимал, что в практическом плане кушитство имеет несомненные преимущества. Он писал, что все кушитские цивилизации замечательны как сильные государственные образования: Вавилон, Египет, Китай, Древний Рим. Иранство же редко формируется в государственные образования. Но в то же время кушитство ведет к катастрофе по причине органически присущей ему агрессивности и превращения человека в бездушную машину. Христианство, по Хомякову, предприняло героическую попытку противостояния мировому кушитству. Но со временем западное христианство само подпало под его влияние и соответствующим образом определило дух европейской культуры. Рационализм (рассудочность), юридизм, формализм общественной и религиозной жизни есть признаки кушитства внутри Запада. Все надежды мыслителя обращаются к православию, которое единственно может стать источником спасения мира от духовной и социальной катастрофы. Однако сложность состоит в том, что идейное наследие православия не актуализировано. Оно пребывает втуне, плохо известно, недостаточно изучается, мало пропагандируется и используется. Вот почему мыслитель считает своим долгом активно разрабатывать все стороны православной духовной культуры.

Народом, сохранившим дух свободы (иранства), Хомяков считал русский народ. Он гордился древней русской историей, полагая, что в ней сокрыты источники духовного величия. Но к нему надо прийти через сложный процесс воспитания общества. Цель, осуществлению которой намеревалось содействовать славянофильское движение, была намечена Хомяковым в статье «Об общественном воспитании в России» (1850): внутренняя задача русской земли есть проявление общества христианского, православного, скрепленного в своей вершине законом живого единства и стоящего на твердых основах общины и земли. Но этот путь труден, встречает множество внутренних и внешних помех. К их числу мыслитель относил европоцентризм как правящих верхов, так и образованного сословия. Поэтому основным средством защиты общества от разлагающего европоцентристского воздействия Хомяков считал слово, теорию. В рецензии на оперу Глинки «Жизнь за царя» (1844) он писал, что прошли века, государство Русское окрепло, но новое нашествие с Запада требует нового сопротивления. Это нашествие не меча и силы, но учения и мысли. И против этих нашествий бессильна всякая вещественная оборона, и сильно только одно – глубокое душевное убеждение. Россия должна не только мечом, политическими, дипломатическими, но и духовными силами отстаивать свою самобытность и свои законные интересы, продолжая при этом взаимоприемлемое сотрудничество с Западом, который уважает сильного соперника и подминает слабого.

Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) родился в высокообразованной дворянской семье, получил блестящее домашнее образование. С 1822 г. слушал лекции в Московском университете, с 1824 г. служил в Московском главном архиве иностранной коллегии, где сблизился с московскими любомудрами Д.В. Веневитиновым, А.И. Кошелевым, С.П. Шевыревым. В 1830 г. предпринял заграничное путешествие, в ходе которого в немецких университетах



И.В. Киреевский

слушал лекции Г. Гегеля, Ф. Шеллинга, Ф. Шлейермахера, причем Гегель дал весьма высокую оценку интеллектуальному уровню молодого русского философа. Киреевский обладал замечательными человеческими качествами, что отмечали буквально все люди, близко его знавшие. Даже у его идейного противника А.И. Герцена в «Былом и думах» есть фрагмент, чрезвычайно ярко свидетельствующий о поразительной честности Киреевского. Герцен пишет: «Я сам ни с кем в мире не желал бы так вести торговых дел, как с Киреевским. Чтоб дать понятие о хозяйственной философии его, я расскажу следующий анекдот. У него был конский завод; лошадей приводили в Москву, делали им оценку и продавали. Однажды является к нему молодой офицер покупать лошадь; конь сильно ему приглянулся; кучер, видя это, набавил цену; они поторговались, офицер согласился и взошел к Киреевскому. Киреевский, получая деньги, справился в списке и заметил офицеру, что лошадь оценена в восемьсот рублей, а не в тысячу, что кучер, вероятно, ошибся. Это так озадачило кавалериста, что он попросил позволения снова осмотреть лошадь и, осмотревши, отказался, говоря: «Хороша должна быть лошадь, за которую хозяину было совестно деньги взять…»[1]

Духовное развитие Киреевского было довольно сложным и длительным процессом. В молодости он увлекался немецкой классической философией, в более поздние годы он самостоятельно и при помощи монахов Оптиной пустыни знакомится с трудами Отцов Церкви и переходит на славянофильские позиции, при этом не отказываясь от признания ценности светской культуры. В 40–50-х гг. XIX в. он становится одним из ведущих идеологов славянофильства. Главными философскими работами Киреевского являются статьи «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Мыслитель намеревался продолжить свои труды по созданию целостной философской системы, но ранняя смерть не позволила ему это сделать. Киреевский умер в Петербурге во время эпидемии холеры.

Анализируя основания, на которые опирается русская и западноевропейская культуры, Киреевский пришел к выводу об их глубочайшем несходстве. Это несходство обусловлено следующими факторами: этническими различиями восточных славян и романо-германских народов и путями формирования у них государства; различной формой проникновения христианства в эти народы; наконец, способами передачи образованности древнеклассического мира. В малом пространстве Западной Европы происходят бесконечные конфликты разных народностей, между которыми царит дух враждебности. Государство у них формируется в результате завоевания одного народа другим. Поэтому «европейские общества, основанные насилием… должны были

[1] *Герцен, А.И.* Былое и думы / А.И. Герцен. Минск, 1987. С. 463.

развить в себе не общественный дух, но дух личной отдельности»[1]. В России же государство возникает вследствие «органического развития славянского племени». С самого начала ведущую роль в русском обществе играют общины (так называемые миры), и человек, «принадлежа миру», согласовывал свое поведение как в общественной, так и в частной жизни «с традиционным и однообразным обычаем». Отсюда понятно, что на Руси мало была известна «личная самобытность, основа западного развития».

Следующий пункт различия состоял в специфике христианизации западного и русского миров. На Западе за многие столетия до принятия христианства сложились глубокие культурные традиции как на уровне обычая, так и в сфере интеллекта. Они стали существенным препятствием на пути приобщения к евангельским истинам, который был длительным и мучительным процессом. В частности, одной из таких традиций было римское право, влияние которого проявилось в том, что западное христианство на первый план выдвинуло формальный критерий приобщенности к церкви, берущий верх над сущностной стороной церковной жизни. Напротив, на Руси христианство попало на молодую культурную почву и «не встретило в ней тех громадных затруднений, с какими должно было бороться в землях, пропитанных римской образованностью»[2]. В русской культуре главным фактором религиозности становится преобразование внутреннего состояния души, ведущее к новой жизни в духе. Христианство пронизывает быт русского человека, его убеждения, становится в подлинном смысле жизненным, и в результате «побеждает не внешняя истина, а существенная справедливость, не материальная выгода, а нравственные требования».

Наконец, Запад и Россия глубоко различны в способе приобщения к просвещению древнеклассического мира. На Западе влияние греческой и римской учености было всеобъемлющим. Особенное значение для становящейся западной культуры имел Аристотель как родоначальник формальной логики и мыслитель, у которого «духовное убеждение» искало себе оправдание в «рассудочном силлогизме». Влияние аристотелизма, по мнению Киреевского, привело к тому, что для западных мыслителей наружная стройность логических понятий существеннее самой существенности. В Россию античная мудрость пришла преобразованной византийской патристикой. При этом восточные Отцы Церкви отдавали явное предпочтение Платону, ибо стремились найти путь возвышения разума от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению. Тем самым восточные мыслители, стремясь к истине, заботятся «прежде всего о правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные – более о внешней связи понятий»[3].

Киреевский видел глубокую противоречивость русской жизни, расколотой петровскими реформами. Преодоление раскола общества и культуры он понимал, как путь обретения новых начал их развития. Эти начала в самом общем

---

[1] *Киреевский, И.В.* Полное собрание сочинений: в 6 т. / И.В. Киреевский. М., 1911. Т. 1. С. 192.

[2] Там же. С. 185.

[3] Там же. С. 202.

виде должны предстать в форме синтеза умозрительных писаний Отцов Церкви и опыта, добытого западной мыслью. Главенствующее место занимает идея цельности, понимаемой в различных аспектах. В гносеологическом плане цельность проявляется в синтезе познавательных способностей человека и поэтому « … не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека»[1]. Реализация на практике этого принципа снимает противоречие между верой и разумом, религией и философией. В социальном плане цельность виделась им как преодоление индивидуализма, ибо все существенное в душе человека вырастает только общественно. Личная отдельность разрушает общество, так как в нем начинают доминировать эгоистические, утилитарные интересы людей. В этих условиях согласованная «деятельность ко благу всех» становится невозможной. Важно отметить, что общественная целостность не предполагает усреднения человеческой личности, так как она рождается «из живого взаимодействия убеждений, разнообразно, но единомысленно стремящихся к одной цели»[2].

Еще одним началом, на котором должна строиться русская жизнь, является принцип иерархизма, также имеющий различные аспекты. В гносеологической сфере иерархизм предполагает, что в умственной жизни человечества Божественная истина должна подчинить себе внешний разум, должна господствовать над ним. Ложные выводы западноевропейского мышления обусловлены именно претензией рассудка на установление совершенной истины. В социальной сфере иерархизм предполагает субординацию видов социальной активности индивидов, среди которых главенствующее место должна занимать религиозно-нравственная деятельность. В противном случае «стремление к земному … становится господствующим характером нравственного мира»[3], что приводит к потере обществом и индивидом ориентиров своего развития.

К главным теоретикам славянофильства наряду с А.С. Хомяковым относится также Ю.Ф. Самарин – социальный мыслитель, акцентировавший свое внимание на проблемах своеобразия русской истории и культуры, национального самосознания, на исследовании и пропаганде самобытных основ русской жизни.

Юрий Федорович Самарин (1819–1876) родился в богатой дворянской семье, окончил словесное отделение философского факультета Московского университета (1838), в 1844 г. защитил магистерскую диссертацию «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», которая стала одним из первых философско-богословских произведений славянофильской направленности, вышедших из печати и получивших известность. В 1850–1860 гг. он непосредственно участвовал в подготовке и проведении крестьянской реформы 1861 г., внес реальный вклад в ее осуществление, причем все силы употребил на то, чтобы крестьяне были освобождены при условии сохранения общинного землевладения.

---

[1] *Киреевский, И.В.* Полное собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. С. 275.

[2] *Киреевский, И.В.* Избранные статьи / И.В. Киреевский. М., 1984. С. 264.

[3] *Киреевский, И.В.* Полное собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. С. 237.

Самарин разделял общее славянофильское убеждение в невозможности только рассудка управлять человеческой жизнью. «…Законно ли самодержавное полновластие рассудка в устройстве души человеческой, гражданского общества, государства? Вправе ли рассудок ломать и коверкать духовные убеждения, семейные и гражданские предания – словом, исправлять по-своему жизнь? …Мы обращаемся к простому народу … потому, что у нас народ хранит свободу нравственного вдохновения и уважение к преданию»[1]. Тем самым, по мнению Самарина, только в глубине народной жизни сохраняются подлинные ценности русской культуры, а славянофильство есть единственная социально-культурная сила, борющаяся за органически целостное развитие общества против тупикового пути строительства «отвлеченной цивилизации».

Будучи ведущим теоретиком славянофильства по крестьянскому вопросу, Самарин активно продумывал способы проведения крестьянской реформы. По его глубокому убеждению, она должна иметь национальный характер, т.е. способствовать сохранению и укреплению общины. Трезвый, даже прагматичный политический деятель, Самарин не был склонен абсолютизировать значение общины, но в то же самое время он полагал, что в конкретно-исторических условиях России того времени община является оптимальной формой организации общественной жизни. Она стала плодом многовекового органического развития русского народа и воплотила в себе его многие идеалы. Он видел ее хрупкость и предупреждал, что если «…мы легкомысленно потрясем ее и самовольно введем в нее стихию личного владения, то мы навсегда убьем сельскую общину; ибо, раз распавшись на единицы, она уже никогда не сомкнется опять в одно целое»[2]. Кроме того, ценность общины состоит в том, что она стала материальным носителем христианской идеи соборности, учение о которой составляло важную часть славянофильской историософии.

В области теории познания Самарин развивал учение И.В. Киреевского о цельном знании. Продолжая славянофильскую критику рационализма, мыслитель показывает его глубокое родство с революцией, которую он ненавидел. «Революция есть не что иное, как рационализм в действии, иначе: формально правильный силлогизм, обращенный в стенобитное орудие против свободы живого быта», – писал философ. Подлинно человечной может стать только такая философия, которая напоминает человеку, что « … полная и высшая истина дается не одной способности логического умозаключения, но уму, чувству и воле вместе, то есть духу в его живой цельности»[3]. Рационализм и индивидуализм неразрывно связаны, они предполагают друг друга, и поэтому Самарин активно критикует порочность индивидуалистического мировоззрения.

Родоначальником и видным представителем ***русского западничества*** был **Петр Яковлевич Чаадаев** (1794–1856). Он родился в Москве, в семье богатого помещика. Духовное развитие Чаадаева проходило необычайно быстро, что

---

[1] *Самарин, Ю.Ф.* Сочинения: в 12 т. / Ю.Ф. Самарин. М., 1877–1911. Т. 1. С. 401, 402.

[2] Там же. Т. 2. С. 71.

[3] Там же. Т. 6. С. 561.



П.Я. Чаадаев

указывает на его чрезвычайную одаренность. Об этом свидетельствует и поступление в университет в возрасте 15 лет, где он глубоко изучил европейскую философию. В 18 лет Чаадаев участвовал в Отечественной войне 1812 г., в 26 лет оставил военную службу и начал вести жизнь свободного мыслителя. В 1823–1826 гг. он совершил заграничную поездку, в ходе которой познакомился с немецким философом Ф. Шеллингом, оказавшим на него значительное духовное влияние. Вернувшись в Россию, он поселился в Москве на Басманной улице, за что получил прозвище басманного философа. В конце 1829 г. Чаадаев приступил к работе над трактатом «Философические письма» и закончил его в 1831 г. Трактат состоял из восьми писем, адресованных некой даме N, но скорее всего Чаадаева привлекла сама эпистолярная форма, позволявшая выражать свои мысли в более свободной форме. В 1836 г. первое «Философическое письмо» не по инициативе мыслителя, но с его согласия было опубликовано в журнале «Телескоп». Публикация работы вызвала крайне резкую реакцию русского общества – по известному выражению А.И. Герцена, она произвела эффект выстрела, раздавшегося в темную ночь. По личному указанию Николая I Чаадаев был объявлен сумасшедшим, над ним в течение года был установлен медицинский и полицейский надзор.

Такая суровая реакция общества и власти объясняется тем, что первое «Философическое письмо» содержало резкую критику русского общества, в ряде случаев граничащую с оскорблениями: «у нас совсем нет внутреннего развития»; «мы – пробел в нравственном миропорядке»; «в крови русских есть нечто враждебное истинному прогрессу» и т.п. Тогдашнее российское общество, не привыкшее к подобного рода выпадам в свой адрес, отреагировало весьма жестко. Но надо признать, что сам философ далек от злорадства: тон его письма проникнут сожалением и горечью.

Теоретическим основанием работы является *принцип провиденциализма.* Чаадаев, будучи христианским мыслителем, утверждал, что культурно-исторический процесс имеет сакральный характер. Провиденциализм, по его мнению, состоит в реализации нравственности в истории. Историческое провидение – это не чистый разум и не воля, взятые сами по себе, а целостный дух, обретающий единство через нравственное начало. Христианство, являющееся носителем нравственности и в индивидуальной, и в социально-исторической жизни, есть подлинный носитель Провидения. В этом пункте западнические настроения Чаадаева проявились весьма полно. Он считал, что только западное христианство обусловило полнокровную жизнь европейских народов, тогда как восточное христианство, почерпнутое из Византии, лишено культуросозидающего начала. В своем европоцентризме Чаадаев был неоригинален. Европоцентристские настроения пронизывали всю современную ему западную философию, знатоком и последователем которой он являлся. Более того, даже славянофилы признавали ценность отдельных сторон жизни

Запада, но при этом полагали, что у остального человечества могут быть свои добродетели и свой путь прогрессивного развития. Чаадаев же утверждал, что дальнейшее движение человеческой цивилизации возможно лишь по пути, уже проложенном Западом.

Наиболее глубокую критику чаадаевских воззрений дал его близкий друг *А.С. Пушкин* (1799–1837). Получив в ноябре 1836 г. журнал «Телескоп», Пушкин прочитал «Философическое письмо» и сразу написал свой ответ на него, однако не отправил, так как не хотел усугублять и без того тяжелое положение своего друга. Письмо Чаадаеву было найдено на рабочем столе А.С. Пушкина после трагической дуэли. В нем он дал гораздо более глубокий и перспективный анализ русской истории, нежели тот, который смог осуществить басманный философ. Во-первых, Пушкин предлагает ввести презумпцию доверия к собственной истории. Она ценна сама по себе, тогда как люди еще должны заслужить право высказывать о своем прошлом какие-то оценочные суждения: «Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал»[1]. Во-вторых, Пушкин убедительно показал, что выводы Чаадаева ошибочны и в фактическом, и в историософском плане. Фактически мы имели яркую историю, по богатству своего содержания не уступающую истории Запада. «Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы – разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие – печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, – как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон?»[2] С историософской точки зрения, русская история с самого начала выполняла мессианское предназначение, в отсутствии которого упрекал ее Чаадаев. «Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена… Нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех»[3]. Пушкин очень хорошо понял природу негативистских настроений, характерных как для Чаадаева, так и для многих представителей российской интеллигенции. Они, бравируя своим либерализмом, на деле стоят «в оппозиции не к правительству, а к России». Характеризуя российских западников, поэт назвал их представителями полупросвещения: «Невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне, частные поверхностные сведения, наобум приноровленные ко всему…»[4] Такая позиция была глубоко чужда

[1] *Пушкин, А.С.* Письмо к П.Я. Чаадаеву / А.С. Пушкин // Русская идея. М., 1992. С. 51.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 50.

[4] *Пушкин, А.С.* Александр Радищев / А.С. Пушкин // Собрание сочинений: в 10 т. М., 1962. Т. 6. С. 217.

Пушкину, который в зрелые годы твердо стоял на позициях государственного патриотизма и умеренного консерватизма, проявляя его и в частной жизни, и в творчестве.

Справедливости ради надо отметить, что в ходе духовной эволюции Чаадаев преодолел свои радикальные взгляды на историю России. Более глубокое продумывание принципа провиденциализма показало несостоятельность выводов первого «Философического письма». В нем он утверждал, что Провидение обошло Россию стороной. Однако Чаадаев вскоре осознает, что выпадение страны из провиденциального плана разрушает всю концепцию: провидение, делающее исключения, перестает быть таковым. Поэтому миссия России находится в будущем, она призвана к необъятному умственному делу: ее задача – дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы. В «Апологии сумасшедшего» (1837) он вновь писал о своей вере в особую историческую миссию России, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Под решением проблем социального порядка он понимает создание наиболее совершенного устройства общества с точки зрения христианских принципов. Кроме того, Россия, находящаяся между Западом и Востоком, может соединить в себе достоинства как одного, так и другого, синтезировать в единое целое активизм Запада и созерцательную задумчивость Востока.

Чаадаев заложил основы западнической религиозно-философской традиции. Его идеи оказали существенное влияние на дальнейшее развитие русской культуры: проблемы метафизического смысла истории, соотношение Запада и России, свободы и провидения никогда уже не уходили из пространства русской философской мысли.

Антропологический материализм русских революционных демократов

Русский человек на протяжении всей истории России жил в социально-контрастных, взрывных, трагедийных условиях. Поэтому русские бунты (бессмысленные и беспощадные, по определению А.С. Пушкина) и другие социальные потрясения стимулировали интерес к тому, что в XIX в. было названо революционным движением. Социальная философия радикальных мыслителей стремилась, сравнивая революционные события на Западе и в России, определить их причину, закономерности, исторические последствия. Вне этого становились невозможными традиционная философия истории, понимание смысла и назначения человека, а следовательно, и общества. Революционная традиция оказывается яркой закономерностью русского философствования, по-разному преломляясь и осмысляясь в консервативных и радикальных социальных интерпретациях (особенно в XIX в.). Если не путать, как это часто имеет место, радикальность и революционность, то собственно революционная традиция начинается с теоретических поисков А.Н. Радищева и наиболее последовательно продолжается в XIX в. так называемыми русски-

ми революционными демократами (в историческом контексте их называли нигилистами, шестидесятниками и т.д.). Их творчество являлось в советской литературе приоритетным предметом изучения, результаты которого при всей их противоречивости были в целом внушительны и плодотворны. К недостаткам анализа феномена революционных демократов в советской историографии следует отнести апологетическое отношение к их творчеству, приводившее к расширительным толкованиям и предвзятым оценкам. Идеи русских революционных демократов анализировали с точки зрения их близости к марксизму, который часто трактовался догматически и прямолинейно. Однако очевидные огрехи советской историографии не дают оснований для распространенной сегодня нигилистической критики революционных демократов, отрицающей их историческое значение. Получается типичная для России парадоксальная ситуация: в советской историографии все сколь-нибудь значительные философские достижения относили к революционной традиции, хотя с годами рос и расширялся интерес к идеалистической и религиозной философии; сегодня же пытаются доказать, что именно в религиозно-идеалистической философии содержатся наиболее плодотворные идеи национальной философской традиции, а революционная материалистическая философия несостоятельна. Подобные крайности снимаются исторически корректным анализом. В *русскую идею* органически входят все типы философского освоения действительности (при всей противоречивости и даже противоположности их интенций). Поиски моноидеи, а следовательно, и монофилософии, которая только одна и выражает национальный характер философского постижения мира, всегда чреваты печальными последствиями, хотя, бесспорно, существуют национальные особенности философского развития.

Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1848) прожил короткую, но динамичную жизнь, полную борений и творчества. Будучи великим литературным критиком, он оказал громадное влияние на развитие русской философии, социологии, эстетики, литературы, т.е. на отечественную культуру в целом. Белинский фактически оказался родоначальником русской революционно-демократической идеологии, расчистил почву для радикальной философии своих последователей. Как отмечал Н.Г. Чернышевский, целое поколение было воспитано им. Выходец из семьи провинциального военного врача, Белинский пытался учиться в Московском университете, но был отчислен из него «по причине слабого здоровья и ограниченных способностей».



В.Г. Белинский

Белинский был ведущим литературным сотрудником ряда известных журналов («Телескоп», «Московский наблюдатель», «Отечественные записки», «Современник»). Его программная статья «Литературные мечтания. Элегия в прозе» (1834) в журнале «Телескоп» в одночасье сделала его знаменитым. В ней русский критик изложил свое романтическое и идеалистическое мировоззрение, в значительной степени связанное с философией Ф. Шеллинга.

В журнале «Московский наблюдатель» (1838) Белинский пропагандирует идеи гегелевской философии, причем в консервативном духе, как «примирение с действительностью во всех отношениях и во всех сферах жизни». Это была своеобразная попытка преодолеть абстрактно-романтические представления о жизни (справедливости, равенстве, свободе и т.д.), резко контрастировавшие с реалиями николаевской России. Опираясь на определенные идеи философии Г. Гегеля, Белинский стремится философски осмыслить действительность, увидеть в ней воплощение определенного идеала, хотя осмысление это явно шло вразрез с его ранее сформировавшимися оценками русской жизни. Такой идеалистический подход позволял Белинскому сохранить веру в историческое развитие, увидеть смысл в реально происходящих событиях, убедиться, что разум, творящий мир, приводит (вернее, должен привести) к разумной действительности. Правда, для этого следовало объявить разумными и самодержавие, и крепостное право, и другие «прелести» русской жизни, но это не смущает русского мыслителя, поскольку он последовательно реализует воспринятую им гегелевскую концепцию. В этом был весь «неистовый Виссарион»: он всегда стремился идти до конца в своих выводах и обоснованиях. Правда, Белинский был готов и критически переосмыслить свои выводы, если появлялись новые основания для этого. Последние появились в связи с переездом Белинского в 1839 г. в Петербург и работой в журнале «Отечественные записки». Как писал Чернышевский, Петербург явно не удобен для идеалистических воззрений, мечтаний, ибо демонстрирует жизнь грубо, зримо, в материальной опредмеченности ее развития. К тому же бурные споры с А.И. Герценом поколебали многие воззрения Белинского эпохи примирения с действительностью. Русский мыслитель смело идет навстречу этой гнусной действительности, критический пересмотр сущности и закономерностей которой приводит его к демократизму и материализму. Именно годы работы в «Отечественных записках» и «Современнике» (1840–1848) стали самым плодотворным периодом творчества Белинского, новым этапом развития его мировоззрении – этапом «революционно-демократическим» и материалистическим.

Русский мыслитель фактически только начал новый путь, сформировал и обосновал новые подходы, позволяющие ему, по словам Герцена, осуществить оригинальное сочетание идей философских с революционными. Однако развить эти новые идеи Белинский не успел.

Говоря о философской позиции Белинского, не следует забывать, что у него фактически нет работ, посвященных чисто философским проблемам. Он прежде всего великий литературный критик, в значительной степени определявший идейные искания русской интеллигенции. Белинский сумел сформировать представление о литературе как о национальном самосознании и о писателе как о выразителе и двигателе общественной жизни. Эти и другие плодотворные для русского самосознания выводы Белинский развивал исходя из определенного мировоззрения, опираясь на определенные философские концепции. Тем самым он являлся не только пропагандистом определенных философских идей, но и творческой личностью, формирующей собственную

философскую концепцию. Творчески переосмысляя теории немецкой классической философии (Шеллинг, Гегель, И. Фихте, Л. Фейербах) и другие идейные влияния (например, французских просветителей и социалистов), русский мыслитель формирует собственную философскую позицию, которая в конце концов вылилась в интересное материалистическое и диалектическое, революционное и социалистическое учение.

Переход Белинского на позиции материализма был связан с критическим пересмотром философии Шеллинга и особенно Гегеля. При этом, расставаясь с идеализмом немецкого толка, Белинский не только фиксирует достижения и тупики подобного философствования, но и подчеркивает его непреходящее историческое значение. Белинский доказывает, что Гегель сделал из философии науку. Он был величайшим мыслителем нового мира прежде всего потому, что создал метод спекулятивного мышления. Именно этот метод при его последовательном использовании позволяет опровергнуть те из результатов его (Гегеля) философии, которые теперь недостаточны и неверны. Поэтому на основе гегелевского диалектического метода становится возможным создание подлинной философии не как знания таинственного и чуждого жизни, а как философской рефлексии самой жизни. Преодолевая «призраки трансцендентного идеализма», Белинский, не без влияния Фейербаха, формулирует основы философии действительной жизни – материализма.

Реабилитированная русским мыслителем действительность рассматривается им как бесконечный материальный процесс, высшим звеном которого является человек. Причем все, даже высшая деятельность человека, опосредуется физиологией, вещественной природой. Белинский утверждает, что у человека самые отвлеченные умственные представления все-таки суть не что иное, как результат деятельности мозговых органов, которым присущи известные способности и качества. Зачастую философ подробно анализирует физиологические основы мышления как деятельности мозга, нервов и т.д.

Действительность исследуется Белинским с позиций определенно понятой природы человека, в которой духовную природу человека не должно отделять от физической природы как что-то особенное и независимое от нее. Тем самым русский мыслитель вплотную подходит к идее *единства природы человека*, которая лежит в основе антропологического принципа в философии.

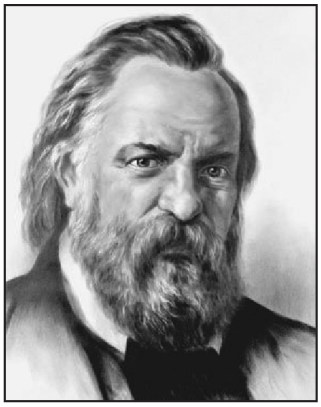
Особое внимание уделял Белинский гносеологическим проблемам, которые опосредовали его литературную, критическую и эстетическую деятельность. Белинский обращает внимание на то, что философы давно доказали: ничего не может быть в уме, чего прежде не было в чувствах. Будучи твердо уверенным в выводах теории сенсуалистического материализма, русский мыслитель стремится диалектически осмыслить процесс познания. Прежде всего его интересуют диалектические закономерности взаимосвязи факта и его осмысления в гносеологической деятельности. Он полагает, что, с одной стороны, изучение фактов без философского взгляда на них ведет только к их знанию, но не к их разрешению. С другой стороны, игнорирование фактов и их интерпретация, насилующая факты для своего оправдания, как результат несостоятельности философского взгляда закономерно приводит к фантазиям и болтовне.

Белинский отстаивает единство эмпирического и рационального в контексте единой природы человека. Человек осваивает мир теоретически и практически, и этот единый процесс приводит к «владению предметом» только тогда, когда охватывает его с обеих сторон. Предпочтение Белинский отдает практической стороне, так как уверен, что именно в ней реализуется деятельная природа человека. В конце концов создать непротиворечивое учение о практическом Белинский не сумел, тем самым не доведя свои гносеологические представления до уровня четкой теории.

В таком же противоречивом ключе формируются его представления об истине. Белинский доказывает, что истина развивается исторически, а человеческий разум ограничен, поэтому только безграничный разум человечества овладевает истиной, но все постигнутое человечеством – этой идеальною личностью – постигнуто ею через личности реальные. В этом процессе отсеивается все «ложное и ограниченное», накапливается и развивается все истинное и разумное.

Диалектические подходы определяют и взгляды Белинского на историческое развитие человечества. Правда, лейтмотивом этих рассуждений чаще всего выступают идеалистические представления о решающей роли духа, разума. По мнению русского критика, разрушение старого всегда совершается через появление новых идей. Именно идеи и их столкновение определяют закономерности истории (вплоть до классовой борьбы). Поэтому развитие общественной жизни опосредует изменение понятий и нравов. Это не исключает для Белинского справедливости реалистической констатации и интересов духовных, и выгод материальных, но объяснить, почему и как осуществляется эта связь, философ фактически не может. Он доказывает, что исходный пункт нравственного совершенствования – прежде всего материальная потребность, однако в результате это оказывается только свидетельством силы духа, который побеждает материю ее же собственными средствами. Считая, что сознание человека, его идеи определяют историческое развитие человечества, Белинский закономерно придавал основополагающее значение просвещению, в структуре которого особенно подчеркивал роль науки, искусства, литературы и журналистики. Именно литература, по мысли критика, совершенствует «понятия и нравы общества». Вместе с тем, руководствуясь «практическим» осмыслением общества, Белинский зачастую вскрывает важные закономерности его бытия (идея исторической необходимости, роль внутренних законов в развитии общественного организма, идея прогрессивного развития, сословная роль государства и т.д.). В этом же русле развивались революционные взгляды Белинского, его критика крепостничества, русского самодержавия. Он реалистически описывает маневры различных социальных групп в преддверии неизбежного освобождения крестьян и предостерегает: пока масса спит, но она проснется – быть худу. Отсюда его интерес к идеям революции и особенно социализма, который стал для русского философа идеей идей, альфою и омегою веры и знания. Белинский отстаивает социализм прежде всего потому, что это общество равных, основанное на «праве и доблести», избавленное от эксплуатации и т.д., – общество

одной любви. Белинский видел в социализме идеал общественного развития, хотя и не представлял путей его реализации. Он, естественно, не понимал утопичности социалистических проектов, но мечта о будущем обществе равенства и любви была прекрасна, и она стимулировала идейные поиски русских радикальных деятелей.



А.И. Герцен

Александр Иванович Герцен (1812–1870) родился в семье родовитого московского дворянина И.А. Яковлева и, будучи внебрачным ребенком, был наречен Герценом. Получив блестящее домашнее образование, Герцен учится в Московском университете. После окончания университета он неоднократно оказывался в ссылке (Вятка, Владимир), которая интенсифицировала процесс развития его мировоззрения. Значительной вехой в этом процессе оказалось изучение философии Гегеля. Герцен усиленно занимается философскими проблемами, результаты осмысления которых выливаются в два цикла статей: «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы» (1842–1843). В этих работах он, преодолевая собственную увлеченность гегелевскими идеями, отстаивает материализм, связь философии с естествознанием, диалектику, понятую им как «алгебра революции», настаивает на союзе современной философии с социализмом.

В работах Герцена на первый план выходят социальные вопросы, решение которых определит характер новой русской жизни. Отсутствие возможностей решения «социальных вопросов» в самодержавной России, необходимость проверки собственных философских и социальных выводов достижениями Запада приводит Герцена в 1847 г. к отъезду в Европу. Он оказался непосредственным свидетелем европейской революции 1848 г., поражение которой привело его к идейному кризису. Герцен ставит под сомнение и возможности науки, и возможности народа, и социалистическую перспективу человечества. Отказавшись в 1850 г. вернуться в Россию, Герцен становится вечным изгнанником из пределов Российского государства. Он активно включается в революционное движение. Открыв в 1853 г. вольную русскую типографию в Лондоне, Герцен дал начало бесцензурной русской печати. Издаваемые им «Колокол» и «Полярная звезда» оказываются важным компонентом общественной борьбы в России. Свой философский и социальный пессимизм Герцен в конце концов преодолевает при помощи теории русского общинного социализма, которая, по его мнению, не только позволит снять негативные последствия западной модели капиталистического развития, но и откроет пути будущего социалистического развития всего человечества. В этом плане показателен последний цикл статей Герцена «Письма старому товарищу» (1869), который открывал новые возможности философского и социального осмысления действительности. Однако пойти по этому пути Герцен уже не успел. Мировоззренческий поиск Герцена не завершился философским синтезом, его социально-философская концепция осталась открытой системой. Испытав на

себе плодотворное воздействие различных философских идей, Герцен, прежде всего исходя из гегелевского учения, стремится переработать идеализм и диалектику на материалистическом основании. Особенно ярко это проявляется в «Письмах об изучении природы», в которых русский мыслитель стремится диалектически исследовать природу, общество и познание, преодолевая метафизический материализм.

В центре его анализа – диалектическое единство бытия и мышления, предопределяющее решение других философских проблем. Исследуя проблему единства бытия и мышления на широком историко-философском материале, Герцен констатирует наличие двух принципиальных подходов к ее решению – идеалистического и материалистического. Идеалистическое объяснение природы кажется ему неубедительным, ибо он стремится опереться на естественные науки, которые по своим результатам имманентно материалистичны, так как воспроизводят разные стороны независимой окружающей жизни, не оставляя места для мистического зерна. Богоборческий пафос неофита материализма приводит его к полемически заостренному утверждению, что идеализм – не что иное, как схоластика протестантского мира. Стремление представить идеализм только как сферу чистой мысли, как схоластику, как искажение действительного хода вещей явно прямолинейно и некорректно. Правда, Герцен подчеркивает историческое значение идеализма и особенно Гегеля, который зафиксировал традиционно сложившийся разрыв между бытием и мышлением, онтологией и гносеологией. Но Гегель преодолел этот разрыв идеалистически, логицировав все сущее: он понимал природу и историю как прикладную логику, а не логику как отвлеченную разумность природы и истории. Не приемлет Герцен и выводы метафизического материализма, прежде всего из-за непонимания метафизическим материализмом диалектики развития. Материалисты-метафизики, по его мнению, не касаются внутренней стороны процесса развития, а говорят только о внешнем процессе. Преодолевая эти подходы, Герцен стремится обосновать собственную философскую позицию, которую обозначает как реализм, тем самым дистанцируясь от существовавших в его время идеализма и материализма (прежде всего вульгарного материализма). Для русского мыслителя природа реальна, объективна, материально многообразна. Материя динамична, она есть процесс, взаимодействие, борьба бытия и небытия, вечное становление и развитие. С позиций органической теории Герцен исследует природу как целостный живой организм, имеющий свои закономерности существования и развития. Результатом органического развития природы является человек, причем смысл природы проясняется именно с появлением человека, без которого природа не заключает в себе всего своего смысла. Здесь заметно явное приближение к антропологическому принципу в философии, хотя человек в этом контексте характеризуется только мышлением, сознанием. Поэтому в результате история мышления – продолжение истории природы, а законы мышления – осознанные законы бытия. Интерес русского мыслителя концентрируется на исследовании гносеологического процесса. В этом контексте он основательно анализирует эмпиризм и рационализм, характеризуя их достижения

и противоречия (причем эмпиризм отождествляется с материализмом и положительной наукой, а рационализм – с идеализмом, что явно упрощает содержание обоих понятий).

Постоянно противопоставляя эмпиризм и рационализм, Герцен стремится преодолеть их крайности своим реалистическим подходом, в котором они оказываются диалектически связанными: опыт и умозрение – две необходимые, истинные, действительные степени одного и того же знания. Процесс познания оказывается в конце концов процессом восхождения от эмпирического к умозрительному, от частного к общему. В этом движении действительность отражается в понятиях и категориях, в которых человеческий разум фиксирует законы, связи и отношения объективного мира. Диалектика процесса познания воспроизводит и фиксирует диалектику объективного мира, реализуясь во взаимосвязях логического и исторического, абсолютной и относительной истины и т.д. Однако процесс познания – не самоцель, а средство изменения жизни. Человеческое деяние определяет жизнь и возможности развития человечества. Философия истории становится в таком контексте главным звеном в философском освоении действительности. Следует подчеркнуть, что философия истории Герцена в основе своей была идеалистической. Русский мыслитель исходил из того, что история – прогрессивное продолжение животного развития, тем самым акцентируя внимание на универсальности всеобщего развития. Однако специфику человека, а следовательно и человеческой истории, Герцен видел в разумности, осознанной направленности. Для него прогресс человека – прогресс содержания мысли. Именно разумность позволяет человеку преодолевать «животный сон» (Герцен) и самосовершенствоваться. Этот процесс стремится к полному соответствию разума и деятельности – тогда человек чувствует себя свободным. В этом контексте возникает неразрешимый для Герцена вопрос о причинах прогресса человеческого ума и знаний. Стремясь материалистически объяснить мышление, Герцен подчеркивал его материальную основу – физиологию; объясняя общественный прогресс развитием разума, мышления, он последнее опять же трактует физиологически, в основание социологии кладет физиологию. Правда, в конце жизни Герцен пытался увидеть особенность социологии именно в том, что она должна вырвать человека из анатомического театра, чтобы возвратить его истории. К сожалению, этот плодотворный подход оказался не развитым. Вместе с тем как проницательный мыслитель и непосредственный участник революционной борьбы Герцен зачастую высказывает глубокие и точные, продуктивные суждения об историческом развитии. Он много и интересно пишет об общественных противоречиях, о конфликте человека и среды, о конфликтах между различными общественными группами. На обширном материале философ показывает роль собственности в процессе исторического развития. Много и реалистично он рассуждает о роли трудящихся (крестьян в России, пролетариата в Европе) в истории, последовательно и ярко живописует политическую власть, тупики деспотизма и самодержавия. Подробно исследует Герцен роль социального переворота, который призван обеспечить счастливое будущее. Роль народных масс и личности анализируется им в диалектическом единстве. Будучи революционером, Герцен

особое внимание в своих трудах уделял энергическому меньшинству, личностям, которые, отражая интересы угнетенных масс, становятся катализатором исторического развития. Революционная деятельность таких людей, по мнению Герцена, приближает социалистическое будущее человечества. Для русского мыслителя это будущее связано с теорией «русского социализма», который, будучи общинным (в отличие от социализма западноевропейского – капиталистического, антагонистического, индивидуалистического), может избавить общество от эксплуатации человека человеком и создать реальные основы равенства, счастья и прогресса.



Н.Г. Чернышевский

Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889) родился в патриархальной религиозной семье священника, которая во многом сформировала его личность. Чернышевский учился в Петербургском университете, но основные свои знания приобрел посредством самообразования. В круг его чтения в этот период входят труды философов Гегеля, Фейербаха, историков Ф. Гизо, Ж. Мишле, Ф.К. Шлоссера, английских экономистов, французских социалистов-утопистов. Пристально следит молодой студент за революционными событиями в Европе, особенно в связи с революцией 1848–1849 гг. Под влиянием этих и других событий его мировоззрение эволюционирует от патриархально-религиозных представлений к материалистическому и радикально революционному взгляду на действительность. В философской сфере это прежде всего эволюция от религиозно-идеалистических воззрений гегелевского толка к антропологическому материализму Фейербаха. Причем этот процесс опосредовался непосредственным влиянием русской антропологической школы во главе с А.И. Галичем, идеи которого продолжали и развивали непосредственные учителя Чернышевского А.В. Никитенко и А.А. Фишер. К моменту окончания университета Чернышевский считает себя последователем Фейербаха – представителя наиболее современной и радикальной в то время научной философской системы, сторонником атеизма, революции и социализма.

Чернышевский становится во главе самого популярного и радикального русского журнала «Современник». В этом качестве он является властителем дум передовой России середины XIX в., выступая не только в качестве публициста, литературного критика, писателя, но и экономиста, философа, политика. Много сил Чернышевский отдает и революционной деятельности, мужественно отстаивая свои убеждения даже в тяжких условиях каторги и ссылки.

Лишенный права заниматься литературной деятельностью, Чернышевский не оставляет теоретических занятий (прежде всего философскими проблемами). Дошедшие до нас отдельные работы этого мыслителя свидетельствуют о том, что и в конце жизни он не отрекся от своих взглядов, приобретенных в плодотворные годы активной деятельности. Поздний Чернышевский остался последовательным сторонником материалистической философии, критически воспринимающим философские новации конца XIX в. (например,

махизм). Отталкиваясь от традиций материалистической и идеалистической философии и перерабатывая их, Чернышевский разрабатывает собственное философское учение, в основе которого лежит антропологический принцип в философии, согласно которому исходной позицией философского освоения действительности является определенным образом понятая природа человека. Дуализм человеческой природы (материальное и духовное), по мнению Чернышевского, преформируется в монизм человеческого бытия, в действительный материальный монизм. Природа человека не должна разрываться на рассматриваемые в отрыве друг от друга материальные и духовные процессы, ибо человек един. Единство человеческой природы в ее материальности. Идея единства, раскрывающая подлинную природу человека, последовательно прилагается и к единству человека и других людей (общество), и к единству всего существующего (вселенной, природы). Такая методология философского освоения действительности требует изучения человека, затем общества, затем природы, чтобы в конце снова вернуться к человеку. Человек (точнее, его природа) выступает исходным и конечным пунктом философского освоения единого мира. Понимая под философией теорию решения самых общих вопросов науки, обыкновенно называемых метафизическими, вопросов об отношении духа к материи, свободе человеческой воли, бессмертии души и т.д., Чернышевский в силу антропологической направленности своего философствования и потребностей конкретной политической борьбы прежде всего исследует человека и реальную сферу его существования – общество. Единство общества – в единстве законов, действующих в нем, законов, воспроизводящих материальные основы общественного развития. Поэтому человек как общественное существо для Чернышевского – прежде всего человек трудящийся. Трудовая деятельность приводит к концентрации богатства, сословной поляризации, а затем и к классовой борьбе. В этом процессе простолюдин всегда оказывается в проигрыше, тогда как будущее должно принадлежать ему. Чернышевский тем самым анализирует историю с точки зрения потребностей и средств к удовлетворению их, т.е. убедительно доказывает ее экономический характер, обусловленный тем, что экономические условия составляют коренную причину почти всех явлений. Материальный фактор и классовая борьба становятся закономерностями общественного развития, а революция – механизмом изменения общества. Правда, Чернышевский никогда не считал революции единственным двигателем исторического прогресса, всегда подчеркивал сложную диалектику истории, ее многофакторность. Поскольку в основе истории лежит деятельность людей труда, естественно ее движущей силой являются народные массы (в России крестьяне, в Европе пролетариат). Личность в таком контексте – не более чем служительница времени и исторической необходимости. Она, как правило, выражает определенные интересы, чаще всего господствующих классов. Поэтому и наука, и политика, и вся иная деятельность в обществе партийны. Применительно к философии это означает, что философские системы насквозь проникнуты духом тех политических партий, к которым принадлежали авторы систем. Себя и своих единомышленников русский мыслитель относит к партии

простолюдинов, во имя которых и должно быть построено будущее общество, лишенное эксплуатации. Это социалистическое общество, путь к которому мыслитель разрабатывал в теории «русского социализма». Однако подобное понимание общественного развития можно экстраполировать из контекста разных работ Чернышевского, зачастую даже непосредственно не посвященных социальным проблемам. Там же, где Чернышевский осмысляет эти проблемы теоретически, вырисовывается иная картина. Чаще всего русский мыслитель апеллирует к неизменной природе человека, понимаемой натуралистически. Тогда прогресс в развитии истории оказывается результатом умственного развития, его суть состоит в успехах и развитии знаний. Основная сила прогресса – наука. Более того, хотя политика и промышленность, по мнению русского мыслителя, шумно движутся на первом плане в истории, ее подлинной движущей силой оказываются знания, которые определяют в человеческой жизни буквально все. Очевидно, что разработать монистическую теорию общества Чернышевскому не удалось: идеалистический подход к истории контрастировал с реалистически-материалистическим анализом конкретных исторических ситуаций и закономерностей.

Более последовательным Чернышевский был в исследовании природы. В центре его анализа – материальное единство мира, который есть бесконечно развивающаяся материя. Понимая под материей «одинаковое в материальных предметах», он видит в разнообразии природы «разнообразные комбинации материи». Движущаяся материя проходит качественные стадии от минерала до человека, находящиеся в органическом единстве и различии. Изменение, движение, развитие – имманентное свойство природы, это сама природа, рассматриваемая со стороны своего действования. Общими законами природного развития являются тяготение, причинность, поступательность, полярность, борьба противоположностей. Тем самым природа и в значительной степени общество анализируются диалектически. Стремление Чернышевского переработать диалектику на материалистической основе составляет сильную и плодотворную сторону его творчества, хотя осуществить этот синтез он так и не сумел. Местами русский мыслитель упрощает сложность процесса, прямолинейно и догматично трактуя диалектичность развития, явно преувеличивая роль количественных изменений и недооценивая качественную поляризацию действительности: между камнем и растением, травой и дубом, сознанием животного и человека для Чернышевского фактически существует только количественная разница.

Иногда его рассуждениям свойственны метафизическая прямолинейность, механистические и позитивистские упрощения. Правда, не следует забывать, что большую часть жизни Чернышевский сотрудничал в подцензурной печати и, будучи публицистом, стремился к доходчивости, часто адаптировал свои аргументы к уровню знаний адресатов. Зачастую на первый план философ выдвигал прагматические надобности, а не точность и последовательность, верифицируемость научного анализа. Он неоднократно подчеркивал, что еще не наступило время, когда философские проблемы окажутся в центре русского самосознания. Однако Чернышевский много сделал для скорейшего

наступления этого времени. Отталкиваясь от лучших достижений европейской и русской философской мысли и перерабатывая их, он создал оригинальную систему антропологического материализма, явившуюся плодотворным основанием для будущих философских поисков. Чернышевский в течение долгого времени был властителем дум нескольких поколений русских радикальных деятелей. Энциклопедизм его познаний стимулировал общественное развитие России. Его идейное наследие и сегодня вызывает интерес, являясь предметом изучения и борьбы разных течений русской общественной мысли.

Дмитрий Иванович Писарев (1840–1868) – ярчайшая фигура переломного времени, рубежом которого стали революционная ситуация 1859–1861 гг. и освобождение крестьян. Писарев находится как бы на стыке теоретического народничества 1840–1850-х гг., представленного Герценом и Чернышевским, и практического народничества 1870–1880-х гг. (П.Л. Лавров, М.А. Бакунин, Н.К. Михайловский). Писарев – один из самых известных представителей русского нигилизма со всеми его достижениями, противоречиями и тупиками. Именно с него начинается снижение философско-теоретического уровня русского радикального движения, приведшее в конце концов к теоретическому нигилизму и теории малых дел. Одновременно Писарев – один из инициаторов процесса пересмотра вех, всего, что происходило в эпоху великих реформ. В силу этих и других причин его наследие оказалось внутренне противоречивым, полемически заостренным, вызывающим споры и по сей день.



Д.И. Писарев

Писарев прожил короткую, но бурную жизнь. После окончания Петербургского университета и защиты кандидатской диссертации «Аполлоний Тианский и его время» (1861) Писарев работает в журнале «Русское слово», который становится влиятельным изданием пореформенного периода и идейным рупором русского нигилизма. В одной из первых программных статей «Схоластика XIX века» (1861) Писарев солидаризируется с идеями Чернышевского, поддерживает его борьбу с партией отживших, одновременно формулируя платформу нигилизма в ее наиболее радикальном варианте: что нужно разбить, то нужно разбить; что выдержит удар, то годится, что разлетится вдребезги, то хлам; во всяком случае, бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть. Такая нигилистическая бесшабашность закономерно приводила ко многим издержкам. Писарев идейно эволюционировал на протяжении всей своей жизни, парадоксальностью своих суждений предопределяя их взаимоисключающие интерпретации. Хлестко и остро писал он об общественных проблемах, защищая трудящихся и умственных пролетариев, призывая (чаще всего на эзоповом языке) к изменению политического и общественного строя России, за что арестовывался и заключался в Петропавловскую крепость. Интересно, что, находясь в одиночной камере, Писарев продолжал оставаться активным участником общественной борьбы, систематически публикуя в подцензурной печати свои статьи.

Творчество Писарева было прервано на взлете. Поэтому трудно сказать, какой характер приобрело бы его мировоззрение, проживи он долгую жизнь. Свою философскую позицию русский мыслитель связывал с теорией реализма, т.е. прежде всего с правдивым реалистическим осмыслением действительности с позиций дела, фактически преодолевающим крайности построенных на «битье стекол» нигилистических аргументаций.

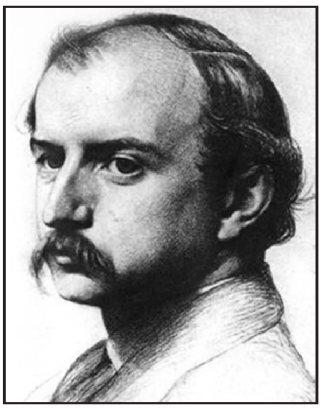
Поскольку русского мыслителя прежде всего интересует человек жизни, человек дела, он исследует историю с позиций реальной жизни такого человека. Определяющим фактором человеческой жизни в статье Писарева «Очерки из истории труда» (1863) оказывается труд. Трудовая деятельность и механизмы присвоения результатов труда приводят к социальному расслоению, поляризации владеющего всеми средствами труда меньшинства и трудящегося большинства. Плоды цивилизации в конечном счете оказываются привилегией немногих. Закономерным результатом такого положения становится борьба между трудом и капиталом, антагонизм которых может быть разрешен только истинной цивилизацией – социализмом. Но для этого необходим решительный поворот в течении общественной и экономической жизни, связанный с пробуждением масс, вне деятельности которых неосуществим общественный прогресс. Однако исторический прогресс, смена цивилизаций, революции и тому подобное определяются человеческими знаниями и степенью понимания людьми своего положения. Уровень образования становится первопричиной исторического развития, а возможности соединения знания и труда определяют практические результаты истории человечества. Правда, это вряд ли позволит выйти из порочного круга, в котором бедность и эксплуатация предопределяют невежество, а оно вновь санкционирует неравенство и эксплуатацию. Писарев снимает это противоречие апелляцией к усвоению положительных знаний, умственному прогрессу и просвещению. Отсюда проистекает явное преувеличение русским мыслителем общественной роли естественных наук, которые воссоздают реальную картину природы и общества. Философия, исследуя природу и общество, исходит из действительно существующих реальных, видимых и осязаемых явлений или свойств предметов (природа) и «реальных, видимых и осязаемых потребностей человеческого организма» (общество). Движущей силой освоения природы должна быть польза, практическая результативность. Тогда актуальной становится задача экономии умственных сил, которая сосредоточивает умственный капитал, а следовательно, интенсифицирует результаты общественного развития. Носителем «умственных сил» и образования является, по Писареву, передовая интеллигенция, «мыслящий пролетариат», который может разрешить вопрос о голодных и раздетых людях. Тем самым, в отличие, например, от Чернышевского, Писарев считает движущей силой истории не народные массы, а личность. Начинается процесс субъективизации истории, наглядно проявившийся в теоретических выводах народничества 70–80-х гг. XIX в. Магистральным направлением деятельности мыслящего пролетариата Писарев считал пропаганду естественных наук, которыми должны овладевать массы, ибо главное зло в человечестве – невежество. Против этого зла есть только одно лекарство – наука. Сам Писарев много сделал для пропа-

ганды достижений науки, особенно в своих статьях «Прогресс в мире животных и растений» (1864) и др., популяризируя, в частности, эволюционное учение Ч. Дарвина.

Будучи сторонником материалистического взгляда на мир, русский мыслитель последовательно критикует идеализм, зачастую не избегая упрощений и заблуждений вульгарного материализма (К. Фогт, Я. Молешотт, Л. Бюхнер) и позитивизма (О. Конт). Это связано с его увлечением естественными науками, которые органически влекли к эмпиризму и утилитаризму. В свою очередь, это предопределяло господство стихийных форм интерпретации действительности. Вообще к диалектике Писарев относился подозрительно, видя в ней схоластику и идеализм. В целом философская позиция Писарева была противоречивой и бессистемной, однако она оказала большое влияние на развитие русской философии во второй половине XIX в.

Антропологический идеализм Памфила Даниловича Юркевича

Имя **Памфила Даниловича Юркевича** (1826–1874) приобрело известность в России в 60-е гг. XIX в., во время его полемики с Н.Г. Чернышевским. Полемика эта явилась общественно значимой, поскольку зафиксировала расхождение политических идеалов различных слоев русского общества. В ней приняли участие почти все значительные журналы, почти все известные деятели этого периода. Однако подлинный смысл ее состоял не в политической конфронтации, которая лежала на поверхности, а в поляризации двух основных ветвей русской антропологической философии, реализовавшейся в споре антропологического идеалиста Юркевича с антропологическим материалистом Чернышевским. Колоссальный общественный резонанс полемики свидетельствует о том, что уничижительные оценки творчества Юркевича, господствовавшие в советской историографии, несостоятельны. Юркевич был одаренным профессиональным философом, прекрасным знатоком истории философии, создавшим интересное философское учение, имевшее значительное влияние на современников и последователей.



П.Д. Юркевич

Родился Юркевич в местечке Липлявое Золотоношского уезда Полтавской губернии в семье приходского священника. Он получил солидное образование в Киевской духовной академии, где работал на кафедре философии.

Крутой перелом в судьбе Юркевича произошел в 1861 г., когда он в «Трудах Киевской духовной академии» выступил с развернутой критикой антропологического принципа в философии Чернышевского. Выдержки из его статьи были тут же перепечатаны в «Русском вестнике» и положили начало бурной дискуссии. Не без помощи влиятельного государственного деятеля и публициста М.Н. Каткова Юркевич в том же году был переведен в Московский университет ординарным профессором по кафедре философии. Его лекции

(особенно по истории философии) вызывали большой интерес у слушателей. Молодой профессор активно участвует в журнальной полемике по вопросам современной философии (статья «Язык физиологов и психологов», 1862, и др.), выступает с циклом общественных чтений по философии для всех желающих, которые имели успех у публики, хотя демократическая пресса оценивала их невысоко. В конце концов Юркевич сосредоточивается на университетской деятельности, все более переходя от философских проблем к педагогическим («Курс общей педагогики с приложениями», 1869, и др.). Его смерть в 1874 г. оказалась фактически незамеченной русской общественностью.

При всех своих принципиальных расхождениях с материализмом Чернышевского Юркевич сходится с ним в главном – человеческий организм един, метафизический дуализм несостоятелен. Правда, монизм человеческого бытия русский мыслитель видит в духовном, которое в конечном счете является экстраполяцией Божественного. Следовательно, идея единства, определяющая природу человека, характеризует и мир в целом. Философия, по мнению Юркевича, должна объяснить, от чего множество представляется человеку как единство, а действительность выступает как целость, как один в себе законченный образ. Так закладывается фундамент *идеалистической интерпретации антропологического принципа в философии.* К этим идеям Юркевич приходит в значительной степени под влиянием мыслителей, тяготеющих к разработке религиозной антропологической проблематики (Ф.А. Голубинский, Г.С. Сковорода и др.). Именно в контексте этих традиций русский мыслитель разрабатывает философию сердца, которая раскрывает божественно-мистическое единство мира, рассматривая человека как цельное моральное существо, реализующее Божественный завет (статья «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия», 1860). Здесь возникает проблема гносеологического дуализма. Если метафизический дуализм снимается монизмом природы человека, то гносеологический дуализм, по мнению Юркевича, неизбежен, так как человек всегда будет познавать свое «существо двояко: внешними чувствами – тело и его органы и внутренним чувством – душевные явления». Отсюда происходит последовательное разграничение Юркевичем (опирающимся на доводы Д. Юма и И. Канта) в гносеологическом плане материи и сознания, физиологии и психологии, естествознания и философии. Подобное разделение в целом оправдано, так как позволяет обратить внимание на проблемы, мимо которых философы-материалисты фактически проходят. Дело не только в том, что аргументы Юркевича ставили легко решаемую материалистами за счет упрощения проблему происхождения сознания из материи в новый контекст, стимулируя ее углубленное изучение. Такая постановка одновременно раскрывала наиболее уязвимые стороны материалистической аргументации. Юркевич был прав, критикуя материалистов за упрощенную трактовку проблемы сознания, за сужение предметного поля философского исследования, за преувеличение значения естественных наук в философском осмыслении.

Юркевич настоятельно подчеркивал роль внутренних процессов в гносеологическом освоении действительности, особенно роль самосознания в процессе познания. И хотя его основополагающее утверждение о том, что дух со

своими формами воззрения и познания является источником познавательного процесса, было достаточно спорным, однако перенесение акцента с объекта познания на субъект, пристальное внимание к активности субъектной деятельности, к проблеме субъективности в целом, безусловно, очень плодотворно. Именно по этому руслу впоследствии двигалась русская идеалистическая философия. Выводы русских мыслителей-идеалистов оказываются близкими к таким более поздним философским школам, как философия жизни, экзистенциализм и персонализм, хотя здесь, скорее, следует говорить о параллелизме, чем о последовательном влиянии. В целом критика Юркевичем отвлеченного мышления, ставка на конкретное знание и закономерности субъективного освоения действительности стимулировала философские поиски последующих десятилетий.

Особо следует подчеркнуть значение идей Юркевича для формирования учения крупнейшего русского философа В.С. Соловьева, который считал себя учеником московского профессора и в определенной мере продолжателем его дела. Юркевич оказался забытым русским философом, однако его наследие было органическим звеном русского философского процесса.

Философские идеи русского народничества

Революционная ситуация 1859–1861 гг. и реформа 1861 г. оказались рубежными для развития России в XIX в. Они во многом предопределили особенности исторической эволюции второй половины XIX в., сложную динамику ее форм и контрреформ. На смену теоретическому народничеству 1840–1850-х гг. приходит практическое народничество 1870–1880-х гг. На первый план в радикальном движении выходят организационные, практические потребности, связанные с активными формами политической борьбы, практическим воздействием на русское общество (прежде всего на существующий политический режим), поиском реальных путей изменения существующего строя (кружки, хождение в народ, создание организации «Земля и воля» и т.д.). Недаром этот этап в революционном движении связан с народничеством. Тем самым как бы подчеркивается первичность политической, организационной деятельности по сравнению с теоретическими и философскими поисками. Наблюдается медленное, но неуклонное снижение по сравнению с 40–50-ми гг. XIX в. теоретического уровня лучших представителей народнической идеологии. В какой-то степени это было предопределено высокой планкой теоретических, философских, в целом концептуальных поисков А.И. Герцена и Н.Г. Чернышевского. Активная общественная позиция требовала не теоретических изысканий, а прежде всего практических политических действий. Теория же интересовала народников лишь постольку, поскольку она санкционировала и обобщала революционную деятельность. Принципиальность этого положения изменялась оттого, что определенные представители активного народничества, отражая новую историческую ситуацию, могли по отдельным проблемам приходить к интересным теоретическим выводам.

Петр Лаврович Лавров (1823–1900) – выходец из семьи псковского помещика, сделал блестящую научную карьеру, одновременно активно участвуя в общественных событиях середины XIX в., способствовавших радикализации

его мировоззрения. Даже в ссылке и за границей (куда он бежал из России в 1870 г.) Лавров много и плодотворно занимается научной и публицистической деятельностью, оставаясь при этом активным революционером (членом Интернационала, участником Парижской коммуны). Его работа «Очерки вопросов практической философии» (1860) послужила поводом для написания Чернышевским «Антропологического принципа в философии», а книга «Исторические письма» (1868–1869) стала настольной для русских радикальных деятелей. Журнал «Вперед» и одноименная газета, которую Лавров издавал за границей, во многом были посвящены актуальным общественным и философским проблемам.

В отличие от других идеологов русского народничества Лавров чувствовал вкус к теории и на протяжении всей жизни занимался наукой. В центре его философских интересов – человек, прежде всего человек как личность. Поэтому в концепции Лаврова органически сочетаются философия и социология. Монизм его позиции требует видеть в человеке ключ к пониманию природы (философия) и основание для осмысления общества (социология). Философия, по мнению Лаврова, должна внести единство во все сущее, как сущее для человека. Сущее для человека, по Лаврову, определяется человеком, его природой. Монистический человек в таком контексте предстает «как существо разумное, нравственное и социальное». И это функциональное триединство человеческой природы характеризует «реальное единство человека», превращающегося в «догматический принцип, который служит центром философской системы». Человек в единстве всего сущего оказывается отправной точкой исхода философского построения, коррелирующей основой философской системы, разумным идеалом философского осмысления действительности. Поскольку целостный человеческий организм обладает двумя функциями (познавательной и практической), философские построения Лаврова базируются прежде всего на гносеологических и практических основаниях. Первые в акте мышления исходят из объекта, т.е. мира, как он есть, вторые определяет деятельную природу человека, реализующую приятное, полезное и должное. Получается, что мир существует именно потому, что фиксируется мышлением. И хотя Лавров подчеркивает материальность мира, объективную необходимость движения и изменения, у него явно виден крен в сторону субъективизма, субъективного идеализма кантианского толка. Это особенно заметно тогда, когда русский мыслитель анализирует процесс познания сквозь призму категорий вещей в себе и вещей для нас, фактически склоняясь к стыдливому агностицизму, утверждающему, что невозможно знать сущность вещей, мир – совокупность познанных явлений с непознаваемою подкладкою. Исследуя теоретический мир сквозь призму гносеологической деятельности человека, Лавров интенсивно вводит в философскую аргументацию психологические и этические мотивы. Это позволяет ему достаточно полно описать не только ощущения, но и чувства (эмоции), а также органически включить в философский анализ нравственное, так как любое человеческое знание в итоге определяется добром и злом, имеет не только научно-теоретическое и прикладное, но и нравственное значение. Иными словами, человек с помо-

щью своего критического мышления постоянно должен определять, что такое хорошо и что такое плохо – плохо, разумеется, все то, что вредит человеку и извращает его природу. Нравственное чувство тем самым реализует критические возможности мышления. Научная критика в таком контексте становится определяющей для человеческой деятельности, как теоретической, так и практической. Все познанное человеком, все его знания существуют только в связи с его нравственной и критической позицией, объективное исследование всегда дополняется субъективным методом. Последний особенно ярко проявляется в учении Лаврова о социальной природе человека – обществе и исследуется социологией. Человек как социальный субъект существует и развивается на основе выработки общественного идеала, который является движущим нервом общественного бытия. Сформировавшийся общественный идеал становится единым критерием исторического действия и развития. Человек, действующий как социальный субъект, т.е. личность, руководствуется идеалом, и поэтому его деятельность всегда субъективна. Именно личность, по мнению Лаврова, есть источник истории, так как она руководствуется научным знанием необходимого и нравственного убеждения о справедливейшем. В свою очередь, история становится «столкновением личных деятельностей», и этот бесконечно многообразный процесс производит объективный процесс истории. Поэтому объективность истории состоит в субъективной мере ее оценки личностями, участвующими в ней. В центре социологических исследований русского мыслителя – критически мыслящая личность. Отличительной особенностью человека как личности является то, что, возникнув в мире механического детерминизма – природы, он сразу оказывается свободным, так как его деятельность разумна и осуществляется в соответствии с выработанными идеалами. Но тогда возникает вопрос о том, что и как определяет деятельность человека – единственного орудия и единственного предмета истории. Ответ на этот вопрос требует знания природы человека как существа физического и нравственного одновременно. Именно эти стороны человеческого существования определяют потребности и влечения, в свою очередь становящиеся стимулами человеческого действия. Русский мыслитель выделяет три группы потребностей и влечений: 1) бессознательно вытекающие из физического и психического устройства человека; 2) бессознательно получаемые от общественной среды (культурные формы, обычаи, предания и др.); 3) сознательно приобретаемые, кажущиеся объективными, независимыми. Именно третья группа потребностей является главной, так как в ней реализуются «осознанные расчеты интересов эгоистических личностей». Другими словами, личность творит историю, исходя из осмысленных эгоистических интересов, в конечном счете совпадающих с эгоистическими интересами других людей. И разумность этого осмысления связана прежде всего с природой человека, с потребностью лучшего, с влечением к расширению знаний, с выработкой высшей цели, с осознанием необходимости изменения мира сообразно своему нравственному идеалу. В результате возникает необходимость перестроить мыслимый мир по требованию истины, реальный мир – по требованиям справедливости. И первое, и второе достигается за счет

сознательной деятельности человека, определяющей все остальные его деяния в истории. Поэтому в каждую историческую эпоху развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношениях, а также воплощение истины и справедливости в определенных общественных формах составляет формулу прогресса, в которой концентрированно воплощается содержание исторического процесса. Эта формула прогресса носит конкретно исторический характер, ибо фиксирует борьбу за «торжество нашего идеала в противовес уже существующему». Эта борьба и приводит к прогрессивному приближению «к реальному или идеальному лучшему», а критерием определения прогрессивного и регрессивного становится «высшее благо человечества», т.е. вечный абстрактный идеал, санкционирующий прогрессивное историческое развитие. С точки зрения Лаврова, именно таким идеалом и является социалистический идеал. Критически мыслящие личности, в деятельности которых реализуется субъективный взгляд на события с точки зрения нашего нравственного идеала, являются творцами прогресса. С этих достаточно четких и оригинальных для своего времени теоретических позиций Лавров плодотворно анализирует отношение к прогрессу различных классов, ответственность и обязанности критически мыслящих личностей перед народом, роль и место интеллигенции в этом процессе, характер и особенности деятельности политических партий, государственного элемента, науки и т.д. Много, ярко и последовательно русский мыслитель описывает современный ему общественный строй (общественные и личные интересы, эксплуатация, конкурентная борьба, положение народа, место и роль революционной борьбы и др.).

Формирование и эволюция философских взглядов Лаврова оказались сложным и противоречивым процессом. Он испытал и критически переосмыслил различные философские влияния (И. Кант, Г. Гегель, Н.Г. Чернышевский, О. Конт, социалисты и др.), постоянно стремясь разработать монистическую философию. Однако в результате его философская система оказалась эклектичной, что отмечал в свое время Чернышевский. И все же Лавров стал создателем *развернутой философско-антропологической концепции*, в которой были реализованы неординарные философские решения. Энциклопедизм его знаний позволил ему создавать оригинальные труды в сфере конкретных наук (антропология, естествознание и т.д.). Его философско-социологическая теория (особенно «субъективный метод» и «критически мыслящая личность») оказала огромное практическое влияние на русское общество, сделав Лаврова идеологом одного из направлений русского народничества. Его стремление «субъективировать» философские аргументации и опереться на «субъективизм» личности расчищало почву для гносеологизации философских построений, которым принадлежало будущее как в России, так и в Европе.

Михаил Александрович Бакунин (1814–1876) – выходец из старинного дворянского рода, после традиционной армейской службы оказался в центре русских философских исканий 30–40-х гг. XIX в. (кружок Н.В. Станкевича), одновременно активно участвуя в процессе освоения русскими интеллектуалами философии И.Г. Фихте и Г. Гегеля. На его мировоззрение большое влияние оказали европейская жизнь (Берлин, Париж) и взаимодействие с немецкими младогегельянцами, особенно с А. Руге, К. Марксом и Ф. Энгельсом

(сильным было и влияние П.Ж. Прудона). Статья «Реакция в Германии», 1842), сделавшая его известным, была опубликована в «Немецко-французском ежегоднике» и заканчивалась знаменитым афоризмом: «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть». Став известным европейским революционером, Бакунин активно участвует в европейской революции 1848 г., приговаривается в Германии к смертной казни, но выдается русским властям, и отбывает наказание в Петропавловской (1851–1854) и Шлиссельбургской (1854–1857) крепостях, затем ссылается в Сибирь, откуда бежит через Японию и Америку в Европу (1861). Бакунин становится активным участником европейских революционных организаций вплоть до I Интернационала, где последовательно ведет борьбу против марксистов. В русском народничестве 70-х гг. XIX в. Бакунин явился теоретиком и лидером наиболее яркого направления – *бакунизма.* Теоретические поиски и находки Бакунина связаны с бурными общественными процессами Европы и России второй половины XIX в. Фундаментом его мировоззрения стала *оригинальная интерпретация антропологического материализма.*



М.А. Бакунин

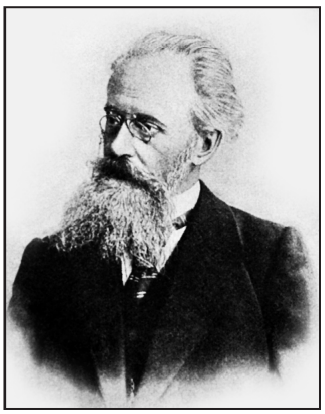
В последние годы жизни Бакунин много и плодотворно занимается теорией, разрабатывая *философию анархизма* («Федерализм, социализм и антитеологизм», 1867, «Кнуто-германская империя и социальная революция», 1871, «Государственность и анархия», 1874).

Бакунин формировал и развивал собственную философскую позицию, критически переосмысливая идеи различных мыслителей (от Гегеля до Л. Бюхнера). В его философских построениях видны следы позитивизма и вульгарного материализма. В своей длительной и последовательной борьбе с Марксом русский мыслитель использовал и некоторые идеи исторического материализма. Следует отметить также русские истоки бакунизма (Чернышевский и др.). Бакунин разработал оригинальное диалектико-материалистическое учение, в котором, однако, материализм оказывался непоследовательным, а диалектика ограниченной. Разносторонне критикуя идеализм и религию, Бакунин однозначно связывает себя со школой материализма, хотя отождествляет его с позитивизмом и даже с вульгарным материализмом. По его мнению, «мы называем материальным все, что есть, все, что происходит в действительном мире, как в человеке, так и вне его». Идеальное же характеризует продукты деятельности человеческого мозга, который, естественно, тоже есть вполне материальное образование. Поэтому, называя действительность материей или материальным миром, человек органически включает в него и мир идеальный. При этом материя (вопреки критическим оценкам идеалистов и даже упрощениям метафизического материализма) не является чем-то тупым, неодушевленным, неподвижным, не способным произвести ни малейшей вещи – материя имманентно активная, она стремительная, вечно подвижная и плодотворная, поскольку содержит в себе все многообразие форм

мира. Постоянно находясь в процессе движения, материя подчиняется действию универсальных законов (механических, физических, химических, физиологических и др.) и в силу собственного динамизма постоянно развивается в безграничном движении без начала и конца, пока не достигает в своем развитии уровня человека, а следовательно, и общества как реальной социальной среды его обитания. Человек, будучи совершенным проявлением животного начала, одновременно обладает и мышлением, на основе которого формируется мир моральных, научных, культурных ценностей. Отталкиваясь от аргументации антропологического материализма, он не только раскрывает единую материальную природу человека, но и убедительно доказывает, что человек – естественное и общественное существо одновременно. Следует подчеркнуть, что человек «очеловечивается и прогрессивно эмансипируется лишь в недрах общества», причем достигается это «лишь коллективным усилием всех бывших и настоящих членов этого общества, которое, следовательно, есть основа и естественная исходная точка человеческого существования». Тем самым центром философского анализа для Бакунина становится «мир человеческий». Будучи революционером, русский мыслитель пытается разобраться прежде всего в активности человека и условиях его общественного существования. Именно отсюда вырастает его философия анархизма, которая фактически является социологией, т.е. наукой об общих законах общественного развития, объясняющей человеческую историю. Причем общество – великолепно организованный мир, части которого характеризуются взаимосвязью и взаимодействием. Ссылаясь на Маркса, Бакунин утверждает, что общественное развитие определяется экономическими факторами, что все происходящее в обществе (в том числе и в сфере духа – моральное, интеллектуальное, религиозное, юридическое, художественное и т.д.) в конечном счете есть отражение или неизбежное последствие развития экономических явлений. Русский мыслитель исследует развитие общества с позиций экономического детерминизма. Труд и трудовая деятельность означают конец «царства животности» и начало собственно человеческой истории. Труд и различие экономических интересов разделяют общество на классы, закономерным следствием чего становится классовая борьба, целью которой является стремление к обществу, где будут господствовать рабочие классы (пролетариат и трудовое крестьянство) в отличие от уже господствующих привилегированных землевладельцев и капиталистов. Однако последовательно применить методологию экономического детерминизма Бакунин не сумел. Он с известной долей обоснованности критиковал марксизм за фатализм, за преклонение перед объективным ходом исторического процесса. Бакунин не мог согласиться с марксистским учением о личности (точнее, с решением проблемы свободы личности) и справедливо настаивал на обратном влиянии идеологических и психологических факторов на экономические процессы. Дух народов, народные инстинкты, расовые особенности, по его мнению, не детерминируются экономически, но оказывают огромное воздействие на ход истории. Выдающуюся роль в истории играет личностный фактор. Объективный ход

истории, по Бакунину, в своем развитии проходит три фазы: 1) животность в первобытном обществе, где слабое развитие разума не позволяет постичь сущность человеческой личности; 2) критическое мышление, при помощи которого человек познает законы своего бытия «сообразно с преследуемой им целью освобождения»; 3) бунт, в котором реализуется абсолютная свобода личности от авторитарности государства и церкви. Именно бунт позволяет преодолеть животность и утвердить человечность: он должен разрушить государство, построенное на насилии. Таким же злом, как и государство, является религия, которая, будучи «коллективным историческим безумием», санкционирует государственное подавление личности и общества. Отсюда и последовательно проводимое Бакуниным требование уничтожения государства и религии. Хотя русский мыслитель много справедливого написал о пороках государства (централизм, бюрократизм и т.д.) и формальности буржуазных свобод, трудно согласиться с полным отрицанием Бакуниным государственности как таковой, хотя бы потому, что исторический опыт не открыл иной формы общественной организации. Предлагаемый Бакуниным федералистический способ существования общества (коммуны снизу доверху) оказывается явно утопическим (хотя и привлекательным в чисто теоретическом плане). Он, как и философия бунта, вряд ли выдерживает критический анализ, если подойти к нему с позиций критической диалектики, отстаиваемой русским мыслителем. Ставка Бакунина на активность человека, на бунтующую личность, перестраивающую общество, антигосударственный и антибуржуазный пафос этого мыслителя стимулировали русское радикальное движение. Многие его теоретические выводы и по сей день привлекают внимание различных политических партий. Вне идей Бакунина (особенно социальных) трудно представить себе русский тип философствования, русский бунт и бунтующего русского человека[1].

Николай Константинович Михайловский (1842–1904) – крупнейший русский публицист, родился в Мещовске Калужской губернии. Всю свою жизнь Михайловский посвятил литературной критике, которая сделала его ведущим общественным деятелем (журналы «Рассвет», «Книжный вестник», «Отечественные записки» и «Русское богатство»).



Н.К. Михайловский

Будучи одним из лидеров *либерального народничества*, Михайловский последовательно боролся с революционными теориями (в том числе и с марксизмом). Он был выдающимся публицистом в русском значении этого слова, т.е. человеком, в значительной степени определявшим теоретические (в том числе философские) и практические поиски радикальных русских деятелей. Он был властителем дум нескольких поколений русских радикалов, человеком, к которому со всех бескрайних русских просторов обращались за советом, как жить, что делать и т.д.

[1] См.: *Графский, В.Г.* Бакунин / В.Г. Графский. М., 1985.

Наиболее известной и продуктивной стороной теоретической деятельности Михайловского является разработка опирающейся на субъективный метод социологической концепции, а также некоторых частных теорий (разделения труда, борьбы за индивидуальность и коллективного подражания).

Михайловский написал большое количество работ, посвященных философским проблемам, однако они скорее характеризуют его как популяризатора, чем как творца философских идей. Следует отметить определяющее влияние на Михайловского философии О. Конта, а также некоторых позитивистов (Г. Спенсер и др.). В основе философских воззрений публициста лежит позитивистская по своей сути методология. Михайловский постоянно опирается на контовскую классификацию науки, на его интерпретацию объективного и субъективного методов, во многом исходит из органической теории общественного развития.

Не отрицая материальности мира, закономерностей его существования и развития (причинность и т.д.), Михайловский снимал как бесплодный сам вопрос о сущности мира («материя» или «идея, дух»?), так как любое знание имеет исключительно опытный характер, а следовательно, невозможно проникнуть в сокровенную сущность вещей. Достоинство позитивистского осмысления действительности он видит именно в том, что такой подход исключает метафизические обоснования, требует четкого анализа условий и средств человеческого познания и установления границ познавательной способности человека. Познание человека естественно ограничено природой (особенностями биологической организации человека) и историческим ходом вещей. В силу первой причины процесс познания субъективизируется, а следовательно, то, что знает конкретный человек, по Михайловскому, «не есть что-нибудь вполне соответствующее природе вещей и обязательное для всех существ». Отсюда вытекает относительность того, что человек называет истиной. В силу второй причины все, что знает человек, опосредуется особенностями общества, общественным союзом, к которому он принадлежит, т.е. личными и групповыми интересами. Субъективизируя процесс познания, Михайловский в качестве критерия оценки его результатов рассматривает удовлетворение требованиям человеческой природы. Понимая, что подобный подход аннигилирует разницу между добром и злом, истиной и ложью и т.д., он пытается доказать, что необходимо исходить из потребностей личности, являющейся совокупностью всех черт, свойственных индивидууму, т.е. личности развитой, целостной, гармоничной. Это скорее умножает вопросы, чем дает ответы на поставленную русским мыслителем проблему. Идя от человека, от его естественной и социальной природы, каждая из которых накладывает свой отпечаток на гносеологическую деятельность, Михайловский стремится вычленить особенности познания. Одновременно следует отметить и эклектичность гносеологической позиции русского публициста. Михайловский справедливо подчеркивал роль и значение метода в философском постижении мира. Отдавая дань позитивистским подходам к осмыслению метода, он утверждал, что вопрос о науке есть вопрос о методе. Следовательно, научная интерпретация действительности всегда является проблемой методологической. Метод как совокупность приемов, с помощью которых изуча-

ется мир, во многом определяет возможности познания и знания. Выбор и применение того или другого метода определяются предметом и условиями познания. В этом контексте Михайловский характеризует разные методы (опытный, индуктивный, дедуктивный и др.), особенно подчеркивая роль объективного и субъективного методов. Предпочтение русский мыслитель (как и Лавров) отдавал субъективному методу, который является таким способом удовлетворения познавательной потребности, когда наблюдатель ставит себя мысленно в положение наблюдаемого. Этим самым определяется и сфера действия субъективного метода, размер законно подлежащего ему района исследования. Субъективный метод, не отрицающий, впрочем, объективного исследования, определяет изучение общества (история, социология), так как, по мнению Михайловского, история имеет целесообразный характер и подвержена моральной оценке. Верно подчеркивая роль субъективного фактора в истории, Михайловский (как и Лавров) в конечном счете не сумел исследовать сложную диалектику объективного и субъективного: идеал и действительность, должное и желаемое зачастую оказывались у него разорванными, противопоставленными. Но на основе субъективного метода Михайловский создает интересное социологическое учение. Его социальная философия антропологична, так как исходит из человеческой личности, ее судьбы, ее интересов. *Антропологический принцип в философии*, позволивший Михайловскому обосновать субъективный метод как проекцию человека на мир, в истории преформируется в анализ человеческой личности. Таким образом, человек как личность оказывается носителем социальных качеств; условия его социализации определяют законы исторического развития. А именно наука (в данном случае социология) должна вычленить и экстраполировать законы и закономерности исторического бытия человека. Триединым фундаментом, на котором формируется социология, являются разработанные Михайловским теории разделения труда, борьбы за индивидуальность, коллективного подражания. В контексте этих теорий реализуется учение русского мыслителя о прогрессе, суммирующее отличительные особенности исторического развития человечества.

Человек в истории трактуется Михайловским прежде всего как личность, участвующая в общественном разделении труда. При этом он исходит из идеи биолога Н.Д. Ножина, доказывавшего, что чем сильнее развито разделение труда, тем менее гармонична личность; чем сильнее межличностные различия в условиях разделения труда, тем меньше солидарность между общественными группами. Отталкиваясь от положений органической теории общества, Михайловский дополняет концепцию Ножина учением о кооперации и ее типах. Именно с позиций простой и сложной кооперации характеризует он общественное развитие. Простая кооперация, по мнению философа, построена на одинаковых функциях, неизбежно ведет к социальной односторонности, при которой господствует солидарность. Сложная кооперация (закономерная в процессе исторического разделения труда) ведет к дифференциации социальных групп, борющихся друг с другом (касты, сословия, классы и т.д.). В современном обществе сложная кооперация принимает форму борьбы

труда и капитала. Преодолевая узкие рамки органической теории общества, которая санкционирует существующий буржуазный порядок, русский мыслитель стремится опереться на теорию индивидуальности, возникающую как результат критической переработки дарвинизма. Последний, по мнению Михайловского, оказывается не только великим переворотом в биологии: «дарвинизм обязателен при известных условиях и для социологии». Эти известные условия – особенности общественного взаимодействия и борьбы, где не господствует внутривидовая борьба, как в природе, а действует человек, сознательно формулирующий свои цели, достигающий их и, следовательно, способный преодолеть конкуренцию и борьбу солидарностью во имя общего блага. Общественное развитие реализует борьбу личности за индивидуальность – точнее, борьбу личности и общества. С точки зрения этой борьбы история проходит три этапа: 1) объективно-антропоцентрический, когда отсутствует какая-либо социальная дифференциация и господствует простая кооперация (доисторический период); 2) эксцентрический, возникающий на основе разделения труда, превращающего человека в придаток общества, и ведущий к его дальнейшей деградации, в ходе которой человек «становится некоторой отвлеченной категорией метафизического мышления» (современный этап человеческого развития); 3) субъективно-антропоцентрический, который должен вернуть человека к господству простого сотрудничества, период, когда человек сознательно станет мерилом вещей. Человеческое мышление освободится от метафизики и дуализма, восторжествует монизм, но это будет новый позитивный монизм, снимающий противоречия и тупики первого и второго этапов исторического развития. Борясь за индивидуальность, человек обеспечивает свое будущее – будущее свободного человечества.

Михайловский хотел исследовать этот всемирно-исторический процесс борьбы за индивидуальность в контексте функционирования различных сторон общественного организма (семья, род, община, классы, государство), но реализовать этот грандиозный план не успел.

Теория разделения труда и борьбы за индивидуальность органически дополняется учением о коллективном подражании, которое решает вопрос о роли народных масс и личности в истории («Вольница и подвижники», «О героях и толпе», 1869–1884).

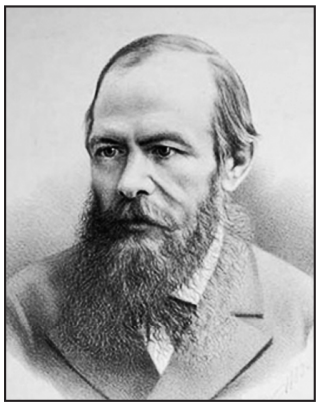
Рассматривая народ как совокупность личностей, Михайловский полагает, что его следует изучать, как и личность, исходя из физиологических, психологических, социальных потребностей человеческого организма, учитывая борьбу за индивидуальность и разделение труда. И все-таки главный ракурс рассмотрения этой проблемы у Михайловского социально-психологический. Народ, по его мнению, представлен двумя типами жизнедеятельности – «вольница» и «подвижники». Первые – идущие напролом в своем протесте против существующего строя, не имеющие четкой программы, вместо которой зачастую используются старые идеи (бунты, религиозные войны и другие). Второй тип – пассивно протестующие, чаще всего путем ухода из не устраивающего их общества (сектанты, раскольники и другие). По мнению русского мыслителя, оба типа народной самодеятельности нуждаются в руководи-

телях, вождях, героях, которые способны увлечь за собой массу на хорошее или дурное, благороднейшее или подлейшее, разумное или бессмысленное дело. При этом воздействие героя на толпу трактуется как подражание, как массовый гипноз. Массы в подобной ситуации оказываются как бы охваченными психической эпидемией, когда любой внешний раздражитель (не только герой, но и первый встречный авантюрист, чудак, выскочка и т.д.) детонирует процесс общественного взрыва, особенно во имя высоких общественных идеалов (крестовые походы, «охота на ведьм», проявления национализма и т.д.). Подобная широко распространенная в истории ситуация, по мнению Михайловского, является свидетельством патологического состояния общества. И эта общественная патология будет сниматься в прогрессивном развитии, в котором борьба за индивидуальность преодолевает разделение труда и закономерно ведет к обществу, реализующему гармоническую личность, свободную от односторонности. В будущем однородном обществе гармонических личностей не останется места героям и толпе. Поэтому формула прогресса Михайловского обосновывает неизбежное поступательное движение истории к гармоническому социалистическому строю будущего, обществу, в котором исчезнут сословное разделение людей, эксплуатация «трудящегося люда» и восторжествует гармоническое единство индивидуального и общественного. Достичь этого светлого будущего Россия сможет, по мнению Михайловского, лишь минуя ужасы капитализма, идя своим собственным историческим путем.

Философско-художественная антропология Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого

Русская философия имманентно антропологична – она постоянно тяготеет к экзистенциальным сюжетам, к осмыслению мира как определенного жизнеустройства. Художественное воспроизведение действительности имплицитно антропологично, так как создает особый мир человеческого осмысления и понимания, не только совпадающий с объективной реальностью, но и одновременно творящий ее. Именно в этой функции – отражать и творить – совпадают философия и художественное творчество, хотя делают они это в качественно разных формах. Поэтому очень часто философия и художественное творчество диффузны, взаимопроникаемы и взаимодополняемы по отношению друг к другу. Особенно это относится к русской литературе, которая на протяжении долгого времени являлась магистральным путем эволюции общественного самосознания. В ней чаще всего осмысливались и обсуждались определяющие жизнь общественные проблемы (в том числе и философские).

Каждый великий писатель наделен мировоззрением, без качественного анализа которого невозможно понимание его творчества. Кроме того, он в своем стремлении создать собственную художественную реальность отчасти является и профессиональным философом: художественная антропология одновременно оказывается и философской антропологией. Разумеется, это



Ф.М. Достоевский

относится прежде всего к великим писателям, творящим мир по законам образного и философского освоения действительности – Ф.М. Достоевскому и Л.Н. Толстому.

Федор Михайлович Достоевский (1821–1881) родился в Москве в многодетной семье штаб-лекаря Мариинской больницы. Совсем молодым (24 года) он пишет свой первый роман «Бедные люди» (1846), который делает его известным всей России. Страстное желание активной деятельности, критическое восприятие российской действительности, боль за маленького человека определяют его путь в кружок петрашевцев, разгром которого привел Достоевского на эшафот, а затем на каторгу, к службе рядовым солдатом, вверг в тяжелый идейный кризис, связанный с отказом от своего революционного прошлого и новым культом русского народа: «Мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа». Свое изменившееся мировоззрение русский писатель воплотил в романах «Записки из подполья» (1864), «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1868), «Братья Карамазовы» (1879–1880). Следует обратить внимание и на роман «Бесы» (1871–1872), в котором русский мыслитель филигранно исследует революционное «бесовство» и предлагает свои пути общественного переустройства России.

Мировоззренческие поиски Достоевского и полученные им результаты находят свое публицистическое, художественное и философское воплощение в «Дневнике писателя», а также в знаменитой пушкинской речи (1880), которая стала своеобразным завещанием русского мыслителя.

У Достоевского нет специальных философских работ, однако можно твердо говорить о его интересе к философской проблематике. Он, безусловно, испытал влияние философских идей А.С. Хомякова, в духе идей И. Канта создал полифонический роман – многоголосый хор антиномических моделей мира и человека; анализируя сложнейшую диалектику взаимосвязи и взаимоборьбы личности и общества, открыл «подпольного человека» и исследовал его трагический мир, гениально точно изучил и интерпретировал проблему «двойника», «двойничества», без которых невозможно построить панорамную картину мира; критически и многосторонне описал национальное и мировое, роль нравственного и религиозного в историческом развитии. Еще в юности Достоевский писал, что философия есть та же поэзия, только высший градус ее, поскольку в обоих случаях центром осмысления (пускай и в разных формах) становится человек. Однако философия выступает высшим градусом прежде всего потому, что дает цельное понимание человека и человеческого бытия, формирует и обосновывает пути человеческого самопознания и деятельности, неизбежность счастливого нравственного будущего. Поэтому в центре философских построений Достоевского – философия человека и общества, закономерности бытия и перспективы их развития, мучительные размышления над судьбами разомкнутого трагического бытия человека в пре-

дельно противоречивом «шевелящемся хаосе» современного мира. В своих философских поисках русский писатель исходит из веры в Бога и постоянно возвращается к Богу как к гаранту человека и мира. Только Богу, писал Достоевский, одному лишь известна вся тайна мира сего и окончательная судьба человечества. Жизнь человека в таком контексте осмысляется через Бога и в Боге, и прежде всего через жизнь бесконечную. Учение истинной философии, полагает мыслитель, уничтожение косности, т.е. мысль, т.е. центр и синтез вселенной и наружной формы ее, т.е. Бог, т.е. жизнь бесконечная.

Человек осмысляет себя через Бога, через жизнь бесконечную, и именно в этом нравственная максима его существования. В таком контексте Достоевский, казалось бы, выступает в качестве ортодоксального религиозного мыслителя, ищущего в христианстве санкции для деяний в реальной жизни. Но одновременно он создает образ и другого Бога. Гимн Богу и христианской церкви в «Легенде о Великом инквизиторе» (1879), например, оборачивается осуждением деспотизма и преступлений, совершающихся во имя высших целей. В «Братьях Карамазовых» описывается беседа отца Карамазова с сыновьями Иваном и Алексеем, в ходе которой получаем три разных ответа на один и тот же вопрос – «Бог есть или Бога нет». Иван подробно обосновывает отрицание существования Бога и души, Алексей вполне ортодоксально богословски доказывает их наличие, а Карамазов-отец как бы заключает, что, вероятнее всего, прав Иван. «Есть», «нет», «мечта» – вот ответы на один и тот же вопрос, диалектически противостоящие друг другу и друг с другом сосуществующие. Антиномичное сосуществование противоположных ответов и создает парадоксальную ситуацию, требующую выбора. Достоевский считает своим долгом зафиксировать антиномию «мир и Бог», оставив открытым вопрос об истинности возможных ответов (точнее, имманентно признавая истинным любой ответ). Дело здесь прежде всего в том, что, антиномично сталкивая, сопоставляя Бога и мир, им созданный, необходимо зафиксировать трагический разлад между ними. Мир полон зла и несправедливостей, которые не снимешь указанием на первородной грех. Следовательно, невозможно примирить мир с Богом. Поэтому Иван Карамазов констатирует: «Не Бога я не принимаю, мира я не принимаю. Я только билет Богу почтительнейше возвращаю». Отсюда его богоборческий бунт, который невозможно как оправдывать, так и отрицать. Антиномия Бога и мира сохраняется в парадоксальном единстве и противоречии своих составляющих. Поэтому человек у Достоевского имманентно связан с Богом, но постоянно не приемлет результаты Божественной деятельности, прежде всего реальный мир человеческого существования.

Исследуя метафизические проблемы человеческого бытия сквозь призму взаимоисключающих подходов (pro et contra), Достоевский рассматривает столкновение рационализма и иррационализма, утилитаризма и свободы, науки и веры сквозь призму человеческого мироощущения и человеческой самодеятельности. Мотивациями последней чаще всего являются вера и наука. Многозначность, полифоничность понимания веры предопределяет неоднозначность данной Достоевским интерпретации науки. По Достоевскому, вопрос прежде всего в том, дает ли наука адекватное знание внешнего мира,

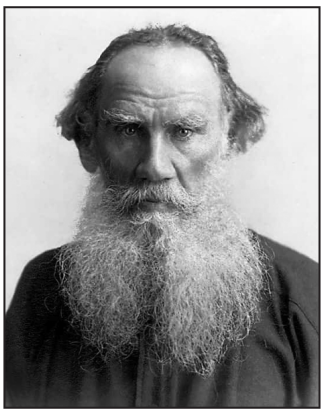
достоверны ли истины рассудочного знания. В целом почтительно относясь к науке и ее результатам, русский мыслитель ставит этот вопрос и в другой плоскости: достигает ли наука тех сущностей, которые имеют решающее значение для индивидуального существования человека. Подобный контекст определяющей делает проблему соотношения знания индивидуального, которым руководствуется личность, и целостного знания о мире, лежащем вне человека. Тем самым Достоевский подчеркивает антиномичность всеобщих и индивидуально-личностных законов действительности, которые зачастую не совпадают, так как реализуются в разных системах координат. Писатель художественно исследует несовпадение (а нередко и противоречие) законов космоса (макромира) и законов человеческого бытия (микромира). По оценке современных исследователей, основной философский смысл художественного творчества Достоевского состоит в защите человеческой личности от игнорирующих ее судьбу макрокосмических законов. Видимо, именно поэтому русского мыслителя интересуют не столько онтологические проблемы бытия мира в целом, сколько человек в реальности его жизни, которая контрастирует с общеприродными закономерностями: для решения стоящих перед ним задач человек должен знать что-то, что «не от мира сего». Это и есть тайна, которую безуспешно пытается осмыслить человек. Но к этой тайне он постоянно идет через реалии своего общественного бытия. Скрупулезно исследует Достоевский жизнь человека буржуазного общества, убедительно показывая, во что в Европе превратились лозунги свободы, равенства и братства – в свою противоположность. Человек утрачивает индивидуальность, в обществе царит отчуждение людей друг от друга и от самих себя. Растет общественная напряженность, создающая условия для социального взрыва. Возникает проблема построения «рая на земле». Достоевский полагает, что он возможен, но только вне социалистического пути. Последовательно и реалистично критикует русский писатель политический и атеистический социализм за его «ложное начало рассудочности и расчета», «арифметическое» стремление опереться только на «хлеб насущный». Удовлетворение же только материальных потребностей превращает человека в «штифтик», а общество – в «муравейник». «Лекари-социалисты» фактически отказывают человеку в бессмертии, тогда как «идея о бессмертии – это сама жизнь». Вне ее невозможна «не только любовь, но и всякая живая сила»; вне ее все «безнравственно», а следовательно, господствует принцип «все дозволено», «бесовство» во всех его разновидностях.

И все же, полагает Достоевский, из тупика капитализма и социализма есть выход. Это объединение общества на основе духовных, религиозных ценностей, народной православной правды. Русский народ спасается в конце концов всесветлым единением во имя Христово. Вот русский социализм. В основе этого явно утопического проекта лежит учение Достоевского о русском народе-богоносце, который есть необыкновенное явление в истории всего человечества. Именно он объединит государство и церковь в единый союз христиан, который расчистит дорогу для будущего всего человечества, которое трактуется как рай на земле. Правда, сам Достоевский вынужден конста-

тировать почти непреодолимые трудности этого пути: «рай на земле нелегко достается», «рай – вещь трудная, гораздо труднее, чем кажется вашему прекрасному сердцу». А пока человек должен готовить себя к этой прекрасной миссии смирением и самосовершенствованием, ибо, как говорил Достоевский в знаменитой пушкинской речи, что правда в самом тебе, в своем собственном труде над собою; победишь себя, усмиришь себя – и станешь свободен. В этом экзистенциальном порыве Достоевский оказывается созвучным будущим философским поискам не только в России, но и в Европе.

Роль Достоевского в русском и мировом философском процессе трудно переоценить. Художественная форма постановки ключевых мировоззренческих проблем, с одной стороны, и гуманистический, антропологический ракурс их рассмотрения – с другой, предопределили пути рецепции его наследия мыслителями последующих эпох. В русской религиозной философии начала XX в., например, ни один сколь-нибудь крупный мыслитель не остался в стороне от осмысления и интерпретации «Легенды о Великом инквизиторе»: в той или иной форме к ней обращались и Н.А. Бердяев, и С.Н. Булгаков, и С.Л. Франк, и В.В. Розанов, и др. На Западе ключевые идеи Достоевского плодотворно повлияли на экзистенциализм, прежде всего на французский, также искавший художественного воплощения определенных философских построений. Стоит отметить, что широкое поле для восприятия и толкования философии Достоевского создавала именно полифоничная, диалогичная структура его романов, исключающая однозначное толкование, поэтому к Достоевскому апеллировали мыслители и литераторы, зачастую отстаивавшие прямо противоположные взгляды. Величие русского мыслителя в том, что буквально любое обращение к антропологической, религиозно-этической, экзистенциальной проблематике в XX в. так или иначе перекликается с его творчеством.

Лев Николаевич Толстой (1828–1910) родился в знатной дворянской семье. По собственному признанию, писатель с детства задумывался над вопросом о назначении человека, связывая его решение прежде всего с моральными процессами развития человечества. Сформировавшееся в детстве благоговейное отношение к Богу в зрелом возрасте Толстой в результате сравнения религии и жизни подверг критическому пересмотру. Этому способствовало тщательное изучение трудов Р. Декарта, Ш. Монтескье и особенно Ж.Ж. Руссо. Толстой пришел к убеждению, что человек, как и мир в целом, должен стремиться к совершенству, а цель жизни человека – всестороннее развитие человечества, осуществляемое не путем изменения условий бытия общества, а за счет всестороннего развития каждой личности. Эти идейные поиски предопределили характер художественного творчества Толстого. В своей общественной деятельности он стремился действовать вне партий, постоянно возвращаясь к излюбленной идее самосовершенствования и распространения добра и любви к ближнему, необходимости новой религии.



Л.Н. Тостой

В 1860–1870-е гг. Толстой публикует романы «Война и мир» (1863–1869), «Анна Каренина» (1873–1877), в которых реализуется своеобразно разработанная писателем философско-художественная антропология.

В 1870–1880-е гг. у Толстого складывается целостная концепция новой религии, путь к которой он описал в «Исповеди» (1879–1882). Последующие десятилетия Толстой развивает и пропагандирует свою религиозно-философскую систему («В чем моя вера», 1884, «О жизни», 1886–1887, «Царство божие внутри нас», 1894, и др.). Его художественное творчество этого периода развивается в том же русле (роман «Воскресение», 1889–1899). Толстой становится властителем дум в России. Критическая позиция по отношению к политической власти и духовенству, самостоятельность оценок и собственная религия («толстовство») приводят его к отлучению от русской православной церкви, к открытой конфронтации с властями предержащими. Смерть Толстого превратилась в значимое общественное событие, а его наследие (как художественное, так и религиозно-философское) оказало продуктивное влияние на развитие русского самосознания.

Философская антропология Толстого в художественно-образной форме акцентирует внимание прежде всего на человеке и его бытии. Именно человек – ключ к пониманию мира. Будучи религиозным мыслителем, Толстой рассматривает человека как существо верующее, а следовательно, видит в религии основополагающий принцип человеческого существования. Русский писатель создает собственное религиозно-этическое учение, опирающееся на принципы различных религий (христианство, иудаизм, буддизм и т.д.) и отдельные идеи различных европейских мыслителей (Ж.Ж. Руссо, А. Шопенгауэра, А. Бергсона). В контексте создания новой религии понятно, почему столь сложными были отношения Толстого с официальным русским православием. Принимая основополагающие идеи христианства (равенство людей перед Богом, любовь к ближнему, моральное самосовершенствование и др.), он отвергал церковь, видя в ней земную организацию, прикрывающую именем Бога свои меркантильные интересы. Он мечтал вернуться к изначальному христианству – к всеохватывающему принципу любви и нравственному завету. Толстой настойчиво подчеркивал, что главное в любой религии – нравственная концепция. И поскольку нравственные принципы у всех религий одинаковы, это дает основание для разработки концепции истинной религии: «Истинная религия есть такое согласное с разумом и знанием человека, установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками».

Мерилом мира, ракурсом его осмысления для Толстого является единая природа человека. Религия не противостоит человеческому разуму и знаниям, а верифицирует их; она прежде всего моральное, этическое обоснование жизни, поведения человека. Поэтому Толстого менее всего интересуют онтологические и космологические определения Бога, а более всего – моральное осмысление его внутри каждого человека. Писатель готов отождествить Бога с душой, всеобщим разумом, с высшим законом нравственности, определяющим смысл человеческой жизни («жизнь есть стремление к благу»). Толстой

пишет, что «смысл моей жизни» не могут определить ни философия, ни социология, ни естественные науки, ибо, хотя все они хорошо отвечают на вопросы «что?» и «почему?», никто из них не может ответить на вопрос «зачем?».

И практика человеческой жизни, история, не может дать ответ на этот вопрос, хотя эмпирически люди пытаются увидеть смысл жизни в неверии, в эпикурействе, в силе и энергии, в слабости, в примирении с существующим миропорядком. Ставку Толстой делает на внеразумную, подсознательную силу жизни, которая концентрируется в народе и реализуется в его вере. Смысл жизни определяет народ, который видит его в стремлении к «тому совершенству, которое указал нам Христос» (Толстой). Механизм достижения этого совершенства – выработка в себе «любовного общения со всеми людьми», поэтому необходимо достичь «царства божия внутри нас и вне нас», а достигается это «непротивлением злу насилием». Отсюда последовательная критика Толстым любых форм насилия (государственных, церковных, революционных и др.) и разработка практических рекомендаций по неучастию в нем. Панорамная критика современной действительности, ярко представленная в художественных произведениях Толстого, отражала эту принципиальную установку русского мыслителя. Как справедливо отметил философ В.Ф. Асмус, толстовская религия была скорее социальной критикой, чем догмой богословия. Аналогичным образом строится толстовская философия истории, социальная философия, в которой мыслитель пытался сформулировать смысл и законы человеческого бытия и развития. Будучи твердо уверенным в религиозном смысле и целях истории, Толстой, критически изучая исторический путь человечества, стремился вычленить и осмыслить закономерности и законы исторического бытия. В XIX в. это означало прежде всего обращение к столь популярным тогда теориям прогресса (в том числе и предлагаемым русскими современниками Толстого). Достаточно рано (статья «Прогресс и определение образования», 1862–1863) писатель стал сомневаться в прогрессе. Он писал, что нельзя утверждать, будто прогресс есть закон человечества прежде всего потому, что его динамика и результаты различны для разных народов и исторических эпох: прогресс одной стороны всегда выкупается регрессом другой стороны человеческой жизни. Пока нет четкого понимания общих законов истории (понимание, по мнению Толстого, вообще вряд ли возможно), нет и четкого научного понимания того, что следует называть прогрессом. Разумеется, писатель признает, что прошлое через настоящее подготавливает будущее, но в этом процессе утраты не менее очевидны, чем достижения. Критически оценивая западноевропейскую и русскую жизнь, Толстой убедительно доказывает, что блага цивилизации и культуры (материальные удобства, техника, наука и искусство и др.) чужды и непонятны народу, более того, враждебны ему. Все завоевания прогресса достались привилегированному меньшинству, которое, пользуясь ими, все сильнее и изощреннее эксплуатирует народ. И общие законы истории, и прогресс формулируются и оцениваются только личным сознанием, потому они не имеют объективного содержания: «формулы прогресса» всегда иллюзорны. Убедительно критикует писатель официальную культуру и науку, показывает ее лицемерный характер и враждебность народу. Но в этом вопросе

Толстой идет еще дальше, отрицая роль и значение культуры и науки вообще. Подчеркивая определяющую роль труда в развитии общества, Толстой (вопреки экономической науке своего времени) полагает, что плодотворным является цельный, недифференцированный личный труд, направленный на удовлетворение индивидуальных потребностей. Всякое разделение труда, всякая кооперация вредна, поскольку ведет, по его мнению, к деградации личности. Поэтому писатель настаивает на том, что разделение труда (например, на умственный и физический) – причина социального неравенства, приводящего к бедности и богатству, к возможности привилегированных классов жить за счет эксплуатируемого народа. Отсюда резкая критика Толстым капиталистических отношений в России, особенно в деревне. Бедность России, по его мнению, обусловлена не только неправильным распределением поземельной собственности, но и насаждением чуждой национальному менталитету «внешней цивилизации» (железных дорог, роскоши, фабричной промышленности, кредита и т.д.). Именно эту цивилизацию насаждает государство, делящее прибыли от нее с капиталистами. В последовательной критике государства, которое с помощью насилия эксплуатирует народ, Толстой не делает исключения ни для какой формы государственного устройства. Все они, считает писатель, от открыто деспотических до либерально-республиканских, принципиально одинаковы, так как при помощи насилия создают земное рабство. Государственные же деятели, правительства рекрутируются, с тоски зрения Толстого, из самых дерзких, грубых и развращенных людей, преследующих личные цели, но прикрывающихся при этом отстаиванием справедливости.

Отрицая государство, науку, культуру и тому подобное в духе анархических представлений об обществе, Толстой выступает от имени народа, русского патриархального крестьянства. Именно в народных массах русский писатель видел творца истории, решающую силу исторического развития. Поэтому он последовательно критиковал распространенную в то время теорию великих личностей как определяющей силы истории. Ни цари, ни императоры, ни их любовницы, ни великие ученые и поэты не делают историю, хотя на ее поверхности остаются именно их имена. Великой личности только кажется, что она управляет историей, на практике же она оказывается лишь второстепенной частью движущегося исторического процесса («Война и мир»). Народ-богоносец – творец истории. Однако действует народ на основе подсознательных побуждений, «роевых» (Толстой) закономерностей массовых изменений, цели которых устанавливаются божественным провидением. Таким образом, ход истории предопределен. Философия истории Толстого носит явно фаталистический характер.

Философско-художественная антропология Толстого противоречива – реалистически продуктивное соседствует в ней с наивно-утопическим. Мировоззренческие искания русского писателя органически вписывались в бурный идеологический процесс того времени, расчищая почву для будущих философских и религиозных поисков[1].

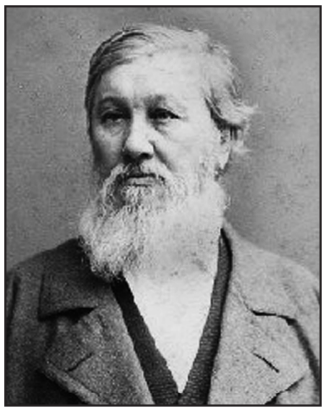
[1] См.: *Козлов, Н.С.* Лев Толстой как мыслитель и гуманист / Н.С. Козлов. М., 1985.

Философия истории Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева

XIX век в Европе был ознаменован крупными опытами историософского осмысления многообразия и единства духовных принципов жизни человеческих обществ. В первой половине XIX в. нашло спекулятивное воплощение монистическое, линейно-прогрессивное восприятие культурно-исторического процесса, согласно унаследованной от эпохи Возрождения схеме: жизнерадостная античность – суровое, мрачное Средневековье – бодрое Новое время. Классическими примерами такой философии истории, полагающей в основу исторического движения некое одно первоначало, будь то свобода (Г. Гегель), познание (О. Конт), материальное производство (К. Маркс), и прослеживающей его развитие путем поэтапного рассмотрения различных эпох, могут служить философско-исторические концепции гегельянства, позитивизма и марксизма. В каждой из этих концепций фундаментальное единство истории и различия рассматриваемых типов культуры (формаций) жестко задавались исходной установкой мыслителя, прямо отражающей ценности современной ему эпохи. Причем внутренняя своеобычность иновременных культурных миров, эпох, цивилизаций, а также логика их собственного развития были существенно искажены, поскольку они воспринимались сквозь призму инородных им ценностных ориентаций и помещались на отвлеченной шкале европоцентристски понятого исторического времени[1].

Сравнительно более объективными с научной точки зрения явились концепции органичных цивилизаций, построенные в свете циклической хронософии и противопоставленные в XIX–XX вв. линейному историзму и европоцентризму. Первое вполне развитое выражение новая точка зрения на всемирную историю нашла в трудах Н.Я. Данилевского.

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) родился в селе Оберец Орловской губернии в семье генерала. Получил прекрасное образование в Царскосельском лицее и Петербургском университете, в котором ему была присуждена степень магистра ботаники. На протяжении всей своей жизни Данилевский успешно сочетал естественнонаучные занятия с напряженным философским осмыслением исторического процесса. Как ученый он провел десятки экспедиций по рекам, озерам и морям России, где занимался изучением проблемы рыболовства: наличного состояния и перспектив развития. Им был разработан проект закона о рыболовстве во всех водах европейской России. В 1860 г. Данилевский открыл филлоксеру, болезнь виноградных лоз, представлявшую реальную угрозу российскому виноградарству, и многое сделал для борьбы с этой болезнью. За свою активную научно-



Н.Я. Данилевский

[1] См.: *Булычев, Ю.Ю.* Россия как предмет культурно-исторического познания. Введение в проблему российской культурно-исторической самобытности / Ю.Ю. Булычев. СПб., 2005. С. 13, 14.

административную деятельность был награжден в 1866 г. Константиновской медалью Русского географического общества. В конце жизни, будучи директором Никитского ботанического сада в Крыму, он работал над фундаментальным трудом «Дарвинизм. Критическое исследование» (1885), но смерть не позволила его закончить. Как философ Данилевский получил широкую известность после публикации своей книги «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому», напечатанной в журнале «Заря» (1869–1871) и вышедшей отдельным изданием в 1871 г. Идеи, высказанные Данилевским в «России и Европе», вызвали широкий общественный резонанс и бурные споры, в которых принимали участие продолжатель дела Данилевского Н.Н. Страхов, а также В.С. Соловьев, К.Н. Леонтьев, Ф.М. Достоевский.

В области философии истории Данилевский совершает революционный переворот, предлагая принципиально новую модель исторического процесса. В XIX в. общим местом западноевропейской философии и науки была идея всеобщего прогресса, по пути которого с разной степенью успешности идут все без исключения страны и народы. Отсюда вытекали теория европоцентризма и представление о превосходстве одних народов и неразвитости других как не соответствующих «общепринятым» представлениям об идеале общественного устройства. В противовес господствовавшей тогда линейно-прогрессистской историософии русский мыслитель разработал объемно-плюралистическую концепцию исторического процесса. Он утверждал, что и в природе, и в истории царит пространственно-временная упорядоченность. Это значит, что отдельные формы жизни не стоят на различных ступенях «лестницы постепенного совершенствования существ», но представляют собой «совершенно различные планы, в которых своеобразными путями достигается доступное для этих существ разнообразие и совершенство форм»[1]. Соответственно европоцентризму, отождествляющему общечеловеческое и западноевропейское, Данилевский противопоставил теорию целостных и самобытных культурно-исторических типов, которые воплощают творческий дух конкретных народов и, подобно живым организмам, рождаются, совершенствуются, стареют и умирают. Понятие *культурно-исторического типа* – центральное в учении Данилевского. Согласно его собственному определению, самобытный культурно-исторический тип образует всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собой, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

Историческое движение существует только внутри культурно-исторического типа, а мировая история может быть понята только как процесс их чередования. Отвергая единообразие и однонаправленность истории, Данилевский отрицает существование одинаковых для разных времен и народов форм общественно-политического устройства и духовно-практического освоения мира. Культурно-исторические миры представляются ему несхожими между собой и несравнимыми с точки зрения превосходства одних над другими, т.е.

[1] *Данилевский, Н.Я.* Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. М., 1991. С. 84.

эквивалентными в ценностном отношении. Таким образом, в историческом бытии Данилевский выделял обособленные замкнутые национально-государственные образования с присущими им чертами в различных сферах человеческой жизнедеятельности. В качестве основных культурно-исторических типов, уже реализовавших себя в истории, философ выделял египетский, китайский, ассиро-вавилоно-финикийский, индийский, иранский, еврейский, греческий, аравийский и романо-германский (европейский). Эту схему он дополнял также двумя культурно-историческими типами – американским и перуанским, – «погибшими насильственною смертью и не успевшими совершить своего развития». Уже в ближайшем будущем, считал мыслитель, огромную роль в истории предстоит сыграть новой культурно-исторической общности народов – России и славянскому миру.

Человечество, по Данилевскому, может развиваться только разноместно и разновременно, актуализируя различные стороны своего культурно-деятельностного существования. Данилевский выделял четыре основных направления исторической жизнедеятельности народов: религиозное, культурное, политическое и социально-экономическое. Они присущи каждому культурно-историческому типу, но развиты не в равной мере. Каждый культурно-исторический тип в соответствии со своими исходными данными мобилизует усилия в одной или нескольких из этих сфер, чем и определяется его своеобразие, направление развития и историческое призвание – вклад в культурную «копилку» человечества. Ни одна из прошлых или современных цивилизаций не смогла гармонично и полноценно развить в себе все четыре стороны культурно-исторического существования. Философ надеялся, что культурная односторонность может быть в будущем преодолена именно Россией и славянством и возникнет «четырехосновной» культурно-исторический тип.

Важнейшим историческим законом, согласно Данилевскому, является *закон непередаваемости культурных начал и ценностей*. Каждый культурный тип представляет собой своеобразную историческую монаду, т.е. самостоятельную, независимую и непроницаемую для других культур единицу. Подвергая критике прямолинейно-утопические теории аккультурации, перенесения на все народы единой, окончательной формы человеческой культуры, он пытался обосновать целесообразность самобытного бытия наций и народностей мира. В то же самое время, глубоко изучая историю, мыслитель не мог не признать, что существуют определенные формы преемственности между народами и цивилизациями. Он выделил три формы взаимодействия в истории: «пересадка», «прививка» и «удобрение». Первые два предполагают агрессивное отношение к народности, которая подвергается внешнему насильственному воздействию и уничтожению собственных форм социальной, политической и духовной жизни. Такие способы характерны для романо-германского культурно-исторического типа, основным признаком которого Данилевский считал насильственность. Наиболее же продуктивным, по Данилевскому, является способ удобрения, в ходе которого народ получает возможность развивать собственные задатки, будучи наследником существовавшей на этой

территории великой культуры или получая дополнительные средства для своего культурного становления. Принципиально важно отметить, что Данилевский прозорливо видел опасности цивилизаторской миссии одних народов по отношению к другим, ибо она всегда является прикрытием колонизаторских устремлений, связанных с подавлением ростков национальной самобытности, которые со временем могли бы развиться и дать начало целостным оригинальным культурам.

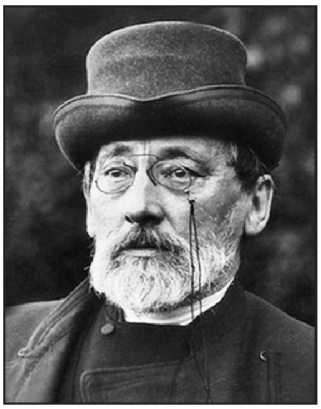
Смыслом и конечной целью написания книги «Россия и Европа» для Данилевского было обоснование самобытности и самодостаточности славянорусского культурно-исторического типа. Борясь с западничеством как болезнью русской интеллигенции, он ни в какой форме не принимал идеи универсальной европейской цивилизации и не искал в ней место для России. В результате сравнительного анализа выделенных им культурно-исторических типов Данилевский приходит к выводу о высокой исторической ценности славянства и связывает с ним надежды на реализацию проекта связи и гармоничного развития всех сторон культурной деятельности. Славянство не призвано обновить мир и найти для всего человечества решение исторической задачи, но, будучи наиболее полным культурным типом (рядом с которым может иметь место развитие других типов), оно в будущем может утвердиться как наиболее развитый тип.

Размышляя над способом отношений между отдельными культурно-историческими типами, Данилевский далек от благодушия. Каждая цивилизация утверждает свое право на жизнь в жесткой борьбе, соперничестве и вытеснении. «Око за око, зуб за зуб, строгое правило, бентамовский принцип утилитарности, т.е. здраво понятой пользы, – вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству. Тут нет места закону любви и самопожертвования»[1].

Общетеоретические положения стали у Данилевского основой видения и понимания реальных политических процессов. Более того, само построение новой модели истории предопределялось у Данилевского настоятельной потребностью осмыслить сложные и зачастую трагические отношения между Россией и Западом. И здесь Данилевский выделяется своим последовательным и бескомпромиссным антизападничеством. Европа и Россия, утверждал русский ученый, принадлежат к совершенно различным культурно-историческим типам, и уже поэтому любые надежды на возможность подлинной гармонии в отношениях с Западом – не более чем утопия. «В продолжение этой книги, – писал автор «России и Европы», – мы постоянно приводим мысль, что Европа не только нечто нам чуждое, но даже и враждебное… Из этого, однако, еще не следует, чтобы мы могли или должны были прервать всякие сношения с Европой, оградить себя от нее Китайской стеной. Это не только невозможно, но было бы даже вредно, если и было возможно… Но если невозможно и вредно устранить себя от европейских дел, то… необходимо смотреть на эти дела всегда и постоянно с *нашей особой, русской точки зрения* (курсив мой. – О.Р.)»[2].

[1] *Данилевский, Н.Я.* Россия и Европа. С. 34.

[2] Там же. С. 440, 441.



К.Н. Леонтьев

Сторонником Н.Я. Данилевского, продолжателем его идей и в то же время крупным самостоятельным мыслителем был **Константин Николаевич Леонтьев** (1831–1891). Он родился в семье небогатого помещика в Калужской губернии. Учился на медицинском факультете Московского университета, по окончании его принял участие в Крымской войне (1853–1856). Затем Леонтьев поменял направление своей деятельности и был зачислен на дипломатическую службу в Азиатский департамент Министерства иностранных дел. Десятилетие (1863–1873), проведенное им на Востоке, стало решающим в формировании его политических и социокультурных воззрений. Оставив службу и пережив тяжелую болезнь, Леонтьев проводит один год в православном монастыре на Афоне. Здесь окончательно сложилось его мировоззрение, выдержанное в духе сурового монашеского аскетизма, что резко контрастировало с эпикурейскими ценностями его юности. Вернувшись в Россию, он занимается философской, литературной и публицистической деятельностью, стяжав себе славу крайнего консерватора и реакционера. Последние годы жизни он провел в знаменитом русском монастыре Оптина пустынь, где принял монашеский постриг под именем Климента. Скончался в Сергиевом Посаде в 1891 г. Основными философскими работами Леонтьева являются «Византизм и славянство» (1875), «Национальная политика как орудие всемирной революции» (1889), «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» (1872–1884).

Леонтьев пытается совместить в своем учении христианско-ортодоксальный и эстетический взгляд на мир. Он утверждает, что прекрасное имеет онтологический статус, ибо в нем гармонично соединяются материальное и Божественное начала мира. Закон существования красоты – «разнообразие в единстве» – отождествлялся им с законом самой жизни. Применяя этот тезис к общественной жизни и историческому процессу, мыслитель полагает, что самостоятельные национально-культурные и государственные образования в своем многообразии и взаимодействии создают возможность противодействия историческому небытию. Провозглашая достижение самобытности главной целью национального и государственного существования, Леонтьев считает, что идеал видимого разнообразия и ощущаемой интенсивности жизни – единственный критерий в оценке социокультурных явлений.

С опорой на этот методологический принцип Леонтьев развивает главный пункт своего учения – *идею развития*. Отвечая на вопрос о том, что такое развитие, он воспользовался своим богатым медицинским опытом и эстетической интуицией и сформировал ответ следующим образом: «Постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему… Постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности. … Высшая точка развития … есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством»[1]. Проверив правдивость этого утверждения на истории

[1] *Леонтьев, К.Н.* Византизм и славянство / К.Н. Леонтьев // Избранное. М., 1993. С. 69.

болезни, развитии философии, искусства, планет, живых организмов, Леонтьев придает ему статус закона. Согласно данному закону, в процессе развития можно выделить три этапа: 1) первичную простоту; 2) цветущую сложность; 3) вторичное смесительное упрощение.

Разделяя утверждение Данилевского о том, что главным субъектом исторического процесса является культурно-исторический тип, Леонтьев анализирует его динамику, характеризуя содержание каждого этапа. По Леонтьеву, движение культурно-исторического типа к «цветущей сложности» означает формирование специфических национальных традиций, появление ярких личностей, возрастание социальной дифференцированности, усиление «дисциплинирующего воздействия» религии и государственности, обособление от других культур. Русский мыслитель задолго до О. Шпенглера выдвинул идею о возможности угасания культуры и превращения ее в цивилизацию. Для Леонтьева цивилизация, т.е. угасание культуры, проявляется в смешении сословий, принижении религии, подвижности и шаткости властей, сходстве воспитания. Леонтьев полагает, что вступление в стадию «смесительного упрощения» – это процесс, которого не удастся избежать никакой культуре. С его точки зрения, самые долговечные культурно-государственные образования не насчитывали более 1000–1200 лет.

Объектом самого пристального внимания Леонтьева была европейская культура. Он связывает начало ее расцвета с Верденским договором 843 г., когда на базе распавшейся империи Карла Великого образовались Франция, Германия и Италия. Вплоть до XVIII в. Европа разнообразно и неравномерно развивается. Началом ее конца для Леонтьева стала Великая французская революция, одним из лозунгов которой было равенство. Многими людьми и в Европе, и в России торжество свободы и равенства было воспринято как проявление могущества человеческого разума и очередной шаг на пути прогресса. Леонтьев же видит в процессах демократизации, секуляризации, ломки феодальных структур и политических институтов приближение конца истории. Восприятие настоящего и предвидение будущего у него окрашены в эсхатологические цвета. Русского мыслителя не обольщает сложность европейской машинной индустрии, административной системы и системы судопроизводства – все это лишь орудия смешения. Цель и результат их один – «торжество царства середины», господство буржуа, самодовольного и пошлого. Вряд ли во всей истории русской и мировой мысли можно найти столь откровенную и пламенную ненависть к тому царству всеобщего мещанства, которое составляет, по убеждению Леонтьева, настоящий объективный смысл того, что он называл «эгалитарный процесс» – западного идолопоклонства всеобщей пользе и земному раю. Мещанско-утилитарный и эвдемонистический идеал прогресса отвергается Леонтьевым в соответствии со всеми принципами его мировоззрения. Он отвергается им научно за «мечтательство» под флагом мнимого реализма, эстетически – за однообразие и унисон и, наконец, религиозно – за безбожную и высокомерную мечту о земном счастье вне Бога.

Наделенный недюжинным писательским талантом, Леонтьев не скупился на проклятия в адрес европейского буржуазно-либерального общества.

«Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий буржуа в безобразной комической одежде своей благодушествовал бы индивидуально и коллективно на развалинах всего этого прошлого величия …Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки». «О, ненавистное равенство! О, подлое однообразие! О, треклятый прогресс! С конца прошлого века (XVIII. – прим. О.Р.) ты мучаешься новыми родами. И из страдальческих недр твоих рождается новая мышь. Рождается самодовольная карикатура на прежних людей: средний рациональный европеец в своей смешной одежде, с умом мелким и самообольщенным, со своей ползучей по праху земному практической благонамеренностью. Нет, никогда еще в истории до нашего времени не видел никто такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идолом однородного, серого, рабочего и безбожно-бесстрастного человечества». «Это все лишь орудия смешения – это исполинская толчея, всех и всё толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы, все это – сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и вся к одному знаменателю. Причины эгалитарного процесса – сложны; цель – груба и проста по мысли. Цель всего – средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей»[1]. Такие страстно полемические суждения у Леонтьева вызывает наступающее «царство мещанства», которое он ненавидел всеми силами своей души.

Данное состояние европейской культуры представляет огромную опасность для России, которая, согласно Леонтьеву, еще не достигла пика своего развития. Поэтому влияние западных уравнительных идей может помешать ей раскрыть свой культурный потенциал. Мыслитель полагает, что спасение будущей России находится в ее прошлом – «византизме», т.е. началах государственности и религии, воспринятых Русью в эпоху князя Владимира, христианизировавшего Русь. «Византийские идеи и чувства сплотили в одно тело полудикую Русь… Византийский образ Спаса осенял на великокняжеском знамени верующие войска Димитрия на том бранном поле, где мы впервые показали татарам, что Русь московская уже не прежняя раздробленная, растерзанная Русь… Под его знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости»[2]. С целью практической реализации принципа византизма Леонтьев предлагает ряд реформ консервативного

[1] *Леонтьев, К.Н.* Храм и церковь / К.Н. Леонтьев // Византизм и славянство. М., 2003. С. 107

[2] *Леонтьев, К.Н.* Византизм и славянство / К.Н. Леонтьев. М., 2003. С. 34, 35.

характера, долженствующих обеспечить православие и его усиление, самодержавие и его незыблемость, сообразный с требованиями жизни сословный слой, «сохранение в быте нашем, по мере сил и возможности, как можно больше русского; а если посчастливится, то и создание новых форм быта; независимость в области мышления и художественного творчества»[1]. Византизм поможет сохранить силу русского духа и крепость российской государственности, которые будут спасительными не только для России, но и для Европы. В отличие от Данилевского, настаивавшего на безусловной самостоятельности славяно-русского типа, Леонтьев видит связь русской и европейской культур. Он надеется, что Россия может защитить лучшие и благороднейшие начала европейской жизни, защитить ту самую великую старую Европу, «которой мы стольким обязаны и которой хорошо бы заплатить добром».

Последние годы жизни мыслителя прошли в тяжелейших мировоззренческих страданиях. Он ясно видел, что Россия не только не идет по пути сохранения своей культуры, но, напротив, с энтузиазмом устремилась в «бездну неизмеримую». Леонтьев замечал в жизни России все больше признаков, свидетельствующих о ее вовлеченности в процесс «вторичного смесительного упрощения»: конституционные мечтания, утрата значения традиционной религии, повышение статуса буржуа-предпринимателя и рационально мыслящей интеллигенции и т.п. Однако его современники скептически или равнодушно относились к леонтьевским опасениям. Только значительно позже, уже в XX в., стало ясно, что многие суждения Леонтьева были пророческими. Крупнейший историк русской философии В.В. Зеньковский писал: «Можно сказать с уверенностью, что интерес к Леонтьеву будет лишь возрастать… В свете трагических судеб России взгляды Леонтьева, его отдельные суждения приобретают особенную значительность по своей глубине и проницательности. Только теперь становится бесспорным, насколько хорошо разбирался во многих проблемах ясный и независимый ум Леонтьева»[2].

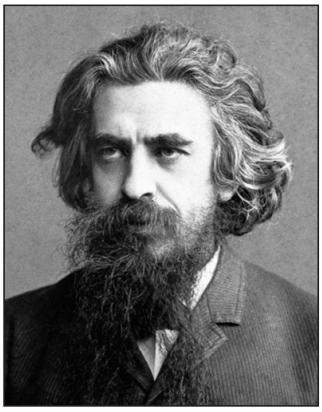
«Философия положительного всеединства» Владимира Сергеевича Соловьева

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) родился в Москве в семье знаменитого профессора истории Московского университета С.М. Соловьева. Интенсивная идейная эволюция мыслителя начинается еще на гимназической скамье, когда его «самостоятельное умственное развитие» достаточно быстро проходит разные фазы. Соловьев писал, что от сомнения в необходимости религиозности внешней, от иконоборчества он пришел к рационализму, к неверию в чудо и божественность Христа, стал деистом, потом атеистом и материалистом. Отсюда у будущего философа увлечение естественными науками (учеба в Московском университете). Оно было необходимо прежде всего для выяснения философской стороны естествознания. Результат оказался

[1] *Леонтьев, К.Н.* Собрание сочинений: в 9 т. / К.Н. Леонтьев. М., 1912–1913. Т. 6. С. 294.

[2] *Зеньковский, В.В.* Русские мыслители и Европа / В.В. Зеньковский. М., 1997. С. 75.

отрицательным – отказ от безусловности материалистической догмы и ее нетерпимости (хотя Соловьев до конца жизни добром поминал, например, Н.Г. Чернышевского) и возврат к религиозным воззрениям (особенно после усиленных занятий в Московской духовной академии).



В.С. Соловьев

Уже в качестве профессионального философа Соловьев остается в Московском университете для подготовки к занятию кафедры философии. Позже Соловьев некоторое время преподавал философию в Санкт-Петербургском университете, где защитил магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивизма» (1874) и докторскую «Критика отвлеченных начал» (1880).

Соловьев пишет ряд теоретических работ («Философские начала цельного знания», 1877, «Критика отвлеченных начал», 1880, и др.), плодотворно занимается философской публицистикой, общественными вопросами («Духовные основы жизни», 1882–1884, «История и будущность теократии», 1885–1887, «Русская идея», 1888, и др.). Он активно работает в журнале «Вопросы философии и психологии», заведует философским отделом Энциклопедического словаря Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона.

В 90-е гг. XIX в. Соловьев сосредоточивается на теоретических вопросах. Результатом этого становятся его обобщающие работы, в которых мыслителем предпринимается попытка изложить в систематическом виде собственную философскую концепцию («Оправдание добра», 1897, «Теоретическая философия», 1899), хотя осуществить этот замысел до конца русский философ не успел. В его мировоззрении все более усиливаются эсхатологические, мистические мотивы, он все более отвращается от мира сего, приобретая у современников репутацию рыцаря-монаха. Умер Соловьев в подмосковном имении своих друзей князей Трубецких, тихо уйдя в горний мир абсолютного добра, к проникновению в тайны которого были устремлены все его философские искания.

Свою философию Соловьев разрабатывает на основе *идеи всеединства*. Он постоянно подчеркивает, что существующие философские учения односторонни, так как исходят из важных, но ограниченных представлений о мире. Эмпиризм характеризует действительный мир, но только с точки зрения видимого, чувственно достоверного, не давая возможности проникнуть в сущность существующего, недооценивает возможности рационального постижения действительности. Рационализм подчеркивает продуктивную роль разума, но недооценивает материальную сторону жизни, принижая значение чувства. С точки зрения понимания общественной жизни одни теории делают ставку на значение экономики и связанной с ней политики, другие – только на значение духовной жизни. Все это, по Соловьеву, отвлеченные начала («Критика отвлеченных начал»), и все прежние философские учения были таковыми, ибо односторонне исходили исключительно из материи, духа, религиозной доктрины, отрицая значимость всего остального, тогда как мир

един, внутренне взаимосвязан – всеедин и первоначалом его является Всеединый дух, охватывающий все формы бытия и сознания. Поэтому мировой процесс – это, по существу, процесс собирания вселенной, восхождения к единству, к всеединству, от минерального царства – к растительному, от него – к животному, затем к природно-человеческому и, наконец, к царству духовно-человеческому, которое и называется Царством Божиим. Всеобщий единосвязанный процесс завершается единением мира и Бога, осуществляемым человеком. В этом и состоит великая духовная миссия человека как центра мироздания. Он как бы соединяет весь мир с Богом, благодаря чему человечество переходит в новое, высшее состояние – становится Богочеловечеством. Русский мыслитель именно в человеке видит центр единого мира, единство которого закономерно преформируется во всеединство, ключом к пониманию которого становится единая природа человека. Тем самым Соловьев разрабатывает еще один вариант антропологической философии (точнее, ее идеалистической интерпретации). Особенностью этой интерпретации является то, что последним основанием философской системы всеединства становится религия. Соловьев пытается доказать, что с момента осознания всеединства заканчивается трагический разрыв философии и религии и наступает религиозно-философский синтез, опосредующий и все лучшие достижения науки.

Абсолютное в философии Соловьева выступает в качестве «всеединого сущего, Бога», являющегося последней основой всякого бытия. В онтологии Абсолютное есть субстанциональное начало, в гносеологии – истина, в этике – благо, в эстетике – красота. Абсолютное не имеет определений. Оно, будучи глубже «всякого определенного чувства, представления и воли» (Соловьев), дается человеку непосредственно, как «непосредственное ощущение абсолютной действительности». Абсолютное выступает в качестве всеединства – оно едино в себе самом и одновременно во всем. Абсолютное (Бог) распадается на абсолютное сущее, наделенное «силой бытия» и потенциальной возможностью действительности, и на абсолютное становящееся, которое является своеобразным организмом, производящим началом. Оба начала Абсолюта и едины, и противоположны одновременно. Таким образом, есть Абсолютное (Сущее) и Сущность как необходимость, идея бытия. Бытие есть проявление Сущего, следовательно, оно относительно, тогда как Сущее абсолютно. Бытие двояко, т.е. идеально (сущность, идея, первоматерия) и реально (природа). Осуществление Сущего в бытии Соловьев называет Логосом и характеризует следующим образом: скрытый, внутренний; открытый, проявивший себя; конкретный (Христос), иначе называемый Софией (божественной Премудростью). Причем все эти понятия одновременно тождественны и различны, едины и противопоставлены. Так, например, «Христос как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе – есть Логос и София». Понятия «сущее», «сущность», «бытие», саморазвиваясь, характеризуются категориями философии всеединства: сущее – дух – ум – душа; сущность – благо – истина – красота; бытие – воля – представление – чувство. Триадное построение категорий позволяет русскому мыслителю фиксировать как единый саморазвива-

ющийся процесс, так и качественные стадии, его реализующие. Этот единый процесс развития и его осмысление в объединенных в триады категориях демонстрирует диалектические возможности философии всеединства.

В философии всеединства, по Соловьеву, Абсолютное сущее творит бытие, природу путем «отпадения» мировой души, Софии, от Абсолюта в процессе «свободного акта». При этом «мировая душа» реализует эволюцию, собирание, развитие и преемственность «отпавшего» природного хаоса, воплощаемого в пяти царствах – минеральном, растительном, животном, человеческом и Божьем. Этот единый мировой, космогонический процесс ведет к внутреннему единению Бога и природы, реализуемому в человеке и его сознании. Тем самым единый космогонический процесс развития носит теологический и преформистский характер, его результатом является осуществление Царства Божия. Материальный же мир, по мнению русского мыслителя, состоит из разнообразных атомов, каждый из которых есть одновременно монада, обладающая индивидуальностью, определяемой идеей. Идеи находятся в иерархической подчиненности, вершиной которой является мировая душа, всеединое. При этом абсолютное становящееся, «будучи основанием всего относительного бытия», получает «собственную внутреннюю действительность, находит себя в человеке». Человек превращается в нечто совечное абсолютному. Именно человек как душа мира является мерой абсолютности Бога, именно через человека постигается абсолютное. Более того, Соловьев помещает рядом с Абсолютным сущим другое существо, которое тоже абсолютно, но не тождественно первому, всеединому. Этим существом опять-таки является человек – носитель двух важных элементов: во-первых, «он имеет божественный элемент, всеединство, как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность»; во-вторых, несет в себе частное, небожественное, природное или материальное, в силу чего не может быть всеединым, «а только становится им». В природе, таким образом, божественный элемент мировой души «существует только потенциально», в человеке же он приобретает постоянно реализуемую «идеальную действительность». Таким образом, Бог – абсолютное сущее, человек – абсолютное становящееся, а полный итог мира выражается понятием «Богочеловечества», в котором и реализуется синтез божественного и человеческого. Хотя Соловьев постоянно апеллирует к Абсолюту, его анализ всегда опирается на человека. Русский философ идет к Богу через человека, хотя в его системе эти элементы располагаются в обратном порядке. Последнее убедительно демонстрирует антропологический смысл философской позиции Соловьева.

Русский мыслитель прекрасно понимает, что разрабатываемые им онтология и натурфилософия должны быть объяснены и с позиций единого гносеологического процесса, поскольку именно он раскрывает механизм и качество накопленных знаний. При этом речь идет о цельном знании, т.е. о таком, которое органически соединяет все познавательные возможности человека. Точнее, истина цельного знания должна органично сочетать в себе чувственный опыт, рациональное мышление и религиозное видение. Тем самым единая истина оказывается триединой (материальная, формальная и абсолютная),

а ее носителями выступают соответственно наука, философия и религия. Причем абсолютное знание формируется теологией, путеводной звездой которой является мистицизм. В цельном знании реализуется универсальный синтез теологии, философии и науки, которые в своей единичности не более чем «отдельные части или стороны, оторванные органы знания» (Соловьев), не способные по отдельности сформулировать «саму цельную истину». Разумеется, можно строить философские системы, опираясь на каждый из этих элементов в отдельности, но, доводя их до истинной полноты в рамках цельного знания, получить свободную теософию («истинная философия должна иметь теософский характер»), которая в своем историческом развитии проходит три этапа: господство мистицизма, обособление отдельных элементов (теологии, философии, положительной науки) и, наконец, внутренний свободный синтез этих элементов. Процесс познания, по мнению русского мыслителя, всегда имеет опытные основания («материал цельного знания дается опытом»), причем опыт подразделяется на внешний (действие «внешнего» на человека), внутренний («проявление собственной природы») и мистический (определяется «существенностью иного, чем мы» порядка, когда «мы чувствуем себя не подчиненными, не стесненными, а, напротив, возвышаемыми над собою и получившими внутреннюю свободу»). В таком контексте ведущее значение имеют мистические явления, вслед за которыми идут явления психические, а затем и самые поверхностные – физические явления. Главной формой истинного познания является умственное созерцание, которое Соловьев чаще всего называет «мистическая интуиция». Вообще, Соловьев часто оценивает свои мистические озарения как итоговые, поворотные в собственном философском творчестве (поэма «Три свидания», 1898). Абсолютное знание достижимо только через мистические озарения, но ступеньками к нему могут быть эмпирическое и рациональное осмысление мира. Подчеркивая эмпирический характер познания, Соловьев стремится описать его с точки зрения предметной действительности. Поэтому, писал он, необходимо учитывать, что познаваемый предмет есть, что он есть и как он является. Тогда познаваемый предмет, по мнению мыслителя, рассматривается как безусловно сущий, как «некоторая неизменная единая сущность... или идея», как «некоторое актуальное бытие или явление»; сам же процесс познания определяется как вера, воображение, творчество. Только пройдя через эти узловые моменты гносеологической деятельности, можно вступить на путь познания Абсолютного (Бога), которое осуществляется через религиозное восприятие, мистическую интуицию, веру.

Философия всеединства, по мысли Соловьева, должна определять практическую деятельность человечества, целью которой является Царство Божие на земле. Это возможно прежде всего потому, что человек един с Абсолютом (Богом). Человек – существо материальное и божественное одновременно. Его связь с Богом делает его уникальным на фоне природы существом: он второе абсолютное, духовный центр мира. Его предназначение – стать «проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность – устроителем и организатором вселенной». Человек рассматривается

как личность или особая форма бесконечного содержания, предназначенная для осуществления неограниченной действительности. Поэтому человек реализует себя только в обществе: общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое или сосредоточенное общество. Взаимодействие личности и общества развивается, проходя следующие конкретно-исторические этапы: 1) сохранение того, что было осуществлено в прошлом (религиозный этап); 2) осуществление в настоящем (политический этап); 3) предварение будущего в настоящем (пророческий этап). Эти этапы соответствуют трем ступеням (формациям) развития человечества (родовой, национально-универсальной и духовно-вселенской). Последний этап – в будущем, путь к нему – принципиальная перестройка семьи, экономики и политики на нравственных основаниях, а также нравственное отношение к природе.

Соловьев последовательно исследует каждый из этих элементов существования человека, определяя пути гармонизации отношений человека и природы, человека и общества. Критически оценивая современное ему общество (атомизированное, дифференцированное, отчужденное), философ видит выход в достижении единения человека и Бога, реализуемом в специфическом общественном устройстве – вселенской церкви Царства Божия. Эта теократическая утопия мыслителя была противопоставлена русской православной церкви, поэтому он подвергался гонениям со стороны церковной и светской власти. В своих проектах совершенствования человечества Соловьев делает упор не только на внутреннее религиозное развитие, но и на нравственность. Поэтому в философии всеединства основополагающей категорией является добро, а жизненной задачей человека – служение добру чистому, всестороннему и всесильному. Русский мыслитель доказывает, что добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обусловливает и через все осуществляется. С позиций верховенства добра мыслителем исследуются этические чувства (стыд, жалость, благоговение), являющиеся регуляторами человеческого существования. Основополагающий моральный закон (вслед за И. Кантом) Соловьев формулирует так: никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было исторических целей – он не может быть только средством или орудием для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, т.е. блага большинства людей. И дело здесь не только в гуманистическом потенциале этой «максимы жизни». Соловьев словно провидчески предостерегает русское общество в преддверии XX в. – века, в котором социальные эксперименты будут основываться на забвении регулирующего человеческую жизнь морального закона.

Соловьев был истинно русским философом, поэтому закономерен и его интерес к России – ее прошлому, настоящему и особенно будущему. Активно участвуя в общественной жизни, он постоянно стремился осмыслить русскую действительность с позиций философии всеединства, с позиций единого исторического процесса. Соловьев выделял три силы, воплощенные в культурном развитии человечества: мусульманский Восток, западную цивилизацию и славянство. Мусульманский Восток демонстрирует преобладающее

влияние силы единства, отрицающей индивидуальную свободу. Западная цивилизация утверждает самостоятельность всех индивидуальных форм. Восток уничтожает человека и оставляет только бесчеловечного Бога, Запад вырабатывает частные формы и внешний материал жизни вне ее внутреннего содержания, и только в славянстве (особенно в России) действует третья сила – Божественная, которая может дать положительное содержание, преодолеть тупики Востока и Запада. Именно русский народ призван осуществить «правду Божию» на земле. Тем самым признаются особая миссия русского народа, самобытность устоев его жизни: монастырь, дворец, село – вот наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существует Россия. Русский мыслитель пытался органически соединить русский царизм с «вселенской церковью и теократией», а следовательно, сплотить «разорванное» человечество, воскресить живую душу человеческой истории, достигнув торжества всечеловечества. Это явно абстрактный, идеализированный подход к миру, в действительности контрастирующий с реальной ролью царизма, церкви и теократии в сложной социальной истории XIX в. Национальное мессианство всегда заканчивалось крахом, хотя постоянно питалось благими намерениями. Это предопределило духовную драму Соловьева, ушедшего из жизни, видимо, в силу ее абсолютной противоположности его социальным идеалам и духовным поискам. Соловьев создал оригинальную философскую систему, высказал множество идей, позволяющих нетрадиционно взглянуть на действительность. Он расчистил путь для целого философского направления, ставшего одной из наиболее оригинальных школ в русской философии в XX в. Школа Соловьева – заметное явление не только в русской, но и в европейской философии[1].

Глава 14. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Особенности русской философии XX в.

Русская философская мысль XX в. уходит корнями в век XIX. Именно в последней трети XIX в. формируются все основные интенции, которые зримо и системно разовьются в русской философии XX в. И это закономерно, так как временные вехи имеют, как правило, рамочный характер, чаще всего символично свидетельствуя о возможных границах явления. Отсюда и трудности с типологией периодизации философского процесса, с поисками понятийных меток, при помощи которых осуществляется демаркация развития философской мысли. Так, выделяя видимые особенности формирования русской философии XX в., вводили понятие «русская философия конца XIX – начала XX в.», что, в свою очередь, требовало содержательных уточнений. В литературе последних лет широко применяется понятие «русская философия серебряного века». Оно тоже требует пояснений, ибо возникло в процессе исследования русской поэзии, где золотой век пушкинской эпохи органично

[1] См.: *Лосев, А.Ф.* Соловьев и его время / А.Ф. Лосев. М., 1990.

дополняется серебряным веком – началом XX в. Такая терминология вряд ли жестко коррелируется с эволюцией русской философской мысли этого периода. Поэтому современные исследователи, подчеркивая символичность и относительность понятия «серебряный век», традиционно прибегают к нему прежде всего потому, что через него можно охарактеризовать качественно новые, ренессансные явления в русской философии рубежа веков. И такое понимание оправдано, ибо русский философский процесс в XX в. имеет свои отличительные особенности.

Необходимо отметить неравномерность, разнокачественность философского процесса на протяжении этого столетия. Рубеж веков (точнее, первые десятилетия XX в.) характеризуется бурными подвижками во всех областях общественной жизни, связанными с событиями трех революций. Духовная жизнь общества в этот период была контрастной, неоднозначной, парадоксальной. В ней все большее значение начинают играть философские искания, лежащие в основе крупных культурных изменений. Эти духовные искания разнонаправлены: поиски нового религиозного сознания соседствуют с развитием и пропагандой марксистской философии, проповедь философии пола – с апелляцией к общественности, историософские спекуляции – с эсхаталогическими прогнозами. Противоречивость этих исканий делает весьма затруднительной философскую идентификацию мыслителей описываемой эпохи, так как зачастую в творчестве тех или иных представителей литературы, искусства, науки, философии самым причудливым образом сочетались, казалось бы, не сочетаемые в чистом виде идейные комплексы. Осложняется этот процесс и революционными потрясениями, которые весьма прихотливо ставили различных деятелей этого периода то по одну, то по разные стороны баррикад. В условиях обостренного мировоззренческого поиска каждый год был равноценен десятилетию плавного эволюционного развития: духовная жизнь развивалась рывками.

Первые десятилетия XX в. характеризуются сложившейся системой философского образования. Кафедры философии являлись органическим элементом высшего образования, их деятельность оказывала заметное влияние на специальное и техническое образование. Тот факт, что русское студенчество первых десятилетий XX в. было весьма высокоинтеллектуальным, объяснялось в какой-то мере и высокими стандартами философского знания, и органичностью философских поисков и творческой деятельности. В лучших университетах России сложились центры философской культуры, которые направляли мировоззренческие поиски независимо от профессиональной специализации. В этом плане особенно следует выделить Санкт-Петербургский и Московский университеты, выпускники которых трудились на всем необъятном пространстве России. Их деятельность превращала кафедры философии в общественно значимые центры, хотя надзор за преподаванием в России традиционно был строгим. Философия выходила за стены государственных университетов – она оказывалась важным звеном учебного процесса в негосударственных высших учебных заведениях (университет Шанявского и др.), ее проблематика стабильно была представлена во все более распро-

страняющихся циклах публичных лекций, она постоянно присутствовала в легальных и нелегальных формах обучения рабочих. Философия становится не уделом относительно малочисленного круга образованных людей, но общественно значимым фактором жизни России. Философская проблематика оказывается обязательным элементом всех русских «толстых» журналов. В крупнейших русских издательствах появляются специализированные отделы и серии, растет философская периодика. Некоторые издания, например «Вопросы философии и психологии», начинают играть роль координирующего центра, во многом определяющего уровень философских поисков, а также их результативность. Растет влияние таких журналов, как «Новый путь» и «Вопросы жизни». Появляется множество переводов на русский язык произведений классиков мировой философии, а также современных философских трудов различной проблематики.

Возникают новые формы объединения философской общественности, связанные в основном с религиозно-идеалистической проблематикой – литературно-философские салоны, клубы, общества. В них бурно обсуждаются актуальные философские, религиозные и политические вопросы. Формируется специализированная издательская сеть, которая систематически публикует философские произведения. Например, издательство «Путь» в 1910–1918 гг. опубликовало почти все крупные произведения представителей русской религиозно-философской мысли. Разумеется, следует иметь в виду и то, что материалистическая (преимущественно марксистская) философия остается постоянным компонентом социал-демократической периодики; партийные издательства публикуют большое количество чисто философской литературы. На страницах партийной прессы («Просвещение», «Наша мысль», «Искра», «Правда» и др.) постоянно обсуждаются философские проблемы, особенно когда они приобретают общепартийное значение, как, например, полемика В.И. Ленина и А.А. Богданова.

Русская философия первых десятилетий XX в. органично развивалась в рамках единого европейского философского поля. И дело здесь не только в том, что к этому времени она достигла зрелых форм философствования, не только в том, что выдающиеся русские философы были европейски образованными мыслителями, не только в том, что в начале XX в. Россия часто становится своеобразным полигоном для новейших европейских идей. Причина активного вхождения России в проблемное поле европейской философии в том, что выдающиеся русские мыслители, развиваясь в рамках единого европейского философского процесса, начинают обосновывать идеи и концепции, которые через непродолжительное время приобретут европейский и мировой резонанс. Самый яркий пример – *формирование* и *эволюция экзистенциальной философии*. Идеи Л.И. Шестова и Н.А. Бердяева явились своеобразными *пролегоменами* (от греч. prolegomena – предисловие, введение) к европейскому экзистенциальному философствованию. С одной стороны, они как бы продолжали, развивали перспективные европейские теории, переосмысливая их сквозь призму новаций русского философствования, их творчество органически вливалось в предметное поле европейской философии

экзистенциализма, одновременно продолжая и углубляя специфические русские интенции. С другой стороны, сами особенности исторической ситуации, складывавшейся в России, превращали русских мыслителей в первопроходцев осмысления проблем, ставших предметом европейского философского анализа многие десятилетия спустя. Здесь прежде всего следует назвать социальные, революционные проблемы, проблемы перспектив общемирового развития. Достаточно сослаться на имеющие историческое значение книги – «Проблемы идеализама» (1902), «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» (1909) и «Из глубины. Сборник статей о русской революции» (1918) (издатель – философ и публицист П.Б. Струве), в которых разносторонне проанализированы перспективы развития XX в. в контексте революционной эпохи. Даже сложившиеся на Западе целые направления гуманитарного знания типа русистики, советологии и тому подобного основой имеют концепции русских мыслителей, которые по тем или иным причинам очутились за границей.

Следует отметить непосредственное влияние русских мыслителей на философскую и общественную мысль тех стран, в которых они оказались в результате эмиграции. Сегодня уже много написано о русских колониях в Германии, Болгарии, Чехии, Франции и других странах, где создавались университеты, издательства и т.д., которые позволяли не только продолжить прерванную на родине философскую работу, но и сохранить и приумножить традиции русской философской рефлексии. Русские мыслители органически вливались в предметное философское поле тех стран, в которых они проживали. Достаточно вспомнить выдающегося американского социолога и философа П.А. Сорокина, профессора Сорбонны Л.И. Шестова, профессора Литовского университета Л.П. Карсавина и многих других. Эти русские интеллектуалы не только органично входили в круг европейского философствования, но и занимали там достойное место, демонстрируя уровень и возможности русской философской традиции.

Когда говорят о русской философии XX в., то, как правило, ее главную качественную черту видят в религиозно-идеалистическом характере философствования. Безусловно, это было одно из магистральных направлений русского философского развития, однако этим не исчерпывается русское философское своеобразие первых десятилетий XX в. Русский духовный ренессанс начала века был органически связан и с марксизмом. Можно просто сослаться на значение марксизма в исторических судьбах России XX в. независимо от того, принимаются или отвергаются его идеи. Однако показательнее тот факт, что большинство мыслителей, составивших славу религиозно-идеалистического направления, в свое время прошли через увлечение марксизмом. И хотя лучшие представители русского религиозного ренессанса проделали путь от марксизма к идеализму, трудно недооценить влияние марксистских идей на их творчество.

Не следует забывать и о том, что русское философствование XX в. включает в себя и отдельные материалистические концепции, складывавшиеся вне марксистских влияний. Среди них прежде всего необходимо назвать антропологический материализм В.И. Вернадского – одного из крупнейших ученых и философов XX в.

Философские учения подобного типа возникают в России спорадически; они, как правило не пользуются широким общественным признанием, однако важны, ибо убедительно свидетельствуют о продуктивности русского философствования в его органической связи с европейским философским процессом.

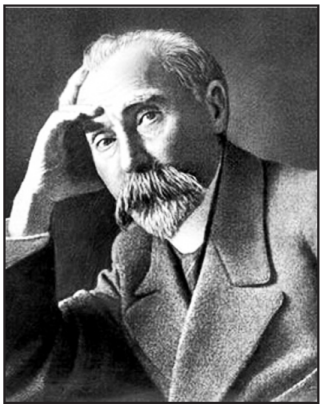
И все же наиболее продуктивные философские результаты были достигнуты русской религиозно-идеалистической мыслью. Это, однако, не перечеркивает достоинств, противоречий и тупиков марксистской философии, а лишь контрастно оттеняет ее историческое значение. Следует различать марксистскую философию первых десятилетий XX в. и советскую философию, которая, с одной стороны, является ее органическим продолжением и развитием, с другой – имеет собственную специфику, требующую отдельного специального анализа.

Философия русского марксизма

Марксизм становится популярным в России в последней трети XIX в., и в дальнейшем его влияние расширяется с каждым последующим десятилетием. В XX в. он оказывается одним из основных направлений русского общественного развития. Марксизм, как справедливо утверждал С.Н. Булгаков, «оживил упавшую было в русском обществе веру в близость национального возрождения». Он воспринимался в России прежде всего как социально-экономическое учение, позволяющее обозначить пути преобразования страны в демократическое общество. Для самых разных людей (от университетских профессоров и до рабочих) марксизм превращался в путеводную звезду будущего развития. И как это всегда было в России, иностранные идейные влияния и концепции не просто воспринимались и пропагандировались, а творчески перерабатывались в соответствии с национальными традициями. Марксизм на русской почве оказался самобытным направлением общественной мысли, органически впитав в переработанном виде традиции революционных демократов, бакунизма и т.д. Наиболее яркие представители русского марксизма зачастую развивали те или иные интенции, заложенные в марксистской теории. Марксизм как всякая исторически значимая концепция изначально был плюралистическим: единым по основаниям, но творческим по интерпретациям этих оснований и выводам. Это позволяло ему развиваться, обобщая и переосмысливая те общественные и культурные изменения, которые происходили в мире на протяжении многих десятилетий. Поэтому в конце концов оказалась несостоятельной ведущая в советской историографии тенденция определять в соответствии с политической конъюнктурой «истинный», «аутентичный», «единственно правильный» марксизм и представлять все другие его модификации как «ревизионизм», «антимарксизм» и т.д. Русский марксизм оказался одним из магистральных путей развития марксизма на инонациональной почве, продемонстрировав получение исторически значимых результатов в новых исторических и общественных обстоятельствах.

Можно по-разному оценивать русский марксизм («марксизм-ленинизм»), особенно в свете современной ситуации, однако его значение несомненно: вне его теории и практики непредставима история XX в.

Если говорить о философии русского марксизма рубежа веков, то ее изучение требует, во-первых, постоянного учета органического единства всех «частей» марксизма (по традиционной в советской литературе схеме «трех составляющих частей марксизма» – философии, политэкономии, научного коммунизма), хотя сегодня даже с позиций современных марксистских исследований подобная схема требует существенных уточнений; во-вторых, понимания возможностей различных интерпретаций основополагающих марксистских идей; в-третьих, осмысления тенденций «творческого» развития главных философских интенций марксизма под влиянием изменяющейся исторической реальности, прежде всего революционного изменения российской действительности; в-четвертых, учета сложной динамики становления и развития идей русского марксизма в процессе взаимодействия и борьбы с западноевропейским марксизмом (Э. Бернштейном, К. Каутским и др.). Во всяком случае с первых шагов существования русский марксизм (при всем его стремлении к «ортодоксальности» по отношению к отцам-основателям) убедительно демонстрирует оригинальность подхода к основам марксистской теории, разрабатывает идеи и концепции, далеко уходящие от выводов родоначальников. Именно эта особенность русского марксизма создавала предпосылки для появления различных концептуальных разработок. Наиболее интересные из них представлены в творчестве Г.В. Плеханова, В.И. Ленина, А.А. Богданова.



Г.В. Плеханов

Георгий Валентинович Плеханов (1856–1918) родился в селе Гудаловка Тамбовской губернии в семье отставного гусарского офицера. Мать Плеханова, племянница В.Г. Белинского, оказала большое влияние на формирование мировоззрения сына. После окончания Воронежской военной гимназии он пытался учиться в Константиновском юнкерском училище, но вскоре перешел в Петербургский горный институт (1874–1876), который не закончил, так как посвятил себя революционной борьбе. Плеханов активно участвовал в народническом движении («Земля и воля» 1870-х гг., хождение в народ, руководство кружками, в том числе и рабочими), затем увлекся «рабочим делом». Он неоднократно подвергался арестам, вынужден был эмигрировать (1880). В 1883 г. Плеханов организует первую русскую марксистскую группу «Освобождение труда», активно участвует в международном марксистском движении, занимает видное место среди социалистов Западной Европы и Америки. В течение ряда лет он представляет Российскую социал-демократическую рабочую партию в Международном социалистическом бюро II Интернационала. Плеханов был близок к Ф. Энгельсу, а в российском революционном движении часто занимал жесткую позицию по отношению к В.И. Ленину и большевикам, склоняясь к меньшевизму.

После Февральской революции он вернулся в Россию, но категорически не принял Октябрьскую революцию, так как она, по его мнению, явилась «нарушением исторических законов» (двухтомник «Год на родине», 1918).

Плеханов был не только видным деятелем международного рабочего движения, но и крупным теоретиком и пропагандистом марксистского учения. Он перевел на русский язык «Манифест Коммунистической партии» (1897) и другие произведения основоположников марксизма. Русский марксист много и плодотворно занимался теоретическими проблемами, в том числе и философскими. Необходимо помнить, что в то время, когда Плеханов занимался теоретическими проблемами марксизма, философский компонент этого учения еще не был разработан. В России предпринимались попытки доказать, что философия марксизма не была разработана и его основоположниками (С.Н. Булгаков и др.), а потому требует новых подходов в осмыслении. Работы Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895), «Очерки по истории материализма» (изданы в 1931 г.) во многом способствовали разработке философии марксизма и «воспитанию целого поколения русских марксистов» (В.И. Ленин).

Философскими проблемами русский марксист занимался целенаправленно и профессионально. С одной стороны, он предпринял попытку изложения и популяризации марксистской философии в контексте всемирной истории философии, прежде всего ее материалистической традиции, с другой – предложил собственную философскую концепцию, органически впитывавшую русские философские интенции, прежде всего бакунизм.

Исходный пункт философствования Плеханова – твердая уверенность в том, что именно благодаря Марксу материалистическая философия возвысилась до цельного, гармонического и последовательного миросозерцания. Таким образом, философия рассматривается Плехановым и как мировоззрение, и как определенная наука, имеющая собственное предметное поле. Она как бы совпадает с научным исследованием и одновременно контрастирует с ним, так как занимается теми же задачами, на решение которых направляется научное исследование. Однако философия в своем взаимодействии с наукой дуалистична. Она, во-первых, «стремится опередить науку, давая свои гадательные решения»; во-вторых, «резюмирует», подвергает «дальнейшей логической разработке решения, уже найденные наукой» (Плеханов). Первая функция позволяет философии формулировать и разрабатывать гипотетические идеи, стимулирующие научные исследования; вторая – углублять и осмысливать уже найденные наукой решения с точки зрения единых, монистических законов существования и развития мира. Философия оказывается то локомотивом, двигающим научное освоение мира, то методологическим, смыслообразующим фундаментом научного поиска. В будущем, по мнению Плеханова, интенсивное развитие точных наук окажется настолько глубоким и содержательным, что обязательно отпадет необходимость в философских гипотезах. В настоящем же, длительной его перспективе философия и науки изучают единую действительность на разных уровнях – философия изучает мир как целое, доходя до сущности вещей; науки изучают мир по

частям. Разумеется, Плеханов имеет в виду материалистическую философию. Последняя составляет закономерный этап развития мировой философии, характеризующийся прежде всего диалектическим методом. Плеханов пишет, что новый материализм, т.е. марксизм, обогащается всеми приобретениями идеализма, самое важное среди которых – диалектический метод, т.е. рассмотрение явлений в их развитии, в их возникновении и уничтожении. Поэтому с точки зрения русского философа марксистская философская система состоит из диалектики как метода и универсальной теории развития («душа» системы), философии природы и философии истории. Плеханов много страниц посвятил последовательному анализу сущности, структуры и закономерностей диалектики и сформулировал их сжато в следующем виде.

1. Все конечное таково, что оно само себя снимает, переходит в свою противоположность.

2. Постепенные количественные изменения данного содержания превращаются в конце концов в качественные различия. Моменты этого превращения – это моменты скачка, прерыв постепенности.

Философия природы Плеханова исходит из объективного существования материальной субстанции, находящейся в постоянном процессе развития. Материя, природа отражаются в сознании человека (прежде всего через ощущения), реализуя процесс познания как объектно-субъектный процесс. Мир поэтому для русского мыслителя принципиально познаваем, хотя изредка Плеханов склонялся и к кантовской идее вещи в себе. Исследуя процесс познания как постижение объективной реальности, он зачастую принимает аргументацию теории иероглифов, по которой «наши представления о формах и отношениях вещей не более как иероглифы», скорее помечающие объективный мир, чем содержательно воспроизводящие его. И все же Плеханов настаивает на том, что иероглифы точно обозначают формы и отношения объективного мира, так как материальное и идеальное имеют тот же самый смысл. Русские марксисты (особенно В.И. Ленин) настоятельно стремились подчеркнуть иероглифическую ошибку Плеханова, тогда как она фактически характеризовала особенности его гносеологической позиции, в которой проблемы субъективной диалектики и активной роли познающего субъекта остались на втором плане, фактически не нашли глубокой адекватной разработки. В конечном итоге русский марксист был уверен не только в том, что иероглифы дают адекватную информацию об объективном мире, но и в том, что ее «достаточно, чтобы мы смогли изучить действия на нас вещей в себе и в свою очередь воздействовать на них».

Философия истории Плеханова (хотя он пользовался и понятием «исторический материализм») базируется на разработанной Марксом теории материалистического понимания истории, в которой настойчиво подчеркивается монистическое начало. Монистическое начало, по мнению Плеханова, должно корректировать структуру определяющей роли экономических отношений за счет выделения «оснований», субстратов этих отношений, сводящихся прежде всего к географической среде. Географическая среда детерминирует характер производительных сил, которые, в свою очередь, создают

предпосылки для скачкообразного развития «надстройки». Отношения между базисом и надстройкой в сжатом виде описываются Плехановым следующим образом:

1) состояние производительных сил;

2) обусловленные им экономические отношения;

3) социально-политический строй, выросший на данной экономической «основе»;

4) определяемая частью непосредственно экономикой, а частью всем выросшим на ней социально-политическим строем психика общественного человека;

5) различные идеологии, отражающие в себе свойства этой психики.

Можно по-разному интерпретировать выводы Плеханова, однако нельзя не констатировать их творческий характер, стремление найти свои аспекты решения ключевых вопросов марксистской теории. Заслугой русского мыслителя является и творческая разработка роли личности, народа, партий в историческом развитии, проблемы отношения России к Востоку и Европе. В совокупности это позволяет говорить о наличии «*плехановской школы*» *в марксизме*[1].



А.А. Богданов (Малиновский)

Александр Александрович Богданов (Малиновский) (1873–1928) родился в Сокулке Гродненской губернии в семье учителя. После окончания Тульской классической гимназии (1892) он поступил в Московский университет на естественное отделение физико-математического факультета, которое вынужден был оставить в 1894 г. в связи с участием в студенческих волнениях, завершившимся его арестом и высылкой из Москвы. В 1899 г. Богданов окончил медицинский факультет Харьковского университета. Активный участник народнического и социал-демократического движения в России, он неоднократно подвергался репрессиям. Будучи активным деятелем большевистской фракции, в которой он занимал самостоятельную позицию, Богданов выступал в качестве оппонента В.И. Ленина, за что и был в конце концов исключен из нее (1909).

После Октябрьской революции Богданов был членом Коммунистической академии, читал лекции в Московском университете, являлся одним из организаторов и главных идеологов Пролеткульта. Будучи организатором и директором первого в мире Государственного научного института переливания крови, Богданов погиб, произведя на себе неудачный опыт.

Богданов был разносторонне талантлив. Он оставил интересное научное (политэкономия, философия, социология, естественные науки) и художественное (романы «Красная звезда», 1908, «Инженер Мэнни», 1912) наследие. Формирование и развитие мировоззрения Богданова было сложным и противоречивым. Его философские взгляды эволюционировали от стихийного материализма («Основные элементы исторического взгляда на природу», 1899)

[1] См.: *Каратаев, Ф.С.* Человек и политик / Ф.С. Каратаев. Пермь, 1992.

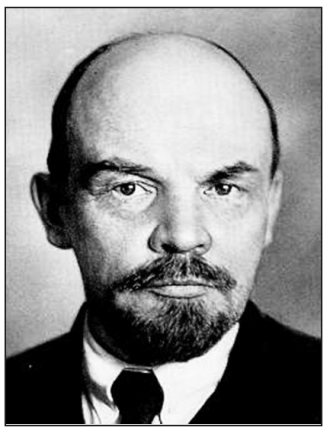
через увлечение энергетизмом В.Ф. Оствальда («Познание с исторической точки зрения», 1901) и махизмом («Эмпириомонизм. Статьи по философии», кн. 1–3, 1904–1906) к разработке собственного философского учения, в основе которого лежали концепции Маркса о действительности как о социальной практике и о философии как о средстве активного изменения мира. Полностью принимая основные положения исторического материализма, Богданов стремился развить их философские основания за счет создания так называемой организационной теории, в которой фактически осуществлялось преодоление философии в традиционном смысле этого термина. Отсюда и резкая критика его идей школой Плеханова и школой Ленина. Богданов отстаивал свою позицию прежде всего аргументированными ссылками на творческий характер марксистской философии, которую ни в коем случае нельзя фетишизировать и абсолютизировать, превращать в символ веры, как, по его мнению, делал Ленин.

Марксистская философия (как и всякая наука), с точки зрения Богданова, должна постоянно развиваться в соответствии с новыми научными и философскими достижениями. Последние, как ему казалось, связаны с критической философией Э. Маха, позволяющей преодолеть диалектический метод, не получивший полной ясности и законченности ни у Г. Гегеля, ни у Маркса. За последние полвека, утверждал Богданов, на сцену выступили две новые философские школы, связанные с именами Маркса и Маха. Он относил себя к первой из этих философских школ, но, работая в ее направлении, стремился, подобно некоторым его товарищам, гармонически ввести в идейное содержание этой школы все, что есть жизнеспособного в идеях другой школы. Результатом явилось создание *философии эмпириомонизма*, противопоставленной диалектическому материализму. Эмпириомонизм предполагал анализ действительности исходя из физического и психического опыта в генетической связи первого и второго как опыта коллектива и индивидуального; исследование исходных философских понятий (материя и дух, субстанция и т.д.) как идолов и фетишей познания, порожденных трудовыми отношениями людей в определенную эпоху; интерпретацию истины как организующей формы коллективного опыта, стремление доказать, что общественное бытие и общественное сознание, в точном смысле этих слов, тождественны. Развитие эмпириомонистической системы в конечном итоге приводит русского марксиста к созданию «всеобщей организационной науки» (*тектологии*), которая не только снимает философские поиски в традиционном смысле, но и является рычагом построения будущего социалистического общества. Богданов рассматривает действительность как поле коллективного труда, как сложный процесс взаимодействия человеческой активности и стихийного сопротивления природы. Многообразные сочетания «активностей-сопротивлений» (Богданов) в борьбе человека и природы образуют комплексы или системы, которые постоянно комбинируются, изменяются и развиваются. Регулирует это развитие закон подбора, по которому выживают более приспособленные к своей среде и одновременно более организованные системы. Рассматривая мир как совокупность организационных комплексов, Богданов подчеркивает в нем не только организационные, но и дезорганизационные составляющие:

организационные комплексы налицо там, где активность сопротивления комплекса в целом больше суммы активностей сопротивлений его элементов; дезорганизационные – там, где активность сопротивления комплекса меньше суммы своих частей; нейтральные – там, где этот показатель равен сумме частей. Поэтому организационная система не является универсальной, она действенна по отношению к каким-нибудь определенным активностям, сопротивлениям. Богдановская тектология (организационная наука) рисует панорамную картину действительности: от развивающейся природы до развивающегося человечества, двигающегося к своему светлому будущему – социализму. Причем системность тектологии позволяет строго планировать прогрессивный процесс развития человечества, решая организационные задачи способами, аналогичными математическим. Поэтому Богданов уверен, что расцвет тектологии будет выражать сознательное господство людей как над природой внешней, так и над природой социальной. Ибо всякая задача практики и теории сводится к тектологическому вопросу: о способе наиболее целесообразно организовать некоторую совокупность элементов – реальных и идеальных.

Организационная наука Богданова оказалась доктриной, типичной для XX в. с его увлеченностью системными построениями, позитивистским прожектерством, верой во всесилие науки. В ней видны гениальные озарения (предвосхищение системного анализа и кибернетической методологии), очевидные несообразности (вера во всесилие математических обоснований), явные противоречия (особенно по философским проблемам), но также и продуктивность самих попыток нащупать и выразить новые, более глубокие, чем ранее, подходы к осмыслению мира во имя его преобразования. Наследие Богданова, безусловно, нуждается в более глубоком осмыслении, учитывая тот факт, что в течение многих десятилетий его имя было под запретом, тогда как многие его выводы оказались пророческими[1].

Владимир Ильич Ленин (Ульянов) (1870–1924) родился в интеллигентной дворянской семье в Симбирске. По окончании гимназии поступил в Казанский университет на юридический факультет (1887), откуда был исключен в том же году за участие в студенческих беспорядках. С этого времени Ленин активно участвует в революционном движении, неоднократно подвергается арестам и ссылкам. В 1891 г. он экстерном сдает экзамены по программе юридического факультета Санкт-Петербургского университета. В эти же годы Ленин становится профессиональным революционером, активным участником русского и европейского социал-демократического движения. Создатель и бессменный руководитель большевистской партии, он многие годы вынужден был проживать за границей и вернулся в Россию лишь после Февральской революции 1917 г. Руководитель Октябрьской револю-



В.И. Ленин

[1] См.: Богдановские чтения. Гродно, 1994. С. 147–190; *Любутин, К.* Пролегомены к «Богдановщине» / К. Любутин, Г.З. Мановский. Екатеринбург, 1996.

ции, организатор Советского государства, Ленин умер, так и не успев реализовать разработанные им новые подходы к построению социалистического общества в отдельно взятой стране.

Значение Ленина может быть определено только в контексте грандиозных исторических свершений, осуществленных под его руководством и наложивших неизгладимую печать на весь облик XX в. Что касается философских взглядов Ленина, то они являются органической частью его единой концепции, которая была названа «*ленинизмом*». Эта часть касалась общемировоззренческих проблем, которые часто оказывались подчиненными политическим и организационным партийным надобностям. Как политик и вождь Ленин видел в философии теоретическое обоснование политической и практической деятельности. Поэтому, постоянно подчеркивая ортодоксальность отношения к наследию отцов-основателей, он смело обосновывал идеи и концепции, идущие вразрез с их выводами, ссылаясь при этом на новые исторические обстоятельства и практические реалии (теория империализма, возможность построения социализма в одной отдельно взятой стране и т.д.). Эти новые реалии, по мнению Ленина, во многом были связаны с историческими особенностями России и ее мировой социалистической миссией. Таким образом, Ленин разрабатывает еще один вариант русского марксизма, впитывавший и творчески переработавший интенции русской революционной общественной мысли.

Чистая теория менее всего привлекала Ленина, а философские проблемы чаще всего обсуждались им в связи с политическими и организационно-практическими потребностями. Фактически единственное специальное философское исследование русского революционера «Материализм и эмпириокритицизм» (1908) было связано прежде всего с особенностями политической и организационной борьбы в большевистской фракции, с внутрипартийной поляризацией (каприйская школа Богданова, ленинская школа в Лонжюмо и т.д.). На это при издании книги обращал внимание сам Ленин, сообщая в письме своей сестре, что с выходом «Материализма и эмпириокритицизма» связаны «не только литературные, но и серьезные политические обязательства». Сестра А.И. Елизарова-Ульянова писала по этому поводу в его биографии, что глухое время второй иммиграции он посвятил изучению философии, которой до тех пор у него не было времени заняться.

Ленин не мог пройти мимо того очевидного факта, что марксистская философия оказалась в противоречии с новейшими открытиями в естествознании (прежде всего в физике). Так, если Ф. Энгельс последовательно придерживался механистической интерпретации материи, фактически сводя ее к телесности, веществу, то в конце XIX – начале XX в. наука открыла энергийное состояние материи («поле»). Это приводило к различным парадоксальным выводам типа «материя исчезла».

Подчеркивая приоритет метода Энгельса, Ленин гносеологизирует проблему для того, чтобы в полемике с Плехановым и Богдановым доказать, что представления о материи в процессе научного освоения действительности постоянно изменяются, но исходный тезис остается константой: материя обладает свойством быть объективной реальностью, существовать вне сознания человека.

Тем самым материя возвращала себе утраченный в свете новейших открытий атрибут абсолютности, что, в свою очередь, создавало предпосылки для догматизации материализма, особенно если учесть, что в дальнейшем эта догматизация опиралась на праксеологические потребности. Гносеологизация философской проблематики обусловливала и ленинский подход к диалектике, которую он наряду с материализмом считал определяющим элементом философии марксизма (недаром Ленин постоянно говорил о диалектическом материализме). В отличие от Плеханова, который, разрабатывая диалектику в аспекте «скачкообразного» развития», стремится осмыслить ее «как сумму примеров» (то же у Энгельса, замечает Ленин), сам Ленин видит в ней прежде всего «закон познания (и закон объективного мира)». Поэтому вопреки Плеханову он настойчиво доказывает, что диалектика и есть теория познания марксизма. Однако Г. Гегеля «нельзя принимать в данном виде». Его учение необходимо очистить от идеализма и мистицизма, что является «большой и трудной работой», перспективной задачей марксистских исследователей. Это означает необходимость «читать Гегеля материалистически», последовательно преодолевая, вытравляя в его учении «большей частью боженьку, абсолют, чистую идею etc». В практическом плане подобные подходы реализуются в достаточно точной схеме, по которой диалектика есть «правильное отражение вечного развития мира», фиксирующее, «как могут и как бывают (становятся) тождественными противоположности». Отдельные стороны движения отражаются в форме понятий, которые столь же изменчивы, подвижны, переливчаты, как мир; следовательно, и они опосредуют принцип тождества противоположностей. Истинность этих понятий (а следовательно, и знания в целом) доказывается практикой, которая «выше теоретического познания, ибо она имеет достоинство не только всеобщности, но и непосредственной действительности». Приоритет практики в философском освоении действительности, во-первых, открывает перспективы для прогнозирования результатов будущего развития (начальная стадия развития совпадает с конечной с учетом разнообразия промежуточных этапов и т.д.); во-вторых, создает базу для жесткого классового анализа, в свете которого любая теория должна выражать классовые интересы, а правильная – только интересы пролетариата; в-третьих, открывает широкие лазейки для субъективистских интерпретаций, которые санкционируются нормативной основой догматизированной теории; в-четвертых, предопределяет скептическое отношение к чистой теории, свободному философскому поиску, борьбе мнений. Эти и другие особенности ленинской концептуальной позиции создавали предпосылки для негативных интерпретаций, которые зачастую оказывались реализованными в «ленинизме», в творчестве и деятельности последователей Ленина. Догматизация теории, абсолютизация собственных выводов, подчинение научного анализа сиюминутным потребностям, безапелляционность выводов, некритичность самоосмысления и полученных результатов – эти и другие тенденции, реализованные в практике последователей Ленина, сыграли не последнюю роль в дискредитации социалистических перспектив развития на современном этапе.

В свою очередь, наследие Ленина требует нового концептуального осмысления, так как и сегодня при его трактовке чаще всего преобладают политические потребности, далекие от потребностей научного анализа, который должен создать условия для критического осмысления такого противоречивого, но исторически значимого явления, как марксизм-ленинизм[1].

Новое религиозное сознание. Философия серебряного века

Исторически религия, религиозные идеи и концепции оказывали заметное влияние на философскую рефлексию в России. Формирование собственно русской философской мысли в XIX в. органически связано с обоснованием и развитием религиозно-идеалистических концепций славянофилов, Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева. Именно они подготовили почву для религиозно-идеалистической мысли конца XIX – начала XX в. – эпохи, которую сегодня называют серебряным веком.

Религиозно-идеалистическая мысль серебряного века была детищем драматических обстоятельств русской жизни, революционных «канунов» резкой ломки существовавшего порядка бытия и трагической истории построения нового общества. Предчувствие этих тектонических разломов общественного строя и попытки осмыслить пути построения нового общества, новой социальности определяют философские поиски крупнейших философов серебряного века. Путь их зачастую связан с марксизмом, в котором они на определенном этапе своей эволюции пытались увидеть путеводную звезду будущих преобразований. Отсюда их участие в социал-демократическом движении начала XX в., их последующее разочарование в марксистской теории и закономерный дрейф от марксизма к идеализму. Этот процесс сопровождался критическим переосмыслением традиций русского революционного движения (сборники «Вехи», «Из глубины» и др.), формированием и эволюцией нового религиозного сознания как альтернативного обоснования исторического пути развития русского общества. Названное явление возникло как антитеза революционному пути России, одновременно противопоставленное и существующим социальным, монархическим, и религиозным порядкам. Шел поиск пути между Сциллой революции и Харибдой формальной, государственно узаконенной религиозности. Правда, к новому религиозному сознанию приходили и деятели, отталкивавшиеся от консервативных, зачастую неославянофильских идей (В.В. Розанов), от декадентских течений, широко распространенных в начале XX в. (Д.С. Мережковский, Н.М. Минский), от либеральных доктрин и революционных иллюзий. Поэтому оно оказалось в конце концов явлением аморфным и неоднородным, включающим противоречивые комплексы идей. Отсюда и трудность точной идентификации деятелей, однозначно стоявших на позициях «нового религиозного сознания», особенно если учесть, что как историческое явление последнее эволюционировало и изменялось на протяжении нескольких десятилетий как в самой России, так

[1] См.: *Кувакин, А.* Мировоззрение В.И. Ленина / А. Кувакин. М., 1990.

и в эмиграции. Вместе с тем налицо единый фундамент, объединивший столь различных деятелей русской философии, литературы, искусства рубежа веков.

Краеугольным камнем этого фундамента была твердая уверенность в том, что именно они выражают новые тенденции, новые «жизненные порывы», позволяющие перестроить русское общество на новых, истинных началах бытия.

«Новые начала» трактовались как принципиально антиреволюционные и способствовали критическому переосмыслению русской революционной традиции, следовательно, позволяли уйти от материализма и насилия как генерализирующих факторов самоосмысления русской интеллигенции.

Великое духовное преодоление прежних идей возможно только как «религиозное возрождение России», означающее формирование «нового религиозного сознания», которое перестроит русское общество и предопределит его светлое будущее[1]. Этот многотрудный процесс вовсе не сводится к простому возвращению к традиционной русской вере. Он связан прежде всего с философской рефлексией, расчисткой пути, ведущего к новому религиозному сознанию.

На это обращал внимание С.Н. Булгаков, который писал: «Не следует забывать, что в наш рационалистический век самая пламенная религиозная вера должна получить философское оправдание, закалиться в горниле философских сомнений. Поэтому философский идеализм есть необходимый путь к религии, он представляет собой станцию, которой не может миновать современный человек в своем стремлении к религиозному мировоззрению»[2]. Поэтому и к новому комплексу идей, составлявших программу «духовного возрождения», русская общественность двигалась поэтапно – от критического преодоления материализма (прежде всего марксизма), рационализма и революционных традиций к идеализму, а через него и к религии. Конечным результатом должно было стать формирование религиозной философии, которая и составит фундамент нового мировоззрения, нового религиозного сознания.

Духовный ренессанс должен был осуществиться как органический синтез различных философских идей и концепций – как русских, так и западноевропейских. Среди русских философских источников нового религиозного сознания лидирующее место занимает философия положительного всеединства В.С. Соловьева, который оценивается не только как первый оригинальный русский философ, но и как человек, сумевший органично продолжить исконно русское философствование славянофилов и неославянофилов, не отказавшись при этом от лучших достижений западноевропейской философской мысли.

Антропологическая парадигма философии Соловьева предопределила направленность и структуру поисков его последователей в русле философии всеединства. Большинство русских философов серебряного века разделяли эти позиции (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Л.П. Карсавин, С.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн и др.). Разумеется, были и такие представители

---

[1] См.: *Бердяев, Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность / Н.А. Бердяев. СПб., 1907.

[2] *Булгаков, С.Н.* О реалистическом мировоззрении / С.Н. Булгаков // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 73. С. 382.

«нового религиозного сознания», которые отвергали идеи философии всеединства (В.В. Розанов, Л.И. Шестов, Н.О. Лосский и др.) и разрабатывали собственные варианты антропологической философии.

Большое влияние на формирование и развитие нового религиозного сознания оказала западная философская культура (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше и др.). Это свидетельствует о том, что русский духовный ренессанс осуществлялся в едином европейском поле культуры, впитывал, перерабатывал и творчески продолжал не только определенные национальные традиции, но и определенные интенции европейского типа философствования.

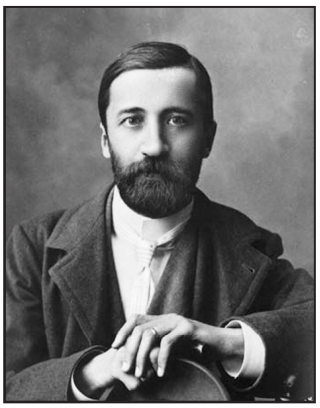
Новое религиозное сознание породило невиданный до сих пор в России философский бум. За сравнительно небольшой промежуток времени было издано огромное количество философской литературы, созданы крупные журналы, оказывающие мощное мировоззренческое влияние на российскую общественность. Заметной вехой в этом процессе стали религиозно-философские собрания в Петербурге, которые с 1901 г. проводились на квартире В.В. Розанова, а затем были официально оформлены под руководством ректора Петербургской духовной академии. Участниками этих собраний оказались не только церковные иерархи (епископ Сергий и др.), но и светские деятели, объединившиеся вокруг салона Мережковских (Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов и др.). Поскольку на этих собраниях не всегда достигалось соединение церкви с миром, со светским обществом, с культурой, появились специальные журналы («Новый путь») и религиозно-философское издательство «Путь», систематически публиковавшее основные произведения представителей «русского духовного ренессанса». Уже после революции 1917 г. эти тенденции воплотились в создание Вольной академии духовной культуры, деятельность которой завершилась высылкой ее наиболее активных членов в 1922 г. на так называемом философском пароходе[1].

У истоков нового религиозного сознания стояли Д.С. Мережковский и В.В. Розанов. И хотя в процессе мировоззренческих поисков они достаточно далеко ушли от своих первоначальных идейных позиций, новое религиозное сознание и организационно, и идейно первоначально оформлялось ими. Оно приняло новые формы в творчестве Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и многих других. Полифония философских поисков и результатов, реализуемая в индивидуальном творчестве русских мыслителей, позволяет панорамно описать развитие философии серебряного века.

Мистический реализм Дмитрия Сергеевича Мережковского

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865–1941) родился в семье придворного чиновника. После окончания историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета он начинает свою деятельность как поэт и ведущий теоретик ***русского символизма***.

[1] См.: *Хоружий, С.С.* После перерыва: пути русской философии / С.С. Хоружий. СПб., 1994. С. 188–208.



Д.С. Мережковский

Философско-эссеистическое осмысление мира приводит Мережковского к созданию сборника статей «Вечные спутники: портреты из всемирной литературы» (1897). «Вечные спутники» – это деятели философии и культуры (Марк Аврелий, М. де Сервантес, М. де Монтень, А.С. Пушкин и др.), духовное наследие которых, по мнению автора, определяет развитие человечества. Персонификация духовного освоения мира и обоснование основополагающих констант его бытия и развития реализованы в двухтомном труде «Лев Толстой и Достоевский» (1901–1902), в котором мир рассматривается как борьба двух начал – плоти и духа. Пророком первого начала для Мережковского является Л.Н. Толстой, второго – Ф.М. Достоевский. Осмысление мира как метафизической борьбы двух взаимоисключающих и взаимопоглощающих начал – добра и зла – воплощено в трилогии «Христос и Антихрист» (1895–1905).

Мережковский – один из создателей и активных участников «Философско-религиозных собраний» в Петербурге (1901–1903) и журнала «Новый путь». Он активно участвует в общественной борьбе начала века, критически оценивает революционные события и роль интеллигенции в них («Грядущий Хам», 1905). Революцию 1917 г. Мережковский и его окружение категорически не приняли.

В результате мыслитель эмигрировал на Запад, где создал исторические и философские романы-размышления («Рождение богов», 1924, «Иисус Неизвестный», 1932–1934), биографические романы («Наполеон», 1929) и др. Философ был твердо уверен, что Россия преодолеет большевизм, духовно возродится и продолжит выполнение своей исторической миссии «спасения мира».

Приступая к анализу философских воззрений Мережковского, следует учитывать, во-первых, особенности языка его произведений; во-вторых, тип его методологических доказательств; в-третьих, характер эволюции его мировоззрения. Мережковский всегда оставался писателем, поэтическое мышление которого тяготело к художественно-образной выразительности. Даже тогда, когда его произведения в той или иной мере касались научных, рационалистически осмысляемых проблем, образное обобщение зачастую господствовало в них, превращая изложение теории и ее доказательств в индивидуально-ассоциативную художественную ткань текста. Это закономерно, ибо он, не считая себя философом, не стремился «довести мысль до окончательной ясности», а только описывал (по его словам) свои последовательные внутренние переживания. Отсюда обилие многоплановых символов, пластичность и чувственность в описаниях, противоречивость аргументов и доказательств, свидетельствующих о постоянном стремлении к экзистенциальной рефлексии, фиксирующей внутренние переживания и ощущения автора. Публицистический задор русского мыслителя усугубляет эти тенденции. Мережковский постоянно оперирует понятиями, которые сам же и изобретает, далеко не всегда логически и фактологически их обосновывая: «догматический идеа-

лизм», «догматический материализм», «мистический материализм» и т.д. Как бы стремясь скрыть свой «понятийный мистицизм», Мережковский чаще всего находит логическую опору в рассуждениях, в триадном построении доказательств. Однако триадная логика, разработанная в философской системе Г. Гегеля, под пером русского мыслителя зачастую превращается в понятийную эквилибристику, внешне имеющую наукообразную форму: «тезис – плоть, антитезис – дух, синтез – духовная плоть». Пользовался ею Мережковский искрометно, увлекательно, а порой и продуктивно, хотя его мистический символизм превращает аргументацию такого рода в некий словесно-понятийный орнамент, имеющий скорее эстетическую, нежели философскую ценность. Следует постоянно помнить и то, что русский мыслитель прошел длительный и противоречивый путь мировоззренческой эволюции. Поэтому общий абрис его мировоззрения суммарно выглядит далеко не так, как на каждом конкретном ее этапе. Будучи одним из главных идеологов «нового религиозного сознания», Мережковский был твердо уверен в том, что в основе этого общественного движения должна лежать правильно понятая христианская философия – точнее, ее православный («истинный») вариант. Отсюда постоянное присутствие в его произведениях сюжетов, связанных с языческой предысторией христианства, становлением христианства как культурной парадигмы, определяющей европейское развитие, противоречиями и борьбой внутри христианской теологии и философии, ролью и местом христианства в XX в.

Мережковский теологичен, поскольку антропологичен: он пытается найти и сформулировать сущностные законы человеческого бытия, постоянно обращаясь к трансцендентному Богу, который является вочеловеченным, реализованным в человеке и человечестве. Исторические, человеческие, т.е. общественные, проблемы интересуют его в первую очередь. В центре его мировоззрения несколько концептуальных идей: развитие всемирной истории как борьбы Христа и Антихриста, диалектическое единство и борьба плоти и духа как исторических констант, смысл и значение исторического христианства в футурологической перспективе. Все эти проблемы диалектически объединяются в единую концепцию, объясняющую смысл и значение истории.

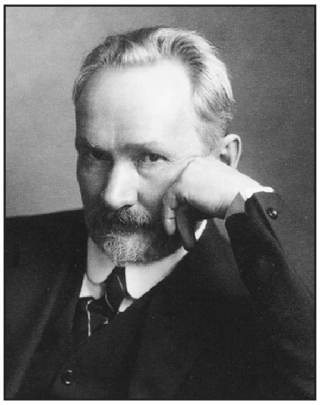
Христианство в этой концепции возникает и формируется во времени и пространстве, борясь с язычеством, с античностью. Античное язычество исторически и есть культ плоти, который отвергается культом духа, свойственным христианству. Но «правда земли» и «правда неба» (Мережковский) не просто отрицают, но и одновременно утверждают друг друга. Истинная религия (христианство) призвана «принять» и «освятить» человеческую плоть, слить в едином синтезе земные и духовные закономерности человеческого бытия и развития. Это слияние примирит земные, материальные процессы с духовными, идеальными закономерностями, гармонизирует отношения культуры и религии. Последняя, наконец, «найдет Святую Плоть», что будет означать новое и окончательное «христианское Возрождение». Кажется, второе возрождение с этого и начинается, писал Мережковский. Это приводило философа к последовательной критике русского православия с его культом

аскетизма, монашества, ухода от мира сего, что, в свою очередь, предопределяло неприятие и критику идей Мережковского представителями Русской православной церкви.

Диалектика плоти и духа, по мнению мыслителя, исторически развиваясь, определяет разные этапы развития человечества. В излюбленной своей манере – посредством триад – описывает этот процесс русский мыслитель: язычество является исходным тезисом, которому в качестве антитезиса противостоит церковное христианство, миссия которого уже исчерпана. Необходим синтез, который будет реализован в «Третьем Завете», свидетельствующем о наступлении нового, истинного периода развития человечества, который будет регламентироваться новой религией «плоти и духа». В результате мирская и религиозная жизнь сольются, снимая все трагические противоречия человеческого бытия и открывая «сверхисторическую» стадию развития человечества.

Все это будет закономерным результатом самопознания человека, в котором реализуются его научные, религиозные и мистические достижения. Мережковский всегда понимал и подчеркивал роль науки как инструмента познания и описания действительности. Отсюда проистекает и уважение Мережковского к эмпирическому познанию: он высоко ценил возможности познания реального мира и роль разума в его реализации, приближаясь в этом вопросе к кантианству, но принципиально не принимал «бесплотный идеализм» с его третированием реальности. Критически дистанцируясь и от материализма, и от идеализма, Мережковский называл свою философскую позицию «мистическим реализмом», тем самым подчеркивая сверхразумность истинного познания и реалистичность исходных концептуальных подходов, которые в совокупности не только позволяют познать мир и человека, но и преобразовывать последние[1].

Философия пола Василия Васильевича Розанова



В.В. Розанов

Василий Васильевич Розанов (1856–1919) родился в семье мелкого чиновника. Проведенное в бедности детство оказало значительное влияние на личность и воззрения Розанова. В гимназические годы Розанов, как и большинство его современников, увлекся позитивистскими и социалистическими идеями (Г.Т. Бокль, К. Фогт, Д.И. Писарев), которые быстро утратили для него ценность во время учебы на историко-филологическом факультете Московского университета, где его кумирами становятся профессора В.И. Герье, Н.И. Стороженко и др. После окончания университета философ на несколько десятилетий становится учителем провинциальных гимназий.

[1] См.: *Гиппиус, З.Н.* Мережковский / З.Н. Гиппиус. Париж, 1951.

Затхлый мир провинциального общества и сложные перипетии личной жизни (женитьба, вторичное тайное венчание и т.д.) также сказались на формировании его взглядов.

С 1893 г., когда Розанов переезжает в Петербург, начинается его жизнь мелкого чиновника и особенно публициста. Его постоянным местом работы становится скандально известная правой политической ориентацией газета А.С. Суворина «Новое время». Тем не менее Розанов активно участвует в русской периодике чуть ли не всех политических оттенков – от крайне правых до крайне левых. Он систематически издает книги («"Легенда о великом инквизиторе" Ф.М. Достоевского», 1891, «Сумерки просвещения», 1893, «Религия и культура», 1899, «Около церковных стен» т. 1, 2, 1906, «Уединенное», 1912, «Опавшие листья. Короб первый», 1913, «Опавшие листья. Короб второй», 1915, «Апокалипсис нашего времени», вып. 1–10, 1917–1918, и др.), ставшие заметными вехами русской общественной мысли того времени.

Существенное влияние на мировоззрение мыслителя в эти годы оказали консервативные философы и публицисты: Н.Н. Страхов («крестный отец в литературе»), профессора С.А. Рачинский, К.Н. Леонтьев («романтический реакционер»).

Мировоззренческая позиция Розанова при поверхностном взгляде может показаться эклектичной: в разных работах и особенно в публицистических статьях упор делается на взаимоисключающие идеи, зачастую обосновываются явно парадоксальные утверждения, высокодуховные выводы соседствуют с низменно плотскими наблюдениями – идейное многоголосье как бы нивелирует авторскую позицию.

В действительности при всем мировоззренческом плюрализме русского мыслителя в конечном итоге все-таки обнаруживается его базовый идейный фундамент. Он состоит прежде всего в методологии автора, стремящегося точечно зафиксировать жизненный поток, причем зафиксировать в его формировании, течении, переливах оттенков и коннотаций. Розанов пытается увидеть жизнь не столько отвердевшей, отлитой в конечные формы, сколько становящейся, причем становящейся в мимолетном. Его магически притягивает «мир неясного и нерешенного» (так он и назвал одну из своих книг), ибо нет, по его мнению, единых метафизических ответов даже на главные жизнестроительные вопросы. Достаточно вспомнить христианство, которое должно определять человеческую жизнь: фактически оно оборачивается к человеку «темным ликом», рождая «людей лунного света».

Подлинное мировоззрение, по Розанову, вырастает из уединенного, личностного, человеческого, слишком человеческого, если пользоваться словами Ф. Ницше. Жизненный поток в его произведениях находится в постоянном изменении, демонстрируя разные стороны жизни, совокупность которых и составляет ее многообразие, многокрасочность. Философское осмысление этого потока и порождает взаимоисключающие констатации и описания, каждая из которых имеет право не только на существование, но и на одновременную жизнь с другими – даже контрастными.

Отсюда и идейная пластичность русского мыслителя, органичность взаимоисключающих, но сосуществующих подходов. Трудность данной коллизии усиливается парадоксальностью Розанова-философа, которая, в свою очередь, углубляется стилистическими изысками. Стиль для Розанова зачастую самоценен. Он делает философские коллизии розановских работ еще более парадоксальными, формирует причудливую авторскую позицию, требующую усилий для понимания.

К подобным мировоззренческим и стилистическим особенностям Розанов шел через трудную, мучительную философскую эволюцию. Еще в гимназические годы будущего мыслителя занимала мысль уложить в хронологические данные все море человеческой мысли. Вообще история наук, история ума человека всегда представлялась ему самым великолепным зрелищем.

Осмысление этого великолепного зрелища акцентирует внимание на человеке и его жизни, на проблеме счастья, причем счастья как искусственной проекции субъективных желаний на «естественные цели человеческой жизни». В результате Розанов приходит к выводу, что решить эту основополагающую проблему можно только через осмысление природы человека. По сути, это шаг к антропологическому принципу в философии. Закономерным результатом мировоззренческих поисков философа явилось написание обширного трактата «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (1886). Как следует из названия, в центре исследования – метафизические проблемы «цельного знания», осмысляемые наукой и философией. Автор стремится системно, в духе традиционных философских трактатов, изложить свое понимание истины. Зачастую у него это получается слишком схоластично и рационалистично. Академическая манера изложения, тонкости логицирования демонстрируют умственные возможности автора, но затрудняют освоение этого произведения.

Наука и философия, имея единый объект исследования, фактически раздваивают единую действительность разными способами ее описания. Снять это раздвоение возможно только за счет выхода за пределы науки и философии – в сферу понимания. Понимание завершает деятельность разума, реализуя в созерцании познавательные возможности субъекта познания. Разум, в свою очередь, реализует потенциальные возможности сознания, объективируясь в процессе познания. Поэтому в самом разуме следует различать структуры, определяющие собою возможное познание, а вне разума – стороны бытия. Знания, которые максимально полно соответствуют структурам разума и охватывают все стороны бытия, в совокупности составляют понимание. Понимание полиструктурно, так как состоит из семи идей – существования, сущности, свойств, причины, цели, сходства и различия, числа. Каждая из идей представляет собой реализацию потенций разума, объектом которой являются стороны бытия. Перечисленные идеи фактически служат и границами познавательной деятельности, и пределами знания, которым может обладать человек. Понимание структурировано, оно имеет свои сферы бытия – учение о познающем, о познавании и о познаваемом. Каждая из сфер

понимания имеет свою структуру, свои отделы и подотделы. В совокупности это и есть исчерпывающее описание человеческого понимания. Именно в нем снимается противоречие между наукой и философией, между опытным и умозрительным: понимание есть диалектическое единство того и другого. Оно оптимистично и достоверно, так как знает границы, до которых дойдет, и пути, по которым достигает их. Еще до познания оно твердо знает что, где, как должно быть изучено и осмыслено. В понимании деятельность разума находит свое разрешение.

Однако первый опыт построения философской системы оказался неудачным: книга, в которой он был изложен, прошла незамеченной, хотя многие ее подходы, чаще всего в переработанном виде, можно найти в произведениях Розанова последующих лет.

Преодоление рационалистического систематизаторства у Розанова происходило за счет его художественной и публицистической деятельности, приобщения к русским философским истокам, прежде всего к творчеству Ф.М. Достоевского («“Легенда о великом инквизиторе” Ф.М. Достоевского»). В центре его изысканий теперь находятся человек и жизнь, а не онтологические проблемы бытия, не системность мира. Человек живет здесь и сейчас, в конкретном временном бытии и реальном его переживании. Именно личные переживания формируют понимание человека. Поэтому, полагает Розанов, «смысл не в вечном, смысл в мгновениях». Совокупность мгновений и составляет человеческую жизнь, которая не только мимолетна, но и вечна, поскольку полна вечного смысла. Пытаясь найти причины реальной «ежеминутной» и длительной жизни человека в обыденных реалиях его существования, Розанов приходит к *проблеме пола и семьи*. Пол определяет его философию мира, семья – социологию общества. Все инстинктивно чувствуют, полагает он, что загадка бытия есть собственно загадка рождающегося бытия, т.е. что это есть загадка рождающегося пола. Мир как единый живой организм существует и развивается через «половые слияния» (Розанов). Поэтому даже душа человека является «каплей метафизического существа», попавшей «в земные условия» в момент «слияния отца и матери». Пол, таким образом, восходит к вечной метафизической сущности мира – к Богу. Обожествление пола ведет к тому, что реальное, земное становится божественным. Однако табуированный мир не в состоянии это понять. Отсюда критический, стыдливый взгляд на истинную основу действительности. И Розанов в своих книгах всячески борется с ханжеством подобных подходов, апеллируя к библейским книгам и ветхозаветным заповедям. Даже известную заповедь «не прелюбодействуй» он истолковывает, делая упор на предлог «пре», т.е. в смысле «не действуй кроме любви» – «дел сей заповеди не твори кроме, опричь, за исключением любви». Пол позволяет Розанову увязать человека с Богом, включить его в единый божественный мир (связь пола с Богом – бóльшая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом). И осуществляется это через семью, которая и есть религия, «самая аристократическая форма жизни». Именно в семье разрешаются все антиномии пола.

Так своеобразно, через пол русский мыслитель приходит к Богу, церкви, к неортодоксальному христианству, которое зачастую сочетается и с богоборческими мотивами (особенно при анализе русской церковной жизни). Его позиция в религиозных вопросах систематически критикуется даже близкими ему людьми (например, П.А. Флоренским).

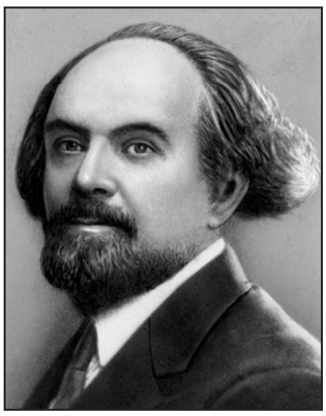
Антиномичность, противоречивость розановского мировоззрения особенно ярко проявляется в его философско-художественной эссеистике («Мимолетное», 1914, «Опавшие листья» и т.д.). Краткие, зачастую афористичные заметки-наблюдения автора построены по ассоциативному принципу и посвящены практически всем интересующим его мировоззренческим проблемам. В *социальной сфере* Розанов – яростный апологет существующего строя, чрезвычайно резко, в духе своих учителей Ф.М. Достоевского и К.Н. Леонтьева, критикующий идеологических противников – либералов-западников, революционных демократов, народников, социалистов. Нелицеприятная и преимущественно справедливая оценка, данная Розановым этим направлениям русской общественной мысли, во многом продолжает традицию «Бесов», однако розановский полемический задор снижают апелляции к власти, к «городовому». Впрочем, и власть оценивается философом весьма критически (сборник «Когда начальство ушло», 1905–1906). Интересный аспект розановской эссеистики – субъективный анализ истории становления русской общественной мысли начиная с конца XVIII в. Эмпиризм и рационализм усвоенной русской интеллигенцией европейской философии для Розанова неприемлемы: заимствованные мировоззренческие доктрины, прямолинейно сводящие все сущее к результатам опыта или логических построений, оказываются бессильны в вопросах «сердца».

В *религиозной сфере* Розанов – приверженец православия, трактуемого, однако, через призму центральной в его творчестве проблемы пола. В связи с этим объектами розановской критики становятся как официальная церковь, так и современники – религиозные философы (В.С. Соловьев, Д.С. Мережковский). На стыке религиозной и социальной проблематики рассматривается в творчестве Розанова актуальный в то время *еврейский вопрос*. Розановская тяга к парадоксам сказывается и здесь: консерватор-охранитель и ортодоксальный христианин, он, с одной стороны, временами скатывается до антисемитизма (что привело к исключению мыслителя из Религиозно-философского общества), с другой – с не меньшим пылом восхищается иудаистской регламентацией морали и быта, отношением иудаизма к проблеме пола. В конце жизни, эсхатологически осмыслив революцию («Апокалипсис нашего времени» и др.), Розанов усматривает положительные стороны и в язычестве, полемически преувеличивая неспособность традиционного православия противостоять разрушительной инерции социального катаклизма.

Ракурс рассмотрения Розановым проблемы пола заставляет говорить о его близости к философии жизни: критериями подлинности социального, мировоззренческого, религиозного и даже повседневно-бытового становятся органичность, укорененность, семейственность, несводимые, впрочем, к банальной физиологии. Постоянно присутствующий в произведениях Розанова

мотив одиночества, заброшенности во многом предвосхищает экзистенциализм. В целом можно говорить об осуществленном Розановым художественном синтезе целого ряда тенденций и направлений современной ему философии. С одной стороны, чтение многочисленных произведений Розанова – пиршество чувств и ума. С другой стороны, оно требует больших усилий для понимания в силу противоречивости, мимолетности всего созданного Розановым. Да и сама личность русского мыслителя была неоднозначной: глубинная в мировоззрении и обывательская в поступках; духовно богатая в творчестве и беспринципная в общественной борьбе; истово верующая и примитивно сексуально озабоченная. Эти и другие антиномии духовных исканий Розанова органично характеризуют его творчество, оказавшее заметное влияние на стиль и дух русского философствования[1].

Философия творчества Николая Александровича Бердяева



Н.А. Бердяев

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) – один из самых известных на Западе русских мыслителей, учился в Киевском университете Святого Владимира на естественном и юридическом отделениях, серьезно занимался философией. Бердяев увлекался марксизмом (киевский «Союз борьбы за освобождение рабочего класса»), за что подвергался репрессиям. В духе своего времени он проделал эволюцию от марксизма к идеализму (книга «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», 1901) и в конечном итоге пришел к новому религиозному сознанию, блестящим идеологом которого и стал. Бердяев – активный участник сборника «Вехи», критически пересматривавшего традиции русского радикализма и перспективы свободного развития русского общества. Поиски собственной концепции христианской философии реализованы Бердяевым в книгах «Философия свободы» (1911) и, особенно, «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916). Бердяев приветствовал Февральскую революцию, но категорически отвергал октябрьский переворот. В 1918–1922 гг. он создал и возглавил Вольную академию духовной культуры, которая должна была продолжить традиции русского христианского мировоззрения. На основе лекций, прочитанных в ней, уже в эмиграции мыслитель издал книгу «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (Берлин, 1923).

В 1922 г. философа высылают из России. Он остается эмигрантом до конца жизни. В Берлине, а затем в Париже Бердяев создает религиозно-философскую академию, издает с 1925 г. «орган русской религиозной мысли» журнал «Путь». Его эссе «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы»

[1] См.: *Фатеев, В.А.* Жизнь, творчество, личность В.В. Розанова / В.А. Фатеев. Л., 1991.

(1924) принесло ему европейскую известность. Мыслитель активно участвует в европейской общественной жизни, является яркой фигурой русского эмигрантского христианско-демократического движения. Лучшими своими произведениями сам Бердяев считал написанные в эмиграции работы: «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективизация» (1947) и др., вплоть до книги «Самопознание. Опыт философской автобиографии», вышедшей посмертно (1949).

Бердяев был русским патриотом, стремившимся объяснить Западу содержание и значение русских национальных традиций («Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX в.», 1946). Он подвергался критике со стороны ортодоксальной эмиграции за советский патриотизм. Безусловно, Бердяев был вершиной философии русского серебряного века и одновременно органическим звеном западноевропейской философии XX в.

Эволюция философских взглядов Бердяева трудно фиксируется в точных терминах, хотя можно описательно определить основные вехи этих изменений, точнее, саму логику эволюции русского философа: от эклектически оформляемого легального марксизма к новому религиозному сознанию, связанному с разработкой оригинальной концепции религиозно-идеалистического толка, в основном сформированной в России и развитой в последующие эмигрантские годы. В центре ее – человек, общество, мир. Там, где присутствует человек, обязательно присутствует Бог. Отсюда постоянный интерес Бердяева к диалектике взаимосвязи человека и Бога, Бога, человека и общества. Причем гносеологические акценты в этих построениях русского мыслителя постепенно смещались от сущностного понимания до эсхатологического озарения последних лет его жизни.

В основе философской концепции Бердяева – человек, его жизнь, судьба, предназначение. Мир, действительность и человек – естественные взаимосвязанные полюса, изучением которых систематически занимаются наука и философия. Первая на протяжении столетий стремилась увидеть в человеке лишь часть мира, описание которой возможно только через описание целого. Вторая, особенно в виде так называемой научной философии, шла тем же путем, забывая, что мир и человек соразмерны, совелики в своем единстве и своей противоположности. Человек познает мир, осмысляя его через себя, через собственные духовные интенции, фактически антропологизирует действительность. Наука и «научная» философия исходят из представлений об «объективной реальности» (Бердяев), объективной действительности, существующей вне человека и независимо от него и постигаемой рациональными объективными методами. Но тогда становится почти необъяснимым сам человек, который как микрокосмос принципиально отличен от космоса, т.е. большого мира. Мир, действительность продуктивно познаются только через человека. Бердяев пишет, что истинная философия познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла, тогда как наука познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека. Тем самым русский

мыслитель формулирует фундамент антропологической философии, описывающей смыслы бытия через определенным образом понятую природу человека. Он выступает наследником и продолжателем традиции антропологической интерпретации действительности – одной из самых плодотворных и мощных традиций русского философствования. В таком контексте изменяется и сам предмет философствования. Им в отличие от многовековой философской традиции становится человек, личность, индивид, который мучительно ищет смысл собственной жизни, а через нее и смысл мира. Человек, таким образом, превращается в фокус, в котором могут быть поняты, осмыслены он сам, общество, в котором он живет (история), мир (действительность), осмыслены как единый взаимосвязанный макромир. Природа человека самодостаточна, потому что обладает специфическим феноменом – способностью к творчеству. Творчество выступает как онтологическая данность, творящая все, одновременно являясь определяющей чертой человека – личности, творчески созидающей себя и мир.

Творчество – процесс демиургический, созидательный. Оно – всегда прирост, прибавление, создание нового, небывшего в мире – ничто стало чем-то, небытие стало бытием. Творчество определяет вечный процесс созидания: появление нового – бесконечный путь прогрессивного развития человека и мира. Творческий характер природы человека позволяет ему познавать мир и творить его. В этом контексте творчество оказывается имманентно свободе, так как воплощает, реализует онтологический, бытийный процесс. Свобода должна определять всю жизнь человека, а следовательно, и мира. Русского мыслителя постоянно мучает классическая для философии проблема – человек рожден быть свободным, однако он всегда пребывает в оковах, причем чаще всего в оковах, сотворенных им же. Поэтому степень овладения свободой кажется Бердяеву определяющим показателем жизни человека и общества. Экзистенциалы человеческого бытия опосредуются прежде всего свободой. Поэтому своеобразие своего философского типа Бердяев видит в том, что он положил в основание философии не бытие, а свободу. В конечном итоге свобода – результат творческого процесса как бытия. Свобода, по Бердяеву, конгруэнтна и имманентна бытию, поэтому постижима только мистически, точнее, является производной от мистического опыта человека. В связи с этим философ пытается охарактеризовать свободу как «первоначальную, безосновную, ни в чем не выразимую бездну, абсолютную, иррациональную, не соизмеримую ни с какими нашими категориями». За этой чертой разум бессилен. Он не в состоянии выразить невыразимое. Остаются только мистические озарения, к которым апеллирует русский мыслитель. Правда, он отстаивает прозревающую мистику, которая и есть религия. Последняя своими догматами описывает константные точки бытия, тем самым давая человеку путеводную нить в осмыслении и понимании собственного мистического опыта.

Творчество и свобода для Бердяева – понятия христианские, религия превращается у него в оправдание мира земного, поскольку выражает истину вечного и духовного мира горнего. Отсюда богостроительские увлечения русского мыслителя, попытки доказать укорененность религиозных истин в жизни человека и общества, их регулятивную роль в историческом развитии.

Именно несвобода реального, земного, тварного состояния человека заставляет последнего взыскивать свободы, а следовательно, творчески развиваться. Только так человек может преодолевать реальное рабское существование в обществе, зачастую не осознанное рабство социального и духовного бытия. Человек благодаря свободе вырывается из этих пут, самостоятельно определяя перспективы бытия и развития. В таком контексте «свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленными передо мною добром и злом, а мое созидание добра и зла»[1]. Созидание же всегда является результатом действия творческой силы, каковой русский мыслитель вопреки традиции делает личность, а не народ. «Народолюбивое затмение ума», столь типичное для русской общественной мысли, Бердяев сумел преодолеть еще на опыте русской революции 1905 г., в которой (как и в других революционных событиях) проявились моральная анархия и хулиганский нигилизм народа. Только личность, по мнению философа, может быть творческой свободной монадой, реализующей интенции человеческого существования.

Философия творчества Бердяева носит открытый персоналистический характер. Личность, персона – альфа и омега философской рефлексии, реализующейся в христианской антропологии. Бердяев сумел точно сформулировать особенности собственной философской инновации, говоря, что в центре его мысли всегда стояли проблемы свободы, личности, творчества, проблемы зла и теодиции, т.е., в сущности, одна проблема – проблема человека, его назначения, оправдания его творчества.

Творческое, божественное начало человеческого существования закономерно реализуется в философских штудиях русского мыслителя, в его учении об экзистенции и объективации.

Поскольку человек, личность является исходным и конечным элементом философской рефлексии, он описывается как духовная монада. О духе, утверждает Бердяев, нельзя выработать понятия. Но можно уловить признаки духа. Можно сказать, что такими признаками духа являются свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единению с ним. Человеческая природа при таком подходе одухотворяется, и единственной основой осмысления действительности становится человек как экзистенциальный субъект. Последний и есть определенная данность сознания, духа, который через механизмы самоосмысления собственного существования описывает мир, лежащий вне человека. Проблема «Я и мир» становится ключевой для философской реконструкции действительности. Экзистенция в качестве подлинного бытия всегда первична по отношению к реально существующему природному и социальному миру. Последний лишен основополагающих качеств истинного бытия (господство необходимости, а не свободы и т.д.). Он фактически является результатом объективации духа, его опредмечивания, материализации. Именно механизм объективации трансформирует дух в реальность, чистую экзистенцию – в материальную действительность. Объективной реальности, утверждает русский мыслитель, не существует, это лишь иллюзия сознания, суще-

[1] *Бердяев, Н.А.* Самопознание / Н.А. Бердяев. М., 1991.

ствует лишь объективация реальности, порожденная известной направленностью духа. Объект, объективный мир в результате оказывается порождением субъекта, своеобразной материализацией истинного бытия (экзистенции). Бердяев понимает, что при таком подходе неизбежно возникает ловушка берклианства, фактически растворяющая действительность в субъективных ощущениях и ведущая к агностицизму. Дистанцируясь от крайностей берклианства и махизма и опираясь на разработанную Э. Гуссерлем теорию интенциональности, русский мыслитель подчеркивает, что объективизация мира совершается через интенциональный акт экзистенции. Бердяев так описывает основные признаки процесса объективации: 1) отчужденность объекта от субъекта; 2) поглощенность неповторимо-индивидуального, личного общим, безлично-универсальным; 3) господство необходимости, детерминация извне, подавление и закрытие свободы; 4) приспособление к массовости мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожающая оригинальность. Развертывание и аргументация каждого из этих признаков позволяют философу создать панорамную картину исторического бытия, развития человека и общества.

Подчеркнем направленность мысли русского философа на объяснение исторической, социальной жизни человека. Это закономерно и типично для антропологической философии. Мир экзистенциальных субъектов в условиях социальной объективации резко сужает возможности их духовного взаимодействия. В обществе господствует коллектив, социальные взаимосвязи механистичны. Да и само общество в результате оказывается системой, в которой общественные отношения человека с человеком представляются реальностями, находящимися вне людей и над людьми. Человек в таком обществе лишен «свободной интимности» отношений. Его существование и перспективы развития определяются прежде всего коллективом, т.е. не непосредственным взаимодействием человека с человеком, диалогом личностей, а взаимодействием через отношение каждой личности к коллективу. Человек оказывается прежде всего членом коллектива, объектом при взаимоотношениях с другими людьми, становится носителем норм коллектива, жизнь которого регламентируется безличным законом, устанавливающим общеобязательные нормы и не оставляющим места для совести и других нравственных регуляторов. В таком обществе господствует человек, утративший индивидуальность, конформистски подчиняющийся правовым нормам. Это торжество массы над личностью, количественного равенства над качественным неравенством. Этот процесс завершает и санкционирует государство, ставшее главным субъектом общественной жизни, превратившее человека в объект манипуляций. Поэтому государство для Бердяева есть наиболее яркое и трагическое воплощение антиперсоналистического духа. Следует отметить блестящий критический анализ как русского, так и западноевропейского общества XX в., присутствующий во многих произведениях русского мыслителя.

Итак, человек живет в обществе, где господствует несвобода. Отсюда проистекают его страдания, духовный дискомфорт, свидетельствующий о том, что человек жив, что его дух не уничтожен. «Я страдаю, значит, я существую» – выводит свою максиму русский мыслитель, перефразируя Р. Декарта. Жизнь

как страдание неизбежно порождает страх, надежду, скуку. Эти экзистенциалы подробно анализируются Бердяевым, в совокупности позволяя нарисовать панорамную картину жизни современного человека.

Преодоление подобного античеловеческого бытия современного общества возможно только через возвращение к Богу, к созданному им истинному бытию. В жизни современного общества Бог присутствует в свободе и любви, в истине, правде и красоте. И перед лицом зла и неправды он присутствует не как судья и каратель, а как оценка и совесть. Бог превращается в главную моральную ценность, опираясь на которую человек обожествляется и тем самым возвращает Бога в реальный земной мир. Общность людей в Боге реализуется в соборности, которая наиболее полно воплощает духовное единение личностей, предопределяя пути развития человека в истории. Пути эти связаны с эсхатологическими итогами истории, так как «история мира и история человека имеет смысл только в том случае, если она кончится». Человек в конкретные исторические эпохи, находясь в процессе творчества, постоянно преодолевает социальные тупики. Движущим нервом этого процесса является необходимость преодоления объективации, в результате чего будут ликвидированы трагические противоречия социального бытия – отчужденность, вражда, безличность и т.д. Полное преобразование социального мира произойдет тогда, когда осуществится преодоление объективации, т.е. преодоление отчужденности, необходимости, безличности, вражды.

Таким образом, опыт эсхатологической метафизики Бердяева завершается оптимистически, как бы контрастируя с суровостью, трагичностью подхода русского философа к исторической судьбе человека и человечества. Это еще один утопический проект религиозного преображения мира, интересный и продуктивный, но вряд ли осуществимый, если исходить из возможностей «тварной» природы человека и реальной истории человечества.

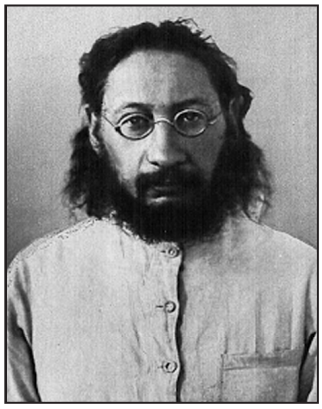
Философское наследие Бердяева огромно: он написал 43 книги и свыше 500 статей. Обращение к его трудам позволяет актуализировать собственные мировоззренческие поиски, стимулирует духовное развитие человека[1].

Цельное мировоззрение Павла Александровича Флоренского

Павел Александрович Флоренский (1882–1937) родился в дворянской семье, учился на физико-математическом факультете Московского университета, где увлечение чистой математикой (философско-математическая школа Н.В. Бугаева) сочетал с занятиями философией (под руководством князя С.Н. Трубецкого, Л.М. Лопатина). Второе образование он получил в Московской духовной академии (1904–1908), после окончания которой работал на кафедре истории философии, разработав в этот период ряд оригинальных курсов по истории античной философии, философии культуры и др. В 1914 г. увидело свет самое известное произведение Флоренского «Столп и утвержде-

[1] См.: Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология: в 2 кн. СПб., 1994.

ние истины. Опыт православной теодицеи» (1908). В течение многих лет Флоренский возглавлял журнал Московской духовной академии «Богословский вестник», оказывавший определенное влияние на русскую богословскую, философскую, литературную мысль. После революции 1917 г. философ демонстрирует принципиальную аполитичность («по вопросам политики мне сказать почти нечего»), лояльность к советской власти при твердом идейном (чаще всего внутреннем) противостоянии ей. С 1918 г. Флоренский работал в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, многое сделав для сохранности духовных и материальных ценностей. Он был избран профессором Высших художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС), где читал лекции (1921–1927) по разработанной им оригинальной философии искусства. Много сил Флоренский отдавал научной и технической деятельности на заводе «Карболит» в Орехово-Зуево, в Высшем совете народного хозяйства (ВСНХ) РСФСР, в реализации плана Государственной комиссии по электрификации России (ГОЭЛРО), в ходе которой он заведовал лабораторией испытания материалов Государственного экспериментального электротехнического института. В течение ряда лет философ был редактором «Технической энциклопедии», в которой опубликовал большое количество оригинальных статей. Флоренский неоднократно арестовывался и осуждался, однако и в ссылках занимался научной работой, например в Соловецком лагере, где, видимо, и был расстрелян в 1937 г.



П.А. Флоренский

Даже скупое перечисление отраслей и наук, в которых плодотворно трудился Флоренский, свидетельствует о его энциклопедизме. Недаром его называли русским Леонардо да Винчи. Трудно описать и систематизировать разные стороны его многогранного творчества. Однако в целом охарактеризовать принципиальные основы мировоззрения Флоренского, его концептуальную философскую позицию можно, опираясь на его труды «Философия культа» (1918–1922), «У водораздела мысли» (1915–1926), «Мнимости в геометрии» (1922), «Иконостас» (1922) и др.

Целью философских исканий русского мыслителя было *построение цельного мировоззрения*, разработку путей к которому он считал своей жизненной задачей. Отстаивая необходимость и истинность цельного мировоззрения, Флоренский продолжал, углублял и переосмысливал философские идеи своего великого предшественника В.С. Соловьева, творчество которого оказало существенное влияние на его миропонимание. Отталкиваясь от соловьевской концепции цельного знания, Флоренский дополняет ее необходимостью цельного мировоззрения, что существенно изменяет сам подход к философии. Цельное знание Соловьева требует научного, системного подхода и изложения, традиционного для западной философии, хотя реализовать это требование Соловьев не успел. Цельное мировоззрение Флоренского оказывается шире и глубже сугубо научного осмысления мира. Как и Соловьев, он отстаивает

и развивает идею цельного знания как единства веры и науки, но не разделяет стремление своего учителя строго научно, системно выстроить свою философскую концепцию. Флоренский больше тяготеет к художественному, образно-целостному осмыслению мира, в воспроизведении которого нет строгих логически очерченных границ. Поэтому мыслитель резко высказывался по поводу «системоверия», видя в нем род суеверия, отстаивал необходимость «эстетического» понимания мира. Эстетическая интерпретация мира означает понимание того, что любой творческий акт эстетичен, а художественная деятельность пронизывает все другие виды деятельности – теоретическую, практическую, литургическую. Естественно, подобный подход не абсолютен, он не исключает наличия в трудах русского мыслителя логичности, систематичности и даже схем в изложении и доказательствах. Недаром Флоренский на склоне лет вспоминал слова отца, сказанные ему еще в юности, о том, что его сила не в исследовании частного и не в мышлении общего, а там, где они сочетаются, на границе общего и частного, отвлеченного и конкретного, может быть, на границе поэзии и науки. Эта ссылка на слова отца свидетельствует о том, что русский философ стремился осмыслить особенности своего типа мировоззрения, своей философской рефлексии.

Флоренский принципиально не приемлет как заземленность конкретного, частного в методологии позитивизма, так и отвлеченную, абстрактную метафизику многих идеалистических учений. Он постоянно стремился «видеть корни вещей». Эта привычка зрения, пишет Флоренский, потом проросла все мышление и определила основной характер его – стремление двигаться по вертикали и малую заинтересованность в горизонтали. Это стремление понять, осмыслить и выразить глубинную сущность мира и приводит его к платоновской философии, которая наряду с идеями Соловьева оказала громадное влияние на его мировоззрение.

По мнению А.Ф. Лосева, Флоренский настолько глубоко и тонко интерпретировал концепцию платонизма, что полученные им результаты «по глубине и тонкости» превосходят все, что он когда-нибудь читал о Платоне.

Расчищая пути к будущему цельному мировоззрению, русский мыслитель полагал, что оно должно синтезировать веру и разум, интуицию и рассудок, богословие и философию, искусство и науку. Отсюда проистекает энциклопедизм Флоренского, оставившего заметный след и в богословии, и в философии, и в науке, и в технологии, и в искусстве, и в литературе. Собственную философскую концепцию Флоренский называл конкретной метафизикой, тем самым подчеркивая свою связь с философией «положительного всеединства» Соловьева, с его критикой отвлеченных начал. Флоренский утверждал, что его обоснования, построения характера органического, а не логического и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала.

«Конкретная метафизика» в таком контексте оказывается реализующим «духовное единство» онтологическим постижением мира, его единства в диалектике внутреннего и внешнего, его органичности. Последнее означает то, что Флоренский хотел видеть душу, но хотел видеть ее воплощенной.

Если это покажется кому материализмом, то он согласен на такую кличку. Но это не материализм, а потребность в конкретном, или символизм. Его «конкретная метафизика» на практике действительно оказывается «символизмом», точнее, онтологическим символизмом, который и должен явиться фундаментом для «цельного мировоззрения». В самом общем виде философское учение Флоренского как бы распадается на два содержательных пласта, которые, разумеется, взаимосвязаны и взаимодополняемы: на *теодицею* – учение о Боге и мире (о вере в Бога и наличии зла) и *антроподицею* – учение о человеке, Боге и мире, в котором необходимо согласовать Бога и человека, «обожить» последнего. Будучи искренне верующим мыслителем, прежде всего пытающимся осмыслить и выразить духовные основы бытия, Флоренский должен был начинать свои зрелые философские штудии с православной теодицеи, так как всегда был воцерковленным человеком («столп и утверждение истины» он видит в Русской православной церкви). Да и особенности формирования его мировоззрения выдвигали на первый план проблемы Бога и мира. Идеи его теодицеи определяли подходы и к антроподицеи. Однако «конкретная метафизика» требовала учета «воплощения» духа в мире, конкретности человеческого бытия, которое взывает к Богу и может быть понято только через божественные установления. Это отмечал сам Флоренский, подчеркивая, что прежде оправдания человека человек ищет оправдания Бога: прежде антроподицеи ищется теодицея. В свою очередь, «конкретная метафизика» бытия человека становится полем, фокусом понимания Бога. Божественное при таком подходе антропологизируется: жизнь человека становится ключом к пониманию Божественности мироздания. Теодицея и антроподицея в результате становятся двумя сторонами постижения бытия, не только взаимодействующими между собой, но и дополняющими друг друга. Правда, выдвигая на первый план теодицею, Флоренский исходит из собственной духовной эволюции, приведшей его к религии. Теодицея русского мыслителя явно не традиционна для богословия и тем более для философии. Она переводит рассмотрение этой проблемы в гносеологический план вместо этического и исследует разум в его «функционировании», а следовательно, преодолевает его понимание как рассудка (по Флоренскому, рассудок – «болезненный» разум), оправдывая разум истиною. Фактически доказывается «самоистинность истины», так как разум и истина «единосущи». Одновременно истинен догмат троичности (Отец, Сын, Дух) – истина есть единая сущность о трех ипостасях. Троица единосущная и нераздельная. Богословский «догмат троичности делается общим корнем религии и философии, в нем преодолевается их исконное противоборство. Религия и философия сливаются, однако первая оказывается ключом ко второй. Исследование мира сквозь призму учения о «единосущем» дает возможность охарактеризовать мир и истинность его бытия. В отличие от истинного, вечного, Божественного, духовного мира реальная действительность является «падшим» бытием, бытием противоречивым, так как в нем господствуют грех и зло. Следовательно, мир и разум антиномичны. Последнее свойство является одной из главных характеристик реального бытия.

Следует отметить, что кантовское учение об антиномиях интерпретируется русским мыслителем явно нетрадиционно. Антиномии рассматриваются им как сложное взаимодействие тезиса и антитезиса, характеризующее диалектичность бытия и разума. Флоренский подчеркивает, что понятие «антиномия» как философский термин связано с философией И. Канта, хотя заключенное в нем содержание уводит в античную философию и последующее развитие философских учений. Более того, только за то, что Кант имел дерзновение выговорить великое слово «антиномия», за это одно заслужил бы он вечной славы, хотя собственные его антиномии неудачны.

Настоятельно подчеркивая антиномичность мира и разума, русский мыслитель доказывает, что антиномичность не означает «или то, или другое не истинно»; «ни то, ни другое не истинно». Она убедительно свидетельствует о том, что и то, и другое истинно, но каждое – по-своему. Примирить антиномии, осуществить их синтез анализирующий рассудок не может. Антиномии снимаются только Божественным разумом, реализующимся в религии. Так религия снова становится основанием мира и постигающей его философии. Признавая историческое значение кантовской философии (прежде всего учения о феноменах и ноуменах, антиномиях и др.), Флоренский утверждает, что в целом она лицемерна, лукава; она соткана из противоречий – не из антиномий, не из мужественных совместных «да» и «нет», в остроте своей утверждаемых, а из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между «да» и «нет». Лукавство философии Канта, по мнению Флоренского, может быть преодолено только признанием истинной реальности, которая и есть реализованный смысл или осмысленная реальность, это воплощенный Логос, это культ. Следовательно, только культ, религия может раскрыть подлинную истину бытия. Поэтому теодицея, будучи разделом богословия, превращается у русского мыслителя и в философское постижение мира, так как исследует последний рационалистически, логически, опираясь на разум и рассудок, на традиции философского анализа, переосмысляемые на основе трудов и выводов книг Отцов Церкви, богословов.

Теодицея Флоренского, особенно в «Столпе и утверждении истины», на основе логического, формального реконструирования исследует онтологическую сущность истины, а через нее и бытия. В конечном итоге, как уже отмечалось, истина, плод чистой рассудочности, оказывается в догмате троичности («Истина есть единая сущность о трех ипостасях»). Но формальная рассудочность требует проверки опытом, что означает необходимость «выйти из области понятий в сферу живого опыта». Последний же в лице религиозного опыта, духовной практики свидетельствует о том, что все определяет вера, построенная на «духовной деятельности» – любви. Любовь как онтологическая сущность предопределяет человеческую деятельность, обращая тем самым теоретический разум к человеку и его бытию – к антроподицее.

Понимание человека и мира в целом возможно только тогда, когда осмыслен феномен выраженности знания, бытия, в котором это знание реализовано. Бытие энергийно, так как направлено и внутрь себя, и вовне. В последнем случае носителями энергий бытия являются имена и слова. Так русский мыслитель приходит к разработке «философии имяславия», оказавшей заметное

влияние на русскую религиозную философию и богословскую мысль в последующем[1]. Флоренский фактически начинает разрабатывать новую отрасль русского философского знания – *философию имени.*

Именем мир «помечается», именем он воплощается, именем он фундаментально характеризуется. Имена и слова проявляют и реализуют энергию бытия. Слова, утверждает русский мыслитель, – человеческая энергия и рода человеческого, и отдельного лица – открывающаяся через лицо энергия человека. Человек как бы творит мир, воплощает смыслы бытия, реализует свои гносеологические возможности. Слово «выводит ум за пределы субъективности и соприкасает с миром», находящимся вне человека и его «психических состояний» (Флоренский). Слово как бы мостик, соединяющий человека с реальностью, оно есть частица его в мире и частица мира в нем. Слово в таком контексте бытийственно, онтологично, оно фиксирует уровень познания мира, а также норму бытия мира, поэтому именем выражается тип личности, онтологическая форма ее, которая определяет далее ее духовное и душевное строение. Имя становится ключом к пониманию человека и мира, а философия имени – фундаментом для антроподицеи. По Флоренскому, имена всегда принципиально символичны. Будучи энергиями бытия, они суть не что иное, как само бытие в его открытости человеку, имена – символы бытия. Символ не только воспроизводит, выражает, воссоздает бытие. По Флоренскому, бытие, которое больше самого себя, есть основное определение символа. Символ оказывается глубже и выше бытия. Мир символичен по определению, что должно стать предметом философской рефлексии. Символы являются органами общения человека с реальностью, они мостик, соединяющий его с действительным миром, они «отверстия, пробитые в человеческой субъективности» (Флоренский). Фундаментальность символического осмысления мира для Флоренского столь велика, что он даже свою софиологию (учение о Софии – Премудрости Божьей) пытается построить на этом основании, утверждая, что София – многозначный символ: и церковь в ее земном и небесном аспектах, и святая Богородица, и идеальная личность человека, и миротворческая мысль Божия, и существенная красота всей твари и т.д.

Полисимволичность учения русских мыслителей о Софии позволила Флоренскому найти свои пути построения софиологии, весьма отличные от путей почитаемого им Соловьева. Если попробовать определить философию Флоренского в целом, то его конкретная метафизика вполне может быть названа *онтологическим символизмом, философским символизмом.* В этом ключе характеризовал свое мировоззрение и сам Флоренский, который утверждал, что всю свою жизнь он думал только об одной проблеме – о проблеме символа.

Философский символизм стал методологическим фундаментом как теодицеи, так и антроподицеи Флоренского. Последняя, если подходить к ней не богословски (как согласовать веру в то, что человек, созданный по образу и подобию Божьему, создан совершенным и разумным, а наличное его бытие несовершенно и греховно), а философски, оказывается философской антропологией. Философ пишет, что задача философской антропологии

[1] См.: *Лосев, А.Ф.* Философия имени / А.Ф. Лосев // Из ранних произведений. М., 1990.

состоит в том, чтобы раскрыть сознание человека как целое, т.е. показать связанность его органов, проявлений и определений. В этом смысле можно сказать, что задача ее – дедуцировать человека из основных определений его существа, из его идеи. С одной стороны, русский мыслитель исходит из основной парадигмы антропологической философии, идеи единства человеческой природы, а с другой – психологизирует идею человека, апеллируя прежде всего к чувствам, ощущениям человека и их возможностям. Флоренский телеологизирует проблему человека и настаивает на том, что понимание цели, ради которой существует все в человеке, и будет антропологией, ибо цель всего в человеке есть человек.

При таком подходе фундаментальность исходной интенции его философии (теодицея есть основание для антроподицеи, т.е. человек оправдывается через Бога) дополняется возможностями анализа природы человека: «микрокосм», т.е. человек, хотя и «есть малый образ макрокосма» (Бога), но может существенно углубить возможности постижения «макрокосма».

В философии Флоренского оправдание человека осуществляется и через культуру. Исследуя мир сквозь призму борьбы между Хаосом и Божественным Логосом, Флоренский именно в культуре пытается найти основания для преодоления Хаоса, т.е. закона возрастающей энтропии. Культура для него не самоценна. Чтобы понять ее, необходимо выйти за ее границы. Поэтому, по мнению русского мыслителя, вера определяет культ. Последний лежит в основе миропонимания, из которого и вытекает культура. Типологически существуют две разновидности культуры – средневековая и возрожденческая. Первая воплощает целостность и органичность, соборность, диалектичность, активность, синтетичность, реализм. Это объективный тип культуры. Вторая разновидность культуры характеризуется раздробленностью, индивидуализмом, логичностью, пассивностью, статичностью, поверхностностью. Это воплощение субъективности, которая, в свою очередь, воплощает Хаос. Эти два типа последовательно сменяют друг друга в историческом развитии. Флоренский отстаивает продуктивность средневекового типа культуры, относя свое творчество к нему.

Сам русский мыслитель писал, что руководящая тема его культурно-исторических воззрений – отрицание культуры как единого во времени и пространстве процесса с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры.

Эти выводы Флоренского органически вливались в развивавшееся в XX в. культурологическое знание, становясь одним из продуктивных его звеньев. Флоренский является одним из самых выдающихся мыслителей XX в.[1].

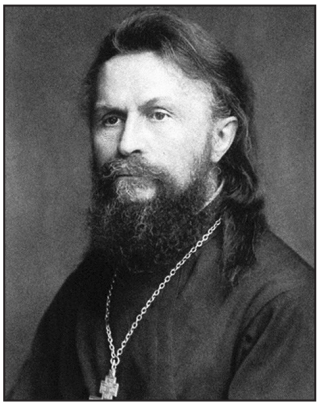
Философские идеи Сергея Николаевича Булгакова

На картине известного русского художника М.В. Нестерова «Философы» (1917) на фоне прекрасной русской природы изображены два человека: один в белой рясе с посохом, как бы подчеркивающем его сан духовного странника,

[1] См.: *Половинкин, С.М.* П.А. Флоренский: Логос против Хаоса / С.М. Половинкин. М., 1989.

другой – в темной тройке, в накинутом на плечи пальто, с упрямо вздыбленной шевелюрой и пронзительным взглядом провидца, взирающего на «сей мир в его минуты роковые». П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков были наиболее яркими представителями русского серебряного века, доказавшими своим творчеством величие русской религиозной философии. Они были единомышленниками, и каждый по своему разрабатывал концепцию религиозного единства жизни. Фактически они как бы дополняли друг друга: Флоренский пытался построить цельное мировоззрение на фундаменте конкретной метафизики, онтологического символизма, для чего априорные богословские основания подкреплял философскими аргументами и научной логикой; Булгаков, исходя из тех же принципиальных оснований, философию осмыслял богословски, полагая, что философия исходит и возвращается к религии.

Философские выводы Булгакова как бы дополняли философию Флоренского, в совокупности с последними составляя вершину русского религиозного возрождения.



С.Н. Булгаков

Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944) учился в Орловской духовной семинарии, которую покинул для занятий на юридическом факультете Московского университета, где специализировался на политической экономии. Булгаков был оставлен в университете для подготовки к профессорскому званию, занимал кафедру политэкономии в Киевском политехническом институте, затем в Московском университете. Он увлекался идеями марксизма, проделав впоследствии эволюцию «от марксизма к идеализму» – так называлась и его книга, ставшая программной для целого поколения русских мыслителей рубежа веков. Булгаков активно участвовал в русском религиозном возрождении, а также в общественной жизни начала XX в., избирался депутатом Госдумы.

Опыт собственной идейной эволюции философ воплотил в книге «Свет Невечерний» (1917), которая, по его словам, является духовной автобиографией, или исповедью. В 1918 г. Булгаков принимает священнический сан, а в 1922 – высылается из СССР. В эмиграции он живет в Праге и Париже, преподает в богословском институте, активно участвует в русском христианском студенческом движении. В эмигрантские годы мыслитель сосредоточивается на богословской проблематике (трилогия «Купина Неопалимая», 1927, «Друг жениха», 1927, «Лестница Иакова», 1929; трилогия «Агнец Божий», 1933, «Утешитель», 1936, «Невеста Агнца», опубликована в 1945 г.). Уже после его смерти увидели свет книги «Апокалипсис Иоанна» (1948) и «Философия имени» (1953).

В самом общем виде духовный путь Булгакова, который, по его собственным словам, был ломанным и сложным, состоит из трех этапов: марксистского («О рынках при капиталистическом производстве», 1897, «Капитализм и земледелие», т. 1, 2, 1900, и др.); философского («Свет Невечерний», «Тихие думы», 1918); богословского («О богочеловечестве», т. 1–3, Париж, 1933–1945, и др.).

Наибольший интерес, с точки зрения реконструкции философских выводов русского мыслителя, представляют второй (вплоть до высылки из страны) и третий (эмигрантский) этапы. Богословские работы Булгакова требуют тщательного и тонкого прочтения для вычленения и осмысления философской рефлексии.

Это закономерно, так как, по Булгакову, философия вырастает на религиозной почве и неизбежно должна в своем развитии вернуться к религии на высшем уровне, ибо именно религиозный миф и догмат определяют проблематику философской рефлексии. Получается, что в этом процессе сама мысль вторична. Если философия остается в собственном мыслительном поле, то в результате философия невозможна: ее удел – только новое повторение старых и исхоженных уже путей, бег белки в колесе. Булгаков пишет, что состояться философия может только как антиномически обоснованная и религиозная, т.е. догматически обусловленная философия. Свой подлинный смысл философия при таком подходе получает в религии, превращаясь в богословие. Но тогда возникает проблема специфики и особенностей философских интенций, отличия философского дискурса от богословского, проблема, таящая опасность возвращения к пройденной исторически фазе, когда философия выступала в роли «служанки богословия». Впрочем, даже тогда ее не превращали в богословие. История свидетельствует, что на протяжении веков религия и богословие секуляризировались за счет расширения философского поля. Поэтому необходим, по-видимому, какой-то новый ракурс, который не просто растворяет философию в богословии, а, наоборот, формирует третий путь диалектического единства философии и богословия (точнее, философии и религии), в конечном итоге открывающий новое дыхание у каждой из них. По мысли Булгакова, это и есть путь мировоззрения будущего. Булгаков был прекрасным знатоком истории философии и богословия. Он не мог не понимать невозможности возвращения в прошлое. Поэтому он критически отвергает средневековую формулу ancilla teologie, по которой философия есть служанка богословия. Он обосновывает новую формулу ancilla religiona, по которой *философия становится служанкой религии.* Для него эта переориентация имеет принципиальное значение, ибо позволяет освятить философию религией, дополнить философское знание религиозным откровением. Именно поэтому философия русского мыслителя имеет основой религиозные интуиции. Для него философия сама по себе, собственными логическими, научными методами не может построить непротиворечивую картину мира. Реальный тварный мир, описываемый философией на основе человеческого опыта, не в состоянии раскрыть истинные трансцендентальные основы бытия. Он сам требует осмысления и понимания с позиций более глубокого и истинного религиозного опыта, который формируется откровением. Трагедия философии в том и состоит, что она не может быть самостоятельной, самодостаточной. Она приобретает свой подлинный смысл, только опираясь на религию. Поэтому подлинная философия может быть только религиозной философией. При таком подходе философская система русского мыслителя должна была строиться сверху вниз – от осмысления и описания Бога как

онтологического начала бытия до выяснения закономерностей реального, тварного мира. Если учитывать реальную эволюцию мировоззрения Булгакова, то получилось наоборот. Прежде всего им была разработана философия действительного мира – «философия хозяйства», которая явилась интересной попыткой осмысления и интерпретации развития человеческого общества на фундаменте экономических, производственных отношений. Затем на основе критического анализа немецкого идеализма, принципиального неприятия рационалистического мышления и марксистской философии Булгаков разрабатывает развернутое философско-религиозное учение, во многом развивающее основополагающие интенции идеалистического осмысления мира, в центре которого находятся Бог и религия как методологические ключи к его пониманию и описанию. Попытка дополнить философию богословием («высшее предназначение философии – быть богословием») завершает мировоззренческую эволюцию Булгакова, реализуясь в статьях и книгах последних лет его жизни. Внутренняя логика философских построений русского мыслителя диалектична. Она фактически опирается на триединство умозрений и обоснований: Бог, мир, человек – таковы диалектически связанные отправные точки философского дискурса. Бог творит мир и себя самого в процессе творения, получая наиболее полное воплощение в человеке. Человек оказывается не просто творением Божьим, образом и подобием Бога, но и одновременно творческой личностью, имеющей собственные потенции, реализация которых позволяет в определенной степени осмыслить Божественную Премудрость, постичь истинную сущность мира. В таком контексте Бог, мир и человек оказываются диалектически связанными и одновременно не сводимыми друг к другу: каждый имеет свои качественные отличия и специфику, каждый подлежит специальному анализу, результаты которого воплощаются в разных отраслях знаний. Ключом к анализу человека является антропология. Разрабатывая свой вариант антропологического принципа в философии, русский мыслитель стремится обосновать новую антропологию, тщательно аргументируя ее с онтологической, гносеологической, аксиологической, эсхатологической и других точек зрения.

Булгаков стремится к синтетическому знанию, в единой парадигме постигающему и описывающему мир. Основой такого подхода становится философия положительного всеединства В.С. Соловьева, опираясь на которую русский мыслитель создает еще один вариант этого определяющего для русского мировоззрения рубежа веков философского направления.

Поскольку Булгаков обосновывает и развивает религиозную интерпретацию философии, догматически его система начинается с осмысления Бога, точнее, божественного творения. Опираясь на традиции идеалистической (Платон, Аристотель, И. Кант) и богословской (Иоанн Дамаскин, Григорий Палама) интерпретации Бога и его творения, русский мыслитель полагает, что Бог с точки зрения человеческих мыслительных возможностей невыразим ни в каких определениях и понятиях. Более того, Бог фактически является изначальным отрицанием любых определений, фиксирующих любые качества. О Боге можно сказать только то, чем он не является и принципиально быть

не может. Поэтому Абсолютным оказывается Ничто как отрицание любых определений Бога. Именно Ничто становится предметом обстоятельного философско-богословского анализа. Ничто обладает производящими потенциалами, имеющими бытийные возможности и в конечном итоге превращающими его в Нечто, т.е. определенное наличное бытие. Получается, что самого Бога определить, наделить определенными качествами, нельзя – у человечества нет таких инструментов познания. Можно изучать лишь творение Бога, так как Бог обнаруживает себя именно в творении. Мир, действительность и есть творение Божье. Булгаков подчеркивает, что мир содержится в Боге, и в мире действует Бог. Более того, «Бог есть только в мире и для мира». Следовательно, только через осмысление мира можно приблизиться к Богу. Особенно полно Бог познается через человека – венец творения, соподобный творцу. Творя мир, Бог создает самого себя и постоянно участвует в процессе творения. Только через бесконечный процесс творения, превращения Ничто в Нечто, оформления бытия в результате реализации бытийных потенций можно приблизиться к Богу, попытаться осмыслить и описать его трансцендентальную сущность.

Исследование Абсолютного как Божественного Ничто составляет, по Булгакову, основание для апофатического (отрицательного) богословия, которое обязательно должно быть дополнено катафатическим (положительным) богословием. В последнем исследуется Абсолютное, полагающее себя Богом и становящееся таковым для человека. Русский мыслитель разрабатывал катафатическое богословие в своих богословских трудах последнего этапа творчества. Итак, Бог творит мир, который в конечном итоге оказывается материальной действительностью. Тварный мир – материальный мир, находящийся в постоянном движении, в возникновениях и превращениях: он – постоянное «бывание» (Булгаков). Однако многоликость «бывания» имеет общую основу, субстрат, из которого происходит и в который превращается весь многоликий мир. Это и есть материя. Последняя является, согласно античной традиции, которую развивает Булгаков, «третьим родом» бытия наряду с вещами чувственного мира и первообразами, идеями. Это и есть неоформленная первоматерия как потенциально сущностное, неизбежно реализуемое в бытии.

Русский мыслитель акцентирует внимание на активной материнской роли материи. Она оказывается «Великой матерью – Землей» древних языческих культов, «Землей» первых стихов ветхозаветного Пятикнижия. Отождествление «Земли» и «материи» позволяет акцентированно показать плодоносность последней. Поэтому Земля «насыщена безграничными возможностями» – «в ней потенциально заключено все». Материя является творческим началом, она относительно самостоятельна, так как не просто является творением Божьим, но и имеет собственное активное, творческое основание.

Именно последнее актуализирует связь Земли с Богом. В результате собственных творческих усилий Земля оказывается Богоземлей и Богоматерью. Она в конечном итоге превращается в Богородицу, так как рождает Богочеловека. Последний и есть венец ее творческих усилий. Этот последовательно отстаиваемый Булгаковым взгляд на место и значение материи в бесконечно

развивающемся мире позволил ему охарактеризовать свою философскую позицию как *религиозный материализм*. Следует констатировать, мягко говоря, спорность подобной интерпретации булгаковского учения о материи. Вместе с тем необходимо обратить внимание на то, как русский мыслитель пытается переосмыслить лучшие, с его точки зрения, достижения чуждых ему философских направлений – материализма, марксизма и др.

Дальнейшее развитие концепции о мире конкретизируется Булгаковым в учении о Софии и софийности. Именно в ней русский мыслитель переосмысливает и интересно интерпретирует концепцию всеединства. По его мнению, София находится между Богом и миром, сама не являясь ни тем, ни другим, но, будучи явлением особенным, фактически соединяет Бога и мир, творца и тварное бытие. Она – Любовь, любовь любви, вся полнота бытия. София, утверждает Булгаков, женственна, она есть «Вечная женственность». Более того, «она есть идеальный, умопостигаемый мир», «всеединое». В качестве Вечной женственности она становится началом мира.

Любовь оказывается активным началом мира, движущим нервом его развития. Булгаков стремится увидеть в Софии и четвертую (наряду с Отцом, Сыном и Святым Духом) ипостась Бога, Божью Матерь и Церковь. Вот каков его обобщающий вывод: и все это вместе – Дочь и Невеста, Жена и Матерь, триединство Блага, Истины, Красоты, Святая Троица в мире – есть божественная София. София фактически превращается в демиурга мира, так как находит свое воплощение как в Боге, так и в его творении. Естественно, такая расширительная трактовка учения о Софии вызвала критическое неприятие как церковно-богословских кругов (она даже была осуждена как ересь), так и религиозных философов (Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского и др.). И все же именно в софиологии русский мыслитель видит истинное мировоззрение, в котором осуществляется синтез религии, философии и науки. По его мнению, софиология есть подлинное христианское учение о мире. Главная проблема его – диалектически сложные отношения между Богом и миром, Богом и человеком. София соединяет Бога, мир и человека в единое целое. Булгаков стремился своей софиологией соединить жизнь Божественную и жизнь человеческую, объединить тварное человечество с небесной Теантропией. Иначе говоря, речь идет об объединении и отождествлении Софии божественной и Софии тварной.

Софиология является ключом к пониманию антропологии Булгакова, или, точнее, его антропология является частью и реализацией софиологии.

Человек рассматривается русским мыслителем в социологическом, общественном плане прежде всего как личность. Человек есть ипостась, лицо, личность, утверждает он. Причем личность никогда не может быть до конца выражена. Она должна быть как то определена, но в конечном итоге оказывается, что личность неопределима, так как остается над всеми своими состояниями и определениями: «Личность есть каждому присущая и неведомая тайна, неисследованная бездна, неизмеримая глубина» (Булгаков). Неизмеримую глубину человеческой личности нельзя исчерпать, измерить. Человек как творение Божие, созданное по образу и подобию Творца, несет в себе свет

своего Создателя и реализуется это фундаментальное свойство человеческой природы в вечном и постоянном стремлении к абсолютному творчеству. Однако последнее метафизически неосуществимо: оно дано только абсолютному Творцу – Богу. Творчество человека – это скорее формальная возможность, реализующая жизненный порыв. Это онтологическая реальность человеческого существования, абсолютная по всеохватности, но не всегда находящая адекватные формы воплощения, что зачастую делает человеческое творчество трагическим. Тем не менее и возникновение человека, и его жизнь, и перспективы его существования связаны прежде всего с творческими потенциями и путями их реализации в индивидуальной и общественной жизни. Правда, человеку не дано в конечном итоге создать ничего «метафизически нового», это под силу одному Богу. Он скорее способен воспроизводить идеальный первообраз, так как является его подобием. Человек фактически реализует изначально заложенную в нем Богом жизнетворческую силу, а не творит новую жизнь. Но даже это позволяет не только осмыслить и описать жизнь человека и общества, но и понять абсолютную творческую силу Бога.

Осмысление жизнетворческой силы человека, обстоятельств ее формирования и реализации в общественной жизни позволяет Булгакову последовательно проанализировать значение пола, сексуальности, семьи и т.д. И разумеется, прежде всего любви, софийность которой позволяет человеку преодолеть эгоизм и смерть, обрести бессмертие. Преодоление смерти осуществляется благодаря спасительной миссии Иисуса Христа, который совершил второе сотворение человека. Именно во Христе человечество принесло покаяние и жертву, что позволило человеку возродиться, а человечеству соответствовать воле Божией.

Подробно анализируя антиномии Бога и мира, Бога и человека, Булгаков диалектически исследует место и значение в этом процессе свободы и необходимости. В конечном итоге решающей оказывается необходимость. Свобода, полагает русский мыслитель, есть общая основа творческого процесса, необходимость же определяет рамки этого процесса и, поскольку предетерминирует свободу, направляет ее путь.

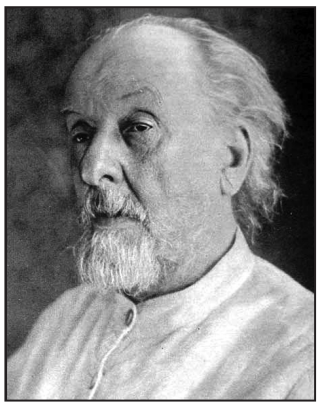
Булгаков считает, что свобода при таком подходе в лучшем случае детерминирует лишь ход исторического процесса, но не его исход. Смысл и исход, т.е. результативность исторического развития человечества, определяет промысел Божий, оказывающийся в результате высшей закономерностью истории. Мир и человек, по большому счету, чужды свободе – «тварное творчество», реализуя «тварную свободу», оказывается «не творчеством из ничего», а только творчеством «из Божественного что». Поэтому свобода для мира и человека имеет относительный характер. В известной степени она опасна, так как продуцирует порчу и извращение подлинной, истинной жизни, поэтому главное – синхронизировать, согласовать Божественное и человеческое в перспективе развития человечества. Для этого необходимо диалектически соединить Божественное всемогущественное и тварную свободу в одно неразрывное целое и тем окончательно согласовать Божественное и человеческое. Тогда и будут реализованы эсхатологические прогнозы русского мыслителя.

Софийная направленность антропологии Булгакова позволяет ему рассматривать Софию как мировую душу, как «целокупное человечество», являющееся трансцендентальным субъектом истории. Именно этот субъект исторического развития связывает воедино разрозненные действия отдельных индивидов, допуская увидеть смысл исторического существования человека и человечества.

Умный свет Софии позволяет связать воедино разнонаправленную деятельность исторических индивидов, осмыслить онтологическое единство человечества, которое, по Булгакову, субъективно выражается в постоянном стремлении человечества к осуществлению любви, солидарности, в поисках социального идеала, в стремлении найти нормальное устройство общества, в общественных идеалах всех времен и народов.

В многочисленных книгах и статьях Булгаков исследовал и другие коллизии общественной жизни человека. Он сумел нарисовать впечатляющую панораму человеческих поисков истинного общественного существования, в которую органически вписываются и его незаурядные исследования науки, философии, богословия, искусства, литературы. Булгаков был блестящим общественным деятелем, оставившим заметный след в истории русского общества. Его разностороннее наследие оказалось ярчайшей страницей в русском философском процессе XX в.[1].

Философия русского космизма



Н.Ф. Федоров

В середине XIX в. самобытный российский мыслитель **Николай Федорович Федоров** (1829–1903) положил начало новому направлению философской мысли, которое получило название ***философия русского космизма***. В учении Федорова и трудах его последователей космизм как национальная черта русского мировидения нашел концентрированное выражение. Это направление сформировалось как перспективная альтернатива механистической концепции мироздания, где все сущее представало раздробленным на бесконечное множество вещей, лишь внешним образом связанных между собой, а человек рассматривался как своеобразный демиург, обладающий разумом и волей, а потому способный на рациональное переустройство «косной» природы. Вселенная в границах этих представлений напоминала заводную игрушку; движения ее стихий оказывались жестко обусловленными действием непреложных законов, а природа была лишена способности к продуцированию принципиально новых образований. Философия русского космизма прекрасно выразила конгениальность Природы и Духа, Вселенной и Человека. Вместе с тем в ней показана также их антиномичность. В конечном итоге

[1] См.: *Акулинин, В.Н.* Философия всеединства / В.Н. Акулинин. Новосибирск, 1990.

русские космисты совершили прорыв в понимании мироздания. Ими впервые был поставлен вопрос о месте человека в Космосе и человеческом существовании в структуре космических процессов[1].

Как широкая культурно-мировоззренческая тенденция философия русского космизма выступает в трех основных формах – культурно-философской, религиозно-философской и естественнонаучной. Первая на языке искусства выражает идею единства природы, общества и человека. Она представлена литературными произведениями В.Ф. Одоевского, В.В. Хлебникова, музыкой П.И. Чайковского, А.Н. Скрябина, С.В. Рахманинова, живописными полотнами М.В. Нестерова, Н.К. Рериха. Вторая форма сложилась в результате теоретического осмысления взаимоотношений человека с миром в условиях ускорения научно-технического прогресса. Серьезное воздействие на ее становление оказали мировоззренческая традиция православия и некоторые идеи славянофилов. Помимо Н.Ф. Федорова она связана с именами таких ярких философов, как В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский. Третья форма примечательна тем, что она выразила стремление естествоиспытателей осуществить ценностно-мировоззренческий синтез конкретно-научного материала о человеке и природе и построить цельную динамическую картину мира, проясняющую характер взаимоотношений человека с окружающей предметной средой и раскрывающую специфику его бытия. В разработку этой формы космизма внесли большой вклад видные ученые, прежде всего Н.А. Умов, Н.Г. Холодный, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский и А.Л. Чижевский. Рассмотрим наиболее значимые черты философии русского космизма, выдержавшие испытание временем и являющиеся актуальными и в третьем тысячелетии.

Общечеловеческое значение философии русского космизма становится хорошо заметно именно сегодня, когда идет напряженный поиск новых жизненных ориентиров, способных стать надежной опорой стратегии устойчивого развития общества. Подтверждается прогноз космистов о том, что невозможно обеспечить прочное положение человека на Земле и вселить в него уверенность в будущем посредством постоянно расширяющейся эксплуатации природы или лишения личности индивидуальной инициативы и реализации модели жестко централизованного управления социальными процессами. Последнее столетие развеяло надежды на то, что техногенная цивилизация, сориентированная на беспрерывный рост потребления, способна, пользуясь плодами научно-технического прогресса, успешно решить проблему сохранения высокоразвитого общества и обеспечить перспективу дальнейшего социального прогресса. Утонченный разум такой цивилизации в конечном итоге решает тривиальную задачу победы человека как биологического вида в состязании с другими формами жизни. Но биологическое выживание человека при данной модели деятельности осуществляется ценой гибели остальной природы. Окончательный итог деятельности техногенной цивилизации оборачивается большим поражением человека, который вновь оказывается один на один с малопригодным для жизни миром.

---

[1] См.: *Даниленко, Л.Е.* Очерки русского космизма / Л.Е. Даниленко, Б.В. Емельянов. Екатеринбург, 1998. С. 5.

При всей уникальности выдвинутых философией русского космизма идей она опирается на широкий мировой социокультурный контекст. Своеобразное преломление в ней нашли восточные представления о сквозной связи всего сущего и космоцентризм древнегреческой философии, где вся природа мыслилась как единое органическое образование. Человек занимает в таком мире свое определенное место, а природные стихии входят в естественные циклы его жизнедеятельности и в решающей степени определяют характер поведения людей.

Национальный колорит русского космизма выразительно проявляется в философском осмыслении мировоззренческих образов, сформированных в ходе жизнедеятельности восточных славян. С языческих времен большое значение здесь придавалось природным началам – земле и воде, воздуху и огню. Достаточно вспомнить, какую роль в славянском фольклоре играют метафоры «живая вода» и «матерь-земля». А в древнеславянском пантеоне богов видное место принадлежало Род-Богу, прародителю мира и человека, покровителю плодородия, олицетворявшему космическую жизнь. Весьма показательно, что в русском языке Космос обозначается словом «Вселенная», наполненным антропоморфным содержанием. Космос воспринимается как своеобразный дом, в который вселяется человек. Он предстает в виде места проживания людей, подлежащего обустройству. Сильной стороной предшествующего космического миропонимания было целостное восприятие действительности, уверенность в глубинной внутренней гармонии сущего. Такое мировоззрение выполняло стабилизирующую функцию в личной и общественной жизни. Однако ему не хватало конкретных знаний о явлениях природы. Серьезным недостатком была также недооценка самостоятельности человека: он признавался простой функцией внешних сил то ли материального, то ли духовного происхождения.

Философия Нового времени, подвергнув справедливой критике догматизм, умозрительность и теоцентризм прежнего мировоззрения, зашла слишком далеко в ниспровержении прошлых идей и отказалась от космического истолкования мира. Все сущее предстает в ней однородным, действующим на основе одинаковых механических законов. Разные сферы бытия изучаются отдельными науками, слабо согласованными между собой. В результате утрачивается целостность мировосприятия. Сущее как бы рассыпается на отдельные фрагменты.

Сложившаяся ситуация интересна тем, что она создала условия для формирования технократической системы ценностей, которая до настоящего времени в значительной степени определяет характер человеческой деятельности.

Центральным моментом этой системы является противопоставление человека как активного субъекта действий остальному миру как пассивному объекту. Ставится задача эффективного использования природных ресурсов в целях постоянного наращивания материального производства и внешнего обустройства жизни. Нетрудно заметить, что человеку здесь отводится роль самовластного хозяина, призванного совершенно произвольно, т.е. не считаясь с логикой внешнего мира, распоряжаться природой. Материальные ценности приобретают в таких условиях определяющий характер, становятся основными ориентирами деятельности.

На базе новых ценностей возникла техногенная цивилизация. Государства-лидеры в основном сумели средствами этой цивилизации решить вопросы, связанные с созданием надлежащих условий материального существования. Но со временем выяснилась ошибочность воззрения, будто природа – пассивный объект. На самом деле она может проявлять активность, хотя и стихийно. Неверным оказалось также представление о независимости человека как субъекта действия от природы – мир все-таки един, а люди – живые существа, и жить они могут только в определенной природной среде. Когда же люди своими действиями нарушают пороговые барьеры внешних условий, необходимые для поддержания полноценного биологического существования, возникает реальная угроза жизни.

Философия русского космизма не является ни простым развитием предшествовавших ей идей, ни тем более элементарным обобщением народного миросозерцания. Во-первых, ее представители весьма критически осваивают накопленный опыт. Во-вторых, они преодолевают прежнюю одномерность космического видения действительности, совмещая его с двумя дополнительными измерениями – антропологическим и историческим. В-третьих, ими был выдвинут целый ряд фундаментальных идей, неизвестных прежней философии. Положения о равномощности человека миру, об активной эволюции природы, основанной на гуманистически выверенных действиях людей, о должном характере жизненных ориентиров, о целенаправленном способе самоосуществления личности, наконец, об открытости человека миру, предполагающей способность людей доопределять достаточно пластичную природу, означали появление принципиально нового способа теоретического истолкования действительности.

Фундаментальная черта философии русского космизма – *концептуальное выражение социально-культурных тенденций грядущих перемен.* Разработчики этой парадигмы глубоко осознали принципиальную слабость техногенной цивилизации, несущей конструкцией которой служит сугубо инструментальное отношение к миру. Они создали модель бытия человека, существенным элементом которой выступает требование корреляции осознанных целеполагающих действий людей со спонтанными естественными процессами.

Неординарность идей философии русского космизма предопределяет неоднозначное отношение к ней. Антикосмисты указывают на отсутствие в русском космизме строгой законченной доктрины, на преобладание в нем должного над сущим, на утопизм далеко идущих проектов. Но обнаруженные ими действительные издержки этого философского направления не перечеркивают его несомненные достоинства[1].

Новизна русского космизма – в *переходе от технократических ценностей к гуманистическим.* Конечные цели деятельности людей видятся космистам не во внешнем обустройстве жизни, а в совершенствовании личности и развитии культуры. Создатели этой философии твердо осознали возможность разных форм организации жизнедеятельности общества. Федоров четко видит

[1] См.: *Казютинский, В.* Космизм, космонавтика и перспективы цивилизации / В. Казютинский // Общественные науки и современность. 1994. № 2. С. 146.

ограниченность техногенной цивилизации и подвергает решительной критике картезианский тип рациональности, ставший духовной основой рассматриваемой цивилизации. Философ отмечает, что данный тип рациональности ведет к распаду связей человека с природой и разрушению духовных отношений между людьми. В итоге возникает цивилизация, где производство приобретает самодовлеющее значение. Поэтому вещь здесь имеет большую ценность, нежели человек[1]. Подобная цивилизация неизбежно вступает в противоречие с собственными основаниями усиления эксплуатации природы и непрерывным умножением создаваемых вещей. Безудержная внешняя активность человека не считается с наличием предельных состояний природных систем и потому становится разрушительной. Федоров указывает и на видимые проявления этого: гибель лесов, наступление пустынь и т.д. Особую опасность мыслитель усматривает в милитаризации общества, когда интеллект и практика работают на создание все более мощных средств истребления разумной жизни. Сейчас, когда достигнута принципиальная возможность полного уничтожения всей земной жизни и даже самой планеты, уже очевидно, что предупреждение философа имело самые серьезные основания. Федоров отстаивает положение о том, что единство людей, опирающееся на одни внешние интересы, непрочно. Недаром западному обществу присущ явно выраженный индивидуализм. Философ признает его крайностью, противоположной восточному коллективизму, где сообщество как бы растворяет личность и лишает ее специфических особенностей. Идеалом для русского мыслителя является единство людей без слияния и уникальность каждого без вражды. Но реальное состояние общества, по убеждению мыслителя, пока таково, что действия человечества оказываются машинообразными и ведут к разрушению природы и духовному опустошению самих людей.

Так возникает экзистенциальная – связанная с бытием человека в мире – ситуация, когда внешняя социоприродная действительность становится враждебной человеку, а родная планета оказывается чужой. Ситуация требует разрешения. С этой целью представители русского космизма разрабатывают собственную модель человеческой жизнедеятельности. Несмотря на разницу индивидуальной ментальности каждого из них – Федоров является сторонником пантеизма, Н.Г. Холодный объявляет себя приверженцем материализма, а взгляды П.А. Флоренского носят глубоко религиозный характер и т.д., – все они едины в своей склонности к гуманистической системе ценностей, которая призвана стать ядром создаваемой ими парадигмы. Их объединяет космический масштаб понимания человеческого существования: личность рассматривается ими как соразмерное Вселенной образование. Острое критическое отношение Федорова и его последователей к техногенной цивилизации, в частности осуждение свойственного ей характера функционирования науки и использования ее открытий в практической деятельности, вовсе не означает, что они вообще не принимают достижений этой цивилизации. Напротив, космисты высоко оценивают науку и технику как социальные феномены. Однако они считают, что научно-техническая деятельность должна быть поставлена под

[1] См.: *Федоров, Н.Ф.* Сочинения / Н.Ф. Федоров. М., 1982. С. 576.

надежный контроль человека. Федоров уверяет, что знание само по себе не может служить целью. Это значило бы мысль принимать за действительность, мертвое за живое, из мысли или идеи творить себе кумира или идола.

Важной особенностью философии русского космизма является *признание онтологического равенства человека с остальным миром.* Человек и мир объявляются равно необходимыми друг другу. Таким образом, выделяются два центра сущего. Это дало Н.Г. Холодному основание назвать данный подход к анализу действительности *антропокосмизмом.* Ничего подобного в прежней философии не наблюдалось. В результате складываются духовные предпосылки для ценностной регуляции космического бытия человека. Необходимость человека для Космоса, однако, нельзя понимать в том смысле, что без человека природа не может существовать. Русские космисты рассматривают человека в контексте эволюции жизни. Будучи продуктом развития природы, человек обрел уникальную способность к целенаправленным нравственно регулируемым действиям, формирующим вторую искусственную природу и преображающим личность. Люди становятся прямыми участниками процессов космического масштаба и значения. В эволюции Космоса наступает такой момент, когда регуляция этого процесса становится прямо-таки необходимой, ибо от нее зависит как сохранение природы, так и дальнейшее существование самой цивилизации. Таким образом, идея онтологического равенства человека и Космоса вполне логично переходит в *принцип активной эволюции сущего.*

Весьма показательно для учения Федорова и его последователей положение о глубинном тождестве человека и Космоса. Оно основывается на убеждении, что человек есть порождение Вселенной. «Не Земля, а космические просторы становятся нашей родиной, и мы начинаем ощущать во всем ее подлинном величии значительность для всего земного бытия и перемещения отдельных небесных тел и движения их посланников-радиаций»[1], – писал Чижевский. Сторонники космизма хорошо понимают, что человек появился на Земле в результате крайне редкого совпадения определенных природных обстоятельств, и без наличия необходимых естественных факторов его жизнь в принципе невозможна. А коль существует генетическая структурная и функциональная связь человека с миром, то жесткое противопоставление человека природе безосновательно.

Александр Леонидович Чижевский (1897–1964) собрал огромный статистический материал, сохранившийся в летописях, древних хрониках, медицинских книгах, других источниках, и составил синхронистические таблицы, охватывающие почти полторы тысячи лет – с середины I тысячелетия н.э. до XX в. Таблицы зафиксировали временное совпадение периодического повышения солнечной активности и ритмически повторяющихся земных явлений геофизического, биологического и социального порядка, прослеживаемое на магнитных бурях, полярных сияниях, колебании уровня озер, действии циклонов и ураганов. Ученый обращает внимание на то, что в период очень высокой солнечной активности у монголов и тюрков, которые вели кочевой образ жизни, наблюдался массовый падеж скота. В эти же годы саранча совершала наиболее опу-

[1] *Чижевский, А.Л.* Земное эхо солнечных бурь / А.Л. Чижевский. М., 1976. С. 26.

стошительные налеты на посевы. «При чтении летописей, хроник и анналов, повествующих о подобных эпохах, – заключает исследователь, – рождается мысль о том, что в некоторые эпохи все живое на Земле приходит в волнение вследствие судорожных спазм окружающей живое неорганической материи»[1].



А.Л. Чижевский

Чижевский высказывает смелое предположение о том, что *история является интегральным процессом*: она есть результат совместного действия целого комплекса факторов, среди которых присутствуют и явления космического порядка, прежде всего солнечная активность. Но в отличие от политико-экономических факторов действие космических явлений не является прямым. Солнце отнюдь не понуждает людей делать нечто определенное, оно только инициирует их активность, никак не определяя ее направленность и содержание. Солнцу отводится роль своеобразного пускового механизма в развертывании социальных процессов. Оно похоже на искру, вызывающую пожар, но не обеспечивающую процесс горения.

Исследования Чижевского ценны стремлением подкрепить естественнонаучными данными философские рассуждения о связи человека как социокультурного существа с живой природой и неорганическим миром. Ученый делает вывод, полный глубокого мировоззренческого смысла: «Люди... являются поистине детьми Солнца – созданием сложного мирового процесса, имеющего свою историю, в котором наше Солнце занимает не случайное, а закономерное место наряду с другими генераторами космических сил»[2].

Вместе с тем космисты подчеркивают, что люди не сливаются с природой и принадлежат ей, поскольку являются специфическими существами, способными на самостоятельные осмысленные действия. Создав человека, природа обрела новую замечательную возможность сознательной эволюции – целенаправленного упорядочения и гармонизации бытия.

Философы-космисты, однако, хорошо понимают, что не все возможности осуществляются. Реализация возможностей зависит как от характера отношений общества с природой, так и от особенностей каждой из взаимодействующих сторон. Для философии русского космизма характерно понимание *природы как динамического множества взаимосвязанных систем, способных к трансформации*. Это созвучно современным представлениям о неравновесных системах, изучаемых синергетикой. Наука подтверждает также мысль космистов о том, что необходимый характер природных процессов закономерно дополняется их случайными флуктуациями. Следовательно, данное состояние природы не является нерушимым, у него своя история. Последнее положение имеет исключительно важное значение для совместной деятельности людей. Становится понятным, что природные условия жизни не есть нечто незыблемое и люди способны на них целенаправленно воздействовать.

---

[1] *Чижевский, А.Л.* В ритме солнца / А.Л. Чижевский, Ю.Г. Шишина. М., 1969. С. 104, 105.

[2] *Чижевский, А.Л.* Земное эхо солнечных бурь. С. 28.

Русские космисты обосновывают мысль об *имманентной направленности природной эволюции ко все большему усложнению и усовершенствованию сущего*, одним из результатов чего оказывается появление жизни, а затем и сознания. Достойные внимания рассуждения по этому поводу встречаются у Н.А. Умова, который раскрыл антиэнтропийную сущность жизни и культуры, связывая эволюцию жизни с процессом все более адекватного приспособления всего живого к окружающей среде. По мере развития организмов внешние условия перестают отвечать их потребностям. Это вынуждает животных приспосабливать окружающий предметный мир к себе: птицы вьют гнезда, бобры возводят запруды и строят домики. Если звери действуют инстинктивно, то люди – осмысленно.

Что касается сущности человека, который представляет собой другую сторону этого взаимодействия, то он рассматривается космистами как существо далеко не совершенное. Здесь наблюдается отход от ортодоксально-христианской традиции, признающей человека венцом творения. Но одно обстоятельство, характеризуемое В.И. Вернадским как отсутствие определенного места в мире, все же делает человека исключительным представителем жизни: заранее человек не готов ни к какой конкретной деятельности, он всего лишь кандидат на то, чтобы стать личностью. Именно природная неприспособленность человека оказывает ему неоценимую услугу, делает его открытым для бесконечных вариаций поведения. Слабость человека неожиданно оборачивается его необычайной силой.

Человек вынужден стремиться к выходу за пределы наличного существования. Вот почему его сущность носит творческий характер. Осмысленными действиями люди преобразуют внешний мир, делают его пригодным для своей жизни. Так происходит очеловечивание природы – созданные на ее основе вещи становятся материальной базой цивилизации. В ходе творческой деятельности одновременно развивается и сам человек: обогащается его интеллект, расширяется арсенал навыков и умений, формируются моральные качества, более разнообразными и тонкими становятся чувства, совершенствуются межчеловеческие отношения.

Однако возможности природы и человека, направленные на повышение качества жизни и одухотворение сущего, не осуществляются сами собой. Федоров видит большую опасность для людей в спонтанном действии природных сил, не однажды врывавшихся в человеческую историю разрушительными землетрясениями и мощными наводнениями, испепеляющей жарой и лютым холодом, жестокими эпидемиями и кошмарным нашествием бесчисленных полчищ насекомых. Между человеком и природой сейчас, полагал этот мыслитель, установились дисгармоничные отношения – неудивительно, что природа проявляет враждебность к человеку. Но это не результат некоей злой воли, а неизбежный стихийный итог пренебрежения действием естественных законов. Вторгаясь в ход природных процессов, человек провоцирует работу деструктивных сил и сам становится их жертвой. Когда шесть тысяч лет назад в Сахаре появились первые скотоводы, это был цветущий край с густыми лесами, многочисленным и разнообразным животным миром. Затем люди стали выжигать леса, чтобы освободить место для пастбищ. Возникли

саванны. В течение еще сотен лет копыта домашних животных вытаптывали почву. Печальным результатом такой деятельности стало опустошение огромных территорий и предельное обеднение местной фауны.

Отчуждение человека от природы носит ненатуральный характер. Разве не доказывали представители русского космизма тезис об изначальном тождестве Человека и Космоса? Не имеющий от рождения своего конкретного места в природе человек обречен постоянно определять себя в качестве некоей части мира. Вот почему главную задачу всякой деятельности сторонники русского космизма видят в преодолении деструктивных сил и противопоставлении им жизневосстанавливающего и жизнеутверждающего начала. По учению Федорова, это есть общее дело всех людей. Человек – вовсе не раб природы, но он и не самовластный деспот. Его определяющей чертой является «разумная воля». Космос нуждается в разуме, чтобы не стать хаосом, а наделенным разумом людям необходимы его вещество и энергия. Человеческое предназначение – вносить порядок в мир.

В связи с этим неожиданное решение в русском космизме получает *проблема проективности человеческих действий.* Заметим, что ценности техногенной цивилизации также ориентируют людей на проективное поведение. Однако здесь недостает внутренних стимулов, о чем свидетельствует волюнтаристское отношение к природе. Космисты подчеркивают, что действия людей должны не только учитывать объективные связи между вещами, но и опираться на моральный закон, исходить из гуманистической перспективы. Федоров, в частности, пишет, что «наука не должна быть знанием причин без знания цели, не должна быть знанием причин начальных без знания причин конечных (т.е. знанием для знания, знанием без действия), не должна быть знанием того, *что есть,* без знания того, что должно быть»[1].

Федоров обосновывает новый принцип природопользования, сущность которого в регуляции природы, а не в ее подчинении техногенной цивилизации. Он придает исключительное значение характеру отношения человека к природе. Федоровым впервые была высказана идея о необходимости объединения людей не на политической, а на экологической основе. Необходимость учитывать космические факторы в земной деятельности людей глубоко осознают ученики и последователи замечательного мыслителя. Чижевский, например, умело пользуется знаниями о внеземных явлениях для решения совершенно конкретных вопросов: для определения временных параметров таяния ледников, прогноза урожайности, нейтрализации предпосылок возможных эпидемий, профилактики сердечно-сосудистых заболеваний и предупреждения нервно-психических расстройств.

Овладение пространством и временем в ходе жизнедеятельности людей охватывает внутреннюю и внешнюю регуляцию. Первая направлена на упорядочение слепо действующих в самом человеке сил и носит психофизиологический характер. Вторая имеет дело с окружающей природой. Внешняя регуляция осуществляется через последовательный ряд ступеней – земную, планетарную и звездную. На каждой ступени основываются соответствующие

[1] *Федоров, Н.Ф.* Сочинения. С. 66.

пространство, явления и силы природы. Кроме того, космистами предусматривается также формирование общества нового типа, основанного на родственном сознании, и совершенствование природы самого человека, включая обретение индивидуального бессмертия. Федоров даже пишет о воскрешении умерших.

Идея бессмертия, безусловно, содержит немало фантастики, порой она выступает в спекулятивно-натурфилософской форме. Федоров и К.Э. Циолковский – основные ее адепты – не замечают качественной грани между неорганическим миром и жизнью, телом и сознанием. Несмотря на это, не следует просто так отбрасывать идею бессмертия, благо сейчас обсуждается проблема существования жизни и разума на небелковой основе[1], рассматривается гипотеза о возможности техногенного формирования разумной жизни[2]. Исследователи допускают, что принципиально возможны формы разумной жизни, обладающей практической бесконечностью своего бытия.

Важно, что проблема индивидуального бессмертия не замыкается в границах философской рефлексии: значительное внимание ей уделяют биологи. Известный ученый В.Ф. Купревич очень сомневается в неизбежности смерти для живого. Смерть выполняет функцию совершенствования рода через естественный отбор, замечает он. Но человек открыл иной способ совершенствования – через развитие культуры. Благодаря этому личность приобрела уникальную возможность безграничного духовного роста. Однако природные пределы жизни не позволяют реализовать такую возможность в полной мере. Возникает противоречие: смена поколений уже не только не способствует совершенствованию рода, а, напротив, мешает этому. Однако появление сознания создало предпосылки для прекращения действия биологического механизма, который стал более ненужным. Купревич полагает, что видовая продолжительность жизни формируется исторически и не является абсолютной. Ее можно поначалу существенно увеличить, а в перспективе достичь даже бессмертия[3].

Федоров пришел к убеждению, что люди должны избавиться от тех качеств, которые вынуждают их поедать плоть, лишать жизни других и умирать самим. А это невозможно без преобразования собственной природы. К тому же нынешняя телесная организация явно мешает осваивать внеземные пространства. Смертность людей требует, чтобы каждый человек заново приобретал знания, овладевал навыками деятельности, учился правилам поведения в обществе. Смерть исключает из деятельности огромный интеллектуальный потенциал, накопленный умершими и хранящийся в индивидуальной форме. Да и вообще нелепой представляется смертность существа, которое осознает суть вещей, овладевает природными силами и управляет естественными процессами. Природа сама по себе слепа. Именно человек является ее разумом, чувством и волей. Поэтому имеется настоятельная необходимость повышения онтологического статуса человека. Достижение индивидуального бессмертия –

---

[1] См.: *Манеев, А.К.* Гипотеза биополевой формации как субстрата жизни и психики человека / А.К. Манеев // Человек: Философские аспекты сознания и деятельности. Минск, 1989.

[2] См.: *Назаретян, А.П.* Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (Синергетика исторического процесса) / А.П. Назаретян. Минск, 1996.

[3] См.: *Купревич, В.Ф.* Долголетие: реальность мечты / В.Ф. Купревич // Русский космизм. М., 1994. С. 347–351.

первая задача, которую надо решить на этом пути. Вторую задачу космизма Федоров называет санитарным вопросом. Речь идет об экологической проблеме. Философом ставится цель сократить до минимума воздействие человека на животный мир и природные ландшафты и стремиться по возможности к сохранению первоначального облика естественной среды. Третья задача связана с решением продовольственного вопроса. Федоров, Циолковский и Вернадский считали, что в далекой перспективе человечество сможет перейти к автотрофности, т.е. люди начнут потреблять необходимую для организма энергию непосредственно из неорганической природы.

Важной частью учения космистов о регулируемой эволюции мира стала идея *ноосферы* (от греч. nous – разум и sphaira – шар). Термин «ноосфера» впервые использовал в своих лекциях французский ученый Э. Леруа, а разработку соответствующей теории осуществил Вернадский. Выдвинутая идея интересна тем, что указывает на роль разума в развитии мира, обосновывает настоятельную необходимость утвердить новый способ отношений общества с природой. Существенным моментом теории ноосферы в ситуации, когда все большую роль начинают играть духовные факторы, является положение о переводе человеком естественной эволюции окружающего мира в искусственную плоскость. Зримым проявлением этого является информационный поток, охвативший планету и уже вышедший за ее границы в виде устной речи, письменных документов, магнитных носителей, созданных человеком вещей как предметного воплощения определенных идей. Информационные процессы переводят биосферу в новое качество, суть которого состоит в формировании области коллективного разума и интегральной воли человечества.

Превращая с помощью разума силы природы в собственные средства, человек обрел колоссальную возможность влиять на естественные процессы, по сути стал геологообразующим фактором. Но люди – существа противоречивые. Нередко они преследуют взаимопротивоположные интересы. Отсутствие понимания между людьми и своекорыстные цели отдельных субъектов приводят к тому, что могучие средства деятельности то здесь, то там нарушают равновесие биосферы, а это уже угроза самому космогенезу.

Хорошо представляя трудности становления ноосферы, Вернадский ставит исключительно важную проблему космической ответственности людей. Осознанная деятельность, направленная на переработку природных систем, не может не обязывать людей соизмерять свои поступки с их возможными результатами, оценивать их с моральной точки зрения. Переход биосферы в ноосферу осуществляется, по мысли Вернадского, в форме объединения человеческих действий с естественными процессами. Философ приходит к выводу, что назрела необходимость принципиально иначе, нежели прежде, строить свои отношения с природой. Сущность новации – в согласованном (коэволюционном) развитии общества и природной среды.

Немало внимания философия русского космизма уделяет проблемам познания мира. Федоров стремится преодолеть индивидуализацию субъекта познания, к которой склоняется картезианская гносеология. Философ вполне оправданно утверждает, что субъект формируется в совместной деятельности и на базе коллективного опыта. Вместе с тем Федоров не замечает внутренней

сложности и многослойности субъекта. Видимо, этим объясняется недооценка им роли специализированного познания, когда формируется социальная группа ученых, профессионально занимающаяся производством знаний.

Основатель философии русского космизма высказывает замечательную мысль о том, что наука приобретает значение только тогда, когда добытые знания связаны со смыслом и целями человеческой жизни. Развивая это положение, философ делит разум на теоретический и практический. Он убежден, что оторванный от реалий жизни теоретический разум превращается в бесплодное мышление. Но и практический разум не может один успешно решать проблему упорядочения природной стихии. Перспективы познания Федоров видит в органическом соединении теоретического и практического разума при доминировании последнего.

Идея подобного синтеза внешне похожа на то, о чем говорил И. Кант. Но Федоров пошел дальше немецкого мыслителя. Практический и теоретический разум Кант относит к принципиально разным сторонам сознания, между тем как у Федорова они тесно связаны: задача практического разума – превратить мысль в дело. Если у Канта практический разум является регулятором только моральных поступков, то у Федорова его влияние распространяется и на материальную сферу, проникает в отношения между человеком и космосом, что невозможно без налаживания связей между самими людьми.

Несомненной заслугой Федорова является попытка рассмотреть динамику науки в поле социально-культурных отношений. Он убежден в крайней необходимости интеграции научных знаний – это предохраняет от фрагментарного видения реальности. Любопытно, что для получения целостной картины мира этот философ считает необязательным полное знание природы вещей. Он ориентирует на поиск наиболее значимых связей, через которые проявляется принадлежность данного объекта к бытию Вселенной. Познаваемый объект предстает в теории этого мыслителя как органическая неотъемлемая часть Космоса.

«Московский Сократ» – так звали Федорова друзья – понимал, что воздействие науки на человеческую жизнь неоднозначно. Оно в большой мере зависит от принятой системы ценностей. Поистине пророческими стали его слова о кардинальном изменении экологических условий жизни при технократическом использовании науки. Как грозное, но оправданное предупреждение воспринимается сегодня мысль русского философа о возможности глобальной катастрофы цивилизации из-за антигуманного применения знаний.

Безусловно, не все в миропонимании русского космизма сейчас можно принять без критики. Ценные философские идеи Федорова часто были затемнены религиозной символикой и терминологией. В работах космистов встречаются и вульгарно-материалистические представления о жизни. Не всегда ими учитываются открытия науки, вследствие чего их рассуждения порой принимают натурфилософский характер. Увлекаясь космическими масштабами деятельности людей, авторы иногда упускают из поля зрения реальные возможности осуществления своих замыслов и начинают строить утопические мысленные конструкции. Но это не перечеркивает положительного содержания философии космизма.

Бесспорно то, что философия русского космизма глубоко осознала необходимость перехода человечества к новой стратегии жизнедеятельности, призванной обеспечить равновесие между субъективной устремленностью людей к преобразованию мира и объективными процессами самоорганизации природы и общества. Недаром ее идеи получают все более широкое распространение и признание. Весьма показательно появление близких философских сюжетов в западной литературе. Так, П. Тейяр де Шарден разрабатывает религиозно-философскую концепцию космической эволюции, доминантой которой является анализ социоприродных связей, осуществляемый с гуманистических позиций. Участники Римского клуба ставят проблему естественных пределов развития материального производства и объективно обусловленных запретов на определенные действия людей. А. Нейс предлагает теорию глубинной экологии, где Природа выступает как равноправный партнер Человека. Начинает складываться и постепенно утверждается в научном обществе *энвайронментальная* (от англ. environment, букв. – среда, окружение) *парадигма*. Она исходит из того, что человек, несмотря на наличие сознания, дающего возможность свободно действовать, необходимо включен в единую экологическую систему. Поэтому его активность подлежит некоторым физическим и биологическим ограничениям.

Философы сейчас приступают к разработке неантропоцентрического сценария реальности. Ими пересматриваются прежние представления о том, что экономический рост и высокий уровень потребления будто бы важны сами по себе. Превалирует идея сохранения разнообразия и целостности природы, а также развития индивидуально-личностных и социально-культурных качеств человека.

Быстрое исчерпание ресурсов, острая нехватка энергии, углубление демографической проблемы, трудности психологической адаптации к техносфере стали серьезным испытанием для современной цивилизации. Выход из системного кризиса общества требует нестандартных решений. Необходимы диалог культур, синтез разных ценностей. Серьезную помощь в этом важном деле могут оказать идеи, выдвинутые русскими космистами.

Русские мыслители о судьбе России (Иван Александрович Ильин, евразийцы)

Русские мыслители всегда придавали особое значение теме самой России, смыслу ее истории, путям самоопределения в мировом сообществе. Для тех, кто после Октябрьской революции оказался в изгнании, она приобрела особую остроту, стала проблемой «кровоточащего сердца». Именно в эмиграции, по словам Л.П. Карсавина, они почувствовали, что действительно существует самостоятельная субстанция русского духа.

Большая часть размышлений русских мыслителей об исторической судьбе России представляет собой эмоциональный пересказ интуитивного предвосхищения будущего Российской державы. Однако есть среди них и философские концепции, которые являются теоретически обоснованными моделями, своеобразными сценариями возможного развития России.



И.А. Ильин

Одним из тех, кого до глубины души волновала и беспокоила судьба России, был выдающийся русский религиозный мыслитель **Иван Александрович Ильин** (1883–1954). В своих рассуждениях об историческом месте Российской державы и ее будущем он исходил из того, что Россию следует рассматривать как уникальное явление в силу того, что она является не простой совокупностью территорий и племен, не искусственным механизмом, а целостным, исторически сложившимся и имеющим свое культурное оправдание организмом. Согласно взглядам Ильина, Россия как целостность особого рода характеризуется географическим, государственным, хозяйственным, стратегическим, духовным, языковым и культурным единством своих частей. Благодаря своей евразийской сущности, а также специфике географического местонахождения, Россия стала опорой равновесия между Западом и Востоком. В связи с этим сохранение ее целостности, считает русский мыслитель, – это не внутреннее дело страны, это дело всего человечества. Вместе с тем, по его мнению, давно возникло и продолжает существовать стремление разделить Россию на части, что по существу равнозначно ее уничтожению. Предпринимаются попытки теоретически обосновать необходимость ликвидации целостности России. Согласно логике рассуждений сторонников раздела России, национальная независимость и развитие народов и племен, входящих в ее состав, возможны только при наличии государственности и суверенитета: сколько племен и народов, столько должно быть и государств. Ильин решительно возражает против таких доводов, поскольку национальное деление никогда не совпадало с государственным. История свидетельствует о том, что не все народы способны к государственной самостоятельности. Многие малые народы потому и выдержали испытание временем, что присоединились к другим, более могущественным. Таким образом, подчеркивает русский мыслитель, национальная независимость не тождественна созданию самостоятельного национального государства.

Ильин отмечает, что за подобного рода теоретическими выводами скрывается политическая деятельность, направленная на территориальный раздел России. Однако, как осуществить такой раздел, если различные народы расселились по всей стране, если не существует этнически чистой территориальной заселенности? Ситуация усложняется и наличием значительного количества межнациональных браков. Несмотря на перечисленные выше обстоятельства, отмечает русский философ, большевики начали свою политическую деятельность именно с территориального раздела России. Однако в чистом виде осуществить им это не удалось. «Свои» территории получили только наиболее крупные народы, но при этом часть их все равно осталась на территории, занятой другими народами. По мнению Ильина, такое политическое решение только обострило межнациональные отношения, особенно на Кавказе и в Средней Азии. Возникшие в результате территориального раздела национальные конфликты удалось погасить лишь с помощью военной

силы. Тем не менее остались очаги, источники национальных взрывов, так называемые национальные узлы, которые когда-то все равно придется распутывать. Политическое размежевание, начавшееся с территориального раздела, не было доведено до конца, поскольку не все народы, получившие свои территории, создали независимые, самостоятельные государства и вышли из состава России.

Другим аргументом, которым пользуются сторонники расчленения России, является утверждение о том, что русское большинство всегда угнетало национальные меньшинства. По мнению Ильина, это утверждение не соответствует истине, поскольку на момент Октябрьской революции в России было столько же народов, сколько их первоначально вошло в состав России. Ни один из народов не был денационализирован. В отличие от германцев, растворивших в себе ряд славянских племен и насильственно уничтоживших их самобытность, Россия сохранила своеобразие населяющих ее народов.

Ильин подчеркивает, что процесс денационализации народов и племен в России начался с приходом к власти большевиков. Как это ни парадоксально, осуществлялся он под лозунгом расцвета национальных меньшинств. Однако эти благие намерения превратились в насильственное подтягивание одних народов до уровня других, что привело к разрушению традиций малых народов, их быта, в целом жизненного уклада, стало началом их уничтожения. Таким образом, делает вывод русский мыслитель, политическая практика большевиков как нельзя лучше доказала неверность теоретической аргументации сторонников раздела России.

В работах Ильина есть не только глубокий исторический и социально-философский анализ того, что уже произошло в России, но и своеобразные прогнозы ее дальнейшего существования и развития. Выдающийся русский мыслитель считает, что в постбольшевистский период, который будет представлять собой политический и идеологический хаос, не исключена возможность усиления тенденций, ведущих к расчленению России. Причем этот процесс может выдаваться за победу независимости, демократии, федерализма. Ильин считает, что реакция на лозунг «Народы бывшей России, расчленяйтесь!» может быть двух видов: 1) внутри России возникнет национальная диктатура, которая преодолеет все сепаратистские движения; 2) такая диктатура не возникнет, и тогда начнется анархия, которая породит стремление отдельных частей страны искать спасение в обособлении от России. В результате реализации последнего сценария может возникнуть целый ряд самостоятельных государств с расстроенным бюджетом и подорванной денежной системой, что с неизбежностью потребует валютных займов. Последние, по мнению Ильина, будут выдаваться другими государствами только под гарантии демократических, военных, торгово-производственных преобразований в отделившихся регионах. В возникшей ситуации, считает он, никто не вспомнит былую федерацию, а отделившиеся народы отдадут предпочтение иностранному рабству, а не всероссийскому единству. В этом случае победу одержит «сепаратистское сумасшествие». Второй сценарий, возможность которого предвидел Ильин, в 90-е гг. XX в., по существу, реализовался на всем постсоветском пространстве.

Русский мыслитель открыто ставит вопрос о том, кто объективно заинтересован в распаде России. В первую очередь, по его мнению, в этом заинтересованы государства, которые никогда не принимали самобытность России, сам ее дух, всегда испытывали неосознанный страх перед ее единством и враждебность к православию. Распад России совпадает с их экономическими, торговыми и стратегическими интересами, поскольку государственные образования, возникшие в результате ее расчленения, можно включить в сферу своего влияния и контроля. Поскольку сама западная цивилизация находится в кризисном состоянии, она требует притока свежих сил для своего возрождения. Получить их она может в результате разрушения единства России.

Вместе с тем дело обстоит не так просто. Разрушение России как целостного организма может привести к превращению ее в «большой отстойник» (Ильин), куда направятся «социальные отбросы» из других стран, политические, религиозные, криминальные авантюристы со всего мира. Таким образом, Россия может стать криминальной угрозой человечеству. Сепаратистское движение неизбежно приведет к межнациональным столкновениям и даже к гражданской войне на национальной основе. Все это негативно повлияет на ход мировой истории, наложит свой отпечаток на судьбу человечества.

Характеризуя результаты возможного расчленения России как разрушительные, Ильин вместе с тем подчеркивает, что Россия, как всякий мощный организм, от этого не погибнет. Она постепенно соберет свои части в единое целое. Россия – это прежде всего великий народ, который не потерял, не растратил свои творческие силы, у которого есть свое историческое призвание. Этот народ испытывает потребность в мирном труде, в национальной культуре. У него есть инстинкт самосохранения, который поможет ему возродиться. Как определить задачу каждого в этом процессе возрождения? Согласно взглядам русского мыслителя, путь может быть только один – патриотизм, противостоящий фанатичному интернационализму. Любовь к родине не появляется неожиданно, сама по себе: она является творческим актом духовного самоопределения перед лицом Бога. Родину можно обрести только с помощью любви, которая несовместима со злобой и ненавистью к другим народам. Злоба и ненависть – это проявления шовинизма и национальной гордыни, которые могут только разрушить любовь к родине, а не усилить и укрепить ее. Ильин – сторонник *духовного патриотизма,* соединяющего в себе инстинкт родины и дух таким образом, что инстинкт приобретает форму духовности, а дух получает творческую силу. Ильин никогда не сомневался в том, что Россия сможет проявить здоровый инстинкт самосохранения, имеющийся в каждом народе, соединить его со своим духовным самочувствием, ибо только на основе такого синтеза произойдет ее переход к новому, более высокому этапу развития. И сколько бы ни пытались исказить духовный лик народа, нельзя уничтожить его национальный дух и национальный инстинкт самосохранения.

Таким образом, русский мыслитель связывает возрождение русского государства с возникновением и оформлением *нового русского национализма,* согласно которому любовь к родине должна быть только духовной. Это любовь не к внешней стороне жизни народа, не к национальному быту, не только желание сохранять и демонстрировать обряды и обычаи, это любовь к на-

циональному духу. Чтобы любить родину, нужно прежде всего иметь духовный опыт. Последний многогранен и разнообразен, поэтому нет общего для всех пути к родине, у каждого этот путь свой, особый, личный. Любить родину – это значит слиться с ней до самоотречения, поскольку подлинная любовь всегда заставляет любить объект любви больше, чем себя.

В русле логики рассуждений мыслителя русский народ предстает не как простая совокупность людей русской национальности. Это совокупность людей, которые могут принадлежать к разным национальностям, но объединены единым началом – общим национальным духом. Подлинная любовь к народу не требует любви к каждому его представителю, поскольку среди народа может быть и чернь. К черни относятся не обделенные в материальном смысле слои населения, а те, кто отказался от своей национальной культуры. Таким образом, патриот любит не народ вообще, а народ, который ведет духовную жизнь.

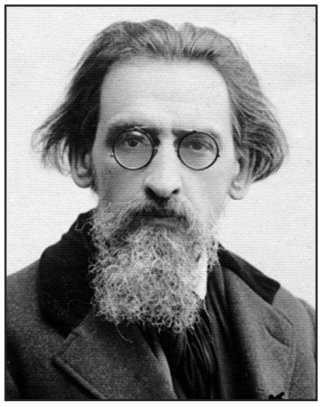
Возрождение духовности народа равнозначно возрождению самой России. Ильин не случайно заостряет внимание на духовности. По его убеждению, именно духовная слабость русского народа, отсутствие духовно-нравственных сил для преодоления трудностей, возникших в начале XX в., привели Россию к кризису. Причина кризиса не в экономической или политической сфере, кризис в самой русской культуре, он охватил государственность, семью, образование, религиозность, нравственность, национальный характер в целом. В связи с этим первоочередной задачей является обновление основ русской культуры, воспитание в народе нового русского духовного характера. Первичными основами русской культуры являются культура сердца, созерцание, свобода, предметность (ориентированность на предмет и наполненность им). *Идее сердца* русский мыслитель отводит центральное место в культуре. Согласно ей, творческой основой русской души является любовь. Русский человек может стремиться только к тому, что порождено любовью.

По мнению Ильина, Россия сможет выйти из кризиса, если ей удастся синтезировать три основы развития духа: свободу, предметность, любовь. Именно эта посылка должна стать основополагающей для формирования новой русской творческой идеи, которая должна быть религиозно укоренена, поскольку бытие русских всегда определялось православием. Мыслитель считает, что будущая Россия обязательно станет могущественным государством, которое будет беречь и приумножать русскую национальную культуру с ее своеобразным национальным духом. Что касается государственного строя, то он неразрывно связан с жизнью народа, с климатом, религией, размерами страны, правосознанием, поэтому он не может быть выбран произвольно. Наиболее адекватной формой правления для русского государства является монархия. Монархия, по мнению Ильина, – это не обращение к прошлому: это шаг вперед, поскольку монархия представляет собой не только определенную форму государственного правления, но и особое состояние человеческой мысли и духа, а также соответствующий последним уровень правосознания. И до этого уровня правосознания нынешнему русскому народу нужно еще дорасти. Можно соглашаться или не соглашаться с логикой рассуждений, исходными положениями, теоретическими выводами и социальными

предсказаниями Ильина, однако нельзя не восхищаться его любовью к родине, верой в русский народ, который, по мнению мыслителя, способен пройти путь духовного очищения.

Интерес к судьбе России, стремление определить тенденции ее дальнейшего развития характерны и для такого течения русской мысли послереволюционного периода, как ***евразийство***, возникшее в 1921 г. в Софии. У его истоков стояли молодые эмигранты из России: **Н.С. Трубецкой** (1890–1938), **П.Н. Савицкий** (1895–1968), **Г.В. Флоровский** (1893–1979), **П.П. Сувчинский** (1892–1985). Однако еще до революции идеи евразийства были высказаны **Г.В. Вернадским** (1887–1973) и Н.С. Трубецким.

Евразийство явилось определенным этапом развития традиций русской историософии, ставящей перед собой задачу определить смысл российской истории и предназначение самой России.



Л.П. Карсавин

В развитии евразийства можно выделить три периода: на *начальном этапе* (1921–1925) деятельность его приверженцев осуществляется в Восточной Европе и Германии; на *следующем этапе* (1926–1929) центром движения становится Париж, а главным теоретиком является **Лев Платонович Карсавин** (1882–1952); *последний этап* (1930–1939) характеризуется кризисным состоянием и расколом внутри движения. Своеобразным манифестом евразийского движения стала книга Н.С. Трубецкого «Европа и человечество» (1920). Для евразийцев основными остаются вопросы, характерные для всей русской философии: вопросы о Христе, о России, о смысле истории и о предназначении человека.

Евразийское движение строится на основе строгой теоретической концепции, исходным тезисом которой является утверждение о том, что Россия – это уникальное образование, содержащее в себе азиатские и европейские элементы. При этом, по мнению сторонников евразийства, именно азиатская составляющая является доминирующей. Начиная с Петра I, Россия стремилась приобрести статус европейского государства. Но зачем? Все равно европейская общественность весьма скептически оценивала эти попытки, поскольку, с ее точки зрения, Россия является слишком азиатской, чтобы быть европейской. Ее «европеизм» может быть только чисто внешним. По этой причине, подчеркивают евразийцы, Европа прямо или косвенно демонстрировала по отношению к Российскому государству позицию изоляционизма. Следовательно, Россия должна противопоставить западному изоляционизму изоляционизм восточный. Ей нечего делать на Западе, ее место на Востоке.

В рамках евразийского движения предпринимаются попытки пересмотреть привычные трактовки событий российской истории. Как считают некоторые представители этого течения, истоком, началом Российского государства как евразийского образования является не Киевская Русь, а монгольская феодальная империя. У Трубецкого, например, можно найти идею о том, что Московское княжество восприняло идею евразийского единства от Чингисхана.

Евразийцы подвергают Запад радикальной критике. Причины многочисленных кризисов, особенно в XX в., следует искать в западной культуре, в ее основных установках. Весьма отрицательную роль в развитии незападных народов, отмечают они, играет идея европоцентризма, европейского превосходства. Под ее влиянием неевропейские народы начали оценивать свои своеобразные национальные культуры по европейским стандартам и приходить к выводу о своей национальной неполноценности. Результатом явился их отказ от национальных культур и национальных корней. Желание догнать Европу породило стремление перескочить через необходимые ступени собственного исторического развития. Реализация этого желания потребовала много сил и энергии, что ослабило, истощило неевропейские государства и уничтожило их культуру. Сторонники евразийства считают необходимым доказать неистинность, необоснованность западноевропейского национального мышления и противопоставить ему подлинный национализм, который лишен национального самовосхваления и нетерпимости к культурам других народов.

Евразийцы соглашаются с выводом о том, что европейская цивилизация охвачена кризисом, но, как они подчеркивают, это не означает прекращения ее господства в экономической, политической, духовной сферах. Нельзя не учитывать и тот факт, что европейская культура продолжает быть очень привлекательной для других народов. Понимая свою специфику, Россия не должна ставить перед собой задачу возродиться в качестве европейского государства, ее главная задача – возглавить антиевропейское движение. Россия должна спасти мир от губительного западного влияния.

Проблема отношений России и Европы становится главной в евразийской идеологии. По мнению евразийцев, Европа не может служить примером для Российского государства, поскольку сама она демонстрирует дисгармоничные, противоречивые отношения между отдельными народами и странами. Наоборот, подчеркивают они, Западу следует учиться у России. В поисках доказательств истинности предлагаемого тезиса приверженцы евразийства обращаются к истории Древней Руси и отмечают, что этот период ее существования характеризуется гармоничными отношениями людей и народов. Объясняется это тем, что все они были связаны православием. Последнее, считают евразийцы, предлагает любовь в качестве средства связи людей и стран, оно ориентирует личность не на борьбу за свою индивидуальность и свои права, а на коллективность жизни, позволяющую устранять возникающие противоречия. Образ Древней Руси как исключительно социально однородного общества, лишенного конфликтов и столкновений, созданный евразийской идеологией, с одной стороны, очень напоминает взгляды славянофилов, а с другой – является идеализацией, не соответствующей исторической действительности. В истории Древней Руси есть немало примеров социально-политической напряженности и крестьянских бунтов, ставящих под сомнение выводы евразийцев. Вместе с тем евразийцы не без основания обращают внимание на то, что некоторые политические доктрины Московского княжества стали неотъемлемыми элементами сознания русского народа. Например, органично вошел в массовое сознание тезис о приоритете государства над личностью, понимание государства как единственного образования, способного гармонизировать

отношения внутри страны. Поэтому, когда в России народ выступает против государства, он выступает не против подавления личности, а против невыполнения государством своей функции всеобщего гармонизатора.

Согласно взглядам идеологов евразийства, у России есть преимущество перед Западом потому, что она обладает мощным внутренним импульсом для своего дальнейшего развития. Откуда взялся этот импульс? Критически оценивая ситуацию, сложившуюся в России после Октябрьской революции, евразийцы обращают внимание на то, что революция и гражданская война являются не только катастрофой, но и источником дальнейшего исторического развития, поскольку через осмысление трагичности этих катаклизмов Россия способна выйти на новый, более высокий исторический уровень.

Следующей темой, интересовавшей евразийцев, была *тема русских революций*, в том числе и Октябрьской. Почему эти революции произошли, что явилось их причиной? По мнению теоретиков евразийства, ответ на этот вопрос необходимо искать в реформаторской деятельности Петра I. Своими нововведениями он разрушил русскую национальную культуру и национальный уклад жизни до такой степени, что Россия, по существу, утратила источники своей внутренней силы. До сих пор этого не удавалось сделать никакими средствами ни одному иностранному государству. Более того, в результате петровских реформ общество разделилось на две части: те, кто принял реформы, и те, кто противостоял им. Большая часть народа петровские реформы не приняла. Таким образом, по мнению сторонников евразийского движения, основная причина революции – в насильственной европеизации России, поскольку именно этот процесс породил раскол русского общества на разные слои. Евразийцы считают, что деление общества на социальные группы и формирование социальной структуры общества зависят не от социально-экономических или политических факторов, а исключительно от социокультурных. Они отмечают, что причиной революции было противостояние между высшим слоем, который ориентировался на западную цивилизацию и ее культуру, и народом, который не принял последнюю, а в силу этого не понимал и не принимал сами эти слои, рассматривая их как чуждые, враждебные, подлежащие уничтожению. Революция в России как результат этих социокультурных обстоятельств была неизбежна, а после нее было неизбежным изгнание или уничтожение европеизированного высшего слоя общества.

В 20-е гг. XX в. сторонники евразийского движения отмечали в своих работах, что русская революция парадоксальным образом объединила большевиков и народ. Большевики ставили перед собой цель довести европеизацию до логического конца, а народ, не принимавший ее, надеялся через большевиков возродить целостность и могущество своей державы. В связи с этим Карсавин в своей работе «Философия истории» (1923) писал: «Не народ навязывает свою волю большевикам, и не большевики навязывают ему свою. Но народная воля индивидуализируется и в большевиках; в них осуществляются некоторые особенно существенные ее мотивы: жажда социального переустройства и даже социальной правды, инстинкты государственности

и великодержавия»[1]. По мнению евразийцев, большевиков и народ объединила ненависть к существовавшему порядку, но преимущество в этом объединении остается на стороне народа.

Анализируя отношение приверженцев евразийского движения к большевизму, их критики иногда подчеркивают, что в отличие от других идейно-политических течений евразийство находит в нем позитивные черты и моменты, что само евразийство можно рассматривать как попытку синтезировать славянофильство и большевизм. Вряд ли можно согласиться с подобным выводом, и дело тут не в симпатии к большевикам. Евразийцы поставили перед собой цель восстановить историческую правду, а она состоит в том, что большевизм не следует рассматривать как случайное явление.

Представители евразийского движения критически относились к западному либерализму, к европейским демократическим институтам. Поэтому первоначально они позитивно оценили итальянский фашизм как попытку создать альтернативу парламентарно-демократической системе, которая нуждается в замене. В новую эпоху, которая уже началась, демократия, по мнению евразийцев, должна уступить место идеократии – власти великих идей, поскольку только они, проникая во все сферы жизни, способны вывести мир из состояния охватившего его кризиса. Согласно сторонникам евразийства, именно большевики и итальянские фашисты первыми правильно определили роль идеологии в современном историческом процессе и использовали ее силу в своей практической деятельности, поэтому они заслуживают уважения. Но ни фашизм, ни большевизм подлинными идеократиями еще не являются. Итальянский фашизм не создал идеологию, альтернативную большевистской, потому что, прославляя свой народ, оказался не способным преодолеть господствующую на Западе идею европейского превосходства. Большевики попытались противопоставить западной культуре альтернативный вариант в виде культуры пролетарской, на которую они возлагали большие надежды. Однако на самом деле эта культура представляет собой только примитивное заимствование буржуазной культуры. С точки зрения евразийцев, большевики выбрали Россию в качестве полигона для осуществления европейских идей, в частности социализма и коммунизма. Большевики не решили и другую задачу: они не сохранили целостность России и допустили раскол русского государства. По мнению евразийцев, они не в состоянии долгое время сохранять оставшееся единство. Как считает, например, Трубецкой, раньше это единство обеспечивал русский народ, однако растущее национальное самосознание других народов устраняет его монопольное положение. Проблема может быть решена только путем компромисса народов, иначе Россия может уменьшиться до своего великорусского ядра. Приверженцы евразийства считают, что большевики не без основания пытались найти новый способ объединения народов. В качестве объединяющего начала они выбрали пролетариат. Однако, согласно евразийцам, классовый подход в таком тонком и сложном вопросе, как национальный, неприемлем, поскольку он не только не обеспечивает единства, но даже подрывает его. В поисках основы объединения

[1] *Карсавин, Л.П.* Философия истории / Л.П. Карсавин. М., 1993. С. 310.

необходимо обратиться не к классовым чувствам, а к национальным как более глубинным. Чтобы обеспечить целостность России, следует принять новую идеологию, которая сменит большевистскую. Такой идеологией должно стать евразийство, поскольку его основная идея «Все мы евразийцы не только по своему географическому положению, но прежде всего по принадлежности к особой, самобытной евразийской культуре» способна объединить народы Российского государства. При этом евразийцы не ставят целью вооруженную борьбу против советской власти, они отрицают насилие и террор как средство борьбы. Идея коммунизма может быть преодолена только более могущественной и великой идеей. Таким образом, евразийство относится к тем течениям философской мысли, которые считают, что мир спасет великая идея.

Время расцвета евразийства приходится на 20-е гг. XX в., однако сейчас наблюдается возрождение интереса к некоторым его идеям, потому что остается незавершенным процесс формирования русского национального самосознания и самоопределения России в мировом сообществе.

Глава 15. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В БЕЛАРУСИ

Специфика историко-философского процесса в Беларуси

Знакомство с историей мировой философской мысли убеждает в том, что история культуры и философии определенного народа есть процесс, обусловленный целым рядом факторов, что его невозможно понять вне более широкого контекста – в отрыве от исторической судьбы этого народа, от конкретных перипетий его истории. Сказанное справедливо и по отношению к духовной истории Беларуси. Совокупность исторических обстоятельств, их конкретное взаимодействие на различных исторических этапах развития белорусского этноса, его культуры и государственности наложили свой отпечаток на специфику философского процесса в Беларуси.

Это сказалось, в частности, на форме существования философских знаний и обусловило появление проблемы идентификации философии. Речь идет об отнесении тех или иных духовных феноменов к области философской культуры как определенной системы идей широкого мировоззренческого порядка, получивших соответствующее понятийно-теоретическое оформление. Из-за неблагоприятных условий формирования белорусской национальной культуры на определенных этапах ее развития формами выражения глубинных запросов и потребностей людей, проводниками различного рода фундаментальных философско-мировоззренческих идей становились художественное творчество и теология. Очевидно, что историко-философский поиск предполагает в связи с этим привлечение широкого круга источников, включающего как тексты собственно философского характера, так и тексты литературные, богословские и пр.

Объектом пристального внимания мыслителей Беларуси всегда была социально-философская, нравственно-гуманистическая и эстетическая проблематика. Хотя в белорусском философском наследии нет всеобъемлющих теоретических работ, зато имеются, начиная со времен Кирилла Туровского, размышления о человеке, о счастье и свободе, о долге и чести, о благородстве и поисках правды.

Следует отметить еще одно обстоятельство, которое отражает противоречивость историко-философского процесса в Беларуси. Дело в том, что здесь всегда происходил плодотворный и интенсивный процесс взаимодействия разных культур. История отечественной философской и общественно-политической мысли во многих своих проявлениях будет непонятной без учета положительного воздействия прогрессивных тенденций русской, украинской, польской и литовской культур. В равной мере многие белорусские мыслители принадлежат и культурам соседних народов – Сымон Будный, Мелетий Смотрицкий, Казимир Лыщинский, Симеон Полоцкий и др.

Вместе с тем в истории Беларуси были периоды, когда отношения разных национальных культур приобретали сложные и противоречивые формы и возможности белорусской культуры существенно ограничивались, например в конце XVII в., в период активной феодально-католической экспансии Польши, или в XIX в., в эпоху ужесточения национальной политики царского самодержавия. В частности, возникали серьезные проблемы с сохранением письменно-книжной традиции и дальнейшим развитием этой важной сферы культуры. Вот почему исследователи истории философской мысли Беларуси исходят не только из национального, но также и из территориального принципа ее анализа.

Специфические условия развития философской мысли в Беларуси (тесное взаимодействие с теоретико-мировоззренческими системами соседних народов, неоднократная смена в ходе истории государственно-политической ситуации, мощное влияние двух различных христианских конфессий – православия и католицизма) обусловили ее самобытный характер. Стиль философского мышления, постановка проблем, разрабатываемая тематика вобрали в себя опыт как западной латинско-римской традиции, так и восточной православно-русской, не сводясь, однако, ни к одной из них. Преодолевая социально-исторические коллизии, белорусская философия наращивала свой потенциал. Ее эволюция связана с творчеством многих славных деятелей культуры: Кирилла Туровского, Франциска Скорины, Казимира Нарбута, Янки Купалы, Вацлава Ластовского, Игната Абдираловича и др. Становление и развитие философии стало важным фактором формирования самосознания белорусского народа, освоения им мирового духовного опыта и налаживания межкультурных отношений.

Мировоззренческие идеи эпохи Средневековья

Мировоззренческие аспекты мифологического сознания. Наиболее древним историческим типом мировоззрения является мифология. При помощи мифа шел процесс социализации наших предков, в ходе которого они

приобретали надприродные, свойственные уже культуре качества и навыки, вырабатывали нормы и правила общения. Миф явился для них средством осознания единства бытия, взаимосвязи человека и природы, стал средством создания целостного образа мира. В первобытном сознании мир представал как огромная родовая община, в которой все: солнце, ветер, река, медведь, человек и т.п. – находилось в родственных отношениях. Окружающие человека вещи миф наделял человеческими качествами, и наоборот, человек легко отождествлял себя в мифе с окружающими предметами – как живыми, так и неживыми. Вместе с целостностью мира люди почувствовали и отразили в мифологии свойственную ему противоречивость, удивительные взаимопроникновения различных явлений, качеств и состояний. Посредством мифа осуществлялась трансляция жизненного опыта от поколения к поколению. Мифология играла исключительную роль в консолидации наших предков в определенные общности. Именно в мифе делались попытки осмыслить единое происхождение соплеменников, объяснить обычаи и нравы, найти общего предка – тотем, который считался священным.

По своему характеру миф был формой отчуждения сущностных сил человека от человеческой личности, переносом человеческих потенций на внечеловеческую, внеличностную реальность, которая является не чем иным, как отражением тотальной зависимости человека от природы (внутренней и внешней – от человеческого рода). Отсюда принципиальный объективизм мифологического сознания, ориентированного на утверждение внеличностных ценностей. Здесь человеческая личность, ее субъективная неповторимость растворяется в объективной всеобщности. В итоге сама эта всеобщность приобретает антропоморфные черты, что хорошо видно на примере мифологических «персоналий», которые позже получили свою дальнейшую жизнь в фольклоре – былинах, легендах, сказках, народных песнях.

И по сей день в памяти белорусского народа живут многочисленные предания и легенды, в которых с мифологических позиций объясняется происхождение Вселенной, Земли, Солнца, звезд, различных объектов живой и неживой природы, человека; пересказываются фольклорные сюжеты, главными героями которых являются различные персоналии народной демонологии.

Среди таких персоналий выделяются Леший – хозяин леса, Водяной – дух воды, Полевой – дух полей. Множество суеверий связано с представлениями об опекунах, покровителях определенных мест – Домовом, Гуменном. Присутствуют в народных поверьях и оборотни, привидения, а также «цётухны», «крыксы», «начніцы», напускающие разные хвори и порчи. Наиболее распространенным в народе был образ черта, который считался причиной любой беды, несчастья, зла и позже, под влиянием христианской демонологии, был отождествлен с дьяволом.

Отголоски древнего мифологического мироощущения проявились в праздновании Дедов, Радуницы, в гротескных карнавальных обрядах календарного цикла – Погребение стрелы (орудия Перуна), Коляды, Купалье.

С переходом от родового строя к государству у наших предков происходили заметные изменения в мировоззренческой сфере. Вместо культа природы (солнца, огня, воды) с поклонением олицетворяющим ее фантастическим

существам приходит земледельческий культ Рода как символа жизни, всеобъемлющего бога Вселенной. В пантеоне богов появляются персонажи, представляющие различные природные стихии: Сварог, Дажбог, Стрибог, Перун и др. И чем дальше, тем более очевидной становится тенденция к выделению единого бога-громовержца (Род – Стрибог – Сварог – Дажбог – Перун), что можно рассматривать как свидетельство движения от язычества к монотеизму и заката мифологии как доминирующего мировоззрения.

Несомненно огромное влияние мифологического предфилософского мировосприятия на весь строй жизни наших далеких предков. Опосредованная фольклором и искусством мифология оказала весьма существенное воздействие на процесс становления белорусской народности и государственности. Ведь «уже на уровне мифологии в общих чертах "прочитывается" символический план истории человечества и его культуры – правда, в иррациональных, фантастических очертаниях»[1].

Переход к христианскому мировоззрению. Основные идеи и черты житийной литературы. Христианские просветители и их философия. Принятие и распространение христианства на земле Беларуси дало импульс формированию нового мировоззрения, которое принципиально иначе, нежели мифология, объясняло сущность бытия, истории, человека, его места в мире и предназначения, отношения к другим людям и самому себе. Потребности распространения и утверждения новой веры стали причиной распространения письменности и литературы. Важную роль в этих условиях призваны были играть книги теолого-догматического содержания, где раскрывались принципы христианского вероучения и христианской нравственности, давалось толкование библейских текстов. Это были произведения Иоанна Дамаскина, Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина и др. Широко были известны переведенные с греческого языка жития святых, представлявшие собой важный литературный жанр не только периода существования белорусского праэтноса, но и последующего времени. Особенная популярность в эпоху Средневековья житийных (агиографических) произведений во многом обусловливалась их содержательной спецификой. Можно сказать, что в житиях осуществлялась своеобразная конкретизация христианских принципов, которые представали не в чисто идеологическом виде (проповедь, наставление, послание), а воплощались в материале, взятом из реальности, в конкретном человеческом образе. Весьма показательно, что агиограф обращался не столько к разуму читателя, сколько к его чувствам, его живому воображению.

Вместе с тем человек в житиях – это умозрительная конструкция, призванная иллюстрировать тот образ жизни, который, с точки зрения христианских представлений, считался истинным, или «святым». Не то, каким в реальности является человек, а то, каким он должен быть, – вот что доминирует в этом жанре, морализаторском и поучительном по своему характеру.

В конце XII в. на Полоцкой земле создается «Житие преподобной Ефросинии Полоцкой». **Ефросиния Полоцкая** (ок. 1110–1173) – княжна-просветительница, дочь полоцкого князя Святослава (Георгия). Сам факт создания

[1] См.: *Конан, У.* Ля вытокаў самапазнання: станаўленне духоўных каштоўнасцей у святле фальклору / У. Конан. Мінск, 1989. С. 68.



Ефросиния Полоцкая

этого произведения – важный показатель политической и культурной самостоятельности Полоцкой земли. Содержательная оригинальность «Жития...» – в утверждении любви к книге и знаниям, в идее духовного совершенствования человека.

В жизнеописании обращается внимание на внутренние духовные качества Ефросинии и прежде всего на ее интеллектуальную одаренность, преданность служению Богу, а значит, и следование высшим ценностям. Присущее ей умение понимать вещи и людей рассматривается как дар безошибочного узнавания тех, кто служит Богу и людям.

«Житие...» направлено на утверждение религиозных представлений. В нем содержится достаточно основательная аргументация этих представлений и тленности «славы земной» и утверждается отличие мира телесного, преходящего от мира духовного, вечного. Непосредственным субъектом этой аргументации выступает сама Ефросиния. Вот как рассуждает она, тогда еще двенадцатилетняя Предслава, когда узнает о намерении родителей выдать ее замуж: «Чего достигли роды наши, которые были прежде нас? Женились и выходили замуж и княжили, но не вечно жили; жизнь их проплыла мимо и погибла их слава, как прах и хуже паутины. А женщины, которые жили раньше, взявши мужнюю крепость, пошли вслед за Христом, женихом своим, и тела свои отдали на мучения, а головы положили под меч, а другие хоть и не преклонили шеи свои под железо, но духовным мечом отсекли от себя плотские удовольствия, отдав тела свои посту, бдению и коленопреклонению и лежанию земному, тех помнят на земле, их имена написаны на небесах, где они с ангелами беспрестанно славят Бога. А эта слава есть прах и пепел, и как дым расходится и как пар водяной погибает»[1].

Противопоставление неподлинной жизни предков и жизни истинной очень показательно и для образа самой Ефросинии, и для христианского понимания жизни человека как особого духовного состояния, ориентированного на служение идее и подготовку к будущей жизни. Истинная человеческая жизнь – это верность идее, избранному пути, это ориентация человека на высшие ценности и благородные цели.

Исходя из этих принципов, княжна-просветительница решала и сугубо земные проблемы: «старых учила терпению и воздержанию, юных – душевной чистоте и телесной умиротворенности... слову благочинному: при старых молчать, мудрых слушать; к старшим – покорность, к равным и меньшим – любовь без лицемерия; мало говорить, а много разуметь. Такой уж дар был дан блаженной Ефросинии от Бога: если кто спросит о какой вещи, она давала ему ответ, и кто слушал, тот получал добро (имел пользу). И не хотела она видеть, чтобы кто враждовал: ни князь с князем, ни боярин с боярином, ни из простых кто со своим другом, но всех хотела видеть, как единую душу»[2].

[1] Дивен Бог во святых своих: преподобная Ефросиния Полоцкая, житие, современные чудеса. Полоцк, 2010.

[2] Там же.

Деятельность Ефросинии Полоцкой – значительный этап в культурном развитии Полоцкой земли.



Кирилл Туровский

Короткие жития были созданы в древности и на Туровской земле. Наиболее значительное из них «Память иже во святых отца нашего Кирилла, епископа Туровского» – краткий рассказ о жизни выдающегося философа и проповедника **Кирилла Туровского** (1130–1182). Имеется определенная содержательная близость данного жития с «Житием преподобной Ефросинии Полоцкой». Это проявляется прежде всего в высоком пафосе прославления мудрости и знаний. В «Житии...» Кирилла рассказывается, что он был сыном богатых родителей, но предпочел богатствам и тленной славе этого мира послушничество в монастыре и изучение Священного Писания.

Став епископом Туровским, Кирилл прославился как оратор и проповедник, который заботился о духовном совершенстве соотечественников. Из его творческого наследия сохранилось восемь «Слов...» (проповедей), несколько повестей-притч, два канона, около тридцати молитв-исповедей. Наиболее ярко поэтический талант Кирилла проявился в «Словах...», написанных по поводу различных праздников.

Кирилл Туровский был глубоким и оригинальным мыслителем, сочетающим в одном лице философа, богослова и художника. Его сочинения, написанные доступным языком, насыщены мотивами народного творчества и ярким иллюстративным материалом, взятым из мира природы. Они являются самобытными документами отечественной культуры раннего периода становления белорусской народности.

В «Притче о слепце и хромце» – одном из важнейших произведений Кирилла – в наиболее концентрированном виде выражены философские, нравственные, эстетические и социально-политические воззрения мыслителя. В притче можно выделить несколько смысловых слоев. На поверхности лежит осуждение тех представителей духовенства, которые, забыв о своем высоком предназначении, более любят телесные утехи и славу мирскую, нежели царствие Божие. Большой интерес представляют отступления с размышлениями о Боге, о мире, о себе, о своих возможностях и о других смысложизненных явлениях. В притче с помощью отступлений и оценок автора рассматривается философская по своей сути проблематика – соотношение духовного и телесного, небесного (высокого) и земного (низкого) в человеке и человеческой жизни, мышления и деятельности как необходимых, хотя и противоположных сторон человеческого существования.

Кирилл Туровский не выходил за пределы теоцентристской картины мира. Его внимание привлекали проблемы взаимоотношения Бога и мира, Бога и человека, души и тела, веры и знания, решаемые Кириллом в духе своего времени. Вместе с тем мыслитель с восхищением рассуждает о природе, о величии неба и земли, о красоте мира, его многообразии.

Человек, согласно взглядам Кирилла, есть единство двух начал – души и тела, которые не могут полноценно существовать порознь. Единство присуще также знанию и вере. И то и другое необходимо для познания Бога. Но приоритет все же отдается вере. Ум человеческий стремится к знанию, ибо отсутствие последнего служит препятствием для постижения подлинной сущности мира. Кроме того, только разум спасает человека от греха. Мышление беспредельно, и это дает блестящую возможность постоянного совершенствования человека.

Анализ идей средневековых белорусских мыслителей показывает, что становление философского сознания в рассматриваемый исторический период отличалось рядом особенностей. Во-первых, данный процесс был связан с формированием навыков отвлеченного теоретического рассуждения о смысложизненных проблемах. Во-вторых, складывался специфический стиль мышления в форме описания жизненного пути замечательных людей. Он интересен тем, что позволял мысленно отойти от наличного бытия и оценить поведение человека с позиций должного. Такое мышление было направлено на постижение глубинных структур внутреннего мира человека, делающих его достаточно самостоятельным субъектом. В-третьих, выделяется духовный слой социокультурной реальности, включающий в себя знания, верования, убеждения и жизненные принципы. Происходит осознание значимости этого слоя для ориентации в мире, придания действиям людей целенаправленного характера, практического освоения мира с учетом особенностей самих вещей и явлений, формирования личностных качеств индивида.

Философская мысль Беларуси в эпоху Возрождения

Условия формирования, источники, характерные особенности. На протяжении XV–XVII вв. в Беларуси, входившей в состав Великого Княжества Литовского, складывались реальные предпосылки для становления духовной культуры нового типа. Росли города – многие из них получили Магдебургское право и стали самоуправляемыми, усиливалась политическая централизация и государственно-правовая стабилизация общества, расширялись контакты со странами Центральной и Западной Европы. Сложились хорошие условия для бурного развития ремесел.

Существенные перемены происходили и в сфере духовной жизни. В течение XVI в. и особенно в период Реформации наблюдается процесс секуляризации отдельных сфер культуры. Реформационное движение сыграло определенную роль в развитии веротерпимости. В 1573 г. был принят акт Варшавской конфедерации о свободе вероисповедания, текст которого вошел в Статут Великого Княжества Литовского 1588 г. К этому времени в Беларуси складывается разветвленная сеть библиотек. Богатейшие книжные хранилища были созданы Ходкевичами, Радзивиллами, Сапегами. Среди собранных книг имелось немало выдающихся философских произведений античных и средневековых авторов. Философская литература была широко представлена в би-

блиотеке Борисоглебского монастыря в Гродно и Пиарского[1] монастыря в Щучине. Философские сочинения можно было найти также в библиотеках других монастырей и монастырских школ.

Неоценимую роль в формировании профессиональной философии на белорусской земле сыграло появление и развитие высшей школы. В 1579 г. на базе существовавшей с 1387 г. Виленской кафедральной католической школы – высшего учебного заведения гуманитарного типа – был открыт университет. Кроме того, в Полоцке, Гродно, Минске был создан целый ряд католических коллегиумов, учебные программы которых совпадали с университетскими. Отличие заключалось в том, что коллегиумы обязаны были платить налоги, не могли присваивать ученые степени и не обладали автономией.

В высших учебных заведениях преподавались многие светские дисциплины – логика, физика, арифметика, геометрия, экономика, этика, политика, языки и др. Среди них достойное место занимала философия. В соответствии с европейской традицией того времени, в университете и коллегиумах читались курсы схоластической философии. Это давало студентам прекрасную возможность основательно ознакомиться с более чем тысячелетним опытом развития философской мысли, овладеть философским языком и освоить методы самостоятельного мировоззренческого анализа.

Широкие контакты с Западом давали возможность получать образование в зарубежных университетах. Студентов из Беларуси можно было встретить в разных уголках Европы. Они учились в Краковском, Базельском, Падуанском, Болонском, Пражском, Лейпцигском, Кенигсбергском и других университетах.

В условиях формирования белорусской народности и становления национального самосознания быстро развивались язык и письменность, литература и искусство, книгопечатание и образование, распространялись идеи ренессансного гуманизма и реформации, усиливались меценатские тенденции. Все это не могло не содействовать созданию самостоятельных, оригинальных культурных ценностей.

Одновременно с этими социокультурными изменениями и под их влиянием расширялся круг источников, к которым обращались мыслители этой эпохи. Значительное воздействие на формирование духовной жизни Великого Княжества Литовского данного периода оказывала античная культура. Идеи античной философии получили отражение в творчестве и мировоззрении Франциска Скорины, Николая Гусовского, Сымона Будного и др. Среди этих идей большое место занимает аристотелизм. Кроме того, научно-философские взгляды представителей Возрождения формировались под влиянием платонизма и умеренного стоицизма. Для духовной жизни этой эпохи характерно усиленное взаимодействие с западноевропейской, прежде всего польской, культурой. Польские литература, наука, искусство, философия оказали существенное влияние на развитие белорусской культуры и на начальном этапе Возрождения, и в период Реформации. Нельзя забывать и о том, что становление ренессансно-гуманистической философской мысли Беларуси осуществлялось на фундаменте предшествующего культурно-философского развития восточнославянского региона, прежде всего духовной культуры Киевской Руси.

[1] Пиары – католический монашеский орден, основанный в 1597 г.

Традиционно в истории белорусского Возрождения исследователи выделяют три периода:

1) философская и общественно-политическая мысль раннего Возрождения (первая половина XVI в., т.е. от Скорины до Реформации), период становления ренессансно-гуманистического миропонимания;

2) философская и общественно-политическая мысль зрелого Возрождения (вторая половина XVI в.). В философской культуре этого времени наблюдаются попытки пересмотра традиционных религиозных, философских, социальных концепций, формирование элементов правового сознания, обоснование идей религиозно-философского рационализма, свободомыслия и естественного права (Сымон Будный, Андрей Волан, Михалон Литвин и др.);

3) философская мысль позднего белорусского Возрождения и контрреформации, в хронологическом плане совпадает с философией Нового времени (конец XVI–XVII в.). Центр тяжести перемещается в сферу религиозно-философских и нравственных проблем, а также проблем, связанных с защитой национально-культурной самобытности. Утверждается и получает довольно большое распространение схоластическая философия. Ренессансная гуманистическая мысль перестает доминировать и временно сосуществует со схоластикой. Достигнув своего трагического апогея в философии Казимира Лыщинского, она в конце XVII в. уходит с исторической арены, чтобы позднее возродиться в просветительской философской культуре[1].

Многие представители ренессансного гуманизма были теологически ориентированными мыслителями. Они выступали как реформаторы официальной церковной доктрины, преодолевали теологическое мировоззрение теологическими же средствами. Вместе с тем их взгляды содержат глубокие и самобытные философские идеи. Доминирование религиозно-философской проблематики в их творчестве не исключает светского, собственно философского способа формулировки новых подходов, интерпретаций, попыток взглянуть на традиционные догмы с позиций разума.

Специфической особенностью философии данной эпохи является тенденция к компромиссному решению противоречий традиционных и новых мировоззренческих форм. В соответствии с ренессансно-гуманистической традицией пересматриваются, рационализируются, натурализируются традиционные религиозно-теологические представления о происхождении мира, о соотношении идеального и материального, естественного и сверхъестественного.

В произведениях белорусских мыслителей обосновывается необходимость активного отношения к существующей социальной реальности, расширения границ человеческой свободы в познавательно-творческой, религиозно-церковной, нравственно-этической сферах, доказывается необходимость высвобождения светских знаний из-под опеки церкви и религии, отделения философии от богословия. Обосновывается также необходимость демократизации познавательной деятельности, утверждения авторитета индивидуального разума как в сфере религии, так и в светских знаниях. Борьба за истину рас-

[1] См.: *Падокшын, С.А.* Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага / С.А. Падокшын. Мінск, 1990.

сматривается многими мыслителями не только как гносеологическая проблема, но и как нравственный долг человека.

В этической мысли данного этапа происходит пересмотр смысложизненных ориентаций. Обосновывается идея самодостаточности земной жизни, светского предназначения человека, формируется ренессансно-гуманистический идеал личности.

Исходные ренессансно-гуманистические принципы – антропоцентризм, свобода, естественность в социально-политическом мышлении белорусского Возрождения – воплотились в теориях естественного права и неотчуждаемых общественно-политических свобод человека, прежде всего права на жизнь и собственность. Довольно распространенными были компромиссные в целом представления, согласно которым история – не только результат Божественной воли, но и арена свободной деятельности. Социальная жизнь предопределена Богом, но это не исключает возможности корректировки ее со стороны человека.

Обратимся к идеям наиболее известных мыслителей данной эпохи. **Франциск Скорина** (ок. 1490–1551) – знаменитый белорусский первопечатник, мыслитель, гуманист, просветитель и ученый – родился и получил начальное образование в Полоцке. В 1504–1506 гг. Скорина учился на философском факультете Краковского университета, который закончил со степенью бакалавра философии. Позже он получил звание доктора философии. В 1512 г. в Падуанском университете ему была присвоена степень доктора медицины.



Франциск Скорина

При поддержке виленских меценатов Якуба Бабича и Богдана Онкова Скорина создал в Праге первое белорусское издательство. В течение 1517–1519 гг. он прокомментировал и издал 23 книги Библии. Возвратившись на родину, в 1522 г. в Вильно Скорина выпустил несколько текстов на церковнославянском языке под общим названием «Малая подорожная книжица». В 1525 г. он опубликовал «Апостол». Около 1535 г. Скорина оставил Вильно и уехал в Прагу, где работал врачом или королевским ботаником. Умер первопечатник в Праге около 1551 г. На один из самых острых мировоззренческих вопросов, создан ли мир Богом или существует вечно, Скорина отвечает в рамках традиционного христианского понимания. Это и понятно: Скорина – глубоко верующий человек. Вместе с тем видно его стремление обращаться к аргументам разума, дабы умом проверить веру. Скорина, в частности, сопоставляет христианское учение о сотворении мира из «ничего» с аристотелевской концепцией вечности и неуничтожимости материи и аристотелевским выводом: «Из ничего и быть ничего не может».

По-новому трактуется белорусским просветителем и процесс познания. По мнению Скорины, в Библии скрыта не только Божественная мудрость, но и мудрость мира, и, таким образом, сама Библия представляет собой уникальный источник светских знаний, пособие для изучения «семи свободных искусств». Кроме того, это важное средство нравственного воспитания человека. Не отрицая богопознания, Скорина считал, что усилия человека должны

быть направлены на изучение природы, общества и себя самого. Стремление к освобождению мысли из-под власти догматических авторитетов, утверждение активности индивида в процессе познания, уверенность в огромных познавательных возможностях человеческого разума – вот черты, которые свойственны взглядам Скорины. Об этом свидетельствуют его предисловия и послесловия к изданным им книгам.

Касаясь проблем морали, Скорина рассматривает такие вопросы, как предназначение и смысл жизни, духовный мир, человеческое достоинство, происхождение моральных представлений. Он реабилитирует земную жизнь, ориентирует на служение «людям посполитым», отстаивает идею постоянного интеллектуально-морального усовершенствования. В интеллектуальной направленности, в стремлении к самосовершенствованию – залог духовного бессмертия человека, ибо оно обеспечивается служением общему благу.

Идеал Скорины – человек, который соединяет в себе библейскую мудрость и мудрость философскую. Знания – необходимое условие нравственной жизни. Образование, культура показывают человеку путь к индивидуальному и общему благу, являются основой нравственных добродетелей земной жизни. Как и у других гуманистов, у Скорины подлинное благородство человека заключено не в происхождении и даже не в религиозном усердии, а в таких качествах, как интеллект, нравственный облик, способности, благодаря которым человек приносит пользу обществу.

Пытаясь постичь истоки нравственности, Скорина в качестве таковых называет индивидуальный разум и божественное откровение. Вместе с разумом и свободой моральный закон записан в сердце каждого человека. Нравственные принципы укоренены в самой человеческой природе, человек лично отвечает за все свои действия. Подлинная нравственность основывается не на ожидании посмертного воздаяния, а на внутреннем разуме, и связана она в первую очередь с бескорыстным служением общему делу.

Скорина – основоположник национально-патриотической традиции в истории белорусской культуры. Для него интересы народа и отечества выше религиозных и конфессиональных притязаний.

Характеристика нравственных представлений Скорины будет неполной, если не затронуть еще одну их составляющую – любовь. Любовь для него есть наивысшая христианская нравственная добродетель, универсальный закон личной и общественной жизни, основа всех других добродетелей. Любовь и справедливость – два главных критерия поведения человека. На основе этих добродетелей должны строиться не только нравственные взаимоотношения между людьми, но и регулирующие эти отношения законы.

Самобытным мыслителем эпохи Возрождения был **Сымон Будный** (1530–1593). Около 1544 г. Сымон Будный поступил на факультет свободных искусств Краковского университета, где получил основательную гуманитарную подготовку. Позже, вероятно, он обучался и в Базельском протестантском университете. С 1558 г. мыслитель жил в Вильно. Там была написана его первая работа на белорусском языке «Катехизис» (1562), в которой излагаются основы кальвинистского учения.

Будный – теолог-реформатор. Выступая против основных догматов ортодоксального католицизма, он поднимался до уровня подлинно философских обобщений, был глубоко убежден в превосходстве разума над верой, трактовал многие библейские чудеса как естественно обусловленные явления, отрицал догмат о триединстве Бога, считая подлинным Богом только «Отца». «Дух» мыслителем преобразовывался в атрибут «Отца», его силу, которая творит божественное сознание и волю. Христос объявлялся человеком, проповедником и пророком, высокоморальной личностью, наделенной за такие добродетели божественной благодатью, способностью совершать чудеса. Бог, таким образом, превращался у Сымона Будного в безличностное, безликое начало, первооснову бытия, творца всего сущего.

Характерная особенность взглядов Будного – отрицание бессмертия индивидуальной человеческой души и реального существования загробного мира. Душа подчинена телесной субстанции и вне ее не существует.

Последователен Будный и в гносеологических вопросах. Он, например, считал, что вера может быть обоснована рациональным способом. Право на истину – такое положение, которое не противоречит ни разуму, ни опыту – признавалось за каждым человеком. Согласно учению Будного, индивидуальный человеческий разум есть важнейшее средство познания. Понятия разума не врожденны, они – результат чувственного опыта. Именно последний предшествует рациональным знаниям. Познавательные способности человеческого разума ничем не ограничены. Все истины, даже незыблемые истины Священного Писания, должны проверяться разумом. Условие истинного познания – сомнение. Человек ничего не должен принимать на веру. Никакие авторитеты не должны претендовать на окончательную истину, всем людям свойственны ошибки.

Интересными и актуальными являются рассуждения мыслителя об интеллектуальной свободе. Спорящие стороны не должны считать друг друга врагами, предавать своих противников анафеме, находиться во время дискуссии в плену эмоций. Отсутствие интеллектуальной свободы свидетельствует об отсутствии свободы вообще.

Определенный шаг вперед сделан Будным и в вопросах этики. Здесь уместно отметить, что реформационно-гуманистическое движение существенно повлияло на развитие этической мысли в Великом Княжестве Литовском. Более ощутимым становится процесс секуляризации моральных представлений, полнее просматриваются их связи с философско-этическими концепциями античности и идеями европейского гуманизма. Одна из наиболее значимых идей в этот период – идея духовно-нравственной свободы человека. Свойственный Будному взгляд на Христа как на выдающегося человека подводил к мысли, что возможность достичь подобного уровня духовного развития потенциально сохраняется за любым смертным, который стремится к нравственному совершенству. В нравственном отношении люди равны, добро или зло не заложены в них от природы, а являются следствием обстоятельств, среды, воспитания.

Более основательное рассмотрение нравственных проблем, равно как социальных и правовых, находим у **Андрея Волана** (1530–1610) – одного из основателей светского направления в этической и социально-политической

мысли Беларуси, идеолога белорусского реформационного движения. Образование Волан получил в университетах Франкфурта-на-Одере и Кенигсберга. Он был секретарем великого князя литовского и короля Польши Сигизмунда II Августа. Андрей Волан – автор около 30 работ.

Исходное утверждение его сочинения «О политической или гражданской свободе» (Краков, 1572) таково: назначение земной жизни в счастье, которое зависит прежде всего от правильного понимания сущности высшего блага. Отдавая приоритет духовным ценностям (разуму, таланту, благородству), Волан не отрицает значения ценностей материальных, одновременно подчеркивая их вспомогательный характер: людей делает счастливыми не само обладание материальными благами, а разумное использование их. Поскольку человек – существо общественное, он не сможет в полной мере пользоваться всеми благами, если они не будут сочетаться со свободой. Свобода предусматривает всеобщее согласие и мир, целостность имущества, безопасность личности. Средством обеспечения всего этого являются законы, основанные на нравственно положительных началах. Их принятие зависит от разумной и мудрой власти. Таким образом, счастье возможно в земной жизни. Оно заключается в мудром и свободном пользовании имеющимися благами, в подчинении материальных интересов высоким устремлениям человеческого духа, в определенных общественных условиях. И все же земное счастье, согласно более поздним произведениям Волана, является вторичным в сравнении с теми благами, которых человек достигает в потусторонней жизни.

Наиболее ярко ренессансно-гуманистическая сущность этики Волана проявляется в его учении о благородстве. Философ не отрицает роли природно-наследственного фактора в духовно-нравственном развитии человека, но рассматривает этот фактор лишь как определенную предпосылку. Главную роль в формировании подлинно благородной личности играют целенаправленная деятельность, постоянное совершенствование интеллектуальных и нравственных качеств, обучение, воспитание, труд. Природные задатки должны быть усовершенствованы, развиты, в противном случае у человека нет никаких оснований претендовать на благородство и добродетель.

Как Скорина и Будный, Волан обосновывает идею об определяющем влиянии нравственности на жизнь общества. Отсюда и его рассуждения о нравственном идеале, с которым связываются такие добродетели, как набожность, мудрость, умеренность, справедливость, мужество, щедрость.

Волан не был сторонником социального равенства, однако он выступал за равенство всех граждан, не исключая шляхты с ее привилегиями, перед законом. «Ни один закон, ни одно равенство не допускают, чтобы шляхта имела более прав и власти для подавления чужой свободы, чем она позволяла кому-нибудь другому иметь над собой». Волан возмущался рабским положением крестьян в Речи Посполитой.

Философско-мировоззренческая проблематика рассматриваемой эпохи не исчерпывается воззрениями вышеназванных мыслителей. Серьезные смысложизненные проблемы в той или иной мере затрагивают и многие другие деятели политики и культуры – Николай Гусовский, Лаврентий Зизаний, Стефан Зизаний, Бенеш Будный, Михалон Литвин, Лев Сапега и др.

Необычную для своего времени интерпретацию бытия дает **Николай Гусовский** (ок. 1470 – ок. 1553). В «Песне о зубре» (1523) он отвергает все фантастическое и сверхъестественное, реальность событий античной мифологии, народных легенд, веру в кудесников, колдунов. Новый взгляд у него и на проблему познания мира. Так, он утверждает, что практический опыт, непосредственное знание жизни, постижение природы должны превалировать над книжной мудростью, опирающейся только на авторитет автора.

Эпоха Возрождения в Беларуси стала временем формирования профессиональной философии. Через схоластику осуществлялась связь с европейской философией предшествующих эпох, усваивались и осмысливались в контексте национального менталитета идеи западноевропейского Возрождения. Вместе с тем складывается тенденция освобождения философии из-под власти теологии. Философия постепенно обретает светский характер и становится все более самостоятельной. Это проявляется в возникновении новых сюжетов, ориентированных на описание и объяснение человека, его душевных и духовных качеств, его возможностей. Одновременно происходят изменения в традиционной теологической тематике. Некоторые философы перестают рассматривать Бога как запредельный по отношению к миру Абсолют, признавая его присутствующей в самом мире субстанцией, которая представляет собой энергийное начало сущего. Белорусские мыслители вводят в свои произведения идеи натуралистического характера, пытаясь объяснить происходящие события и всевозможные явления естественными причинами. Их взглядам присущ рационализм, связанный с уверенностью в больших возможностях человеческого разума. Лейтмотивом философских рассуждений становится гуманизм, утверждающий высокое предназначение человека-творца, способного не только преобразовывать мир, но и вносить в жизнь добро, сохранять свое достоинство, отстаивать справедливость.

Философская мысль Беларуси в XVII – середине XVIII в.

Контрреформация. Духовное развитие Беларуси в XVII–XVIII вв. происходило в противоречивых условиях. С одной стороны, продолжали существовать и развиваться явления, порожденные ренессансно-гуманистической тенденцией; с другой – все отчетливее проявляли себя реалии, свидетельствовавшие об ослаблении реформации и усилении контрреформации, росте влияния католической церкви и распространении полонизации, приостановке процесса секуляризации и движении к абсолютной монополии церкви. Активное распространение католицизма на белорусских землях началось после Кревской унии (1385). С середины XVII в. оно приобрело особенно широкий масштаб. В 1569 г. в Вильно для борьбы с реформацией прибыла первая группа иезуитов – членов католического монашеского ордена «Общество Иисуса», основанного в 1534 г. Игнатием Лойолой. Несмотря на определенные попытки сопротивления со стороны православных и протестантских сил, иезуиты при поддержке центральной власти и местных феодалов на протяжении XVII в. заняли господствующее положение во всех сферах духовной деятельности.

В 1596 г. была принята Брестская церковная уния. По замыслу ее творцов (иезуитов, православного духовенства, местных феодалов), уния должна была решить ряд важных исторических задач, в частности преодолеть хотя бы на региональном уровне раскол христианства на католицизм и православие и освоить достижения западноевропейской культуры. Ставились при этом и социально-политические цели. Деятели белорусской культуры надеялись путем создания национальной церкви укрепить самосознание народа. В то же время Польша стремилась через униатство внедрять в сознание верующих элементы католицизма, продвигая процесс полонизации. Поскольку переход в новое вероисповедание осуществлялся за счет православия, уния поначалу вызвала значительное сопротивление сторонников этой конфессии. Однако Беларуси все же удалось избежать религиозных войн, бушевавших в Западной Европе.

Сложная, внутренне напряженная духовная жизнь белорусского общества того времени обусловила многообразие способов философского осмысления действительности. Исследователи этого периода в качестве основных выделяют следующие направления философии: ренессансно-гуманистическое; схоластизированный аристотелизм эпохи контрреформации; материалистическо-атеистическое; эклектическое и научную мысль периода разложения схоластики. Первое из этих направлений продолжало развивать идеи, выдвинутые эпохой Возрождения. Остальные существенно отличались от него, как, впрочем, и друг от друга. Если схоластика связывала философию с уходящей европейской традицией теоретического мышления, то материалистический атеизм и эклектика несли в себе значительные элементы новизны для философской культуры Беларуси.

Схоластическая философия. Процесс становления профессиональной философии приобретает в XVII в. новую динамику благодаря расширению сети учебных заведений, укреплению их материальной базы, появлению собственных традиций учебной и научной работы. Профессиональная философия развивалась то время преимущественно в форме схоластики. Важнейшим центром схоластической мысли стал Виленский университет (отсюда термин «виленская схоластика»).

В Виленском университете и многих иезуитских коллегиумах преподавался полный курс философии, рассчитанный на три года. Философия изучалась также в средних учебных заведениях других орденов. Стремление унифицировать систему образования привело к тому, что были созданы специальные рекомендации по содержанию курсов.

На протяжении первого года обучения изучалась логика (рациональная философия), второго – физика, третьего – метафизика и моральная философия. Логику необходимо было преподавать по трудам Аристотеля. На произведениях Аристотеля также основывались и физика, и метафизика. Последняя вместе с практической философией (этикой) заключала курс.

Неправильно, однако, думать, будто речь идет о непосредственном изучении сочинений Аристотеля. Преподаватели более обращались к трудам толкователей Стагирита, чем к его произведениям. Но Аристотель почитался как основатель школы и величайший из философов. Высоким авторитетом обладали также Альберт Великий, Фома Аквинский, Дунс Скотт. Однако высшим авторитетом для Виленских схоластов было Священное Писание.

Схоласт был типом мыслителя, для которого характерны такие качества, как традиционализм, антииндивидуализм, преклонение перед авторитетами, избегание нового. Схоласты осознавали себя особой корпорацией профессионалов. Сам университетский дух способствовал формированию у преподавателей-схоластов элитарной замкнутости, отрешенности от всего земного.

Утвердившаяся в учебных заведениях Великого Княжества Литовского схоластика стала неотъемлемой частью культуры, определяя характер философского процесса и стиль философского мышления, уровень научных знаний и интеллектуальный климат общества. Именно благодаря схоластам в Беларуси впервые появились собственно философские произведения. Схоластика прививала вкус к философствованию, основанному не только на слепой вере в каноны Священного Писания, но и на вере в человеческий разум и его способности. Утверждались навыки логического мышления, расширялись теоретические горизонты. В недрах схоластики накапливался тот материал, который со временем разорвал схоластическую оболочку, дал начало новой философии.

Следует иметь в виду и то, что за понятием «схоластика» стоят довольно разнообразные, порой противоречивые духовные явления. С одной стороны, это концепции ортодоксально религиозного характера, не допускающие никаких вольностей, самостоятельности мышления, с другой – в общем отвлеченно-абстрактном массиве рассуждений – мысли актуального, злободневного звучания, способные удивить своей свежестью и оригинальностью даже нашего современника. Именно эти две стороны схоластической философии как целостности участвовали в формировании определенного облика духовной культуры белорусов, литовцев, украинцев того времени.

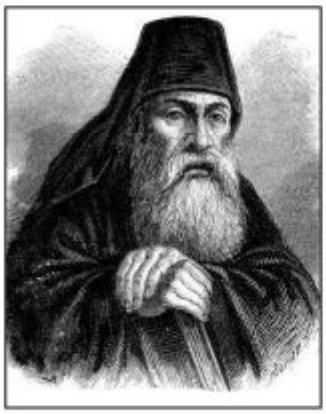
У целого ряда схоластов наряду с традиционным почтительным отношением к авторитетам складываются свои подходы к преподаванию философии и в смысле системности, и в смысле содержания. Схоластика представляла собой комплекс различных дисциплин и поэтому допускала возможность акцентации внимания философа на той отрасли знания, которая представлялась ему наилучшим воплощением сущности философии. Поэтому, несмотря на обычную унификацию, со временем под влиянием идейных тенденций Возрождения все чаще встречаются попытки решить проблему предмета философии в гуманистическом аспекте, выдвигая на первый план науки о человеке и обществе.

Так, скажем, Л. Залусский начинает свой курс с проблем этики. Конечно, основу курса составляют идеи Аристотеля и его интерпретаторов, но их пересказ – только повод для высказывания собственных суждений о добродетели, о знаниях, об активном отношении к миру. «Познание многого достойно славы в том случае, когда знания воплощаются в деле; но если ты не совершил того, что мог совершить, то знания твои целиком теряют свое достоинство. Я желаю, чтобы ты был не только мудрым философом, но также и добродетельным человеком»[1]. Развивая эвдемонистические идеи Аристотеля, Залусский формулирует и свое собственное представление о счастье: «Людьми мы рождаемся, добрыми мы становимся благодаря познанию добродетельности.

[1] *Дубровский, В.В.* Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В.В. Дубровский [и др.]. Минск, 1991. С. 99.

И подобно тому, как крепкий человек становится атлетом тогда, когда чаще участвует в борьбе, так и природные свойства добродетельности все больше проявляются в постоянном практическом их усовершенствовании... Никто не становится счастливым без труда, но не всякое действие ведет к счастью»[1].

С конца XVII в. в недрах схоластики возникают новые философские идеи. Со временем схоластика эволюционирует к так называемой эклектической философии. Хотя развитие схоластики сопровождалось утратой ренессансно-гуманистической мыслью ведущего положения в философской культуре Беларуси, тем не менее возрожденческая философская традиция продолжала играть важную роль в жизни общества. Схоластика проявляла себя и в идейной защите национально-культурной и религиозной свободы белорусского народа. Она воплотилась в таком вышедшем из возрожденческой культуры философско-религиозном течении, как социнианство, получила воплощение в творчестве Симеона Полоцкого и выступила как один из источников материалистическо-атеистических взглядов Казимира Лыщинского.



Симеон Полоцкий

Симеон Полоцкий (1629–1680) – белорусский писатель, философ-просветитель, педагог, теолог, общественный и церковный деятель, внесший серьезный вклад в развитие русской культуры. Он родился и получил начальное образование в Полоцке, окончил Киево-Могилянскую, а затем и Виленскую академию. В 1664 г. Полоцкий переселился в Москву. С 1667 г. он был учителем царевича Алексея, а после его смерти – царевича Федора и царевны Софьи.

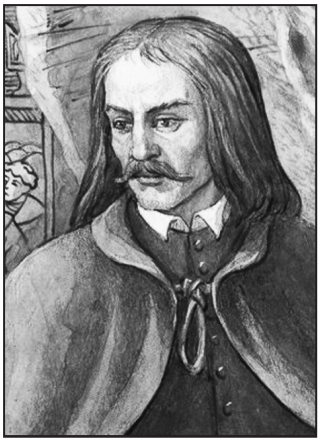
Литературное, богословское и научно-просветительское наследие Полоцкого многогранно. В его мировоззрении совмещались средневековый ригоризм и ренессансный эстетизм, энциклопедистская ученость гуманиста, европейская неосхоластическая философия и традиции славяно-византийского православия. Традиционная для белорусского мировоззрения ориентация на приоритет общенародных интересов дополнялась ощущением ценности человеческой личности и земного бытия.

Философские взгляды Полоцкого основывались на христианских духовных ценностях, их гуманистической интерпретации. Они же отражали и противоречия, присущие тому времени. Разграничивая внутреннюю и внешнюю мудрость, религию и науку, просветитель-философ стремился к компромиссу между познанием и верой. В центре его внимания были проблемы человека и его морального облика. Мыслителя интересовало все, что полезно для души человека, духовные ценности он ставил выше материальных.

Философия, этика, эстетика и в целом мировоззрение Полоцкого антропоцентричны. Человек выступает в нем как мост между материей и духом, природой и Богом, как центр мироздания. Кого ради солнце день творит, луна со звездами мглу ночную освещает? Ради человека. Кого ради сокровища

[1] *Дубровский, В.В.* Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. С. 99.

злата и серебра, и камней честных в недрах земных и бисеры в пучинах водных соблюдаются? Человека для. Паче же и ангелы, честнейшие естества от человека, человеку на службу Богом уставилися, писал знаменитый полочанин.



Казимир Лыщинский

Атеистический материализм. Крупнейшим представителем атеистического материализма в философской мысли Беларуси второй половины XVII в. является **Казимир Лыщинский** (1634–1689). Лыщинский родился на Брестчине. Начальное образование получил в школе в местечке Лыщицы, потом учился в Брестском иезуитском коллегиуме. В 1658 г. в Кракове Лыщинский вступил в орден иезуитов. Здесь, а позже в Калише он обучался в студии, которая готовила преподавателей для иезуитских школ. В 1666 г. Лыщинский вышел из ордена, оставил Брест и поселился в своем имении Лыщицы. Здесь он занимался юридической практикой, неоднократно избирался послом от шляхты Брестского воеводства на сеймы в Варшаву. В 1682 г. привилеем короля Яна III Лыщинский был назначен на должность брестского подсудка.

В своем имении Лыщинский открыл школу, где обучал детей шляхты и крестьян письму, счету, преподавал языки и основы наук. Школа была демократической по духу и светской по содержанию. Лыщинский знакомил детей со знаниями о явлениях природы и о законах, которым она подчиняется.

Сам просветитель глубоко знал философию, произведения мыслителей древности и своих современников. Все это нашло отражение в его рукописном сочинении «О несуществовании Бога», написанном на латыни. Часть рукописи была похищена Я. Бжоской, соседом Лыщинского. Он написал донос на автора трактата виленскому епископу К. Бжостовскому. В 1688 г. суд приговорил Лыщинского к сожжению на костре за атеизм. Однако в связи с протестом шляхты Литовский трибунал отменил это решение. Тем не менее духовенство не успокоилось. В феврале 1689 г. уже на Сеймовом суде в Варшаве был повторно вынесен смертный приговор. 30 марта 1689 г. Казимир Лыщинский был казнен на Старом рынке в Варшаве.

Сегодня трудно судить о том, что представляла собой философская система Лыщинского. Из всего трактата объемом 530 страниц сохранилось лишь 5 фрагментов, в совокупности составляющих менее одной страницы печатного текста. Тем не менее, эти фрагменты и материалы судебных заседаний, а также впечатления современников дают возможность реконструировать названную систему хотя бы в самом общем виде.

Философская основа атеизма Лыщинского – его материалистические представления об окружающем мире. Он признавал существование вечной и бесконечной природы, которая развивается без всякого вмешательства Бога. Что касается Бога, то это творение человеческого разума, плод его фантастических представлений. Человек – творец Бога, а Бог – не реальное существо, а придуманное, к тому же химерическое, следовательно, Бог и химера – одно и то же. Теологи, по мысли Лыщинского, сами же и опровергают существование Бога, ибо приписывают ему противоречивые свойства. «О богословы, клянемся

Вашим Богом, что именно Вы гасите свет разума, крадете солнце у мира и ниспровергаете с Небес Вашего Бога тем, что приписываете ему невозможное, наделяя Бога противоречивыми атрибутами и предикатами»[1]. Белорусский мыслитель отрицал тезис о врожденности религиозного чувства и веры. Человеческий разум – решающая сила в определении истинности или ложности различных доктрин, в том числе и Священного Писания, и нелепо выглядят попытки свести истины откровения к велению разума: «...мы не находим ни в нас самих, ни в других того веления разума, которое бы укрепляло нас в откровении Божьем»[2]. В трактате подвергаются критике также рассуждения о боговдохновенном характере Библии, отвергаются догматы о бессмертии души, загробной жизни, а все то, что верующие называют адом, чистилищем, вечной жизнью, рассматривается как выдумка священнослужителей, используемая в корыстных целях.

Этические представления Лыщинского основывались на его онтологических представлениях. Религия – обман. Этот обман вдвойне циничен, если иметь в виду, что часто сами служители церкви не верят в Бога. Поскольку религия является преднамеренным обманом, она не может служить основанием человеческой нравственности. Лыщинский считает, что церковники обманывают простой люд, пугая его адом, как отец пугает плохих детей розгой, чтобы удержать их от нежелательных поступков. Взамен он предлагает свою атеистическую концепцию морали: разум и нравственный мир человека имеют естественное происхождение. Во Вселенной мы не находим высшего разума: духовность и разум – исключительные атрибуты человека, моральные понятия – результат его познания и самопознания.

В рассуждениях Лыщинского хорошо видно стремление продемонстрировать социальную, политическую роль веры в Бога. Он утверждает, что религия создана людьми неверующими. Набожность придумана людьми жаждущими, чтобы им поклонялись, как Богу. Страх перед Богом навеян теми, кто его не боится, чтобы боялись их. Более того, философ подчеркивает парадоксальность ситуации, когда попытки утверждения идей атеизма в среде порабощенных и неграмотных масс встречают сопротивление со стороны последних.

Атеистические взгляды Лыщинского – вершина позднеренессансной рационалистической критики религии в Речи Посполитой. Лыщинский первым в истории атеизма употребил выражение «мы, атеисты», поднялся до критики религии как целостной системы. В этом смысле он не только опередил своих современников, но и во многом предвосхитил идеи французских просветителей.

Философские воззрения эклектиков. Середина XVIII в. в Беларуси – время распада схоластики и становления новой философии. Мысль этого периода формируется под влиянием не только определенных социальных сдвигов, связанных с зарождением элементов капиталистического уклада и индустриального производства, но и прогресса научных знаний. Выразителями антисхоластических

[1] *Дубровский, В.В.* Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. С. 189.

[2] Там же.

и природно-научных тенденций стали философы-эклектики **Антон Скарульский** (1715–1780), **Бенедикт Добшевич** (1722–1794), **Казимир Нарбут** (1738–1807).

Их мировоззрение называют эклектическим, так как в их произведениях речь идет не о создании некоей новой картины мира, а о трансформации научных и мировоззренческих принципов античности, Средневековья и Нового времени.

Философия эклектиков – это попытка с учетом изменившейся исторической обстановки наполнить прежнюю мировоззренческую традицию новым содержанием без резкого разрыва со старыми представлениями. Благодаря эклектикам в середине XVIII в. происходит отказ от многих положений средневековой традиции и обращение к европейской философии Нового времени. В их работах впервые освещен ряд важных мировоззренческих проблем, и, несмотря на половинчатый характер предлагаемых решений, обращение к этим проблемам способствовало формированию нового мировоззрения.

В философской эклектике нет присущей схоластике догматичности, однозначности, безапелляционности, есть внутреннее развитие, колебания, противоречия, попытки самостоятельно истолковать явления и факты. В ней намечается слияние естествознания, ориентированного на повседневные запросы и нужды, и философии.

Значительное влияние на развитие этого направления оказали идеи Н. Коперника, Р. Декарта, П. Гассенди, И. Ньютона, Дж. Локка, Г.В. Лейбница. В то же время сами эклектики подчеркивают, что они не принимают целиком ни одной из философских систем. «Мы, – замечал С. Шадурский[1], – принадлежим к школе философов-эклектиков, потому что не придерживаемся ни одной из полных систем. ... Система Ньютона не представляется нам приемлемой, пока ее сторонники более ясно не объяснят свою пресловутую силу притяжения; не удовлетворяет нас рассмотрение эпикурейцами неделимых атомов с их мельчайшими пылинками. Не можем мы легко согласиться и со всем, что постулировано самим Картезием. Ясно не понимаем мы монад Лейбница, почему они образуются сами по себе и каким образом эта их мастерская мира строится; от периодической системы, отстаивающей абсолютные акциденции, скрытые качества, боязнь пустоты и материальные субстанционные формы (которые, однако, не являются материей), мы отпали давно... Удивляет нас, что она столько веков вплоть до времени Картезия господствовала в университетах»[2].

Преодоление схоластики начинается с усвоения достижений философии и науки Нового времени. Философов Беларуси все более интересует, какого рода знанием является новая наука, как она согласуется с теоретическими основами средневековой философии. Обращение к идеям метафизики XVII в. позволяет им иначе взглянуть на традиционные теологические представления. В первую очередь переосмысливается идея Бога. Бог-творец, который постоянно вмешивается во все, что происходит, превращается в Бога-механика, который дал первый толчок, привел в движение мир-машину, в котором все происходит по установленным законам.

---

[1] Шадурский Станислав (1726–1789) – белорусский и польский философ.

[2] *Дубровский, В.В.* Памятники философской мысли Беларуссии XVII – первой половины XVIII в.

В эклектической философии метафизика включает в себя онтологию, этиологию (учение о причинности), природную теологию и психологию. Иногда выделяется еще космология.

В *онтологии* основное внимание уделяется понятию бытия, его видов, общих свойств. В произведениях Шадурского, Добшевича, Нарбута бытие трактуется не как вещь или совокупность вещей, а как некая объективная сущность, свойственная всем вещам. Или, иначе, бытие – это наиболее общее понятие, которое охватывает все, что существует реально. Основным элементом бытия считается способность к существованию.

В эклектике намечается тенденция к упрощению причинности. *Учение о причинности* излагается в форме, близкой к учению Аристотеля в интерпретации средневековой философии. Первопричиной является Бог, из нее через вторичные причины выводятся все причинно-следственные связи. Но, отдавая дань тенденциям Нового времени, в которых явно происходит стремление сузить сферу действия Бога, Добшевич и Шадурский считают, что для объяснения естественных явлений нет необходимости прибегать к первопричине, ибо все обнаруживается только через вторичные (естественные) причины.

Одной из центральных проблем *натуралистической теологии* и *психологии* становится проблема человеческой души. Душа – особая субстанция, взаимодействующая с телом в соответствии с системой «физического воздействия», объявлявшей тело и душу взаимозависимыми. Она уже в значительной мере связывается с материальными факторами, особенно с мозгом, который считается ее вместилищем. Она не слита со всем телом, как в схоластической философии. Человеческое тело, как и все органические тела, – это машина, первоначально созданная Богом. Единственное отличие человека от животных – способность к мышлению, которое является атрибутом духовной субстанции. Жизнь – естественное явление, носящее одинаковый характер у растений, животных, человека. Появляется тенденция рассматривать человека как высшее животное, отличие которого от остальных заключается в обладании бессмертной душой как воплощением разума. Иными словами, во всех проявлениях, кроме души, в полном соответствии с философией Нового времени человек оказывается у эклектиков животным, а животное – механизмом.

В гносеологии эклектиков высоко ценится сомнение. Нельзя отстаивать свои убеждения, если они вступают в противоречие с разумом, а авторитет Отцов Церкви, хотя он и остается незыблемым, не обязателен для рассуждения о чисто философских проблемах. Без сомнения, подлинное познание вещей вряд ли когда-либо будет осуществлено. Сомнение как методологическая установка безоговорочно принимается Добшевичем и Нарбутом.

Начинает проявляться тенденция к сочетанию элементов эклектизма и рационализма. Проблема чувственного и рационального в процессе познания, пожалуй, наиболее последовательно решается Шадурским. «Жонглируют словами, – пишет он, – а не философствуют те философы, которые не обращаются к самой природе, занимаются сухими и бесплодными рассуждениями и решают проблему чувственного мира исключительно метафизическими способами; с другой стороны, нужно назвать ремесленниками в физике тех, кто, оперируя сведениями о явлениях природы, взятыми в научных сочинениях, очень легко и суеверно доверяют этим сведениям, не желают ни

сами их исследовать, ни другим через опыт показать... Цель в том, чтобы выявить условия, при которых опыт не обманывает разум, а разум не вводит в заблуждение опыт»[1].

Огромное внимание уделяется философами-эклектиками проблеме истины и ее критерию. Признается существование целого спектра истин: логической, метафизической, физической, моральной. Критерий истины – очевидность. При этом, как и Лейбниц, белорусские эклектики признают очевидность трех видов: рациональную, чувственную, моральную. Намечается переход и к идее конкретности истины. И данные чувств, и идеи разума истинны только в свойственных для них сферах и при соблюдении определенных правил.

Влияние философии Нового времени отразили и логические представления эклектиков. К трем традиционным частям логики (понятие, суждение, умозаключение) добавляется проблема метода. В качестве основных признаются аналитический и синтетический методы (содержание последнего близко к индукции).

Таким образом, гносеологические представления эклектиков – это совмещение элементов рационализма, эмпиризма, схоластики, в котором, однако, отчетливо проявляется стремление к отказу от схоластических авторитетов, от теории врожденных идей и интуитивного познания. Сама теория познания становится все более антропоцентричной.

Философия Нового времени оказала значительное влияние на *космологическое знание*, физические и биологические представления философов-эклектиков. Это нашло конкретное выражение в признании гелиоцентризма, атомизма, всеобщего значения законов механики. Шадурский в своей физике ставит и пробует решить ряд важных философских проблем, обращает внимание на недостатки систем Эпикура, Гассенди и др. Не во всем его удовлетворяет и учение Декарта, но все же в космологии он сторонник декартовского варианта теории Коперника.

Существенное влияние оказала новая философия на естественнонаучные взгляды Добшевича. Он одним из первых признал теорию Коперника и идеи атомизма. Вместе с тем именно в космологических представлениях наиболее заметны противоречия в его рассуждениях, непоследовательность, эклектизм. Рассматривая вслед за Ньютоном в качестве критериев научности всеобщность, простоту, соответствие природным законам движения, Добшевич не забывает и о текстах Библии, о запретах церкви.

При обсуждении понятий материи и формы Добшевич фактически отказывается от схоластической трактовки и принимает атомизм. Соглашаясь в целом с физикой Аристотеля, он вводит в нее представление о корпускулярном строении материи. Атомизм в его трудах является «общим принципом» объяснения природных процессов, необходимой рабочей гипотезой исследования. В соответствии с атомизмом философ отстаивает и учение о форме как определенном расположении атомов и корпускул.

На идеях Коперника, Г. Галилея, И. Кеплера основываются рассуждения о Вселенной Нарбута. Но если его предшественники признавали учение Коперника в качестве гипотезы, то Нарбут в самом начале 70-х гг. XVIII в. прямо

[1] Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А.А. Грицанов. Минск, 2001.

заявил о признании гелиоцентризма в качестве научной истины. «Расположение планет, – писал он, – и их обращение, предложенное Птолемеем вместе с таким же учением <...>, которое противоречит законам механики и доказательствам физики, мы отрицаем... Мы же доказываем, что наука (система) Коперника очень хорошо согласуется с законами физики и астрономическими наблюдениями»[1]. Нарбутом отстаивается мысль о необходимости отделения философии от теологии. По его убеждению, философия определяет многое из того, что спрятано от повседневного сознания, а именно – причины вещей.

Нарбута живо интересуют также проблемы общества. В рассуждениях мыслителя о нравах и политике чувствуется хорошее знание им идей, относящихся к широко распространенной тогда в Европе концепции естественного права. С естественным правом связывает Нарбут все обязанности, затрагивающие как общество в целом, так и отдельные его элементы, показывает ошибочность отдельных суждений современников относительно этой проблемы: «Если мы рассматриваем природу человека, мы не должны рассматривать ее вне общества, и только тогда исследовать природное право, только тогда применять его к обществу вообще и ко всякому коллективу в частности». Иначе говоря, рассуждая о природном праве, не следует забывать, что человек не только природное, но и социальное существо, и «считать, что человек может быть воспитанным без всякой помощи, означает не что иное, как фанатизм»[2].

С рассуждениями о природном праве у Нарбута тесно связываются идеи правового общества: «Мы доказываем, что счастье человеческого общества зависит от точного соблюдения законов в соответствии с разными видами руководства, послушания и заботы о безопасности Верховной власти. Мы ясно показываем, что это обязывает нас соблюдать природное право, так как без соблюдения законов и подчинения Верховной власти ни одно человеческое общество не только быть счастливым, но вообще даже долго существовать не может»[3].

Таким образом, в философской мысли Беларуси середины XVIII в. происходит столкновение двух миропониманий. Средневеково-теологическая картина мира постепенно вытесняется естественнонаучной. В эклектике проявилось стремление к освобождению философского и научного мышления от догм, к осмыслению духовного наследия предшествующих эпох. Прогрессивное значение тенденций, обозначившихся в философской мысли и жизни Беларуси в середине XVIII в., заключается в том, что они явились исторически обусловленным и закономерным этапом развития духовной культуры страны, этапом, который подготовил почву для философии Просвещения.

Философия Просвещения

Дальнейшее развитие антисхоластических взглядов, усиление позиций науки, особенно естествознания, влияние зарубежной просветительской мысли явились важнейшими факторами, обусловившими переход к философии Просвещения.

---

[1] *Нарбут, К.* Избранные философские суждения / К. Нарбут // Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. Минск, 1991. С. 312.

[2] Там же. С. 307.

[3] Там же. С. 308.

Своеобразие Просвещения в Беларуси определено спецификой социально-экономических и политических отношений, положением различных классов и социальных групп, национальными и конфессиональными проблемами. По времени оно охватывает вторую половину XVIII – начало XIX в. Белорусское Просвещение лежит на стыке польского и русского культурно-цивилизационных процессов. И хотя это не значит, что его специфика сводится к этим двум национальным факторам, игнорировать данное обстоятельство тоже нельзя. Иначе говоря, необходимо учитывать влияние идей польского Просвещения, антифеодального и антиклерикального по своему духу, особенно в период Французской буржуазной революции. Эти идеи нашли отражение, в частности, в Конституции 1791 г. Философия польского Просвещения проявилась в произведениях Г. Коллонтая, Я. и Е. Снядецких. Прогрессивная польская философия оказала существенное влияние на просветителей Беларуси. Это тем более бесспорно, что деятельность некоторых польских просветителей непосредственно связана с историей нашей страны. Например, Я. Снядецкий долгое время был ректором Виленского университета.

После раздела Речи Посполитой и перехода белорусских земель под власть Российской империи усиливается влияние идей русских просветителей: А.Н. Радищева, Я.П. Козельского и др. Проявляется интерес образованных людей России к жизни, культуре, языку белорусов. В этом плане много было сделано такими учеными, стоявшими на позициях Просвещения, как И.И. Лепехин и В.М. Севергин.

Раннее Просвещение. Мировоззренческие идеи естествоиспытателей. Возникшее в середине XVIII в. последовательно антисхоластическое направление в белорусской философии принципиально отрицало возможность каких бы то ни было компромиссов между схоластикой и новой философией. Эта позиция наиболее полно проявилась в произведении *А. Вернея* «О предмете логики», вышедшем в Вильно в 1764 г. Верней решительно выступил как против схоластики, так и против теории врожденных идей Р. Декарта. Он опирался на сенсуализм, а высшим авторитетом в философии считал Дж. Локка. Как и Локк, Верней полагал, что никаких врожденных идей не существует, что душа есть «чистая доска», и все необходимо выводить из чувственного опыта. В то же время он не отрицал и важной роли мышления.

Насколько глубоко проникла антисхоластическая мысль в философию, свидетельствуют и так называемые «Гродненские трактаты», в частности «Лекции по элементарной философии» профессора философии из Гродно *И. Стирпейко*. Здесь помимо других вопросов рассматриваются методы изучения материи. Один из них идет от познания отдельных предметов и явлений к общим законам, другой – метод a priori – от общих положений к исключениям, деталям и частностям. Создатели этих методов – И. Ньютон и Р. Декарт. Сам Стирпейко предпочитал ньютоновский метод.

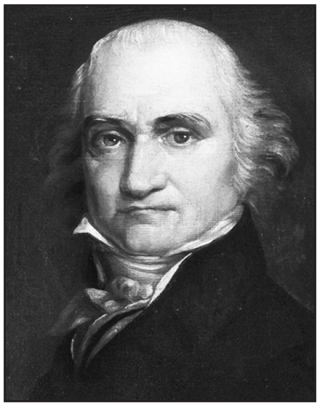
Развитие мировой философской мысли нашло своеобразное отражение в творчестве многих белорусских естествоиспытателей эпохи Просвещения, в первую очередь тех, чья деятельность была связана с Виленским университетом. В самом университете к описываемому моменту тоже произошли

существенные изменения. Реформами Комиссии народного образования (Эдукационной комиссии) естественные науки были отделены от философии и теологии. Появились условия для научных исследований. Возникла специализация: на смену ученым-философам, занимавшимся изучением естествознания в целом, пришли представители отдельных научных дисциплин. Все это, несомненно, положительно сказалось на состоянии естествознания в университетах, однако Эдукационная комиссия практически ничего не сделала для развития философии. Исключив философию из учебных программ, она за время своей деятельности (около 30 лет) не позаботилась о подготовке преподавателей и издании учебников по этой дисциплине. В Виленском университете в то время не было ни кафедры, ни лекций по философии (только в средних школах преподавалась логика). Лишь в начале XIX в. возобновились прерванные на десятилетия занятия, вспыхнул интерес к немецкой классической философии. Тем не менее очевидный прогресс в изучении естественных наук сыграл свою роль и в развитии философии: на почве передового естествознания рождались представления, свидетельствовавшие о прогрессивной направленности изысканий ученых университета – Ж. Жилибера, Г. Форстера, М. Почобута-Одляницкого, Я. Снядецкого, С. Биссиса, И. Брете, Б. Юндзилла и др. Видный биолог своего времени *Ж. Жилибер* стремился дать материалистическое объяснение жизни растений, утверждал, что их рост, питание и размножение – это самодостаточные природные процессы. Подобные идеи высказывал в Виленском университете и *Г. Форстер*, один из ведущих биологов XVIII в. Он утверждал, что только изучение законов природы может объяснить явления органической жизни. Идеи материализма и гуманизма пробивали себе дорогу и в области медицины. Примером может служить деятельность *И. Брете*, который вопреки религиозным представлениям о болезнях как о божественном наказании утверждал, что заболевания связаны с определенными естественными причинами. Славную страницу в историю науки вписал *М. Почобут-Одляницкий*, уроженец Гродненщины. Научно-исследовательская работа Почобута свидетельствует о том, что он стоял на уровне современной ему науки, принимал прогрессивные астрономические идеи Коперника. Отметим, что с 80-х гг. XVIII в. гелиоцентрическая система Коперника окончательно утверждается в учебных заведениях, научной и публицистической литературе Беларуси, входит в программы школ. Взгляды Почобута проникнуты верой в позитивные способности человека; тайны мироздания, по его мнению, могут быть раскрыты общими усилиями людей.

Гипотеза английского астронома У. Гершеля о множестве миров, о том, что туманности могут представлять собой нечто наподобие Солнечной системы, не вызывает у астронома удивления, как и рассуждения по поводу движения Солнечной системы относительно других миров.

Почобут много внимания уделял развитию просвещения в родном крае, популяризации математических и астрономических знаний, вычислению неизвестных в то время географических координат многих населенных пунктов Беларуси.

Как ректор Виленского университета он принимал участие в деятельности Комиссии народного образования, в осуществлении мер по совершенствованию учебного процесса и воспитания студентов, добился победы над сторонниками реорганизации Виленского университета в Народный лицей, организовал в университете два отделения – физическое и моральное, открыл четырехлетнюю школу подготовки учителей.



Ян Снядецкий

Философские взгляды Я. Снядецкого. Исследования Почобута-Одляницкого были продолжены **Яном Снядецким** (1756–1830) – астрономом, математиком, философом-просветителем. Родился в Польше, учился в Краковской академии, в университетах Геттингена, Лейдена, Утрехта и Парижа. Снядецкий руководил кафедрами астрономии и математики в Главной школе в Кракове, был активным членом Комиссии народного образования, одним из организаторов Астрономической школы в Вильно. В 1806–1822 гг. Снядецкий одновременно директор Краковской обсерватории и ректор Виленского университета.

В теории познания Снядецкий стоял на позициях *материалистического сенсуализма*, постоянно подчеркивал связь математических абстракций с объективной реальностью. Наука, точное знание развенчивают суеверия. Однако все еще находятся люди, которые предпочитают слепо верить, а не рассуждать. Тем самым они лишают себя прекрасной возможности постичь истинную природу явлений. С самого начала Снядецкий придерживался учения Коперника, написал о нем монографию, в которой подробно осветил состояние астрономии до Коперника, описал жизнь великого астронома, его поиски и борьбу вокруг его наследия.

Снядецкий был ученым-энциклопедистом, просветителем, философом в широком смысле этого слова. Глубокое знание греческой и римской литературы, а также западноевропейской философии позволило Снядецкому блестяще исследовать проблему происхождения и значения философского знания. Он раскрыл многоплановость и емкость понятия «философия», напомнив современникам о том, что еще со времен Аристотеля к философии относятся науки умственные, физические и нравственные – логика, метафизика и этика. На философских факультетах университетов, кроме этих наук, преподавали еще математику.

По мнению Снядецкого, каждая естественная наука должна включать в себя философию в качестве наиболее общих выводов из собственных исследований. Однако философия не сводится только к обобщению естественнонаучных данных, она связана с определением места и предназначения человека в мире, с его правами и обязанностями. Определяя предмет философии, Снядецкий утверждает: философия – наука абстрактная, однако она не оторвана от конкретного мира, от конкретных исследований. Всякие априорные схемы – это

не подлинная философия, а ненужная метафизика. Философия имеет право на самостоятельное существование, она выполняет важнейшую мировоззренческую функцию.

Уделяя особое внимание взаимосвязи естествознания и философии, Снядецкий видел задачи подлинной философии в умелом сочетании данных частных наук и общего взгляда на мир. Философ должен основательно изучать все науки и на этой основе разрабатывать общее и упорядоченное представление о мироздании в целом.

Значительный интерес представляют взгляды Снядецкого на процесс познания. Источником познания выступает чувство, ощущение, проявляющееся через зрение, слух, вкус, обоняние и осязание. Предметы воздействуют на органы чувств, что ведет к возникновению ощущений. Нервы являются органами ощущения и мышления: каждому духовному явлению соответствует определенное движение и изменение в нервной системе, каждое изменение в нервной системе влечет за собой изменения в ощущении и мышлении.

Способность человека к ощущению философ анализировал очень детально и всесторонне, используя достижения различных областей научного знания, опираясь на данные современных ему физиологии и психологии. Он утверждал, что имеются различия в ощущениях животных, детей и взрослых, что чувства ребенка как бы спрятаны во мгле и мраке, которые с годами развеиваются. К старости чувства угасают, вместе с ними теряется способность понимания и мышления, увядает память.

Снядецкий признавал, что познание складывается из двух основных ступеней, первая из которых – чувственное познание. Но он не был безоглядным сторонником сенсуалистов, по мнению которых нет ничего в разуме, чего бы изначально не было в чувствах, не соглашался с концепцией чистого эмпиризма, критиковал концепцию исчезновения мышления в чувствах, свойственную К. Гельвецию. Философ ближе к Д. Дидро, который отмечал, что мыслить – не значит ощущать. Как и Дидро, Снядецкий выступал против недооценки роли абстрактного мышления, дедукции. Абстрактное мышление – мощное средство познания действительности. Абстракции необходимы в повседневной жизни и являются обязательным условием науки.

Решительно отвергал Снядецкий учение о врожденных идеях. Все рассуждения подобного рода, по его мысли, мираж, который не согласуется с человеческой природой и с простым тезисом: то, что может быть приобретенным, не может быть врожденным.

Снядецкий затрагивал также проблему теории и практики. Согласно его точке зрения, теоретические построения, которые не проверены опытом, практикой, схоластические, нежизненные. Им сделаны определенные шаги и в методологии. Философ придавал исключительное значение индукции. В то же время он сделал правильный вывод о неразрывной связи между индукцией и дедукцией в научном познании. Значение анализа и синтеза ученый исследовал сначала в математике, затем пришел к некоторым философским обобщениям. Он полагал, что правильное сочетание анализа и синтеза – путь к развитию любой науки.

Оценка трансцендентального идеализма И. Канта – один из важнейших разделов философии Снядецкого. Возможно, философ не во всем прав, но его позиция важна и интересна. Дело в том, что в конце XVIII – начале XIX в. в Польше и Беларуси философские сочинения Канта нередко интерпретировались в духе борьбы с идеями Просвещения, сенсуализмом, эмпиризмом.

Снядецкий также выступил против некоторых кантовских идей. Он указал на четыре ошибочных, по его мнению, положения Канта. Первое заключается в том, что Кант с недоверием относится к данным, полученным при помощи человеческих чувств. Вторая ошибка Канта в том, что он рассматривает душу, которая мыслит, но лишена ощущений. По Снядецкому, это нечеловеческая душа, ибо каждый знает, что человек, лишенный какого-либо органа чувств, не может иметь никакого представления о вещи, познаваемой при помощи соответствующего чувства. Третье ошибочное положение – априоризм. Снядецкий как математик не соглашался с тем, что априорные математические формулы базируются исключительно на априорности времени и пространства. И наконец, Снядецкий критикует Канта (четвертый недостаток) за усложнение философской терминологии и структуры философского знания.

Отметив некоторые действительно слабые места в теории Канта, Снядецкий вместе с тем недооценил новаторский дух его философии, в частности мысль немецкого философа о субъективной форме познания и продуктивную идею об активной роли субъекта в процессе постижения явлений.

Философ **Аниол Довгирд** (1776–1835) родился в имении Юрковщина Мстиславского уезда, учился в школе иезуитов в Мстиславле, в школе пиаров в Дубровне. После учебы в Виленской академии Довгирд преподавал в пиарских училищах Лиды, Витебска, Щучина, Любетова и др. С 1818 г. он читал в Виленском университете лекции по логике и психологии, позже вел полный курс теоретической и практической философии.

Довгирд стремился к созданию объективно-рациональной картины мира. Парадоксальным образом он пытался в то же время найти в ней место Богу. По существу, философ склонялся к механистическим представлениям, придерживался так называемой *философии здравого смысла*. С позиций этой философии Довгирд критикует кантианство, противопоставляет ему концепцию здравого рассудка, опирающуюся на сенсуализм, на эмпирическую психологию и особенно на механистическую картину мира. Философ верил в цивилизационную и гуманистическую роль точных наук и техники. Квинтэссенция его философии – стремление постичь сущность бытия материальных предметов, понять принципы строения Вселенной. Придерживаясь идей христианской философии в ее основе, в деталях, в аргументации, Довгирд примыкает к корифеям натурализма, материализма и сенсуализма. Объективное происхождение времени, пространства материальных субстанций для Довгирда несомненно и неоспоримо. Их бытие носит естественный характер, им соответствуют наши понятия. Существует закон самого мира и познания: то, что человек воспринимает как объективное, на самом деле таковым и является, ибо так устроены мир и человеческое познание, человеческий разум. Подтверждение этому дается человеческой практикой и наукой. Философии здравого рассудка Довгирд придерживается в различных вопросах: в метафизике,

логике, моральной философии, историко-философских воззрениях. В целом ему первым в Беларуси удалось разработать принципы и методологию философии здравого рассудка.

Дух Просвещения проявляется во многих теоретических построениях Довгирда, в том числе и в его моральной философии, где хорошо просматриваются эвдемонизм и просветительская этика. Основная цель морали, по Довгирду, – стремление людей к счастью. Это главная причина их поведения. Основа морали должна удовлетворять четырем требованиям: быть самодостаточной, т.е. не вытекать из правил более высокого порядка; быть точной, т.е. являться источником всех остальных правил; быть ясной, т.е. давать человеку безусловный критерий, позволяющий отличать благочестивые деяния от неблагочестивых; быть легкой, т.е. легко применимой в конкретных случаях.

Условие действительно морального акта – единство совести и глубоких знаний, единство личного и общечеловеческого, добровольности и нравственности. Потому нравственности надо учить с детства, объяснять связи морали с жизнью в обществе.

Социологические представления. Человек. Право. Мораль. В последней трети XVIII в. в Беларуси появляются сторонники использования философии Просвещения и при решении общественно-политических проблем. Основными чертами прогрессивной философии данного периода становятся гуманизм, отрицание провиденционализма, осуждение деспотизма. Тесно переплетаются антикрепостнические и национально-освободительные тенденции. Появляются произведения, в которых излагаются социально-политические идеи Нового времени, связанные с теорией естественного права. Важной особенностью человека в них признается стремление к счастью. Характерным в этом отношении является произведение *Т. Млоцкого* «Свидетельство об истоках естественного права» (Вильно, 1779).

Естественным правом Млоцкий считал все то, что предписывает людям их разум для надежного и уверенного движения к счастью. Наука о естественном праве предусматривает сохранение и функционирование справедливых порядков в обществе. Поэтому право народов, общественное право, гражданское право, церковное право – все это право естественное.

На позициях Просвещения стоял известный общественный и политический деятель, публицист, поэт **Иоахим Хрептович** (1729–1812), с 1793 г. канцлер Великого Княжества Литовского, организатор и видный деятель Эдукационной комиссии. Мир, согласно его мнению, есть порядок, который поддерживается законами – природными и моральными. Чем ближе законы к естественному праву, тем они справедливее. Принципы человеческой нравственности должны соответствовать общим законам природы, то же характерно и для прав человека. В противном случае человек становится изгоем, тогда от него нет пользы обществу. «Какие может человек иметь обязанности, если он не имеет прав?» – справедливо ставит вопрос Хрептович.

В хронологических рамках рассматриваемой эпохи создана и первая белорусская социальная утопия. Ее автор **Иосиф Михайлович Еленский** (1756–1813), уроженец Литвы, окончил Гродненскую землемерную школу А. Тизенгауза, работал писарем, бухгалтером, сплавщиком леса, землемером на

Мозырщине и Полотчине. С 1780-х гг. Еленский часто бывал в Петербурге, где в 1794 г. был арестован. Под именем Алексея он был сослан в Соловецкий монастырь, из которого вышел в 1801 г. Наиболее значительное произведение Еленского «Благовест к Иерархию Российскому» (1794), где он критиковал крепостничество и призывал упразднить эту систему отношений. Мыслитель рассматривал народ как творца всех богатств и материальных ценностей, утверждая, что его трудом дома и дворцы построены, города и крепости укреплены, его сила врага из отчизны вытеснила, победу одержала, его трудом все сытопузы кормятся. Высказывая идею коммунистического общественного устройства, он предлагал создать объединения, где все основные средства и результаты труда принадлежали бы труженикам, а финансы, монетные дворы, мануфактуры были бы общенародной собственностью. Органы управления, суды и совет старейшин предлагалось избирать общенародно, прямым голосованием. Преимущество на выборах должно отдаваться мудрым и честным людям. Законы должны быть простыми, ясными, их количество нуждается в строгом ограничении, чтобы их легко понимал всякий гражданин. Еленский верил в объединение народов в рамках Российского государства, где все будут жить в совместном труде и взаимном уважении, откажутся от различных официально признанных вероисповеданий в пользу единых раннехристианских идеалов. Религиозные убеждения он пытался совместить с просветительско-демократическими принципами: рациональным политическим устройством, ведущей ролью просвещения, постоянным ростом общественного производства и благосостояния народа, духовным совершенствованием человека.

Философия Просвещения явилась своеобразным идейным мостом между несколькими поколениями передовых людей Беларуси. Она объединяла свободомыслие XVIII в. со взглядами дворянских революционеров и революционеров-демократов XIX в. Серьезные усилия, направленные на разработку и распространение идей Просвещения, предпринимались различными общественными организациями. Видное место в истории белорусского Просвещения принадлежит обществу филоматов, созданному в 1817 г. студентами Виленского университета. Его учредителями были Ю. Ежовский, О. Петрашкевич, Т. Зан, А. Мицкевич.

Филоматы высоко ценили философию Нового времени, с глубоким уважением относились к западным просветителям – Вольтеру, Ж.Ж. Руссо, Э. Кондильяку, к своим учителям – братьям Снядецким, Л.С. Боровскому, Ю. Словацкому. Вначале филоматы ограничивались культурно-просветительскими задачами. Но по мере наступления идеологической реакции они воспитывали, развивали в себе активную гражданскую позицию, разрабатывали программу, важным пунктом которой было требование национальной независимости народов и уничтожения крепостничества, несовместимого с естественным правом и здравым рассудком. Поиски путей социального освобождения приблизили филоматов к изучению истории родного края, верований, обычаев и устного народного творчества белорусского народа. Деятельность филоматов не замыкалась в рамках господствовавшей в Виленском университете официальной системы взглядов, они обращались к немецкой классической философии, особенно к философии И. Канта. Этому способствовало, пожалуй, и то обстоятельство, что преподавание философии Канта, Ф. Шеллинга,

И.Г. Фихте в Виленском университете было запрещено царским правительством. Запрещение справедливо рассматривалось филоматами как ущемление свободы мысли, и ответной реакцией на него стал интерес к Канту.

Не случайно на заседаниях общества практиковалось чтение рефератов, в том числе по кантовской философии. Лучше всех с философией Канта был знаком Ю. Ежовский, который, изучая Канта, надеялся найти ответы на вопросы о месте человека в мире, о его способностях и предназначении. Именно под влиянием Канта Ежовский порывает с просветительскими представлениями о золотом веке естественного состояния.

Таким образом, филоматы, осознавая недостаточность и ограниченность мировоззренческих идей виленских просветителей с их преимущественной ориентацией на естествознание, стремились выйти за пределы господствовавших тогда механистических представлений, опереться на достижения немецкой классической философии в процессе выработки своих взглядов на социальную действительность.

Распространение просветительских идей в Беларуси способствовало критическому переосмыслению истории, пробуждало интерес к поиску оптимальных моделей социального устройства. Формируется доверие к человеку, способному самостоятельно обустраивать свою жизнь. Высокую ценность приобретает разумно упорядоченная деятельность, а идеал духовности видится в научном знании. Справедливая организация общества понимается как система социальных отношений, основанная на верховенстве закона. Идеи прогресса, исторического оптимизма, свободы, братства народов, неприятие деспотизма и религиозного фанатизма, уважение к человеку труда – таковы важнейшие элементы мировоззрения белорусских просветителей.

В то же время для белорусского Просвещения характерны преувеличение роли разума в жизнедеятельности людей и недооценка иных слагаемых духовности. Этим объясняется и свойственная для периода Просвещения популярность утопических идей, предлагающих односторонне рационалистические схемы решения сложных социальных проблем, не учитывающих ни механизмов самоорганизации общества, ни сложности внутреннего мира личности.

Поиски новой социально-философской парадигмы

На развитие философской мысли Беларуси в 30–50-е гг. XIX в. серьезное воздействие начала оказывать смена социально-культурных ориентиров, вызванная присоединением к России. Хотя в духовной жизни общества еще велико было влияние польской культуры, все заметнее становилось притяжение православно-русского цивилизационного центра. Сложилась историческая ситуация реального взаимодействия трех славянских культур – белорусской, польской и русской. Видимо, этим объясняется довольно редкий в мировой практике случай одновременного использования одним народом трех литературных языков.

В политической жизни России того времени господствовал самодержавно-абсолютистский режим, а в экономике сохранялись феодально-крепостнические порядки. Государство жестко контролировало духовную жизнь общества,

в том числе и философию. Весьма показателен запрет на преподавание философии, наложенный в 1850 г. министром народного просвещения П.А. Ширинским-Шихматовым и действовавший в течение десяти лет. В 1832 г. был закрыт Виленский университет, в 1838 г. – Медико-хирургическая академия, а в 1864 г. – Горы-Горецкий земледельческий институт. Подобные действия стали большим препятствием для развития профессиональной философии.

В этих условиях задачу выявления и анализа фундаментальных оснований бытия человека в мире берет на себя литература. Философская мысль пытается в художественной форме или в жанре публицистики обосновать модель оптимальных отношений между индивидом и обществом, наметить траекторию движения человечества в историческом времени, выявить истоки и мотивы социальных действий людей. В литературе популярными становятся сюжеты о прошлом и настоящем белорусского народа, делаются попытки предугадать его будущее. Знаковыми для этого времени оказываются такие произведения, как поэма «Пан Тадеуш» А. Мицкевича, «Шляхтич Завальня, или Беларусь в фантастических рассказах» (1844–1845) Я. Борщевского, комедия «Пинская шляхта» (1866) В. Дунина-Марцинкевича.

Поиски новой социально-философской парадигмы происходили в ситуации критического переосмысления идей Просвещения. Особенно большой интерес проявляется к проблеме сущности западной цивилизации. Анализу подвергаются вопросы о месте и роли в ней человека, о характере социальной жизни людей, о значении разума в постижении и освоении мира. Этому способствовало широкое знакомство интеллектуальной элиты Беларуси с трудами крупнейших западных философов, социологов, экономистов, правоведов и историков. Переводятся «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» И. Канта, «Идеи к философии истории человечества» И. Гердера. Становятся известными также труды Ф. Гизо, В. Тьерри, Д. Вико, Ш. Монтескье, А. Тюрго, Ж. Кондорсе. Острая полемика по проблемам жизнеустройства общества разворачивается на страницах периодической печати. Белорусские мыслители стремятся не просто понять сущность социальных процессов и раскрыть особенности западного социального мира, но и проникнуть в духовный мир собственного народа, постичь его стремления и идеалы, показать, как складывается его историческая судьба. Белорусские философы понимают историю как своеобразное зеркало, в котором можно увидеть жизнь своего народа, а сравнительный анализ западной цивилизации и собственного жизнеустройства позволяет лучше понять место Беларуси в мировом историческом процессе и обнаружить специфические особенности национального характера, тот архетип культуры, который определяет отношение людей к самим себе и к внешнему миру.

Ведущими доминантами складывающейся парадигмы становятся две идеи – идея развития и идея культуры как особого социально-исторического феномена. *Идея развития* разрабатывалась преимущественно в абстрактно-теоретической форме и затрагивала в основном социальные процессы, тогда как *идея культуры* находила прежде всего художественно-образное воплощение.

Серьезное влияние на формирование представлений о развитии оказала общая ориентация европейской культуры на постоянное обновление фундаментальных оснований бытия цивилизации. Именно этим объясняется пристальное внимание белорусских исследователей к творчеству Г. Гегеля, в трудах которого идея развития представлена наиболее полно и ярко. Поскольку стратегической целью философского анализа было постижение ретроспективы и открытие перспективы белорусского народа, вполне объясним преобладающий интерес к историософской концепции выдающегося немецкого мыслителя. В его творчестве привлекало стремление найти надындивидуальные, коренящиеся в духовной культуре регулятивы жизнедеятельности отдельных людей, стран и народов, универсальные принципы всемирной истории, определяющие движение человечества во времени. Высокую оценку в публикациях того времени получает крупномасштабное видение Гегелем истории, его мысль о наличии общих тенденций в эволюции различных человеческих сообществ, понимание мировой истории как социального процесса, характеризующегося все более глубоким осознанием людьми степени свободы своих действий.

Литератор и публицист *А. Марцинковский* обращает внимание на то место гегелевской теории, где говорится о наличии у каждого народа особого духа, позволяющего ему реализовывать себя как подлинного субъекта всемирной истории. Исследователь увидел здесь возможность применить методологию Гегеля для решения проблемы эволюции славянского мира. Весьма ценно выделение Марцинковским некоторых духовных феноменов, определяющих специфику истории славянских народов. Решающее значение он придает моральным и правовым нормам.

Далеко не все исследователи соглашались с абсолютизацией разума, свойственной философии Просвещения. Так, *Г. Ржевуский* справедливо утверждает, что духовность отнюдь не сводится к рассудочным действиям. Есть еще и внерациональные способы освоения действительности, например моральное сознание, волевая устремленность, интуитивное прозрение.

Ржевуский – сторонник органического понимания общества. Он против унификации истории, отразившейся в известном утверждении Гегеля: «История есть шествие Духа по земле». Всякое общество – целостное образование со своей индивидуальной судьбой, полагает Ржевуский. Особое значение в жизни каждого социального организма он придает интеллектуальной элите, вырабатывающей идеалы, принципы и нормы жизнедеятельности, хранящей обычаи и традиции, которые определяют лицо общества.

Ржевуский подчеркивает принципиальное отличие жизнедеятельности общества от функционирования природы. Специфику социальных процессов он видит в способности людей к самоопределению и самоосуществлению. Ржевуский показывает, что активность людей носит направленный характер, так как исторически сформированные и заданные определенной культурой идеалы, принципы и нормы становятся в процессе социализации внутренним достоянием действующих индивидов, позволяя им сформировать более-менее адекватное ситуации отношение к действительности.

Обоснованно критикуя ряд положений гегелевской философии, Ржевуский вместе с тем проходит мимо ее несомненных достоинств. В целом его взгляды можно квалифицировать как исторический консерватизм. Невозможно согласиться с жестким противопоставлением им свободы необходимости, целенаправленности действий людей – объективной обусловленности событий. Вызывает возражение и его объяснение классовой структуры общества как вечной формы социальной дифференциации.

Идея социального развития хорошо прослеживается в сочинениях религиозного философа **Флориана Бохвица** (1799–1856) «Форма моего мышления» (1838), «Мысли о воспитании человека» (1847) и др. Бохвиц разделяет идею общественного прогресса, выдвинутую просветителями. Вместе с тем он выступает против упрощенно натуралистического объяснения истории, свойственного многим деятелям той поры. Прогресс человечества, на его взгляд, есть прежде всего развитие духовности, возвышающей и обогащающей личность. Такая позиция делает вполне понятным его отрицательное отношение к атеизму просветителей. Бохвиц полагал, что прогресс на безрелигиозной основе превращается в чисто механический процесс, игнорирующий интимные стороны жизни личности.

Философ стремится к системному осмыслению процесса социальной эволюции. Бохвиц подчеркивает единство материального и духовного уровней бытия общества, единство обновления социальных структур и преемственности их форм и отношений. Раскрывая общие положения социальной философии, он подкрепляет их ссылками на исторический опыт, свидетельствующий о прогрессивных изменениях в развитии философских и научных идей, техники, социальной организации жизни, нравственных отношений.

Бохвиц отстаивает замечательное по глубине постижения социальной эволюции положение о решающем воздействии на прогресс общества двух видов человеческих действий – внешних, предметных, связанных с созданием все более совершенных орудий труда, и внутрисоциальных, связанных с усложнением межиндивидуальных отношений, взаимодействием различных коллективных субъектов, отношениями между отдельной личностью и различными социальными системами. Философ в общих чертах предвосхитил идею, по-настоящему осознанную лишь в конце XX в.: уровень развития техники должен коррелироваться с уровнем духовных средств регуляции внутрисоциальных отношений. Бохвиц склонялся к мнению, что устойчивость социального целого напрямую зависит от формы и характера организации общества. Развивая эту мысль, философ приходит к убеждению, что в истории доминирует восходящее развитие, однако допускает, что недостаточная зрелость социальных отношений может привести к отклонениям от магистральной линии прогресса.

Религиозный характер философии Бохвица предопределил телеологические воззрения этого мыслителя на исторический процесс: конечная цель развития общества – утверждение в отношениях между людьми высших ценностей, реальным воплощением которых признается Бог. Таким образом, эволюции общества придается провиденциальный характер с заранее известным

финалом. Надо сказать, что впервые сформулированная Августином Блаженным провиденциальная идея обрела в новоевропейской культуре новый смысл. Ее питательной почвой стала вера в безграничные возможности научной рациональности и основанной на ней технической деятельности. Бохвицу также присущи иллюзии новоевропейского сознания относительно безусловно положительной значимости общественного прогресса, однонаправленности развития общества, подчинения социальных изменений жесткой закономерности, европоцентристское видение социальной динамики.

Проникновенная мысль писателей и поэтов 30–50-х гг. XIX в. открывает в культуре народа факторы, определяющие его жизненный путь, и делает их предметом специального анализа. Независимо от того, на каком языке создается произведение, художественной оценке подвергаются специфические особенности белорусской культуры. Данный феномен интересен уже сам по себе – ведь он напрямую затрагивает проблему культурной идентификации личности. Так, **Адам Мицкевич** (1798–1855), который писал по-польски, относил себя к литвинам – это слово много веков служило самоназванием западных белорусов. «Литва! Моя отчизна!» – так в «Пане Тадеуше» (1832–1834) выражает знаменитый поэт, уроженец Новогрудского края, ставшего в свое время культурным и политическим центром Великого Княжества Литовского, свою преданность родной земле.

Литература 30–50-х гг. XIX в. выделяет несколько основополагающих факторов, формирующих культуру народа: история белорусов, их местопребывание, способ жизнедеятельности, прежде всего характер труда и отдыха, язык и, наконец, нормы морали. В историческом прошлом при этом обычно указываются судьбоносные для белорусского народа моменты: возникновение Великого Княжества Литовского, борьба с Тевтонским орденом, отражение шведского нашествия, строительство городов и храмов, верования людей и, что особенно важно, становление и формирование цивилизационных основ жизнеустройства (утверждение элементов государственности, организация экономики, регуляция бытовых отношений и т.п.). Все это позволяло воссоздать в художественной форме глубинный смысл исторического пути народа.

В отличие от восторжествовавшей на Западе сугубо техногенной парадигмы прямолинейного прогресса в художественных произведениях белорусских авторов подчеркивается гуманистическая составляющая истории, ее тесная связь с отдельными человеческими судьбами, вследствие чего история приобретает противоречивый, неоднозначный, даже трагический характер. «О, моя дорогая земля, – констатирует В. Дунин-Марцинкевич в эпилоге повести «Люцинка, или Шведы на Литве», – разве мало еще ты познала горя от своих и чужих!»

Достаточно очевидно расхождение между двумя компонентами складывающейся парадигмы – идеей социального развития, которая разрабатывалась преимущественно в теоретико-публицистической форме, и идеей культурной составляющей общества, которая находила отражение в литературно-художественном творчестве. Писателям в какой-то степени удается преодолеть унифицирующий подход к историческому процессу, превалирующий в концепции развития, и показать, что всякое самостоятельное общество благо-

даря присущей ему культуре самобытно. Преимущество художественного способа осмысления белорусской действительности состояло в обращении к эмпирическим данным реалиям жизни народа и их мировоззренческом синтезе. Белорусские литераторы сумели выделить целый ряд факторов культуры, придающих жизни смысл и направляющих действия людей, но при этом им не удалось подняться до достаточно высокого уровня обобщения, свойственного профессиональным философам.

Важной стороной становления и оформления специфических черт культуры народа в белорусской литературе является природная среда его обитания и деятельности. Она представляет собой набор уникальных естественных предпосылок жизненной активности, от которых во многом зависят тип природопользования, хозяйственный уклад, мироощущение и национальный характер. Активное взаимодействие с соседними народами, устойчивый климат с четко выраженной сменой времен года и циклическим повторением сезонных форм природно-хозяйственных отношений, наличие обширных лесных массивов, густая сеть рек и многочисленные озера в существенной мере повлияли на культуру белорусов, что выражается в таких типологических чертах, как способность к упорному труду, сочетание индивидуальных и коллективных форм деятельности, веротерпимость и благожелательность, но вместе с тем готовность к самопожертвованию в критические моменты истории, благоговейное отношение к природе, святость семейных отношений и пр.

Серьезные успехи были достигнуты литературой в художественно-мировоззренческом осмыслении отдельных универсалий культуры. Характерен пример Мицкевича, который широко вводит в свое творчество элементы фольклора, подвергая литературно-философской рефлексии допонятийные пласты культуры, содержащиеся в языке легенд, преданий, былин и мифов. Обычаи, привычки, обряды и мифы, превращаясь в художественные образы, делают прозрачными и ясными мотивы человеческих поступков. Таким образом удается постичь спонтанно возникшие и неявно представленные в фольклоре универсалии культуры, определяющие на подсознательном уровне строй жизни человеческих сообществ – нормы морали, воспроизводство ценностей, процесс социализации индивидов, отношение к труду, обеспечивающему человека жизненными благами, и досугу, восстанавливающему его физическую и психическую энергию.

Наряду с Мицкевичем фольклорные сюжеты включают в свои произведения **Ян Борщевский** (1794–1851)и **Винцент Дунин-Марцинкевич** (1808–1884), писавшие не только по-польски, но и по-белорусски и рассматривавшие язык как одну из основных характеристик культуры. Весьма показательно, что Мицкевич, который в силу исторических обстоятельств писал по-польски, вместе с тем высоко оценивал потенциал белорусского языка. Он отмечал, что на белорусском языке разговаривают около десяти миллионов человек; это самый богатый и самый чистый язык, который возник давно и превосходно разработан. Признавая язык важной отличительной чертой культуры любого народа, все перечисленные писатели, тем не менее, включали его в число

внешних признаков национальной самобытности. Следует заметить, что мировая философия в то время еще только подходила к осмыслению проблемы системообразующей роли языка в культуре.

Белорусские литераторы отмечали исключительное значение традиций для формирования и сохранения национальной культуры. Особая роль отводилась прямой передаче опыта от старших поколений к младшим. Например, почтительное отношение детей к родителям рассматривалось как залог успешного освоения личностных знаний, умений и навыков, как необходимая предпосылка восприятия проверенных многими поколениями норм общения и способов совместной деятельности. В «Пане Тадеуше» утверждается, что это верный путь к процветанию народа. Вторым и весьма надежным каналом трансляции накопленного опыта признавалось просвещение. Отлаженная система образования перекидывает мостик через поколения, создает условия для непрерывности процесса духовного развития народа, позволяет осваивать достижения других народов. Таким образом, освоение традиций важно потому, что предполагает включение молодежи в систему культуры, формирование духовных предпосылок коллективных действий людей, нормативное обеспечение социального единства и пр.

В художественной литературе решительно осуждалось забвение выработанных многовековой практикой народа обычаев, жизненных принципов и социальных норм, ведущее к разрушению культуры и утрате личностью социальной идентичности. Отсюда и требование осторожного подхода к усвоению чужих обычаев и нравов.

Труд рассматривается белорусскими мыслителями как способ существования человека, служащий важнейшим фактором культурного освоения жизненного пространства, необходимым условием формирования личности. В «Пане Тадеуше» Мицкевича великолепно показано, как плоды труда превращаются в организованное жизненное пространство, где функционально выделяются жилая зона, производственная сфера и место отдыха.

Высокое значение писатели придают также героизму, направленному на сохранение народа в качестве самобытной культурно-исторической общности. С большой художественной силой создает Дунин-Марцинкевич образ борца за независимость отчизны в стихотворной повести «Люцинка, или Шведы в Литве» (1857).

В художественных произведениях того времени просматривается мысль о том, что сложившиеся социальные отношения далеки от совершенства. Те, кто работает, не всегда и не в полном объеме могут пользоваться плодами своего труда, в стране царит произвол чиновников, возможности приобщения к важнейшим достижениям культуры определяются доходом и сословной принадлежностью. Дунин-Марцинкевич высказывает интересную мысль о том, что социальная дифференциация общества, разное положение в нем отдельных социальных групп, которым присущ свой образ жизни, обусловливают многослойность культуры. В частности, он говорит о народной культуре, носителем которой выступает крестьянство, и культуре дворянской,

носитель которой – шляхта. Зримо обозначены им также национально-культурные различия между белорусами и поляками. Фактически речь идет об отдельных субкультурных образованиях.

Заветной мечтой писателя было найти такой способ взаимоотношений между людьми в обществе, который обеспечил бы благоденствие народа. Дунин-Марцинкевич полагал, что достичь этой цели можно путем гармонизации отношений между людьми в обществе. Он обращает внимание на одну примечательную особенность культуры: ее суть во взаимном дополнении крестьянских и дворянских субкультурных особенностей. Первые определяют специфику культуры, а вторые задают уровень ее развития. Их единство обеспечивает культурную самобытность нации.

Писатель вплотную подходит к открытию внутрикультурной комплиментарности, которая стала предметом прямого научного исследования только во второй половине XX в. Сам Дунин-Марцинкевич разделял распространенные тогда иллюзии гармонизации общественных отношений посредством просветительской деятельности. Поэтому он придавал большое значение созданию эстетически привлекательного образа нравственно совершенного поведения. Из-под его пера вышла целая галерея замечательных литературных портретов шляхтича и крестьянина, умудренного опытом и достигшего общественного признания деятеля и начинающего свой жизненный путь молодого человека. Дуниным-Марцинкевичам созданы непревзойденные женские образы, полные обаяния, красоты, верности, наделенные великолепными качествами хранительниц домашнего очага. Это своего рода идеальные типы, призванные, по замыслу автора, служить эталонами поведения.

Конечно, просвещение играет немаловажную роль в нравственном совершенствовании людей, но, разумеется, дело этим не ограничивается. И сам Дунин-Марцинкевич, и его единомышленники, описывающие народные обычаи, обряды, привычки и верования, чувствовали, что данные феномены непосредственно и непроизвольно формируют образ жизни народа. А их действие, в свою очередь, опосредовано различными цивилизационными факторами, в частности характером материального производства, уровнем технического развития, формой политического правления и пр. Без учета интегрального действия всех этих факторов рассуждения о гармонизации общества принимают весьма общий и отвлеченный характер.

Поиски новой социально-философской парадигмы привели к разработке на белорусском материале идеи развития общества, к художественному осмыслению культурных предпосылок социально-исторического бытия людей. Уже сама подобная постановка вопросов была шагом к преодолению прежних взглядов на общество как на незыблемую модель коллективной жизни. Безусловный интерес представляет сравнительный анализ цивилизационных основ западного и белорусского обществ. Важно и выявление культурного содержания собственно белорусских мифов, обычаев, обрядов, привычек и верований. Исследователям удалось показать их мощное воздействие на формирование национального характера и весь уклад жизни народа. Несомненным достижением является и открытие внутренней неоднородности культуры, наличия в ней функционально различных слоев.

Однако исследование проблемы социальной эволюции и анализ культурных оснований жизнедеятельности общества велись обособленно друг от друга. В результате при разработке тех или иных проблем упускалась возможность продуктивного использования идей из смежной области. Между тем применение знаний о культурно-историческом бытии народа открывает большие перспективы для создания объемной и многомерной концепции социальной эволюции, и наоборот, общие принципы развития общества образуют хорошую методологическую базу для исследования культурного аспекта жизни народа.

Идеалы народничества

Проблемы социальной эволюции и глубинных оснований жизнедеятельности общества, вызревающие в недрах культуры, приобретают в 60-е гг. XIX в. новый импульс и облекаются в форму народничества. Народничество возникло на русской культурной почве, но многие его идеи оказались удивительно созвучны тем духовным тенденциям, которые складывались в Беларуси. Эти идеи были восприняты белорусской интеллектуальной элитой и оказали заметное влияние на дальнейшую разработку названных проблем с учетом собственной духовной традиции и специфических особенностей национальной культуры. В частности, белорусских авторов привлекает выдвинутая А.И. Герценом проблема нравственного идеала. Большой интерес вызывает также поставленный Н.Г. Чернышевским вопрос об освобождении человека труда и достижении социальной справедливости.

Динамику развития философской мысли Беларуси во второй половине XIX – начале XX в. нельзя понять без выявления глубинных сдвигов, происходивших тогда в политической, экономической, правовой и социальной сферах жизни. Следует выделить основополагающие обстоятельства для формирования духовных процессов вообще и развития философии в частности. Прежде всего это сложный и противоречивый процесс межкультурного взаимодействия между белорусским, русским и польским народами. Далее, это реальные взаимоотношения этнонациональных ценностей и ценностей цивилизационных, воплощенных в самодержавной государственной системе. Серьезными факторами стали также отмена крепостного права и развитие капиталистических отношений. Наконец, следует упомянуть восстание 1863–1864 гг. и его общественный резонанс.

Сложившаяся в обществе к 1860-м гг. ситуация обнажила всю остроту противоречий феодально-крепостнической системы. Резко накаляется политическая обстановка в России, Польше и Беларуси. Анализ причин, вызвавших высокое социальное напряжение, описание реального положения человека в структуре общественных связей и отношений, определение возможной социальной перспективы – спектр социально-философских проблем, породивших идеалы народничества на белорусской социально-культурной почве. «Центр идейной проблематики социального плана составили проблемы народа, свободы, человека; этико-гуманистического – принцип

общего блага, идея служения трудовому народу, отношение общего и личного, обоснование принципов трудовой этики и утверждение принципа социальной активности; эстетического – принцип народности и реализма искусства, идеи его активного социального предназначения, возникающего на народной основе»[1].

Одним из важнейших вопросов, поставленных в белорусской литературе, стал вопрос о движущих силах развития общества. Реальным субъектом исторических действий народниками признается народ. Хотя литераторы и публицисты не дают этому понятию достаточно точного и развернутого определения, контекстуально народ чаще всего рассматривается как деятельно-активная часть населения, трудом которой преображается предметный мир и создается очеловеченная сфера жизни: возводятся дома, обрабатываются поля, прокладываются дороги, создаются необходимые людям вещи. Народ имеет также прямое отношение к духовному творчеству. Его представители, занимаясь обыденными делами, наполненными индивидуальным смыслом, или решая масштабные общезначимые задачи, исподволь формируют нравы, утверждают обычаи, выдвигают жизненные принципы, определяют ценности, накапливают знания. К народу относили прежде всего крестьянство и другие слои населения, занятые созидательной деятельностью, в первую очередь интеллигенцию.

У истоков белорусского народничества стоит **Кастусь Калиновский** (1838–1864). Он родился в деревне Мостовляны Гродненского уезда, получил юридическое образование в Петербургском университете. Возвращение Калиновского на родину совпало с подъемом народного движения, вызванного половинчатостью и незавершенностью реформ 1861 г., недальновидностью прямолинейной национальной политики царского правительства. Калиновский, ставший руководителем этого движения, в газете «Мужицкая правда» (1862–1863) и прокламациях изложил свое видение социальной реальности и обосновал ряд глубоких идей социально-философского характера.



Кастусь Калиновский

Молодой, но проницательный мыслитель обращает внимание читателей на то, что творческая активность народа в существенной мере определяется системой управления обществом и характером социальных институтов. Последние могут как способствовать высвобождению созидательного потенциала народа, так и подавлять его. Калиновский подвергает резкой критике монархическую форму правления, показывает ее несоответствие требованиям, продиктованным необходимостью решения назревших экономических и социальных проблем, а также проблем, связанных с развитием национальной культуры. Он подчеркивает, что именно сложившаяся система управления обществом и обслуживающие ее институты обрекают трудовой народ на беспросветное существование.

[1] Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы: дооктябрьский период: Закономерности развития, проблемы, исследования. Минск, 1997. С. 318.

Калиновский показывает, что бесконтрольная царская власть, произвол чиновников и бедственное положение народа есть звенья одной цепи. Это частные следствия абсолютизма. Калиновский хорошо осознает несостоятельность распространенного мнения, будто царь хорош, да бояре плохи. Он понимает, что проблема не сводится к личностным качествам представителей власти. Причины социальной несправедливости гораздо глубже: у них имеются экономические и социально-организационные корни.

Калиновский делает вывод о необходимости утвердить суверенитет народа. Достичь этого, полагает он, можно только путем революционной замены монархии на демократическую форму правления. Вооруженное восстание Калиновский считает эффективным средством подготовки условий для строительства высокоразвитого общества с продуктивной экономикой и просвещенным населением. Как сторонник демократии Калиновский обосновывает идеал народного самоуправления. Обязательной предпосылкой перехода к этой форме социальных отношений должно стать, во-первых, упразднение всевластия царской бюрократии. Необходимо, чтобы народ сам управлял обществом – или непосредственно, или через представителей. Во-вторых, нужна ликвидация всех рецидивов крепостного права. Преимущество народного самоуправления Калиновский видит в создании такого социального механизма, который исключает угнетение человека человеком и гарантирует сохранение прав личности.

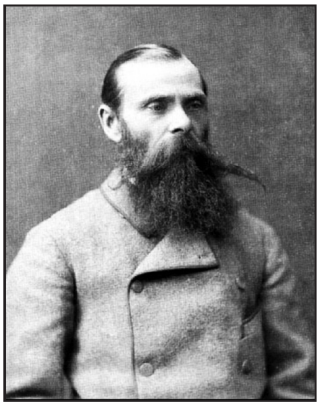
Суверенитет народа вовсе не означает для Калиновского его изоляцию от других народов. Напротив, залог успешного развития своего народа он видит в содружестве свободных славянских народов. Калиновский рассматривает Беларусь как равноправный субъект международных отношений. Он не приемлет польского национализма, присущего некоторым представителям шляхты, воспринимавшим Беларусь как часть Польши.

Общественная система, построенная на социальном неравенстве, отрицается Калиновским не только из-за экономической, политической или социальной дискриминации трудящихся, но и по нравственным соображениям. По его глубокому убеждению, принцип социальной справедливости требует, чтобы приоритет в решении общественно значимых вопросов принадлежал народу, ибо «не народ создан для правительства, а правительство для народа».

Один из центральных мировоззренческих идеалов Калиновского – свобода. Свободным будет тот крестьянин, убеждает он, который владеет землей, а значит, является экономически независимым. Свободен тот, кто платит умеренные, посильные налоги и не обирается государством. Наконец, человек свободен, если исповедует ту веру, которую исповедовали его отцы и деды.

Калиновский последовательно отстаивал принцип свободы совести. Человек должен сам решать, во что ему верить. Показательно, что свободу совести молодой мыслитель не ограничивал религиозной сферой, а рассматривал в широком контексте мировоззренческой ориентации, отстаивая право каждого иметь собственный взгляд на те или иные явления.

Свои взгляды Калиновский излагал главным образом в агитационно-публицистическом жанре. Преждевременная смерть (он был казнен как руководитель восстания) не позволила ему довести выдвинутые положения до теоретически завершенной формы.


Франтишек Богушевич

Видным представителем народничества в Беларуси был известный поэт **Франтишек Богушевич** (1840–1900). Родился он на Виленщине, окончил Виленскую гимназию и Нежинский юридический лицей. Творчество Богушевича явилось дальнейшим развитием идей Калиновского, хотя он не во всем был согласен со своим знаменитым земляком. Не подвергая сомнению необходимость коренных перемен в социально-экономической и политической сферах жизни, Богушевич полагает, что реформы, связанные с отдельными нововведениями типа создания кредитно-банковских учреждений или проведения сельскохозяйственных выставок, и даже ломка всего аппарата власти малоэффективны, ибо в новых условиях воспроизводятся старые стереотипы жизнедеятельности. Большое значение поэт придает внутренней готовности народа к прогрессивным переменам – формированию развитого национального самосознания с ясным пониманием народом своих задач и возможностей, совершенствованию индивидуально-личностных качеств людей. Очевидно, Богушевич вплотную подходит к идее об определяющей роли культурологических регулятивов в развитии социальных процессов.

Богушевич проявляет большой интерес к жизни белорусского общества в целом и к жизни крестьянства в частности. Он убежден в настоятельной необходимости ее принципиального обновления. В сравнении с программой Калиновского творчество Богушевича отмечено углублением и морально-гуманистическим расширением внутреннего содержания образа человека труда. Поэт утверждает пламенную любовь к родной земле, высокую значимость труда, чувство долга.

Весьма показательно, что Богушевич рассматривает язык уже не как внешний отличительный признак народа, а как важнейшую форму выявления духовного склада нации. Язык как «одежда души» может многое нам поведать о своем хозяине-носителе. Язык обнажает глубинные структуры народного мировидения, сообщает о потенциале интеллекта и его актуальных возможностях, делает явными симпатии и антипатии людей, говорит об их чаяниях и надеждах. В предисловии к сборнику «Дудка белорусская» (1891) поэт связывает сохранение и развитие национального языка с существованием самого народа. Он пишет, что много было таких народов, что сначала утратили свой язык, а потом и совсем вымерли.

Мыслитель-поэт видит, что реальная жизнь народа далека от идеала свободы. Он отмечает драматическую разорванность социума, в котором существуют социальные слои с полярно противоположными интересами. Богушевич рисует контрастную картину, изображающую кардинальное отличие

социального положения трудящихся масс и верхушки общества, которое непосредственно сказывается на удовлетворении материальных и духовных потребностей, на всем образе жизни.

Писатель развивает мысль о высоком историческом предназначении народных масс – вносить порядок во внутрисоциальные отношения и разумное начало в процесс освоения природы. А для этого народ должен иметь определенную степень свободы. Важнейшим условием социального освобождения и обновления общества является переход от феодальной монархии к демократической республике.

Однако деятельность народа по обустройству социальной сферы – вовсе не самоцель. Его сверхзадачей является развитие личностных качеств человека. Упорядочение внешнепредметной реальности выполняет служебную функцию – освобождение человека от фатальной зависимости, связанной с деятельностью социальных и природных сил. В результате складываются предпосылки для самостоятельного принятия людьми решений и их реализации. Только обретая внутренние основания действий, формируя собственные убеждения, оттачивая свой ум, развивая многообразные навыки и умения, индивид превращается в личность, становится подлинным субъектом социального и культурного творчества.

Богушевич характеризует человека прежде всего как субъект социальных, экономических и политических отношений. Важнейшим показателем духовной зрелости индивида у него является патриотизм, понимаемый как глубокое чувство сопричастности судьбе своего народа и желание внести собственными делами посильный вклад в его процветание. Наряду с этим патриотизм рассматривается как уважение священного права других народов на самостоятельную жизнь.

Справедливо указывая на неоспоримый факт расслоения общества, Богушевич обходит проблему социально-цивилизационных истоков данного явления. Отсюда несколько упрощенная трактовка им отношений между разными социальными классами только как отношений господства – угнетения. Из поля зрения в этом случае выпадают выполняемые классами общекультурные функции, связанные, например, с управлением обществом, защитой отечества, охраной общественного порядка, развитием науки, литературы, искусства и т.п. А ведь они исключительно важны для сохранения целостности общества. Кроме того, такие функции обеспечивают взаимодействие различных подсистем общества – экономической, политической, правовой, образовательной и др., что является необходимым условием полноценного существования всего социального организма. Отсутствие целостного представления об обществе порождает соблазн объяснить всю систему через отдельные ее части. Видимо, этим объясняются упования Богушевича на крестьянство как решающую силу обновления общества. Здесь же следует искать и корни идеала наивно-уравнительного социализма, который разделял Богушевич.

Различные аспекты темы народа продолжают разрабатываться рядом авторов уже в начале XX в. Основательное художественно-философское отображение нашли они в творчестве выдающихся деятелей белорусской культуры Я. Купалы и Я. Коласа.



Янка Купала

Янка Купала (Иван Доминикович Луцевич) (1882–1942) родился в деревне Вязынка Вилейского повета Минской губернии, окончил Беларучское народное училище в 1898 г. Проблема народа постоянно находилась в поле зрения этого неординарного мыслителя, сумевшего обозначить ее новые грани. Некоторые принципиальные вопросы бытия народа нашли в его творчестве новое и весьма убедительное решение.

Созданный Купалой образ народа более реалистичен, чем у его предшественников. Ему в значительной мере удается преодолеть просматриваемую в их работах идеализацию народа, порой доходящую до народопоклонства. Купала едва ли не первым в белорусской литературе отметил, что с народом на протяжении его исторического пути происходят различные метаморфозы. Так, он показывает, что в экстремальных ситуациях масса ранее организованных людей может превращаться в толпу, разум перестает управлять поведением людей и они оказываются способными на самые безумные поступки. Блестяще описано такое превращение в поэме «Сон на кургане» (1910). Народ, как и отдельный человек, не обладает окончательной истиной и не застрахован от ошибок и заблуждений.

Купала не сводит понятие народа к какой-либо одной стороне – социальной, экономической, политической, бытовой или антропологической, а рассматривает как сложное, внутренне противоречивое сочетание различных измерений. Центральное место в системе образующих народ элементов отводится человеку. Это не случайно, ибо человек понимается Купалой не как вещь, а как самостоятельно действующая личность. Данное положение имеет принципиальное значение, ибо народ уже не представляется чем-то самодостаточным. Каждый человек как личность обладает определенным суверенитетом. Его отношения с народом есть отношения двух субъектов – индивидуального и коллективного. И личность, и народ оказывают друг на друга взаимное воздействие, но сохраняют свою автономность.

Обращает на себя внимание еще один примечательный момент: понятия народа и человека у Купалы рядоположны понятию природы. Речь идет о взаимосвязи личности, общества, представленного народом, и Космоса, данного в форме природы. Таким образом, человек в произведениях белорусского писателя оказывается соразмерным Космосу существом.

В «Извечной песне» (1910) содержатся интересные и убедительные рассуждения о том, что рождение человека, его биологическая структура, его включенность в космический круговорот роднят его с природой. Но здесь же Купала раскрывает и существенное отличие человека от остального мира, определяющее поистине вселенский масштаб личности. Люди умеют превращать леса в поля, осушать и увлажнять землю, строить и создавать инструменты, преобразующие природные вещества по человеческим меркам. Купала создает величественный образ человека как сотворца природы.

Вполне объяснимо желание объявить человека царем природы. Но Купала не спешит с выводом о безоговорочном господстве человека над миром. Он понимает, что людям ничего не дано наперед. Человек не может жить иначе, как постоянно утверждая себя в качестве кого-то (ученика, работника, отца и т.д.) и постоянно преобразуя окружающий мир. Только так создаются подходящие для людей условия жизни и возобновляется человеческое бытие. Вот здесь-то и сказывается исключительное значение народа. Ведь именно в недрах народа, в ходе коллективной жизнедеятельности через кооперацию и диверсификацию отдельных действий и операций вырабатываются модели поведения людей в обществе и схемы освоения природы.

Очевидно, нужда человека в веществе и энергии природы говорит о его включенности во вселенский круговорот бытия, о его зависимости от природных стихий, а способность самостоятельно ставить цели и добиваться их осуществления указывает на его свободу. Необходимым условием свободы является та или иная форма социальности, определяющая характер отношения человека к миру и к самому себе. Народ есть одна из таких форм, имеющая особо важное значение.

Что же представляет собой свобода? Какие возможности она открывает перед людьми? Существуют ли границы человеческой активности? Решению этих вопросов Купала отдал немало времени и сил. Он использует широкий спектр художественных средств анализа проблемы свободы: от фольклорных («Курган», 1910, «Бондаровна», 1913) до рационально-образных («Раскиданное гнездо», 1913). Писатель показывает, что человек как таковой обречен на постоянный поиск своего места в мире, своего «Я». А посему человек изначально свободен. Но это только потенциальная свобода. Она означает предрасположенность к направленной активности. Результаты основанной на ней деятельности еще не определены: она несет в себе как положительное, так и отрицательное начало.

Во сне Зоськи («Раскиданное гнездо») потенциальная свобода описывается как предметно неоформленная устремленность героини к прекрасной жизни в виде путешествия в небесную страну. Показательна одна существенная деталь: Зоська сама не знает дороги в вожделенное место. Ее ведет туда некий проводник. Как наличие музыкального слуха еще не говорит о том, что его обладатель играет на скрипке, так и потенциальная свобода не означает, что у индивида есть обоснованные цели и он может их достичь. Неспособность Зоськи найти счастье в земной жизни, более того, трагическая развязка произведения – яркое тому подтверждение.

Хотя потенциальная свобода есть лишь порыв, побуждение к самоутверждению человека в мире, не дающее гарантии на достойное место в жизни, она позволяет оценить ситуацию и принять самостоятельное решение. Без потенциальной свободы человек обречен всегда оставаться в плену фатально действующих сил без шанса стать личностью.

Реальная свобода является необходимой предпосылкой конкретных действий людей. Купала справедливо говорит, что такая свобода связана с тяжелой проблемой выбора. Свой выбор, который стоил ей жизни, сделала

Бондаровна из одноименной поэмы. Важно то, что этот выбор основан на выработанной народом модели достойного поведения. «За мною правда и народ мой», – заявляет героиня перед смертью.

Купала осознает, что выбор вообще может иметь роковое значение для свободы, если отвергается право народа самостоятельно судить о происходящем. Тогда для подлинных патриотов отечества остается лишь одно решение – в пользу правды. Гусляр из поэмы «Курган» расстается с жизнью, чтобы поведать истину жестокому властителю.

Купала приходит к выводу, что свобода как отдельной личности, так и всего народа нуждается в соответствующих внешних условиях и определенных внутренних факторах. Внешние условия свободы призваны обеспечивать отдельных индивидов и народ в целом материальными средствами жизни и деятельности, моральными и юридическими нормами, организационными принципами и социальными учреждениями для передачи накопленного опыта. Внешние условия свободы образуют ту предметную и социальную сферу, которая определяет спектр возможностей людей в бытовой сфере, профессиональной деятельности, общественной жизни, межличностных контактах, взаимодействии индивидов с обществом. Внутренние факторы свободы связаны с индивидуальными качествами людей – уровнем просвещенности, способностью брать на себя инициативу и ответственность, профессиональными навыками, умением вести себя в коллективе адекватно ситуации, опытом решения общественных вопросов. Короче говоря, индивид должен быть готов решать выдвигаемые жизнью задачи.

Легко понять, что отсутствие либо внешних условий, либо внутренних факторов свободы, либо того и другого вместе означает также отсутствие самой свободы. Все эти состояния несвободы, в которых оказывается народ, обстоятельно описаны в поэзии и прозе Купалы. Естественно, что наличие одних условий или факторов и отсутствие других свидетельствуют о неполной, частичной свободе. Писатель создает немало сюжетов, где обосновывается относительность свободы, демонстрируется свобода героя в одном отношении и его же несвобода в другом. Скажем, земледелец-арендатор свободен, поскольку обладает большим опытом ведения сельскохозяйственных работ. Он великий мастер своего дела. Ему удается воплощать свои профессиональные замыслы в жизнь, но только тогда, когда у него имеется земля. А здесь его свобода уже сталкивается с несвободой: ведь земля принадлежит не ему.

Следует принять во внимание то, что внешние условия формируются людьми, которые могут использовать это обстоятельство для реализации своих интересов в ущерб интересам других. Купала показывает, что в таких ситуациях свобода одних людей и социальных групп сталкивается с несвободой других. Происходит утверждение субъектов через социальный конфликт.

Читая Купалу, убеждаемся в том, что путь народа к свободе был непрост. В соответствии с внешними и внутренними предпосылками свободы мыслитель рассуждает о двух ее видах. Первый есть *свобода от внешней зависимости* – социального угнетения, эксплуатации, навязанных извне и потому

неприемлемых норм и правил жизнедеятельности. Второй есть *активная деятельность*, мотивированная собственными интересами субъекта, направляемая его волей и осуществляемая через реализацию присущих ему знаний, умений и навыков.

Свобода от внешней зависимости выступает в активной и пассивной формах. В активной форме она может принимать деструктивный характер и проявляться в гражданском неповиновении. Так, в «Раскиданном гнезде» Семен хватается за топор, чтобы воспрепятствовать решению о прекращении аренды земли его семьей. Активная свобода проявляется и в коллективном восстании против существующих порядков и тех социальных групп, которые препятствуют достижению свободы. Различные варианты активного освобождения от всевозможных разновидностей внешней зависимости связаны с устранением социальных препятствий, блокирующих реализацию целей и намерений людей.

Суть пассивной формы освобождения состоит в уходе от невыносимой действительности. Эта форма служит своеобразным барометром неблагополучия в обществе, несогласия определенных социальных слоев со своим положением. Такая свобода ничего не разрушает, но она ничего и не созидает. Это свобода нищего из «Раскиданного гнезда». Но даже оказавшись на самом социальном дне, этот нищий все же понимает, что его положение морально предпочтительнее, нежели рабское подчинение обстоятельствам.

Купала выражает уверенность в том, что утвердить свободу, а тем более отстоять ее, можно только в процессе взаимодействия людей. Незнакомец из «Раскиданного гнезда» призывает людей собираться, чтобы сообща одолеть змея – зримое воплощение зла. Объединение усилий людей ради свободы необходимо хотя бы потому, что внешние ее условия могут полностью или частично отсутствовать и у индивида еще не сформировались необходимые качества для успешных самостоятельных действий. Своеобразный патронаж со стороны общества, государства или отдельных лиц помогает в таком случае индивиду найти себя, подготовиться к самостоятельной жизни.

Философская проницательность и художественный талант Купалы позволили ему показать, сколь зыбка грань между свободой и несвободой, между социальной защитой и незащищенностью. Положение защитника, осуществляющего опеку над слабыми и обездоленными, ко многому обязывает. Помощь и поддержка покровителя должны опираться на моральный принцип самоценности каждого человеческого индивида. Кроме того, такие действия должны быть бескорыстными. В противном случае патронаж оборачивается или порабощением опекаемых, или их полной незащищенностью. И то и другое бесчеловечно. Антигуманность социального угнетения и незащищенности людей состоят в том, что с человеком обращаются как с вещью: его ставят в такие условия, когда он не может раскрыться как субъект свободного действия. Тогда способности человека оказываются загубленными, а его высокое предназначение вносить порядок в мир и совершенствовать собственную душу – нереализованным.

Другой вид свободы, требующий от субъекта внутренне мотивированного определения своей жизненной позиции и связанный с конструктивными действиями, разработан Купалой менее подробно. Вместе с тем здесь также просматриваются две формы, которые можно назвать свободой социального компромисса и свободой новаторской деятельности. В обоих случаях большое значение имеет установка субъекта на определенное поведение. Он становится инициирующим центром активных действий. Вместе с тем между этими формами имеется весьма существенное различие.

Свобода социального компромисса выдвигается на первый план там, где внешние условия жизнедеятельности кажутся непоколебимыми. Тогда субъект принимает сложившиеся экономические, политические, правовые и собственно социальные обстоятельства как нечто неизбежное, хотя при этом он может их осуждать. Затем он пытается найти свое место в системе реально существующих общественных отношений – происходит его приспособление к социальной действительности путем изменения критериев должного, собственных норм и ценностей.

Совершенно ясно, что такой компромисс носит односторонний характер. Внешние условия жизни здесь не меняются. Сохраняются и те социальные силы, которые стоят за ними со всеми своими принципами, идеалами и нормами. Происходит лишь адаптация субъекта к данной социальной среде. Естественно, эта форма свободы не разрешает накопившиеся в обществе противоречия. Конечно, она дает отдельным индивидам некоторые шансы найти себя, но вместе с тем перекрывает новые пути самореализации личности. Вот почему социальное поле для самоосуществления человека оказывается весьма ограниченным. Симпатии автора «Раскиданного гнезда» на стороне свободы как новаторской деятельности. Она перемещает людей в безбрежный мир творчества, где их жизненное пространство становится все более культурно организованным и наблюдается духовное возвышение личности. Такая свобода отнюдь не является чем-то изначально данным. Незнакомец в «Раскиданном гнезде» вполне правомерно замечает, что ее надо утверждать. На основе свободы человек строит новый антропосоциоприродный мир и вместе с тем создает более благоприятные условия для самой свободы. Так происходит ее самовозрастание.

Купала органически встраивает проблему свободы в художественно-образное решение вопроса об исторической судьбе белорусского народа. Поступки его героев делают более понятным механизм личностных отношений, место и роль в детерминации социальных явлений объективных обстоятельств и субъективных устремлений людей, представляющих разные слои белорусского общества. Интересно не только то, как решается мыслителем проблема свободы, но и какие новые горизонты в философском постижении социальной динамики открывает его творчество. Например, возникают вопросы о взаимодействии разных видов и форм свободы и получаемом общем результате, о мере допустимого компромисса, нарушение которой превращает свободу в ее противоположность, и др.



Якуб Колас

Якуб Колас (Константин Михайлович Мицкевич) (1882–1956) родился в поселке Акинчицы Минского повета, окончил Несвижскую учительскую семинарию. Колас, крупнейший белорусский писатель, в своем творчестве по-философски широко и основательно решает проблему народа и человека. Как складывается менталитет народа? В чем специфика национального характера? Что служит побудительной силой творческой деятельности людей? Эти вопросы постоянно возникают на страницах его книг.

Работая в начале века учителем в различных сельских школах, Колас внимательно и целенаправленно изучает обычаи и нравы народа, знакомится с повседневной жизнью людей, постигает их мировосприятие. Собранный таким образом богатый эмпирический материал служит базой для философских обобщений и создания литературно-художественных образов.

В своих многочисленных произведениях – особенно в знаменитой трилогии «На росстанях» (1921–1954) – Колас выявляет и описывает отношение людей к природе, к социальным институтам, к самим себе. В результате возникает социальный портрет белорусского общества того времени. Писателем с поразительной точностью были воспроизведены типичные черты представителей различных социальных групп – крестьянства, государственных служащих, духовенства, интеллигенции. С большой любовью рисует Колас образ человека, занятого созидательным трудом. Ведь сам писатель – выходец из трудовой среды: отец был лесником, ближайшие родственники – крестьяне. Колас последовательно раскрывает менталитет белорусского народа. Со страниц его книг смотрят люди, которые упорным трудом утверждают свое место под солнцем. Многовековой опыт научил их быть осторожными, ведь трудно найти в истории Беларуси такое поколение, которое не знало кровопролитных войн, не испытало резких перемен в экономическом укладе, не претерпело социально-культурных потрясений. Герои Коласа отличаются основательным подходом к делу. Вот почему даже в самые тяжелые годы природных катаклизмов и социальных неурядиц, когда разрушалась прежняя макроструктура общества, они выживали, сохраняя на микроуровне – в семье, общине – порядок и деловую атмосферу. Контуры народного характера рельефно очерчены Коласом в созданном им образе служившей при школе старой полешучки из трилогии «На росстанях». Ей органически присущи такие качества, как чуткость, сострадание, доброта, отзывчивость. Колас отмечает и довольно спокойное отношение белорусов к религии. В своей массе они далеки от фанатичной приверженности церковной догматике. Только так можно сохранять мир в условиях многоконфессионального общества.

Любопытно, что в качестве одной из существенных особенностей белорусского менталитета писатель называет склонность к отвлеченным размышлениям над фундаментальными проблемами человеческого существования. Он противопоставляет эту особенность откровенному практицизму и при-

земленности западной культуры. Колас близко подошел к пониманию сильной и перспективной стороны национального мировидения, без которой в принципе невозможно продвижение к новым рубежам освоения социоприродного мира. Актуальность данного положения особенно заметна сейчас, когда техногенное общество переживает глубокий кризис и остро стоит проблема цивилизационного выбора. Вместе с тем писатель осознает, как важно здесь чувство меры, оберегающее от крайних выводов. Он понимает, что рационально выверенные действия есть необходимое средство решения практических задач. Проблемы в целеполагании и реализации замыслов создают большие сложности при организации жизненной среды.

Колас с восхищением отмечает колоссальный народный опыт, носителями которого являются старожилы полесских деревень. Их знания, носящие сугубо личностный характер, базируются на многовековой практике, здравом смысле и устной традиции, охватывая народную агрономию, народную метеорологию, народную медицину и народную архитектуру. Писатель замечает, что они знали, в какой день, в какой даже час надо выезжать с сохою в поле, при каких условиях надо сеять те или иные злаки. Им достаточно увидеть первый отлет журавлей на юг, чтобы сказать, каким будет овес.

Писатель подчеркивает, что на формирование национального менталитета влияли не только исторические обстоятельства развития народа и социальные формы его жизни – существенную роль в этом процессе сыграла также уникальная белорусская природа. Весьма показательны мысли главного героя трилогии Лобановича о том, что сама природа наложила на жителей Полесья свою печать: бесконечные болота учили их мудрому рассуждению, море лесов воспитывало в них осторожность – здесь так легко встретить опасность.

Для Коласа народ есть особая системная целостность, образованная отдельными людьми. А каждый человек представляет собой индивидуальное проявление народного духа. Но выражать суть народа отнюдь не означает растворяться в толпе, утрачивая свой облик. Напротив, писатель высоко ценит индивидуальность. Только инициативный человек, способный на самостоятельные ответственные действия, может достойно представлять свой народ. Белорусский мыслитель наделяет человека высоким онтологическим статусом. Основанием этого служит способность личности действовать осознанно, по своей воле, умение добиваться намеченных целей, готовность наращивать свой духовный потенциал.

Человек у Коласа – активно-действенный центр сущего. Однако великая миссия быть субъектом культурно-творческой деятельности человеку не дана изначально. На заре жизни индивид беспомощен. Невелики были силы людей и на заре времен. Да и в истории случаются периоды, когда целые народы испытывают проблемы в преодолении возникших трудностей. Очевидно, каждый человек должен самостоятельно проходить свой жизненный путь, определяя собственное положение в мире. Он, разумеется, не может этого делать, не вступая в общественные отношения с другими людьми, не усваивая опыт предков, не перенимая менталитет своего народа. Но неожиданно возникающие обстоятельства, новые ситуации, в которые вовлекается человек, нередко

требуют от него нестандартных решений, и прежний опыт уже недостаточен. Участь человека – постоянно обновлять формы своей жизнедеятельности. Следовательно, он – существо неравновесное. Вполне понятное стремление к устойчивости, стабильности достигается посредством активного обустройства окружающей среды и укрепления собственного духа.

В новых исторических условиях Колас руководствуется фундаментальным принципом, известным еще Сократу: познавать себя – значит постигать весь мир. Проникая в микрокосмос личности, открываем душу человека, а вместе с тем и целую большую Вселенную, которая представлена в душе.

Определение собственной жизненной позиции и прояснение своего отношения к миру невозможно без освобождения от распространенных догм и стереотипов мышления. Турсевич, персонаж трилогии, замечает, что «слепые общие выражения очень вредны, ибо они связывают уникальную мысль человека, успокаивают и убаюкивают ее, как убаюкивают крикливого ребенка, и не дают ей ходу там, где надо развернуть деятельность, чтобы найти причину. И, таким образом, через семью, а потом и через школу наш разум приучается пассивно воспринимать такие явления, которые далеко не исследованы и не истолкованы»[1].

Вот почему Колас убежден, что образование и просвещение надо начинать с формирования критического отношения к существующей действительности. Так, учитель Лобанович видит свою важнейшую задачу в том, чтобы его подопечные стали искать причины явлений и сознательно подходить к делам. Самостоятельность мышления для него была важнейшим условием социального сдвига и перехода к жизненным принципам, которые соответствуют достигнутому обществом уровню организации.

Важно отметить, что Колас отдает приоритет личности в ее цельности. Для него жизнь человека самодостаточна. Лобанович рассуждает, что жизнь, уже сама по себе, есть бесценный дар. И никогда не утратит интереса человек, ибо проявление его разума безгранично, ибо формы его жизни и его отношений к другим людям бесконечно разнообразны, далеко не выявлены и никогда не могут быть окончательными. Мысль призвана служить человеку, а не подавлять его. Не случайно Лобанович видит большую опасность для личности и ее самоидентификации в господстве над людьми пустых слов и выражений. Он ясно осознает, что ситуация, когда мысль оказывается более важной, чем сама жизнь, совершенно неприемлема.

Колас считает, что только личность, четко осознающая свои цели, знает, как их достигнуть, и способна успешно решать практические задачи. Таким образом, углубляясь в свой внутренний мир, постигая и обогащая его, человек готовит себя к выходу во внешнюю реальность, к ее освоению и преобразованию по собственным меркам. Эта мысль делает понятным огорчение Лобановича, вызванное тем, что люди не используют лежащее рядом с ними богатство только потому, что не умеют им распорядиться.

Колас осознает, что освоение внешнего мира не есть чисто механический процесс, который подчиняется строго объективным законам. Он понимает,

[1] *Колас, Я.* На ростанях. Трылогія / Я. Колас. Мінск, 1972. С. 71, 72.

какое большое значение имеет здесь субъективный человеческий фактор. Такой процесс в принципе невозможен без наделения смыслом вовлекаемых в орбиту жизнедеятельности человека вещей. Вот почему дом только тогда живой, когда в нем есть хозяин, ибо хозяин – душа своего дома (Я. Колас). Упорядочение предметной действительности, внесение в нее человеческого начала означает расширение горизонта культуры. Но если внешне предметная деятельность превращается в самодостаточный процесс, она утрачивает человеческий смысл. Именно тогда из созданного людьми мира вымывается культурная составляющая. Остается лишь бездумная цивилизация, приобретающая чуждый, а то и враждебный людям характер.

Знакомство с творчеством Коласа убеждает, насколько глубоко он постиг связь личности и народа. Единство личности и народа для философски мыслящего писателя является непререкаемым идеалом. Он абсолютно убежден в том, что развитие культуры всегда выступает в той или иной национальной форме.

А ведь культура есть своеобразная матрица, содержащая коды жизнедеятельности людей. Вот почему сохранение культуры обеспечивает социальный мир и открывает перспективу для самореализации личности, тогда как ее разрушение чревато непредсказуемыми социальными потрясениями.

Идеалы белорусского народничества имеют более чем полувековую историю. Начав складываться еще в условиях крепостного права, они вошли в XX в., в котором их носители пережили ужасы первой в истории человечества мировой войны и войны гражданской. Время, наполненное бурными событиями и напряженной духовной жизнью, вносило свои коррективы в содержание этих идеалов. Хорошо заметно смещение акцентов анализа проблемы народа от собственно социальных аспектов его бытия к антропологическим и даже экзистенциальным. Сформулированный К. Калиновским идеал суверенитета народа в ходе дальнейших исследований существенно обогащается и побуждает к формированию новых идеалов. Ф. Богушевич обосновывает принципиальное положение о значении труда как элемента, определяющего характер народа и индивидуальные качества личности. Большой интерес вызывают его рассуждения о способности языка закреплять и транслировать мировоззрение людей. Важной вехой на пути эволюции народнических идеалов стала мысль Я. Купалы о соразмерности человека Космосу. Но особенно привлекает его изящная, развернутая и многосторонняя трактовка проблемы человеческой свободы. Между тем современник Я. Купалы Я. Колас занят решением вопроса о самоутверждении человека в мире. Он приходит к убеждению, что существует динамическое единство личности и народа.

Несмотря на некоторый схематизм рассуждений, эти авторы внесли существенный вклад в исследование проблемы народа вообще и белорусского народа в частности как субъекта истории.

Преобладание литературно-художественной формы выражения народнических идеалов придало им свою специфику. Жанр не позволял заключить мировоззренческие идеалы белорусских писателей в строгие понятийно-

терминологические рамки. Как правило, в их произведениях отсутствуют историко-философский материал, этнографические и культурологические данные. Зато писатели умело использовали художественные средства, призванные выразить общую идею через образ конкретного явления. Наглядность и содержательная глубина – все это несомненные достоинства работ представителей белорусского народничества.

Развитие экзистенциально-аксиологических представлений в литературе конца XIX – начала XX в.

Особое место в истории белорусской философской мысли занимает исследование субъективного отношения человека к своему жизненному миру и анализ ценностей, определяющих как индивидуальные судьбы людей, так и судьбу всего народа. Речь идет о постановке и философско-художественном осмыслении экзистенциальных проблем, об описании и истолковании *аксиологического* (от греч. axia – ценность и logos – учение) отношения человека к миру. Предметом пристального интереса становится персональная жизнь человека. Белорусские мыслители начинают рассуждать об исторической определенности отдельной человеческой судьбы, об объективном характере социальных и культурных условий, в которых оказывается личность, о неясности будущего и тяжелом бремени принятия решений, о конечности человеческого существования и смысле жизни.

Одной из первых начала широко использовать экзистенциально-аксиологические сюжеты в своем творчестве известная писательница **Элиза Ожешко** (1841–1910). Ожешко родилась неподалеку от Гродно в деревне Мильковщина, где находилось имение ее отца. Образование она получила в Варшавском пансионе монашеского ордена сакраменток. Писала Ожешко по-польски. Умело сочетая литературные приемы с философской рефлексией, писательница рисует картины жизни принеманского края, где переплелись исторические судьбы белорусского и польского народов.



Элиза Ожешко

Мировоззрение Ожешко носит глубоко оригинальный характер. Ее, безусловно, роднит с первопроходцами экзистенциальной философии убеждение, что жизнь есть непосредственно данная человеку реальность, что полноценное осознание смысла жизни невозможно без ее переживания. Творческая индивидуальность писательницы проявляется в многомерном видении человека. Ей не свойственно односторонне пессимистическое понимание личных судеб, которое часто встречается в произведениях экзистенциалистов. Общий пафос ее творчества носит жизнеутверждающий характер. Такая тенденция заметна во многих сочинениях Ожешко, но особенно ярко она выражена

в романе «Над Неманом» (1887). Ожешко удается приблизиться к панорамному изображению внутреннего мира своих героев и соотнести его с природным и социальным мирами. Отрицательные характеристики человеческого существования гродненская писательница дополняет положительными. Поэтому разочарование у нее сменяется верой, а тревога – надеждой.

Весьма показательна тесная увязка духовного состояния героев романа «Над Неманом» с их местопребыванием. Они находятся в определенных пространственно-временных границах, связанных с соответствующими социально-культурными обстоятельствами. Природа и социальное окружение вызывают у них широкую гамму чувств, которые выступают основой определенного отношения к действительности.

Ожешко обращает внимание на особое значение для человека рукотворной природы, т.е. преобразованного его усилиями и окультуренного мира. Она подчеркивает, что смысл созданных человеком предметов является многослойным. Помимо своего прямого функционального назначения вещи нередко обладают глубинным смыслом, тесно связанным с судьбами людей. Так, усадьба Корчинских – это не только жилье и хозяйственные постройки, но еще и знак, указывающий на бег социального времени. Однако более сильное воздействие на людей, по справедливому мнению писательницы, оказывает духовная культура, охватывающая верования и убеждения, знания и умения, жизненные принципы и нормы поведения.

Но ни естественно-природные обстоятельства, ни созданная человеком искусственная среда, ни даже духовно-ментальные факторы не действуют автоматически. Человек для Ожешко есть существо проблематичное: ведь он избирательно относится как к социоприродным условиям, так и к феноменам духовного порядка. Зримым подтверждением этого тезиса служит созданная писательницей галерея различных социальных типов, условия жизни которых довольно схожи.

Писательница зафиксировала существенную особенность жизни людей, которая состоит в тесной связи переживаний человека с направленной активностью, соединяющей его с природным миром и социальной действительностью. Такой подход позволил осуществить анализ фундаментальных ценностей, определяющих симпатии и антипатии людей, направляющих их действия и формирующих пространство культуры.

Ожешко глубоко прочувствовала всю значимость принципиальной для экзистенциализма проблемы осмысленности человеческого существования. Эта проблема содержит огромный энергетический заряд, инициирующий стремление человека занять достойное место в мире. Писательница отмечает, что старший в роду Корчинских, Бенедикт, любит и уважает зятя просто потому, что так надо. Он не задумывается над тем, есть ли для этого какие-либо основания. Ситуация показательна тем, что демонстрирует, как отказ от поисков смысла бытия людей, явлений и событий превращает человека в конформиста, обесцвечивает и обесценивает его существование. Подобная жизненная позиция ведет к тому, что Ф. Ницше квалифицировал как господство посредственности.

Проникновение в смысл человеческого бытия открывает перед писательницей замечательную возможность понять и объяснить морфологию человеческой судьбы. Она видит, что человек – существо хрупкое. Однако он вынужден сам утверждать себя в жизни. Между тем люди располагают лишь строго определенными внешними условиями и ограниченным набором созданных ранее средств действия. Мир как бы испытывает человека на прочность, постоянно изменяя жизненные ситуации и требуя адекватного ответа на них. Чтобы сохранить себя и реализовать свой потенциал, человек вынужден постоянно выбирать идеалы, цели, средства и принципы действия, устанавливать нормы и разрабатывать правила выполняемых операций.

Прекращение человеком поисков своего индивидуального образа и места в мире ставит его в зависимость от вещей, от различных условностей и предрассудков, от собственных страстей и желаний. «Разве не погибли те, что погрязли в глубинах эгоизма и тупости, в наслаждениях тела и нищете духа?»[1] – резонно звучит вопрос Витольда Корчинского. Вполне понятно, как важны для каждой личности ценности, служащие ориентирами его действий.

Проблема смысла человеческого существования волнует также Купалу и Коласа. Они связывают ее с диалектикой жизни и смерти. «А скажи мне, мамка, – спрашивает Данилка, известный купаловский герой, – зачем это люди родятся, чтобы после умереть?»[2] Герои выдающихся белорусских писателей вполне оправданно задумываются над тем, стоит ли жить, если каждого ждет один и тот же печальный финал – смерть. Писатели ищут ответ на этот сакраментальный вопрос в специфике человеческого существования. Смысл жизни не есть некая константа – он может быть, а может и не быть. Порой Лобанович чувствовал, замечает Колас, бессмысленность жизни. Симптоматично, что одновременно герой осознавал какую-то пустоту в своем существовании, нехватку чего-то, определяющего смысл бытия человека. Но о том же Лобановиче, только уже применительно к иным обстоятельствам говорится: «Его, вообще, захватывала и привлекала жизнь с заманчивыми рисунками и таинственным волшебством»[3].

В трилогии «На росстанях» Колас рассматривает различные варианты понимания человеческого существования – натуралистический, утилитарный, гедонистический и телеологический. При *натуралистическом понимании* бытие человека сводится к вегетативному существованию, его смыслом оказывается простое следование природе. Признавая бесспорный факт природно-биологического измерения человека, белорусский мыслитель убежден в исключительной важности и надприродного содержания человеческой жизни. *Утилитарная трактовка* заключается в понимании смысла человеческого существования как стремления извлечь из всего максимальную пользу для себя. В таком случае непонятным становится стремление человека творить по законам красоты или испытывать сострадание к обездоленным, ведь в этом нет никакой корысти. Сторонники *гедонизма* смысл жизни находят в удоволь-

[1] *Ожешко, Э.* Над Неманом / Э. Ожешко. Минск, 1985. С. 353.

[2] *Купала, Я.* Збор твораў: у 7 т. / Я. Купала. Мінск, 1972–1976. Т. 6. С. 386.

[3] *Колас, Я.* На ростанях. Трылогія. С. 104.

ствиях. Притягательность удовольствий невозможно отрицать. Они порой служат наградой за упорный труд и создают необходимый человеку комфорт, хотя получение удовольствий далеко не всегда связано с позитивными и нравственно оправданными действиями. Наконец, *телеологическое понимание* человеческого существования связывает смысл жизни с выдвижением целей, возвышающих личность, и их реализацией. Человек в таком случае проявляет себя как свободно действующий субъект, способный к самоопределению и самоосуществлению. Он, безусловно, погружен в природную и социальную среду, но автономен. Он, конечно же, стремится извлечь пользу из своих действий, но это не превращает его в бездумный автомат, суть которого в непрерывном наращивании потребления. Он, естественно, не чужд удовольствий, но это всего лишь одно из проявлений его существования. Колас склоняется к мысли, что каждый из перечисленных подходов затрагивает лишь отдельные элементы смысла человеческой жизни. Ключ к решению этой проблемы состоит в их синтезе, определяющим фактором которого выступает процесс целеполагания и целереализации.

Выбор одного из вариантов смысла жизни определяет формирование индивидуальной аксиосферы личности и всю стратегию ее жизнедеятельности. Прекрасные иллюстрации этого тезиса находим в произведениях белорусских авторов. Сторожиха из школы, где учительствовал Лобанович («На росстанях»), придерживается натуралистического жизнепонимания. Отсюда ее эпически спокойное отношение к происходящему. Ей нужно жить в соответствии с естественным ходом событий. Приверженцем утилитарных ценностей является один из центральных персонажей романа «Над Неманом» Бенедикт. Расчетливый хозяин, он подчиняет свою жизнь строгим правилам. Для него важен порядок во всем. Упорный труд ради благополучия семьи – способ его существования. Но жена его не любит, дети не понимают, знакомые чуждаются. Аксиологическая противоположность Бенедикта – его жена Эмилия, которая является носителем гедонистических ценностей. Она оформляет интерьер своего жилища так, чтобы доставить зрению максимальное наслаждение. Эмилия читает французские романы легкого содержания. В разговорах она выбирает темы, которые приятны. Эмилия беспечна и живет настоящим, не вынашивая серьезных планов на будущее. Но еще С. Кьеркегор доказал, что погоня за все новыми удовольствиями – нескончаемый процесс, который в принципе не может принести подлинного удовлетворения. Он служит лишь свидетельством того, что личность еще не созрела. Телеологический подход воплощает Турсевич из трилогии Коласа. «Человек живет ради добра, – заявляет он, – для служения правде, чтобы создавать ценности жизни и быть полезным другим»[1].

В контексте названных произведений вырисовывается картина человеческого существования с многослойным и иерархически организованным смыслом жизни. Она напоминает многоуровневую пирамиду, где каждый уровень символизирует особый смысл. По мере продвижения к верхним уровням пирамиды возрастает значимость заключенного в них смысла, каждый вы-

[1] *Колас, Я.* На ростанях. Трылогія. С. 73.

шестоящий смысл интегрирует значения предыдущих. Первый уровень символизирует необходимость адаптации человека к природному миру и социальной среде. Здесь человек выступает как представитель рода. Второй уровень указывает на значимость индивидуального физического выживания людей и сохранения каждым человеком своей социально-культурной идентичности. В качестве средства достижения этой цели рассматривается такое обустройство жизненного мира, которое удовлетворило бы потребности людей. Третий уровень связан со смыслом, ориентирующим на формирование позитивного отношения к жизни, обычно сопровождаемого ощущением комфорта. Затем следует уровень, служащий знаком самоопределения личности. Здесь важным оказывается формирование индивидуальной системы ценностей, позволяющей адекватно ориентироваться в антропосоциоприродной действительности и совершать оптимальный выбор способа действия. Наконец, верхний уровень пирамиды сопрягается с самоосуществлением личности, при котором смыслом жизни является реализация накопленного индивидом духовного потенциала в конкретных делах.

Между разными смысловыми слоями нет жесткой связи. Каждый уровень обладает определенной самостоятельностью. Вот почему возможна абсолютизация отдельного смысла, опасность которой заключается в односторонней ориентации личности, превращающей человека в одномерное существо.

Определенное представление об экзистенциальной структуре личности свойственно для романа «Над Неманом». Суть этого представления состоит в триединстве жизненного мира людей – их сосуществования с природой, воздействия на них социокультурного окружения с его устоявшимися обычаями, нравами и ментальностью и, наконец, духовной составляющей, образующей внутренний космос индивида. Ожешко показывает, сколь непросты и даже противоречивы отношения между составляющими этого триединства. Они – источник жизнелюбия, вдохновения, оптимизма, но они же – причина жестоких трагедий, страданий и пессимизма. Линия раскола проходит не только по границе, отделяющей человека от мира, но и внутри самой личности.

Жизненные коллизии героев романа воплощают сложные взаимоотношения составляющих этой триады, что делает их существование антиномичным. «Мир полон горя и смерти, – замечает Ян Богатырович, – и сладость жизни в нем достигается дорогой ценой»[1]. Но именно такой характер жизнедеятельности людей создает экзистенциальные предпосылки для перехода от сущего к должному, т.е. от внешне детерминированного поведения к ценностно выверенным действиям.

В произведении признается самоценность каждого члена триады – природы, социума и духа. Исчезновение любого из них означает потерю человеком самого себя. Отказ пана Ожельского от активной социальной позиции вполне закономерно сопровождается деградацией его личности.

Ожешко последовательно проводит мысль о том, что жизнь человека для своего сохранения и самовозвышения требует постоянных усилий. Однако самоутверждение человека и консолидация действий разных людей – дело очень сложное. Писательнице удалось зафиксировать исключительно важный

[1] *Ожешко, Э.* Над Неманом. С. 189.

момент, характеризующий отношение человека к миру. «В жизни отдельных людей и целых народов бывают периоды таких невзгод, что чаша горя кажется переполненной до краев»[1], – пишет она. Это, по существу, указание на те пороговые значения сложившихся моделей жизнедеятельности, нарушение которых чревато утратой прежних форм социально-культурной организации. Но здесь же содержится и стремление преодолеть косность устаревших форм жизни, требующее от людей определенной платы, хотя бы в виде отсутствия покоя и необходимости риска.

Весьма обстоятельно разработан в белорусской литературе вопрос о различных феноменах человеческого бытия, получивших в западной философии название *экзистенциалов*. Имеются в виду эмоционально переживаемые формы отношения человека к действительности типа одиночества или сопричастности миру, тревоги или надежды, страха или уверенности, любви или ненависти, заботы или беспечности и т.д. Такие формы выражают отношения человека с социоприродной средой существования.

Самое серьезное внимание литераторы уделяют проблеме отчуждения. Купала ставит вопрос о метафизической природе отчуждения человека от мира. Он обращает внимание на фундаментальное противоречие бытия человека. Суть его в том, что связь человека с природой и обществом осуществляется в выработанных культурой формах, которые исторически определены и со временем меняются. Понятно, что они могут не соответствовать законам организации и функционирования природы или характеру данных социальных институтов. Тогда действия людей выпадают из круговорота естественных процессов, а силы природы и общественные структуры угрожают самому существованию человека. Кроме того, действия людей по своему характеру таковы, что их итогом является опредмечивание: результаты этих действий воплощаются в сотворенных людьми, а посему искусственных объектах, в различных общественных учреждениях и организациях. Но последние обретают относительную независимость от своих творцов – у них появляется собственная логика функционирования, которая может не совпадать с намерениями и желаниями людей.

Отчуждение, по мнению Купалы, суть оборотная сторона сопричастности человека к социоприродному целому. Оно связано с самим способом бытия людей, при котором налаживание отношений с миром и их сохранение требуют постоянных действий, ведущих к отчуждению людей от продуктов их труда. Следовательно, чтобы сохранить равновесие человека с миром, чтобы выжить и обеспечить приемлемые условия существования, необходимы все новые и новые действия. Именно в этом смысле можно говорить о метафизическом, надситуативном, связанном с фундаментальными первоисточниками бытия человека характере отчуждения. Выразительно раскрывает Купала метафизическую природу отчуждения в поэме «Сон на кургане». Против главного героя ополчились природные силы. Нет до него дела ни Богу, ни людям. Лапидарно и предельно точно поэт выражает состояние героя, замечая, что тому обжитое все стало диким (Я. Купала).

[1] *Ожешко, Э.* Над Неманом. С. 189.

Ожешко сосредоточивается на анализе социальной стороны отчуждения. Содержание романа «Над Неманом» свидетельствует о том, что встречаются такие периоды жизни, когда человек перестает вписываться в мир, подчиняющийся чуждым, а то и враждебным людям правилам. Писательница показывает, что так случается, когда сформированные в свое время и в строго определенных социокультурных условиях обычаи и нормы вдруг как бы застывают. Уже не они служат человеку, а, напротив, человек подчиняет свои действия требованиям безликих надындивидуальных сил. Вот тогда традиции прошлых поколений начинают, как кошмар, властвовать над умами живых.

Интересными мыслями об отчуждении, вызванном сменой социального статуса личности, делится Колас. Так, Лобанович, который вышел из крестьянской семьи, но получил образование и стал учителем, вернувшись домой на каникулы, явственно ощущает, что между ним и родными пролегла какая-то незримая граница. Все попытки Лобановича преодолеть эту границу оказались тщетными.

Процесс отчуждения образует основу корпоративной морали, подавляющей индивидуальную инициативу и навязывающей человеку строго определенный стиль жизни. На этой почве взращивается социальный конформизм, блестяще выраженный словами Марты Корчинской («Над Неманом»), что каждый человек сперва приходит в отчаяние, а потом покоряется судьбе, которую ему посылают Бог или дьявол. Процесс отчуждения разобщает людей и атомизирует общество, в котором пропадает теплота отношений, а социальное единство обеспечивается преимущественно формальным способом. Наконец, отчуждение лишает самого человека уникальных личностных качеств – он уподобляется обыкновенной вещи.

С отчуждением тесно связано чувство одиночества. В белорусской литературе описываются и тщательно анализируются как конструктивная, так и деструктивная стороны этого экзистенциального состояния. Герои произведений, уходя в поле, в лес или на реку, общаясь с природой, находят утешение, накапливают положительную эмоциональную энергию. Позитивная сторона одиночества связана с автономизацией личности, обретением ею свободы. Эта форма одиночества является важным этапом подготовки личности к самостоятельному принятию решений.

Вместе с тем одиночество предстает в художественной литературе и как результат социальной и даже космической неустроенности человека. Янка Купала использовал для характеристики одиночества метафорический образ бездомности. Испытывающий такое одиночество, отчужденный от мира человек довольствуется лишь тем, что есть здесь и сейчас. Его интересы ограничиваются ближайшими задачами. Так, Бенедикт Корчинский признается, что о всяких приятных или возвышенных предметах он и мечтать разучился. Его мир сжимается, как шагреневая кожа, до размеров той земли, которой он владеет, а поведение упрощается и становится функционально одномерным.

Динамика жизни, постоянная готовность к активным действиям, высокий накал страстей, целенаправляющих поведение людей, не каждому под силу.

В этом случае выходом из создавшегося положения становится *эскапизм* (бегство от жизни) – еще одна разновидность деструктивного одиночества. Нередко в таких случаях делаются попытки заменить полнокровную жизнь ее иллюзорными суррогатами: не выдержав жизненных испытаний, некоторые, например, предаются пьянству.

Ожешко умело моделирует подобную ситуацию, прибегая к гротеску. Ее героиня Эмилия вполне сознательно изолирует себя от большого мира, проводя все время в своих комнатах. В ее предельно сжатом жизненном мире все искусственное. Натуральные явления, бытие которых содержит тайну, в которых велика роль случая, Эмилия отвергает. Она избегает всего, что требует работы ума и проявления инициативы.

Размышляя об отчужденном существовании человека, Купала подчеркивает недостаточность и ненадежность внешних гарантий осуществления личностью своей судьбы. Человек слабо укоренен в мире. На каждом шагу его подстерегают опасности, а жизнь нередко приобретает абсурдный характер. Главный герой «Извечной песни» всегда занят тяжелым трудом, в котором он стремится найти свое счастье. Финал жизни героя мало того, что носит трагический характер, так еще и полон абсурда: нелепый случай уносит его жизнь.

Писатель высказывает гениальную догадку о том, что человек становится центром вселенской борьбы Хаоса и Космоса, беспорядка и порядка. Купала подчеркивает, что после гибели мужика в мире ничего не меняется. Следовательно, «не сломаны к счастью ворота». Символично само название этого произведения, указывающее на неотвратимость процесса, содержанием которого является борьба проходящих через судьбы людей сил разрушения и созидания. Это не оставляет человеку иной альтернативы, кроме как искать опору своему существованию внутри собственного субъективного мира.

Таким образом, человек не может отказаться от постоянного самоутверждения. Только так обеспечивается его существование. Понятно, что будущее человека без твердых гарантий в настоящем неопределенно и зыбко. Вот откуда у него совершенно особый, неведомый животным страх перед будущим: «Смогу ли я осуществить свои замыслы? Удастся ли мне прожить достойную жизнь?» Квинтэссенция этой идеи содержится в использованном Ожешко замечательном смыслообразе: «Все свои силы Корчинский отдавал тому станку, стоя за которым он столько лет и с таким трудом ткал собственную жизнь и будущность своих детей. Нитка то и дело рвалась и ускользала из рук, он ловил ее, связывал и дрожал от страха, что когда-нибудь она порвется окончательно»[1].

Колас проясняет экзистенциальную природу такого рода страха, подчеркивая, что его «мы сами создаем». Именно осознанное отношение человека к миру, попытка спроецировать свою судьбу в будущее и понимание таящегося в будущем риска рождают экзистенциальный страх.

Ожешко отчетливо видит, что отчуждение человека от мира, а также близкие к этому феномену чувства одиночества и страха есть только одна сторона жизненного мира людей. Другая же сторона связана с их стремлением

[1] *Ожешко, Э.* Над Неманом. С. 54.

восстановить утерянное единство с природой, покинуть ограниченные пределы самости и установить контакт с другими людьми, начать с ними конструктивный диалог. Этого требует противоречивая природа человека, который, будучи противопоставлен миру, не может без него жить, будучи автономен, нуждается в координации социальных действий. Люди обречены преобразовывать природу и совершенствовать общественные отношения, несмотря на то что это связано с риском. В результате происходит освобождение человека от внешней зависимости. При этом состояние одиночества уступает место чувству сопричастности бытию, а страх сменяется надеждой и уверенностью. Феномены веры и надежды становятся важнейшими предпосылками формирования целей действия, направленного на обустройство жизненного мира и самореализацию личности.

Большой интерес представляет используемое Ожешко понятие заботы. Она обращает внимание читателей на гнетущую заботу, которая заволокла ясные серые глаза Юстины, на тяжелые заботы, одолевающие Бенедикта Корчинского. Функция заботы состоит в том, чтобы направлять активность человека на определенный предмет. Но дело не только в этом. Понятие заботы обладает еще и глубинным смыслом. Ожешко проясняет его с помощью легенды о Яне и Цецилии. Такой прием позволяет увидеть, как через заботу осуществляется связь времен. Читая роман, убеждаемся в непреложных истинах: человек живет в социально-культурном окружении, созданном его предками; человек пользуется вещами, следуя логике их бытия; наконец, человек разрабатывает проекты, устремляющие его в будущее. Становится понятно, что без прочной связи поколений невозможно сохранить, а тем более укрепить культурный каркас жизни. Не случайно категория «забота» позднее займет видное место в творчестве крупнейшего немецкого философа-экзистенциалиста М. Хайдеггера.

Субъективные предпосылки необходимы, но еще недостаточны для осуществления намерений личности. Преодоление вселенского хаоса, обустройство и преобразование жизненного мира людей предполагает также предметные действия, выводящие человека за пределы сложившихся форм социальной жизни в новую реальность. Писатели подчеркивают, что труд является подлинным источником порядка; именно он противостоит тлену и разрушению. Не случайно Бенедикт находит в труде смысл существования, а вместе с тем и надежное средство реализации своего потенциала. Труд возвращает другому герою Ожешко, Анзельму, ощущение собственной значимости. Этот герой испытывает большую радость, когда видит, что его усилия приносят зримые и необходимые для жизни плоды: дом, сад, ульи.

В произведениях «Извечная песня», «Она и я» (1913) Купала рассматривает различные измерения трудовой деятельности людей – производство пищи, защиту от неблагоприятных воздействий природы, создание бытового комфорта, формирование нравственных норм и др. Он делает принципиальное обобщение: только через упорный труд созидается человеческая жизнь. Но писатель предупреждает, что созданные трудом вещи – не самодостаточное условие подлинного существования. Богатство, лишенное духовной основы, приносит зло.

Если труд соединяет человека с природой и организует жизненное пространство, производя нужные ему вещи, то любовь обеспечивает многоплановую коммуникацию человека с миром, регулирует межличностные отношения. В романе «Над Неманом» анализируются любовь к природе, к родине, к людям, любовь мужчины и женщины. Подчеркивается фундаментальное значение любви в жизни людей. Вдове Анджея Корчинского кажется, что лишенный любви человек – это вовсе не личность, а труп.

Любящий человек открыт миру. Он готов к активным действиям. Юстина замечает, что счастливы люди, которые несут в сердцах великую любовь: они способны на грандиозные культурно-творческие действия. Иначе говоря, любовь есть смыслообразующее отношение. Юстина убеждена, что любовь невозможна без одухотворения биологического чувства. Сопереживание любящими уникальных жизненных ситуаций обогащает духовный мир каждого из них – это любовь-диалог.

При отчужденном существовании жизнь личности поглощается вещественной средой и социальным окружением, а человек утрачивает самостоятельность. Его индивидуальные качества оказываются невостребованными, и он вынужден влачить унылое существование. Напротив, преодоление отчуждения означает свободное самоопределение личности: она не только целенаправленно формирует жизненную среду, но и проецирует себя в будущее, упорядочивая и совершенствуя мир своих чувств, идеалов и принципов.

Субъективные феномены человеческого бытия включаются в систему объективных социально-культурных отношений, формируя ценности. В произведениях белорусских писателей показано, как ценности становятся эффективными регуляторами человеческих поступков, организуя процесс коммуникации и внешнепредметных действий.

Гармоническое целостное существование предполагает органическое сочетание в аксиологическом пространстве личности различных взаимодополняющих ценностей. Когда же безраздельно доминируют ценности какого-либо одного вида – пусть и весьма значимого, жизнь духовно обедняется. В этом убеждает судьба Бенедикта Корчинского, который все свои силы отдает хозяйству, игнорируя остальные стороны жизнедеятельности. Еще большую опасность представляет подмена ценностей. Ожешко раскрывает великую социализирующую роль традиционных ценностей, воплощенных в обычаях, нравственных нормах и подсознательно действующих психологических установках. Они консолидируют людей, регулируют трудовые действия, внутрисемейные связи и межличностные отношения. Но они же, будучи использованы там, где требуются личная инициатива и оригинальное решение, образуют аксиологическую предпосылку неадекватных ситуации механических действий.

Напрашивается вывод о том, что не бездумное следование традиции, а сознательное овладение ею способно обеспечить самоопределение и самоосуществление личности. Хотя традиции достаточно надежно передают опыт прошлых поколений, они хороши только в привычных, стандартных условиях и не годятся в необычных, нестандартных ситуациях, когда исключительное значение приобретает способность творить новое.

Ожешко показывает, что взаимодействие разных систем ценностей – процесс трудный, но вполне возможный. Не существует абсолютно непроницаемых перегородок даже между весьма далекими друг от друга ценностными системами. Когда воспитанная в шляхетской семье Юстына соприкоснулась с ценностями крестьянской субкультуры, ей показалось, что она путешествует по какой-то неизвестной стране. Однако ее такт и настойчивость позволяют ей проникнуть в аксиосферу крестьянского мира.



Вацлав Ластовкий

Интересную попытку собственно философского исследования ценностей на материале белорусской культуры предпринял **Вацлав Ластовский** (1883–1938). Свои взгляды он изложил в статье «Наши ценности» (1919). Следует отметить, что в мировой философии к тому времени еще не завершился процесс становления аксиологии как особого раздела философского знания. В стадии формирования находились категориальный аппарат аксиологии и характерные для нее методы анализа явлений. Вполне понятно, что в этом свете работа Ластовского, одного из первопроходцев в новой области знания, приобретает исключительно важное значение. Ластовский выдвигает положение, согласно которому именно ценности превращают этническую группу в нацию. Роль ценностей заключается в придании формирующейся большой социальной группе единства и целостности. Специфический набор ценностей делает нацию развитой исторической общностью.

Заслуживает внимания мысль ученого о том, что ценности создают условия для оформления национальной общности в самодостаточную, способную к самовоспроизводству социальную группу. Примечательно то, что Ластовский разводит понятия общества и государства. Государство у него выступает в качестве социального института, который не охватывает всего общества, однако выполняет весьма важные функции. Ластовский предлагает свою классификацию ценностей, под воздействием которых формируется нация. Он делит их на две группы: материальные ценности и моральные. В первую группу входят государственность, армия, исполнительные органы и другие атрибуты власти. Вторая группа, охватывающая сферу морали, состоит из двух подгрупп: институциональные и индивидуальные ценности. Институциональные ценности наряду с моральными нормами включают еще и организационные формы: церковь, чувство национального достоинства и обычаи. К особой группе ученый относит идеальные ценности. В их состав он включает историю, традиции и идеалы.

В этой классификации нетрудно обнаружить спорные места. Так, недостаточно четкой является дифференциация материальных ценностей: нарушена последовательность их членения. Не нашлось в классификации места вещественно-предметным ценностям, которые являются материальным выражением уровня технологической культуры. Почему-то отнесены к разным группам обычаи и традиции, хотя обычаи образуют важнейшую

часть традиций. Неубедительно выглядит также отнесение истории, представляющей собой объективный процесс жизнедеятельности общества, к идеальным ценностям.

Однако, несмотря на допущенные издержки, предложенная классификация является важным этапом в постижении аксиологического механизма становления общества. Особый интерес вызывают мысли ученого о ценностной детерминации процесса формирования белорусской нации. Приоритет здесь он отдает тем ценностям, которые называет моральными. Отсутствие национальной церкви и забвение некоторых традиций, замечает исследователь, негативно влияют на состояние белорусской нации. Но действие этих ценностей не является фатальным. Структурирующими элементами функционирования национального сообщества белорусов являются язык, обычаи, чувство культурной общности, история и традиции.

Большое значение Ластовский придает идеалам. Они одухотворяют субстанцию нации. Идеалы, констатирует он, у белорусов есть, причем как общечеловеческие, так и специфически национальные. Однако эти идеалы недостаточно эффективны, многие общечеловеческие идеалы демократического порядка народом просто не воспринимаются. Причину исследователь видит в том, что они облачены в чуждую культурной упаковку и потому далеки от насущных запросов народа. Ученый проницательно замечает, что необходима селекция общечеловеческих идеалов, критерием отбора при которой будут служить принципы национальной культуры. Отобранные идеалы надо синтезировать с оправдавшими себя в ходе истории национальными традициями. Государство как материальную ценность Ластовский считал весьма существенным фактором формирования и развития нации. Вместе с тем при наличии достаточно высокой степени автономии у национального сообщества он допускал возможность наращивания духовного потенциала народа вне национального государства.

Итак, на рубеже XIX и XX вв. в духовной жизни Беларуси произошел мощный выброс творческой энергии. Интенсивное межкультурное взаимодействие, высокое социальное напряжение, связанное с трансформацией цивилизационных основ общества, укрепление национального самосознания дали великолепный результат – художественно-философское осмысление проблемы человеческого существования. Возникает ряд блестящих литературных произведений экзистенциальной проблематики, авторами которых являются крупнейшие мастера слова Беларуси. Использование ярких художественных образов, широкое применение символов, стилистическое своеобразие средств выражения мысли как нельзя лучше подходили для выявления и описания тончайших нюансов сложной судьбы личности, субъективного отношения человека к антропосоциоприродной действительности и к самому себе. Тщательному многостороннему анализу подвергается в литературе вопрос о смысле существования человека. Писатели склоняются к тому, что смысл жизни обладает сложной многослойной структурой. Однако ведущими его компонентами являются самоопределение и самоосуществление личности. Весьма обстоятельно на страницах произведений белорусских литераторов рассмотрены различные феномены бытия человека в мире, уникальное проявление

и взаимодействие которых у каждой отдельной личности определяет ее индивидуальность и придает ей неповторимый колорит. Блестящее художественное решение находит у белорусских писателей также проблема ценностной ориентации личности. Из произведений Э. Ожешко, Я. Купалы, Я. Коласа следует вывод о том, что именно целостная система ценностей делает жизнь личности осмысленной, целеустремленной, духовно содержательной и социально значимой.

Глава 16. СУДЬБЫ СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Судьбы советской философии: краткий очерк

Судьбы советской философии противоречивы и во многом трагичны. Любая попытка дать единую оценку этим судьбам заранее обречена на неудачу, так как неизбежно будет упрощать этот сложный процесс. Многое еще нужно изучить, извлечь из архивов и личных коллекций, чтобы переосмыслить общеизвестное, уйти от распространенных предубеждений и общепринятых предрассудков.

Процесс этот труден, особенно в настоящее время, когда политическая обстановка и идеологическая конъюнктура вновь создают предпосылки для черно-белой трактовки.

Наглядным доказательством этого могут служить два основных подхода к оценке советской философии, представленных в современной литературе. Первый подход во многом апологетический, зафиксирован в итоговых работах советских исследователей, например в шеститомной «Истории философии в СССР», где с позиций догматизированного марксизма советская философия (точнее «философия народов СССР») рассматривается как вершина мирового философского развития, преодолевающая заблуждения и тупики западной немарксистской, буржуазной философской мысли (правда, сразу же следует подчеркнуть, что в этом издании много свежего, конкретного материала, плодотворных наблюдений, оценок и выводов, снимающих предубеждения и упрощения предшествующей советской историографии).

Второй подход к оценке советской философии сформулирован в последние годы и получает все большее распространение. Его сущность афористично выражена, например, философом И. Яхотом – подавление философии в СССР. Подобная точка зрения освещалась в специальных изданиях советской поры А.П. Огурцовым. Второй подход зачастую воспринимается явно некритически (прежде всего из-за политической предвзятости). Окончательный вывод его сторонников таков: к началу 1950-х гг. можно говорить об окончательном подавлении философии в СССР, утверждении авторитарной идеологии сталинизма в советской культуре, философии, искусстве.

Таким образом, получается, что по мере приближения к 50-м гг. XX в. уровень философской мысли в СССР медленно, но неуклонно снижается,

фактически аннигилируется под воздействием сложившегося тоталитарного режима, которому, естественно, не нужна критическая, свободная философия, но это вряд ли справедливая оценка данного периода. А последующие десятилетия? Их никак не охарактеризуешь исключительно как период подавления философской мысли. Однако отрицать факт идеологического гнета, зачастую принимавшего формы прямых репрессий, тоже бессмысленно. Трудно составить подлинный мартиролог советских философов (правда, следует оговориться, что среди них подавляющее большинство были марксистами). В истории развития философской мысли в СССР были и высылки (достаточно вспомнить «философский пароход» 1922 г., на котором под давлением властей покинули родину многие видные русские философы – Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Сорокин, И.А. Ильин и др.), и репрессии, и жертвы ГУЛАГа. Однако все это не дает основания для негативной оценки советской философии, которая становится все более распространенной и в бывшем СССР, и на Западе. Так, например, французская исследовательница А.Э. Эпельбуэн, издавшая отдельной книгой во Франции в 1989 г. беседы с известным философом М.К. Мамардашвили, мимоходом, как нечто само собой разумеющееся, утверждает: «То, что называлось “философией” в СССР в последние десятилетия, не изрекло ни одного слова, заслуживающего внимания»[1]. И хотя сам Мамардашвили фактически разделяет этот вывод, отмечая «…не только систему подавления», но и привлекательность «…простоты тоталитарного мышления», его собственная духовная эволюция, о которой и идет речь, вынуждает французскую исследовательницу констатировать внутреннюю свободу Мамардашвили вопреки «идеологическому нажиму», сделавшую его «живым звеном в цепи классической традиции», т.е. оригинальным «философом сознания, изнутри преодолевшим тоталитарный феномен и претворившим его в экзистенциальную рефлексию». В итоге философское творчество Мамардашвили оказывается органическим звеном в развитии именно «советской философии»[2].

Не следует забывать, что вопреки или же, как это ни кощунственно звучит, благодаря тяжелейшим условиям духовного развития в советский период жил и творил выдающийся мыслитель **Алексей Федорович Лосев** (1893–1988), оставивший богатейшее наследие. Причем необходимо обратить внимание на его идейную эволюцию: от богословско-философской концепции имяславия до принятия (пусть и небезоговорочного) марксистской методологии. Причем последнее произошло достаточно поздно, когда преследуемый прежде мыслитель наконец получил возможность реализации своих философских идей. И это уже не объяснить попыткой приспособления к жестким политическим и духовным условиям. Во всяком случае последняя подготовленная самим Лосевым к публикации книга «Дерзание духа» (1988) свидетельствует о его марксистских взглядах на отдельные вопросы[3].

---

[1] Мысль под запретом: Беседы с А.Э. Эпельбуэн / пер. с фр. // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 71.

[2] *Конев, В.А.* Семинарские беседы на «Картезианские размышления» М.К. Мамардашвили / В.А. Конев. Самара, 1996.

[3] См.: *Лосев, А.Ф.* Дерзание духа / А.Ф. Лосев. М., 1988.

В русле советской философии развивалось творчество европейски известного философа **Валентина Фердинандовича Асмуса** (1894–1975), постоянно занимавшего принципиальную позицию даже при решении вопросов, имевших политическое звучание. Опыт этих мыслителей, равно как и многих других (Э.В. Ильенков, Ю.Н. Давыдов, З.А. Каменский и др.), убедительно свидетельствует, что советская философия не оказалась в конце концов просто подавленной действительно трудными социальными условиями советского общества: она в лучших своих представителях эволюционировала, развивалась, порождая научно значимые результаты. Последнее касается и официально признанных философов. Достаточно, например, сослаться на многочисленные работы академика **Теодора Ильича Ойзермана** (1914–2017) по истории марксистской философии, немецкой классической философии и особенно по теории и методологии историко-философского процесса. Подобные тенденции в советской философии усматривали даже ее самые нелицеприятные оппоненты. В период холодной войны и открытого идеологического противостояния двух социальных систем наиболее известные западные специалисты по СССР при всем своем принципиальном неприятии советской идеологии (в том числе и философии) зачастую не отказывали ей в развитии и определенных достоинствах. Один из крупнейших западных исследователей советской философии, основатель и издатель журнала «Studies in Soviet Thought»[1] из серии «Sovetica» Ю. Бохеньский в своих многочисленных книгах не только последовательно критикует идеи советских философов, но и признает успехи советской философии и ее возрастающую международную роль, декларирует необходимость диалога с философами-марксистами[2].

Стремящиеся к объективизму западные исследователи продолжают и углубляют подобные продуктивные подходы. Так, например, профессор Массачусетского технологического института Л.Р. Грэхем, в течение многих лет занимающийся изучением советской философии и науки (причем анализировавший многочисленные советские дискуссии по генетике, кибернетике и т.д., в ходе которых и осуществлялось «подавление» философии и науки), констатирует, что диалектический материализм является универсальной философской системой (разумеется, наряду с другими), имеющей свои достижения, противоречия и трагические тупики. Более того, он пишет: «…в интеллектуальном отношении диалектический материализм является вполне разумной, заслуживающей внимания точкой зрения, она представляется более интересной, чем было принято до сих пор считать философами и учеными за пределами Советского Союза»[3].

---

[1] См.: *Bochenski, G.* Der Soviet – russishe a Dialectische Materialismus / G. Bochenski. Bern, 1962.

[2] См.: *Bochenski, G.* Der Sovietishe dialectishe Materialismus (Diamat). Aufe. 1–5, Bern; Munchen, 1960–1968; Marxismus – Leninismus. Munchen, 1974. (Интересно сравнить эти подходы с контрастирующими с ними доказательствами известного антикоммуниста Г. Веттера. См.: *Wetter, G.A.* Der dialectische Materialism. Seine Geshichte undsein sistem in der Sowjetunion / G.A. Wetter. Wien, 1958.)

[3] *Грэхем, Л.Р.* Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе / Л.Р. Грэхем. М., 1991. С. 67.

Закономерность этого, по мнению Грэхема, очевидна, так как обнаруживается много общего между концепцией диалектического материализма и концепциями, возникшими в ходе развития европейской философии. И это закономерно, как полагает ученый, поскольку «советская наука является частью мировой науки». Последняя постоянно взаимодействует с философией, и тип этого взаимодействия в СССР, считает Грэхем, «…мало чем отличается от типа их взаимодействия в любой другой стране»[1], хотя сам характер, возможности и результаты этого процесса имеют свои особенности.

Советская философия при таком понимании все-таки оказывается элементом европейского философского процесса, хотя развивается в принципиально иных социальных и политических условиях и поэтому вынуждена бороться за свободное философское творчество.

Подобные подходы, позволяющие оценить советскую философскую мысль в ее реальных противоречиях, провалах и достижениях и показать меру ее продуктивности, уйти от односторонних ценностных ориентаций, становятся все более распространенными в западной историографии. Достаточно сослаться на одну из последних работ крупнейшего американского знатока русской и советской философии Д. Скэнлана[2], посвященную советскому марксизму.

Таким образом, советская философия, как и всякая другая, развивалась диалектически противоречиво, поэтому не может быть исследована и оценена с позиций черно-белых коннотаций – или апологетически возносящих ее до высот единственной истины, или опускающих в болото подавленного безмолвия.

Сегодня можно говорить о нескольких этапах эволюции советской философской мысли: начальный (1920–1930-е гг.), сталинский (1930–1950-е гг.), зрелый (1960–1990-е гг.), постсоветский (с 1990-х гг.).

Начальный период. Первые годы после Октябрьской революции в стране в целом сохранялась плюралистическая духовная атмосфера, хотя медленно и неуклонно шел процесс идеологической унификации, вытеснения инакомыслия, становления единой партийной и государственной идеологии. В основе его лежала марксистская, затем марксистско-ленинская философия в ее специфическом советском понимании. Для ее пропаганды и развития создаются специальные учреждения. В 1918 г. организуется Социалистическая (позже названная Коммунистической) академия. В ее рамках в 1929 г. создается Институт философии. Необходимость подготовки кадров для пропаганды и преподавания марксистских идей приводит к созданию специальных учебных заведений – коммунистического университета имени Я.М. Свердлова (1918) и многочисленных региональных коммунистических университетов, а также Института красной профессуры (1921). Подготовленные ими кадры

[1] *Грэхем, Л.Р.* Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. С. 89.

[2] См.: *Scanlan, J.P.* Marxism in USSR / J.P. Scanlan. NJ, 1989. (Кстати, именно в Америке появилась одна из первых специальных работ по советской философии, с симпатией анализирующая диалектический материализм. См.: *Somervill, I.* Soviet Philosophy. A study of theory and practik / I. Somervill. NJ, 1946.)

должны были обеспечить победу на философском фронте. Особые надежды возлагались на журнал «Под знаменем марксизма», который считался основным философским изданием.

Созданный в 1921 г. Институт Маркса и Энгельса и открытый в 1923 г. Институт Ленина, впоследствии объединенные в Институт Маркса – Энгельса – Ленина при ЦК ВКП(б), вели большую работу по изучению и пропаганде наследия марксизма-ленинизма. С учетом того, что классики марксизма-ленинизма не оставили трудов, в которых их философия излагалась бы в систематизированном виде и максимально доступной для неподготовленного читателя форме, началась разработка учебников по диалектическому материализму. Среди первых авторов таких учебников были и выходцы из Беларуси – С.Я. Вольфсон и Б.Э. Быховский. Качество учебников подобного рода и предопределяло уровень и возможности осмысления марксистской философии широкими массами.

Магистральной проблемой марксистской философии в эти годы было осмысление диалектики природы, проблем материалистической диалектики и теории познания, а также выдвинутой В.И. Лениным идеи союза материалистов-диалектиков и естествоиспытателей. Проблемы социальной теории (исторического материализма) также обсуждались широко, особенно в связи с работами Н.И. Бухарина[1]. В эти годы складывается комплекс идей, составляющий марксизм-ленинизм, а также подвергается осмыслению значение ленинского философского наследия в развитии марксизма. Канонизируется «ленинский этап» в развитии марксистской философии, хотя Ленин никогда не претендовал на создание особой теоретической системы, особой философии (традиционно крупнейшего философа-марксиста видели в Г.В. Плеханове). Процесс формализации, догматизации марксистской философии приводит к тому, что диалектический материализм превращается в инструмент партии, предназначенный для руководства обществом, становится высшей санкцией в осмыслении любых процессов общественного развития (наука, культура, искусство и т.д.), истиной, сквозь призму которой только и можно понять и оценить все происходящее в мире. Это явная политизация и расширительная трактовка философии.

Сначала эти тенденции проявляются на фоне отдельных дискуссий, определенного плюрализма мнений, все более затухающего, свободного философского поиска. Это закономерно, так как в СССР еще в какой-то степени сохраняется идейный плюрализм, существуют явно немарксистские, а зачастую и антимарксистские научные учреждения. Во многих учебных заведениях (особенно высших) продолжает работать профессура, не разделяющая, а порой и критикующая марксистскую идеологию. Например, успешно функционирует Вольная академия духовной культуры в Москве, члены которой, как правило, находятся на позициях религиозно-идеалистической философии. Этим же духом пронизана деятельность философского общества при Петро-

[1] В первую очередь его учебника по марксистскому обществоведению. См.: *Бухарин, Н.И.* Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии / Н.И. Бухарин. М., 1921.

градском университете, Московского психологического общества и многих других. Существуют сотни частных издательств, интенсивно публикующих литературу, в том числе и антимарксистскую. Широкое распространение имеют труды представителей немарксистской («буржуазной») философии.

Медленно, но неуклонно марксистская философия становится господствующей, государственной, для чего власти все чаще прибегают к насильственным мерам. В целом начальный период развития советской философии оказался противоречивым, идейно многоголосым, продуктивным для самых различных направлений философской мысли, однако именно в те годы сложился комплекс идей, ставших в дальнейшем непосредственным обоснованием жесткой идеологической регламентации сталинского периода. Относительная свобода философских поисков 1920-х гг. фактически заканчивается к 1931 г., когда прошли последние дискуссии (в том числе и в Институте философии) по выяснению истинного смысла марксистской философии, который пытались увидеть именно в ленинизме. Однако план реконструкции марксистской философии под углом зрения потребностей того времени, видимо, был глубже: марксизм-ленинизм закономерно эволюционировал, превратившись в марксизм-ленинизм-сталинизм с тем, чтобы в конечном итоге оказаться ленинизмом-сталинизмом. Это наглядно видно на примере дискуссии школы диалектиков во главе с А.М. Дебориным и школы так называемых механистов (И.И. Скворцов-Степанов, А.К. Тимирязев и др.).

Сталинский период. В советской философии сталинского периода вначале господствовали деборинцы, которые занимали чуть ли не все руководящие посты в философских учреждениях. Исходя из основополагающих идей Г.В. Плеханова, они последовательно и плодотворно критиковали попытки ликвидировать философию как пережиток эксплуататорского прошлого, позитивистские попытки растворения философии в конкретных науках, много делали для осмысления и систематизации диалектики как науки. В результате деборинцы смогли разгромить механистов, доказывая антимарксистский, антиленинский смысл их философских интерпретаций. Однако это была «пиррова победа», так как вскоре сама школа Деборина оказалась под огнем критики так называемых молодых философов (М.Б. Митин, П.Ф. Юдин и др.), которые, опираясь на поддержку Сталина, чисто организационными методами при помощи политических инсинуаций разгромили деборинцев, обвинив их в «меньшевиствующем идеализме». Показательно последнее понятие, в котором определяющей в решении философских проблем является политическая окраска носителей тех или иных взглядов. В дальнейшем партийные приоритеты и политические потребности становятся определяющими в осмыслении философии. Культ личности Сталина требует прежде всего личной преданности и согласия с генеральной линией партии, которую опять же формулирует ее вождь, а пропагандируют и внедряют идеологические кадры и прежде всего философы. Сталин превращается в главного творца марксизма-ленинизма, продолжателя основоположников, чуть ли не создателя новой философии, хотя внешне все это прикрыто ссылками на классиков марксизма,

что наглядно видно, например, в изданном несколько позже сборнике статей Института философии[1], в котором трудно найти страницу, где неоднократно (и всегда с превосходными эпитетами) не упоминалось бы имя вождя.

Подобное возвеличивание Сталина-теоретика, Сталина-философа становится особенно наглядным после издания учебника «История ВКП(б). Краткий курс» (1938), в котором была опубликована приписываемая генеральному секретарю глава «О диалектическом и историческом материализме». Вскоре она была объявлена вершиной марксистской философии, хотя построена явно схематично, полна очевидных упрощений. Зато эта глава понятна и легка для заучивания, поскольку, как святцы, схематизирует и доступно объясняет излагаемый материал, требуя веры, а не знания, размышления. Жесткая система политического просвещения фактически заставляла всех граждан в том или ином виде бесконечное количество раз изучать это «бессмертное произведение вождя».

Так складывается апологетическая версия марксизма, которую правильнее назвать сталинизмом, ставшая определяющей на данном этапе развития советской философии. Всякое инакомыслие (даже в рамках марксистской философии) исключается и преследуется. Отсюда систематические репрессии (причем прежде всего философов-марксистов), призванные исключить любую попытку поставить под сомнение провозглашенный истиной вывод. Отсюда многочисленные дискуссии, которые, как правило, носят разгромный характер, поскольку организуются ради выявления и уничтожения неугодных и предостережения всех остальных. Философия начинает использоваться как своеобразная идеологическая дубинка для контроля за развитием всей духовной жизни общества. Именно она санкционирует и разрешает (а чаще запрещает) те или иные науки, искусства. В результате «философски обоснованного» идеологического гнета оказались разгромленными генетика, кибернетика, подверглись гонениям выдающиеся советские писатели, художники. Да и сама философия периодически встряхивалась разгромными дискуссиями. Достаточно вспомнить, например, дискуссию по книге Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии», которая, скорее, была политической акцией, чем научным мероприятием. Примечательно, что сразу после издания книги в 1946 г. автор был отмечен Сталинской премией, а уже в 1947 г. подвергся репрессиям[2].

И все же в эти труднейшие годы были опубликованы многие произведения классиков мировой философии, дающие пищу для размышлений и интерпретаций. Была издана «История философии», т. 1–3[3], началось изучение истории русской философии и философии народов СССР. Реабилитирована была логика, которая, став обязательным образовательным предметом, стимулировала интерес к культуре мышления, к закономерностям гносеологической деятельности. Начинается этап гносеологизации философских исследований, контрастирующий с онтологической моделью, распространенной в предшествующие годы.

---

[1] См.: Вопросы марксистско-ленинской философии. М., 1950.

[2] См.: Дискуссия по книге Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии», 16–25 июня 1947 г. Стенографический отчет // Вопросы философии. 1947. № 1.

[3] См.: История философии: в 3 т. М., 1941–1943.

Зрелый период. Ослабление идеологических пут в конце 1950-х гг. способствует нарастанию новых тенденций в развитии советской философии, которые особенно ярко проявились в 1960–1990-е гг.

И в этот период идеологические оттепели сменялись заморозками, но в целом (особенно в 1980–1990-е гг.) складывались более или менее благоприятные условия для свободного философского поиска. Это, разумеется, не исключало идеологических репрессий, борьбы с инакомыслием, государственного регламентирования идеологии, но все перечисленные явления начиная с 1960-х гг. уже не могли существовать грубо, зримо – шел процесс либерализации и плюрализации советского общества.

Разумеется, обстоятельства холодной войны, идеологического противостояния двух систем периодически обостряли эти тенденции, но они были уже не в состоянии остановить процесс раскрепощения советского общества (прежде всего в сфере духовной). Либерализация советского общества ярче всего проявляется в науке, искусстве и философии. Еще на заре данного этапа в СССР начался процесс дифференциации философского знания. От философии отпочковывается психология, все более автономными становятся этика, эстетика.

Идет процесс институализации социологии, аксиологии. Формируются новые направления философского поиска, например так называемые философские вопросы естествознания, которые в результате превратились в философию науки. Советские философы взаимодействуют со своими западными коллегами на расширяющихся и становящихся регулярными международных конференциях, все более активно сотрудничают с международными философскими организациями. Получаемые советскими исследователями философии науки результаты признаются на мировом уровне (Б.М. Кедров и др.).

Участие советских философов в международном научном сотрудничестве становится традиционным, а это, в свою очередь, актуализирует философские исследования в СССР. Международное сотрудничество все интенсивнее преодолевает изоляционизм советской философии, столь типичный для сталинского периода.

Советская философия (особенно в конце описываемого периода) медленно, но неуклонно превращается в органический элемент мирового философского разделения труда. Продуктивно развивается в этот период и история философии. Постепенно преодолеваются крайности принципа партийности, который в предшествующие годы играл роль идеологической дубинки. Идет продуктивная разработка теоретических и методологических проблем историко-философской науки (Т.И. Ойзерман, З.А. Каменский, А.С. Богомолов и др.). Интенсивно расширяется предметное поле историко-философских исследований. Постепенно преодолевается прежде широко распространенное противопоставление западноевропейской и русской философии. В исследовании последней критически переосмысляются апологетические подходы[1],

[1] Эта тенденция не отменяет появления работ, написанных в духе старой, примитивно догматизированной методологии. См.: *Степанищев, С.С.* Развитие общественной мысли в трудах русских революционных демократов. Минск, 1975.

она все более активно вписывается в единое европейское философское поле, хотя и с учетом национальных особенностей развития[1]. Это наглядно видно на природе исследования философии русских революционных демократов – приоритетной для этого времени проблематике в изучении русской философии. Создаются и обобщающие исследования по русской философии, адаптированные к восприятию западного читателя и рассчитанные на тех, кто интересуется русистикой[2].

В истории философии намечаются более глубокие подходы, чем ее осмысление, исключительно сквозь призму дихотомии «материализм – идеализм» (рационализм и иррационализм, рационализм и эмпиризм, сциентизм и антисциентизм и др.). Переосмысляется значение классической немецкой философии. Преодолеваются расширительные тенденции, подтягивающие многих мыслителей прошлого к марксизму. Интенсивно исследуются идеализм и религиозная философия (в том числе и русская). Все более распространенными при исследовании истории мировой философской мысли становятся проблемно-категориальный и «страноведческий» подходы.

Накопленный при исследовании истории философии теоретический и методологический материал реализуется в фундаментальных работах, зачастую имеющих этапный характер («История философии», т. 1–6, «Философская энциклопедия», т. 1–5, «История философии в СССР», т. 1–5, и др.). Последнее не значит, что вышеперечисленные труды лишены противоречий, тупиков и ценностной предвзятости. Разумеется, в советской философии легче и продуктивнее развивались те направления, которые были максимально удалены от политических и идеологических проблем, но и в других разделах философского знания наблюдались качественные подвижки, приводящие к научно значимым результатам (проблемы теории познания и место «гносеологистов» в этом процессе, разработка диалектической логики, исследование понятий «информация» и «моделирование», теории деятельности, категориального аппарата познавательной деятельности и др.). В советской науке медленно, но неуклонно идет процесс формирования антропологической традиции, которая свидетельствует не просто о повороте к человеку («проблема человека» как общефилософская интенция), а о концептуальном переходе к новой философской парадигме, получившей в результате по аналогии с термином, принятым на Западе, не совсем корректное название «философская антропология». Разработка этой проблематики фактически привела к формированию новой философской школы, интенсивно развивавшейся в 1980–1990-е гг.

Таким образом, в «зрелый» период своего развития советская философия во многом преодолела негативные тенденции предшествующих эпох. С большей или меньшей степенью продуктивности и оригинальности она делает попытки более глубокого, диалектически тонкого осмысления марксистской теории, зачастую выходит на новые позиции, включающие ее в предметное поле европейской и мировой философской мысли.

---

[1] См.: *Галактионов, А.А.* Русская философия IX–XI вв. / А.А. Галактионов, П.Ф. Никандров. Л., 1989; *Новиков, А.И.* История русской философии / А.И. Новиков. СПб., 1998.

[2] См.: A History of Russian philosophy: From the tenth through the twentieth Centuries: in 2 v. New York, 1994.

В итоге оказалось, что внутри официально господствующего в стране и государственно санкционированного единого философского мировоззрения (диалектического и исторического материализма) фактически существуют и развиваются различные философские школы. Будущее, скорее всего, принадлежало им, что, впрочем, не исключает и присутствия диалектического материализма как философской рефлексии, имеющей право на существование в проблемно-мировоззренческом поле современного мира.

Постсоветская философия

Крушение в 1991 г. Советского Союза, возникновение на бывшем пространстве СССР пятнадцати государств, объявивших себя независимыми, сопровождалось драматическими процессами разрыва экономических и культурных связей, падением уровня экономического развития, стремительным распадом прежней идеологии, кризисом системы ценностей, трансформацией культуры новых государств в русле перехода к поиску новых социальных идентичностей через постепенное усиление этнонациональных и новых гражданских основ единства. Многие сферы духовной культуры, в том числе наука и философское познание, оказались в 90-е гг. XX в. в сложных условиях борьбы за выживание. Сокращение финансирования, сужение возможностей научной коммуникации, разрыв связей между философами из разных частей недавно единой страны создавали серьезные трудности для развития философии. Но в то же время философский поиск впервые за много лет не сдерживался более рамками идеологии, не стало запретных тем и узкого деления на «научную философию», под которой в советское время подразумевались идеологически одобряемые разработки марксизма, и все оставшееся за ее рамками философское знание.

К настоящему времени не представляется возможным выявить и оценить специфику развития философского знания во всех постсоветских республиках. Что же касается русскоязычного пространства философского поиска, то важнейшими тенденциями в его рамках можно считать расширение диапазона и развитие системности историко-философских исследований, рост разнообразия тематики и проблематики философского теоретизирования, реабилитацию религиозно-философской мысли как полноценной составляющей философского наследия, эволюцию марксистского направления философской мысли, повышенный интерес к особенностям оснований и принципов социально-культурного развития, определяющих возможную судьбу человечества и его составных частей.

Формирование постсоветской философии в 1990-е гг. сопровождалось активной критикой марксизма в трех его основных разделах-дисциплинах – диалектический материализм, исторический материализм, научный коммунизм. Учение о коммунизме достаточно быстро было вытеснено за пределы интересов философского сообщества. Марксистское учение об обществе подверглось сокрушительной критике в наиболее схематизированной своей составляющей – идее о пяти основных формациях, однако «материалистическое

понимание истории», которое к концу XX в. стало основой большинства социально-экономических теорий западного происхождения, сохранило свое значение в рамках развития постсоветской социальной философии. Что же касается диалектического материализма с его теорией структурной организации материи и диалектикой как учением о ее развитии, то его методологические установки остаются, пусть и в модифицированном виде, основой для одной из возможных онтологий, особенно важных для развития научного знания.

Сохранение существенных связей с основными идеями марксизма наблюдается в условно выделяемых двух видах марксистских групп. В «ортодоксальный сектор» входят не только своего рода догматики, но и специалисты, ориентированные на «творческое прочтение и развитие» аутентичного марксизма. Для «постсоветской школы критического марксизма», представленной рядом талантливых философов (А.В. Бузгалин, А.И. Колганов, В.М. Межуев и др.), характерно интенсивное творческое переосмысление классических марксистских идей[1], хотя в целом интерес к наследию марксизма остается в постсоветский период периферийным.

Уже в 1990-е гг. шла активная работа по изданию трудов представителей всевозможных направлений философской мысли, в том числе широко доступными стали и произведения русских философов, представлявших наиболее значительные достижения отечественной мысли, подпадавших ранее под запреты действовавшей цензуры. Издавались и переиздавались работы В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, П.А. Сорокина и др. Впервые переводились и тиражировались труды многих западных философов XX в., включая постмодернистов. Осмысление широчайшего круга первоисточников придало импульс развитию историко-философских исследований в области современной западной философии и «переоткрываемого» отечественного философского наследия. В разработке проблем истории философии разворачивается количественное расширение и качественное углубление исследований, сопровождающееся изданием философских энциклопедий и словарей, монографий и статей, посвященных различным течениям и авторским концепциям, как в области западной философии, так и отечественной (В.В. Бибихин, П.П. Гайденко, М.Н. Громов, А.А. Легчилин, Н.В. Мотрошилова, Т.И. Ойзерман, В.А. Подорога, О.А. Романов, Т.Г. Румянцева, А.М. Руткевич, В.В. Соколов, С.С. Хоружий и др.).

Кроме объединявшего академическую линию философии советского времени журнала «Вопросы философии», сохраняющего свой академический статус и в постсоветский период (в конце 90-х гг. XX в. этот журнал занимал первое место по тиражу среди двухсот журналов, выпускавшихся издательством Российской академии наук, что отражало широкий интерес общества, переживавшего ценностный кризис, к философским идеям), появились разнообразные печатные журналы и интернет-ресурсы, представляющие как общие, так и отраслевые философские дисциплины, как позиции «философии

[1] См.: *Красиков, В.И.* Философия в постсоветской России: марксистские группы / В.И. Красиков // Философская мысль. 2016. № 4. С. 101–113.

для философии», так и поиски специфики сугубо «национальной философии» и ее достижений. В логике происходящих мировоззренческих трансформаций не обходится, конечно же, и без дискуссий, имеющих отношение не столько к судьбе философии, ее оригинальной теоретической состоятельности и роли в обществе, сколько к тяготеющим к крайностям попыткам переоценки места национальных духовных поисков в культурно-цивилизационных пространствах западной (чаще всего сужаемой до «европейской»), восточной и славяно-русской философских традиций.

Что же касается развития содержательного потенциала философии в постсоветский период, то можно отметить новые идеи в области социально-философской проблематики, в рамках которой следует выделить разработку концепции типов цивилизационного развития, творчески соединившей базовые идеи цивилизационного и формационного подходов (В.С. Степин), разноаспектные исследования проблем культурно-цивилизационной идентичности, философии политики, специфики современных социальных процессов, противоречий и тупиков общества потребления, обоснование приоритетов духовной культуры и оснований религиозно-нравственной самобытности восточнославянских народов (А.Ю. Ашкеров, А.Г. Дугин, А.А. Кара-Мурза, Ч.С. Кирвель, А.С. Панарин, И.К. Пантин, В.Г. Федотова, Я.С. Яскевич и др.), формирование новых подходов к анализу культуры (Ю.Н. Солонин, Б.В. Марков, В.С. Степин, В.В. Миронов и др.).

Появились новые ракурсы исследований в рамках разработки теории познания: были выявлены различные типы рациональности (классическая, неклассическая, постнеклассическая), поставлены проблемы «виртуальной реальности», появились разработки в области эволюционной эпистемологии (В.А. Лекторский, В.С. Швырев, Л.А. Микешина, В.М. Розин, И.П. Меркулов и др.). Продолжилась разработка различных аспектов в области философии науки, в частности проблемы изменений ценностно-мировоззренческих оснований научной картины мира в соотношении с существованием сложных человекоразмерных систем, методологии исследования сложных самоорганизующихся систем, парадигмы глобального эволюционизма и коэволюции, философских проблем экологии (В.С. Степин, А.И. Зеленков, С.П. Курдюмов, М.А. Можейко, Н.Н. Моисеев, А.П. Огурцов, П.А. Водопьянов и др.). Следует отметить, что значительные достижения в исследовании ряда проблем философии и методологии науки связаны с деятельностью минской философско-методологической школы[1], у истоков которой стоял **Вячеслав Семенович Степин** (1934–2018) – выдающийся белорусско-российский организатор деятельности философского сообщества и мыслитель.

Переход к постнеклассической парадигме в науке и социальной реальности обусловил новые срезы концепций в области философской антропологии, этики, в том числе биомедицинской этики, а также эстетики (В.А. Подорога, П.С. Гуревич, А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян, Ю.М. Бородай, Е.В. Беляева, А.А. Михайлов и др.).

---

[1] См.: *Зеленков, А.И.* Минская философско-методологическая школа как социокогнитивный феномен / А.И. Зеленков // Веснік БДУ. Сер. 3. Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Права. 2006. № 3. С. 44–49.

Продолжались исследования в области логики, существенными достижениями в сфере которой традиционно отличалась отечественная мысль, охватывающая как проблематику классической двузначной логики, так и вопросы семантики возможных миров, релевантной и многозначной логики (В.А. Смирнов, Ю.В. Ивлев, В.А. Бочаров, В.Ф. Берков, В.Н. Брюшинкин и др.).

К сожалению, за пределами нашего рассмотрения остались многие оригинальные концепции и фамилии авторов, формирующих облик русскоязычной философии конца XX – начала XXI в. Пройдет время, и станет более понятно, кто из упомянутых или неназваных был настоящим оригинальным мыслителем, философом, а кто – специалистом в области философии или философствующим публицистом. Чрезвычайно важно то, что философия в постсоветский период сохраняется и развивается как духовный ресурс, без которого «рушатся миры» и погибают цивилизации.

Несомненно, выступая как «зеркало культуры» (В.С. Степин), постсоветская философия неизбежно отражает в установках философской рефлексии и особенности современной проблематики западной философии, и сложнейшие геополитические противоречия современности, и глубинные ориентации, образующие дихотомию «Восток – Запад», и этнонациональный корпоративизм, и общие тенденции кризиса культуры модерна. Продолжаются и дискуссии, связанные с определением основных задач, стоящих перед постсоветской философией, которая может трактоваться и как орудие «неопрогрессизма», и как органон поворота к «новому традиционализму».

Вместо заключения. ФИЛОСОФИЯ В XXI ВЕКЕ: СПЕЦИФИКА И ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

В периоды крутых переломов в общественной жизни (а именно такой перелом переживает современное человечество) неизбежно происходят изменения в философии, в ее внутренней структуре и содержании. Сегодня значительная часть исследователей указывает на то, что философия, как и вся духовная жизнь современного общества, находится в состоянии кризиса[1]. Об этом, по их мнению, свидетельствует отсутствие в ней явно выраженных магистральных направлений, а также четко сформулированных целей развития. Очевидным является и тот факт, что современная философия отказалась от фундаментализма – построения философских концепций на каких-либо неизменных принципах и основаниях. Плюрализм философского знания, заключавшийся в разнообразии вариантов решения философских проблем, дополнился принципиальным плюрализмом методологических установок.

В связи с постоянным увеличением массива знаний в современной философии *продолжаются процессы дифференциации*. Вокруг ядра традиционных философских разделов *сформировалась прикладная философия*, представленная такими формами, как деловая этика, медицинская этика, экологическая этика, философия феминизма, экофилософия и др. Дифференциация философского знания будет продолжаться и впредь. Чтобы избежать растворения философии в таких смежных науках, как социология, политология, культурология, науковедение и т.д., необходимо постоянно укреплять ее теоретическое ядро, представленное онтологией, гносеологией, философской антропологией и социальной философией.

Несмотря на то что современная философия рассматривает широчайший спектр проблем, в ней можно выделить три центра, вокруг которых сконцентрирован основной интерес исследователей: проблема человека, проблема науки и социально-гуманитарных последствий использования ее достижений, проблема будущего человечества.

Проблема человека, выдвинутая неклассической философией на первый план во второй половине XIX в., продолжает оставаться первоочередной, однако в подходах к ее рассмотрению наметились существенные изменения. Современная философия демонстрирует *комплексный подход* к ее решению, который складывается на основе *синтеза социально-гуманитарных и естественных наук*. И это не случайно. В свете современных экологических проблем стало очевидным, что нельзя рассматривать сущность человека и специфику его бытия в мире, игнорируя его природное начало, имманентную включенность в природную среду. Человечество больше не может существовать, противопоставляя себя природе. Сохранение человека как биологического вида приобретает статус актуальной практической задачи, а благоговение перед жизнью становится отправной точкой размышлений значительной части современных философов.

---

[1] См.: *Хинтикка, Я.* Философские исследования: проблемы и перспективы / Я. Хинтикка // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 3–18.

В категориальный аппарат философии понятие «жизнь» вошло благодаря представителям такого западноевропейского философского течения, как философия жизни. Под жизнью они понимали особую целостную реальность, непосредственно данную человеку и недоступную никакому рациональному осмыслению. Современная философия также признает это понятие исходным при рассмотрении проблемы человека, но существенным образом пересматривает его смысл, наполняет его естественнонаучным содержанием, демонстрируя тем самым *поворот к натурализму*. Натурализм становится способом интерпретации философских проблем, имеющих отношение к человеку, через обращенность к специализированным научным знаниям, раскрывающим сущность природных оснований человеческого бытия. Поворот современной философии к парадигме натурализма не был случайным. В ее становлении важную роль сыграло не только развитие эволюционных представлений, но и в целом достижения наук о жизни – от молекулярной генетики и генетики популяций до когнитивной психологии и разработок в области искусственного интеллекта. Возможность принципиально нового понимания происхождения жизни, появления человека, формирования общества и культуры была во многом обусловлена теоретическими и эвристическими ресурсами таких концепций, как синергетика и глобальный эволюционизм, которые сформировались в последние десятилетия XX в.

Важную роль в становлении натуралистической парадигмы в понимании человека сыграла социобиология, одним из основоположников которой является американский энтомолог Э. Уилсон, опубликовавший в 1975 г. книгу под названием «Социобиология: новый синтез». Продолжателями его идей стали М. Рьюз, Д. Халл, Р. Саттлер, Б. Ренш и др. На основе идей социобиологии сформировался целый ряд новых областей знания: эволюционная эпистемология, эволюционная этика, эволюционная эстетика, биолингвистика, биополитика, биосемиотика и др.

Идеи социобиологии получили свое дальнейшее развитие в *теории генно-культурной коэволюции*, разработанной Э. Уилсоном в соавторстве с молодым физиком Ч. Ламсденом. В 1983 г. была опубликована их совместная работа «Огонь Прометея. Размышления о происхождении разума». Согласно теоретическим выкладкам этих ученых, социально-исторические события выполняют функцию отбора личностей с определенными, генетически заданными качествами. В ходе такой селекции остаются преимущественно те, кто хорошо вписывается в требования существующей социальной среды. Теория генно-культурной коэволюции находится на начальной стадии своей разработки и вызывает острые дискуссии.

Сказанное выше дает основание утверждать, что сегодня в понимании человека наметился *переход от философии жизни к биофилософии*. Последняя рассматривает жизнь, с одной стороны, в ее соотнесенности с космическим целым, с другой – в ее сопряженности с человеком и его культурой.

В комплекс проблем, связанных с проблемой человека, входят также проблемы сознания, познания, языка и др. К проблеме сознания и познания современная философия проявляет особый интерес. Она продолжает исследо-

вать эти феномены на основе достижений *когнитивной революции*, свершившейся в 60-е гг. XX в. Суть этих революционных изменений состояла в том, что познавательные (когнитивные) процессы начали рассматриваться и как основа всех психических явлений и форм поведения, и как информационный процесс, аналогичный процессам, протекающим в компьютерных устройствах. На базе этих идей в середине 70-х гг. XX в. в США произошло объединение *когнитивных наук* – наук, занятых поиском объяснений высших познавательных функций и ментальных процессов. К числу таких наук относятся нейробиология, нейрофизиология, психолингвистика, информатика, область искусственного интеллекта и др. На законных основаниях в состав когнитивных наук вошли теория познания и философия сознания, поскольку именно они обеспечивают теоретический и методологический фундамент для решения конкретных исследовательских задач в данной области. Сегодня философия предлагает теоретически фундированную *когнитивную модель сознания*, где оно рассматривается как возникшая в процессе биологической эволюции *особая система, способная производить знания.*

В англоязычной философии в течение последних 50 лет проблема сознания в контексте *синтеза когнитивных наук* активно обсуждается такими философами, как Д. Деннет, Дж. Сёрль, Дж. Фодор, П. Чёчленд, Н. Блок, Д. Чалмерс, М. Боден и др. Именно им принадлежит инициатива в разработке когнитивной модели сознания. Интерес к когнитивистике проявляют такие российские философы и ученые, как О.Е. Баксанский, Е.Н. Князева, Е.Н. Кучер, В.А. Лекторский, И.П. Меркулов, Л.А. Микешина и др.

Не ослабевает интерес современной философии и к такому явлению, как наука. В отличие от классической традиции наука рассматривается сегодня не только изнутри, с точки зрения ее внутренней организации и имманентной логики развития, но и с позиции ее включенности в широкий социально-культурный и исторический контекст. Это дает возможность расширить горизонт исследования и включить в проблемное поле философии науки такой феномен, как *сциентизация современной жизни.* Актуальность такого включения обусловлена тем, что сциентизация как процесс преобразования мира и самого человека на основе достижений науки и техники стала всепроникающей, превратилась в атрибут не только практической, но и интеллектуальной деятельности. Взаимодействие человека и природы, человека и других людей опосредовано сегодня наукой и технологией. Даже осмысление реальных процессов и личного опыта осуществляется значительной частью людей не самостоятельно, а на основе кодов, заданных средствами массовой информации. Рассматривая процесс сциентизации, философия особо подчеркивает неоднозначность социальных и гуманитарных последствий использования научных достижений в современном обществе, а также необходимость социальной и гуманитарной экспертизы научных и технических инноваций.

Для современной философии очевидным стал тот факт, что наука должна базироваться на принципиально ином типе рациональности, отличном от традиционного западного варианта. Сегодня *проблему рациональности* активно разрабатывают зарубежные философы К.-О. Апель, Х. Ленк, Х. Сколимовски,

Ю. Хабермас. Проблемы науки и поиск нового типа научной рациональности находятся в центре внимания российских исследователей В.Н. Поруса, В.С. Степина, В.С. Швырева, В.А. Лекторского и др.

В рамках современной философии сформировалась и постепенно укрепляет свои позиции идея о том, что наука представляет собой лишь одну из возможных форм познавательной деятельности, не имеющей преимущества перед другими когнитивными практиками, и только взаимодействие этих практик способно обеспечить человеку адекватное и целостное представление о мире.

Выбирая науку в качестве объекта исследования, сама современная философия находится с ней в весьма *неоднозначных отношениях*: речь, в частности, идет о ее взаимодействии с естествознанием и математикой. С одной стороны, при разработке отдельных проблем, таких, например, как проблема человека, сознания, познания и др., философия проявляет активный интерес к специализированному научному знанию. Так, благодаря усилиям со стороны философии на мировоззренческий и методологический уровень были переведены основные положения синергетики, а философский синтез накопленных естествознанием идей способствовал формированию концепции глобального эволюционизма. С другой стороны, приходится констатировать, что по сравнению с периодом конца XIX – первой половины XX в. *связи философии с естествознанием и математикой существенным образом ослабели*. Сегодня наука открыто не ставит перед философией задачи, не предлагает ей разобраться в проблемных ситуациях. Это сужает горизонт развития самой философии, не позволяя ей на новом, современном уровне решать теоретические философские проблемы, давать ответы на новые вопросы. Ослабление взаимосвязей лишает и науку дополнительного импульса развития, поскольку философия, имея значительный эвристический потенциал, что она уже не раз доказала, способна поставить перед наукой новые проблемы и предложить ей новые идеи.

Особое положение в системе современного философского знания занимает социальная философия, которая в течение последних трех десятилетий существенным образом *расширила свое проблемное поле*, включив в него принципиально новые темы. Сегодня в глубоком философском осмыслении нуждаются процессы глобализации, нарастающие в связи с этим проблемы и противоречия, в том числе и продолжающийся экономический кризис. В контексте актуальности указанных проблем значительно *возрастает прогностическая функция философского знания*. Современная социальная философия демонстрирует ориентацию на *разработку сценариев будущего* развития человечества, на основе которых можно было бы определить направления и смыслы человеческой жизни и деятельности. При рассмотрении и оценке идей, имеющих отношение к прогнозированию будущего, стало очевидным, что конструктивными могут быть только те сценарии, которые, с одной стороны, обеспечивают взаимодействие людей в глобальном масштабе, а с другой – не противоречат интересам отдельных народов и стран. Разработка таких сценариев – задача необычайно сложная, но она активно ведется как зарубежными философами, так и философами на постсоветском пространстве.

В центре пристального внимания современной философии находятся такие явления, как информатизация, информационные технологии и виртуальная реальность. *Информатизация* как быстрый и всеобъемлющий процесс создания и распространения информационно-телекоммуникационных технологий играет важную роль не только и не столько в преобразовании знания, сколько в *изменении характера социальной коммуникации*, становясь тем самым основой современных цивилизационных изменений. Благодаря информационным технологиям формируется и особая *виртуальная реальность*, представляющая собой модельное изображение действительной реальности, создающее иллюзию этой реальности[1]. Сегодня виртуальная реальность все шире проникает в мир повседневности, а человек становится все более зависимым от нее.

Объектом современных философских исследований является и деятельность средств массовой информации. В глобализирующемся мире массмедиа становятся одним из факторов политической, социальной и культурной интеграции мирового сообщества. Вследствие информатизации и медиатизации в обществе и культуре появляются новые процессы, носящие далеко не однозначный характер. Их адекватная интерпретация – актуальнейшая задача современной философии.

Важное место в системе приоритетов социальной философии занимает и *проблема идентичности*. Именно в рамках ее осмысления возникла и продолжает развиваться философия феминизма (С. де Бовуар, С. Бенхабиб, К. Гиллиган, Л. Иригарей и др.).

Поиск решения сложнейших проблем, с которыми столкнулось человечество на современном этапе своего развития, значительно повышает интерес к предшествующим социально-философским, социологическим и идеологическим концепциям, стимулирует их творческое, критическое переосмысление. Так, в зоне пристального внимания современных исследователей вновь оказались марксизм, «критическая теория» франкфуртской школы и другие социально-философские концепции прошлого.

Не только социальная, но и вся современная философия демонстрирует усилившийся *интерес к историко-философскому наследию*. И это понятно, поскольку познавательный потенциал, содержащийся в историко-философской мысли, является внутренним источником постоянного прироста философского знания. Разрабатывая историко-философскую проблематику, современная философия продолжает активно использовать *герменевтический подход*.

Для современной философии характерна «имманентная практизация»[2] – внутреннее стремление принять участие в решении практических задач и продемонстрировать обществу и личности свою полезность. Эта устремленность

---

[1] См.: *Горохов, В.Г.* Философия техники и технических наук / В.Г. Горохов // Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук. М., 2006. С. 458.

[2] *Борисов, Е.* Практический поворот в постметафизической философии: в 2 т. / Е. Борисов [и др.]. Вильнюс, 2008. Т. 1.

реализуется на основе различных целей, характеризуется разнонаправленностью и противоречивыми социальными последствиями. Сегодня философия открыто демонстрирует ориентацию на удовлетворение идеологических, политических, социально-психологических и других запросов общества, стремление предложить свои идеи в качестве исходных теоретико-методологических оснований для решения проблем социального управления. При этом социальное управление нередко понимается как конструирование социальных технологий, ориентированных на производство такого типа личности, которым можно было бы легко манипулировать и управлять. Но в то же время в философии просматривается и другая тенденция – попытка воспрепятствовать кризису личности, выявить механизмы внутренней защиты самосознания от воздействия внешней манипуляции. Еще одним вектором практического поворота современной философии является ее интенция стать, насколько это возможно, жизненно-практической мудростью, способной помочь человеку решать проблемы, возникающие в мире его повседневности, стремление приблизиться к человеку, стать неотъемлемой частью его внутреннего мира.

Таким образом, с**пецифика современного этапа развития философского знания** заключается в том, что философия находится ***в точке бифуркации***: в ней одновременно действуют разнонаправленные тенденции. И какие из них одержат верх и окажутся жизнеспособными – покажет время.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 3

РАЗДЕЛ III. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОТ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ К СОВРЕМЕННЫМ ФИЛОСОФСКИМ ИСКАНИЯМ 6

ГЛАВА 10. Формирование и развитие неклассической философии 6

Основные черты неклассической философии 6
Неокантианство 11
Неогегельянство и абсолютный идеализм 18
Становление западноевропейского иррационализма. С. Кьеркегор. А. Шопенгауэр 23
Философия жизни. Ф. Ницше. В. Дильтей. А. Бергсон 39
Учение Освальда Шпенглера: реквием по Европе 55
Феноменология Эдмунда Гуссерля 61

ГЛАВА 11. Западная философия Новейшего времени 65

Современная западная философия 65
Позитивистская методология научного познания 69
Проблема человека и его свободы в экзистенциализме 77
Современная религиозная философия. Неотомизм 103
Философская антропология 109
Философские аспекты психоанализа 119
Неомарксизм 135
Поворот в социальной философии XX в.: критическая теория франкфуртской школы 140
Герменевтика 149
Структурализм и постструктурализм 153
Постмодернизм 161
Эзотерическая философия 167
Интегральный традиционализм Рене Генона 178

РАЗДЕЛ IV. ИСТОРИЯ РУССКОЙ И БЕЛОРУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ 183

ГЛАВА 12. Становление и развитие русской философии в X–XVIII веках 183

Феномен русской философии 183
Русская философия периода Киевской Руси 192
Период раздробленности и монгольского ига 201
Московский период 205
Петербургский период (XVIII в.) 214

ГЛАВА 13. Русская философия XIX века 221

Основные черты русской философии XIX в. 221
Русское шеллингианство 226
Формирование антропологической философии 232

Славянофилы и западники 239
Антропологический материализм русских революционных демократов 252
Антропологический идеализм Памфила Даниловича Юркевича 265
Философские идеи русского народничества 267
Философско-художественная антропология Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого 277
Философия истории Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева 285
«Философия положительного всеединства» Владимира Сергеевича Соловьева .. 292

ГЛАВА 14. Русская философия XX века 298

Особенности русской философии XX в. 298
Философия русского марксизма 302
Новое религиозное сознание. Философия серебряного века 311
Мистический реализм Дмитрия Сергеевича Мережковского 313
Философия пола Василия Васильевича Розанова 316
Философия творчества Николая Александровича Бердяева 321
Цельное мировоззрение Павла Александровича Флоренского 326
Философские идеи Сергея Николаевича Булгакова 332
Философия русского космизма 339
Русские мыслители о судьбе России (Иван Александрович Ильин, евразийцы) ... 351

ГЛАВА 15. История философской мысли в Беларуси 360

Специфика историко-философского процесса в Беларуси 360
Мировоззренческие идеи эпохи Средневековья 361
Философская мысль Беларуси в эпоху Возрождения 366
Философская мысль Беларуси в XVII – середине XVIII в. 373
Философия Просвещения 382
Поиски новой социально-философской парадигмы 390
Идеалы народничества 398
Развитие экзистенциально-аксиологических представлений в литературе конца XIX – начала XX в. 412

ГЛАВА 16. Судьбы советской и постсоветской философии 424

Судьбы советской философии: краткий очерк 424
Постсоветская философия 433

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ. Философия в XXI веке: специфика и основные тенденции 437