

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ДЕПАРТАМЕНТ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В СФЕРЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ



БелГУ
BELGOROD STATE
UNIVERSITY (BSU)




РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Материалы Международной научной Школы
для молодых ученых

19-24 мая 2014 г.

2014

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Материалы Международной научной Школы
для молодых ученых

19-24 мая 2014 г.



2014

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|----|
| Приветствие ректора участникам школы | 6 |
| Предисловие | 8 |
| Аверин С.В. Истина и справедливость как деятельное начало | 9 |
| Аникин Д.А. Пространственное измерение истории: историософия Л.П. Карсавина | 14 |
| Бабьяк А.А. Русская философия не для языка, но для истории | 19 |
| Бардыкова И.В. Формы самосознания в контексте культурно-исторического развития России и Европы | 21 |
| Беляев Д.А. Актуальная модель философии истории России в «концепции нового учебно-методического комплекса по отечественной истории»: ценностные принципы и методологические основания | 25 |
| Бешкарева И.Ю. Феномен интуиции в трудах Семена Франка | 31 |
| Будников О.О. Литература как философский концепт | 35 |
| Варова К.А. Целостность как онтологическое основание и принцип понимания русского мировоззрения | 39 |
| Гатчина Н.В. Понятие боли в философской антропологии | 45 |
| Горячев М.М. Империя и прогресс в творчестве Н.В. Устрялова | 47 |
| Грицай Л.А. Идея «великодержавности» России как движущая сила развития ее истории | 51 |
| Гробер Е.М. Особенности философии русского права в XVII веке | 58 |
| Давыдова Т.В. Категория всеединства как архетип русской философии и социологии | 63 |
| Давыдова Ю.Ю. Модель человека в начале первой мировой войны на примере жителей г. Оренбурга и полков, оттуда мобилизованных | 67 |
| Дрогунов С.В. Проблема истины в русской религиозной философии: полилог мировоззрений | 72 |

| | |
|---|-----|
| Жиляков С.В., Ченцова Е.В. Восприятие русской истории как жертвоприношения (на примере текстов древнерусской литературы | 80 |
| Коковкин И.С. Творчество А.Н. Радищева как становление социально-философского дискурса | 86 |
| Коробов-Латынцев А. Ю. Рефлексия Античности в русской религиозной философии. | 93 |
| Котарева К.С. Осмысление исторического процесса в философии Н.А. Бердяева | 101 |
| Линченко А.А. Проблема исторического сознания в отечественной философии истории: традиции прошлого и современные теоретико-методологические основания исследования | 105 |
| Майданский М.А. Эволюция русского вольтеррианства: акценты и парадоксы | 113 |
| Мальченко А.Е. Вектор истории: от частичного индивида к универсальной личности | 118 |
| Маляр Н.Б. Проблема морали и политической власти в философско-исторической мысли Ф.М. Достоевского | 123 |
| Маркин В.Л. Почему сейчас не объявляют войны (отсутствие официального объявления войны как следствие изменения современного мира) | 127 |
| Маслеников А.О. Критика социологического знания в работе Н.А. Бердяева «Человеческая личность и сверхличностные ценности». | 134 |
| Матикян В.Л. Некоторые аспекты историософских воззрений К.Н. Леонтьева | 139 |
| Миронов А.В. Алексей Федорович Лосев как основоположник отечественной традиции философии музыки | 144 |
| Мишаилова Е.В. Философия исторического познания в России II-й пол. XIX- нач. XXвв. | 151 |
| Муслиенко А.В. Национальная идея патриотизма. Отношение к войне на Балканах Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского | 161 |
| Никитин А.П. «Пространственное» понимание истории в философии российского консерватизма | 167 |

| | |
|---|-----|
| Никитина М.В. Философия истории в «Окаянных днях» И.А. Бунина | 173 |
| Оганян С.Н. Философ дела и идеи: Ерванд Франгян о Николае Михайловском | 179 |
| Полякова О.А. От бесформенной священности к образу Бога: аналитика дионисийского начала у русских символистов | 186 |
| Помельникова В.В. Образ «избранности» русской эмиграции первой волны на примере библейского сюжета | 192 |
| Попова О.В. «Третий Рим» vs «Новый Иерусалим»: русская общественно-политическая мысль в поисках самоопределения | 197 |
| Прончук О.Б. В.В. Зеньковский о судьбах православия и России | 203 |
| Родин К.А. Два образа спасения в русской мысли: апокатастасис и бесконечная утрата утраченного | 208 |
| Ряполов С.В. Концепция смерти в рамках философской системы архимандрита Феофана (Авсенева) | 215 |
| Саченко В.А. Одесский период творчества П.М. Бицилли: создание философской концепции | 222 |
| Теслев А.А. Немецкие предпосылки диалектической модели русской философии истории | 228 |
| Тройно-Фунтусова Н.В. Две волны философии в России и их историческая взаимосвязь | 235 |
| Туманова Н.Е. Смысл истории России: некоторые аспекты проблемы | 239 |
| Цыганков А.С. Интерпретация исторического процесса в философии Н.Ф. Федорова: всеобщее воскрешение как цель и смысл истории | 245 |
| Чернявский В.В. Теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского: проблема соотношения методологии исторического познания и российского идеологического дискурса II-й пол. XIX века | 252 |
| Авторская справка | 259 |

ПРИВЕТСТВИЕ РЕКТОРА УЧАСТНИКАМ ШКОЛЫ

Дорогие друзья! Молодые ученые, студенты и аспиранты, участники международной научной школы «русская философия истории»! Сердечно приветствую Вас на Белгородской земле, в стенах Белгородского государственного национального исследовательского университета!

Наш вуз, как и многие высшие учебные заведения России и стран ближнего зарубежья, стремится к тому, чтобы быть в майнстриме современных образовательных и культурных процессов своих стран. Это значит, что мы стараемся соответствовать требованиям современных международных образовательных программ и стремимся стать глобальным исследовательским университетом, отвечающим высоким стандартам по формированию научных и научно-педагогических кадров высшей школы.

В нашем вузе обучаются более 26 тыс. студентов из 83 регионов России и более одной тысячи иностранных студентов из 76 стран мира. Реализуют учебные планы свыше тысячи высококвалифицированных преподавателей, имеющих степень докторов и кандидатов наук, 10 академиков и член-корреспондентов РАН. Много можно сказать о наших научных направлениях, лабораториях, диссертационных советах, публикационной активности и международной мобильности, но я хочу остановиться на другом.

Сегодня Белгородский государственный национальный исследовательский университет демонстрирует уникальный синтез естественных и гуманитарных наук, развивающихся параллельно, в результате чего реализуются не только тренды по формированию инженерных кадров, внедрению новых технологий в сферу образования, медицины, телекоммуникаций, но и направляются огромные усилия на формирование гуманитарного начала в нашем образовании, на воспитание не только профессионала, но и Человека с большой буквы, Личности, обладающей патриотическим самосознанием, выраженном в любви не просто к абстрактным словам, но конкретным людям, конкретным делам, действиям, поступкам и своей конкретной истории. Мы стремимся не разрушить то лучшее, что составляло славу и достоинство советской высшей школы, но преумножить ее достижения и на новом уровне продемонстрировать все преимущества всестороннего развития личности перед безыкой функциональностью узких специалистов.

Поэтому, несмотря на очень сложные времена, напряженную геополитическую обстановку, мы не пожалели средств и усилий на проведение такой Школы, в которой молодые люди из России, Украины, Армении, Казахстана под руководством известных ученых из Института философии РАН, нашего вуза и Рязанского госуниверситета будут говорить, дискутировать и вместе думать о прошлом, настоящем и будущем нашей отечественной и мировой истории, думать как философы-профессионалы, способные за многообразием единичных и феноменальных процессов уловить общее фундаментальное основание в деле духовного и культурного единения людей современной цивилизации.

Все мы живем в транзитном обществе, переживающем переходный период в экономике, культуре, науке и образовании. Самое главное – не потерять себя как Человека и личность, сохранить свое нравственное начало, не быть безликим исполнителем чужой воли или, как говорят сейчас, «планктоном» и эгоистом, безразличным к своей истории. Главное – быть и оставаться настоящими гражданами страны, патриотами, одинаково уважать свой и все остальные народы земли, их культурные традиции, изучать культурно-историческое наследие предков. Это необходимо для того, чтобы оставить великой и могучей свою страну потомкам, остаться в истории отечества не безликой массой, но людьми, понимающими, что такое патриотизм, долг, честь, ответственность, солидарность.

*Ректор НИУ «БелГУ»
Профессор Олег Николаевич Полухин*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Дорогие участники Школы!

Нам выпала редкая на сегодня возможность поговорить о специфике русской философии в контексте ее исторического развития и современных трансформаций в процессе открытого очного диалога и дискуссий между известными учеными и молодыми перспективными исследователями, студентами, аспирантами. В стенах НИУ «Белгородский государственный университет» в непростые времена перемен, которые переживает не только наша страна, но и весь мир, собрались неравнодушные, любящие философию, историю, педагогику талантливые молодые люди из самых разных уголков России, а также из стран ближнего зарубежья. Сегодня, когда весь мир стремительно теряет свою уникальность, погружается в глобализационную безликость, попытки научного разговора о себе, своей идентичности, диалогизме и конфронтации обретают не только чисто теоретический характер, но и практический. Особенную ценность имеет формат общения «лицом к лицу», совместное обдумывание и обсуждение как известных, так и новых теоретических и жизненных сюжетов.

Сборник статей молодых ученых, который Вы держите в руках, опровергает пустые домыслы о потерянном не читающем поколении, безразличном к своей истории и культуре, не желающем думать о чем-то прагматическом и неутилитарном. Нынешнее поколение молодых исследователей так же горячо и искренне любит свою родину, свободную мысль, научный поиск, как и все предыдущие поколения русских мыслителей и советских ученых. В этом аспекте нынешнее поколение является продолжателем русского философствования, верит в будущее нашей философии и нашей истории, как и в будущее гуманитарной науки в целом. Уничтожить стремление человека к самостоянию и свободной мысли не удастся ни всяческим реформам и реформаторам, ни практически ориентированным политикам.

Руководство НИУ «Белгородский государственный университет» и организаторы и преподаватели Школы благодарят авторов сборника и молодых участников Школы за преданность отечественным традициям, культуре, русскому языку, искреннее желают всем творческих успехов и удачи во всех жизненных начинаниях.

*Руководитель Школы «Русская философия истории»
Светлана Климова*

ИСТИНА И СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ДЕЯТЕЛЬНОЕ НАЧАЛО

Чтобы говорить об истине и справедливости, нужно сперва дать определение этим непростым категориям, поместить их в некоторую координатную плоскость для «работы» с ней. Есть множество определений понятия «истина». Обратимся к словарям с тем, чтобы отобрать те из определений, которые нашли отражение в культуре.

В новом толково-словообразовательном словаре русского языка Т.Ф. Ефремовой¹ истина трактуется как идеал познания, заключающийся в правильном понимании объективной действительности; в словаре В.И. Даля² – как противоположность лжи, как всё, что верно, подлинно, точно, справедливо. Есть и другие определения³, как философские, так и научные.

В отечественной науке понятие «справедливость» разрабатывали такие учёные, как А.А. Гуссейнов⁴, О.К. Биктасов, и т.д.⁵ Каждый автор старается отобразить в этих определениях своё понимание этой сложнейшей категории, что помогает установить отдельные контуры истины, но никому не удалось дать исчерпывающее ее определение.

Некоторые философы определяют истину как адекватное отражение объекта познающим субъектом, воспроизводящее реальность такой, какова она есть сама по себе, вне и независимо от сознания. Но что есть адекватное отражение? И где гарантии, что это адекватное отражение не изменится, когда субъект обретёт новые знания? Является ли новое «адекватное» осмысление объекта единственно правильным, и значит ли это, что прошлые осмысления были ложными? Нет. Истина не есть синоним безошибочности и статического начала. Она является чем-то большим, чем неизбежность и зависимость от определений, принятых ранее. Истина может как иметь цепь преемственности от прошлых состояний, так и не иметь её. Единственной общей частью истины на все времена является то, что субъект чувствует её глубоко личной и родной себе.

Если остановиться на научном понимании истины, то она будет являться некоторой системой координат, которая даёт определения объектам, процессам или явлениям так, чтобы субъект мог их использовать в своей жизнедеятельности.

¹ Новый толково-словообразовательный словарь русского языка / под ред. Т.Ф. Ефремовой. – М.: Дрофа: Русский язык. 2000.

² Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка [Электронный ресурс]: в 4 т. – СПб., 1863-1866. – Режим доступа: <http://slovari.yandex.ru/>– книги/Толковый словарь Даля/ИСТИНА/

³ Ивин А., Никифорович А. Словарь по логике [Электронный ресурс]. 1998. – Режим доступа: <http://www.termo.ru/dictionary/193/word/istina>; Грицанов А., Румянцева Т., Можейко М. История Философии. Энциклопедия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.termo.ru/dictionary/181/word/istina>; Соловьева В. Толковый словарь по философии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.termo.ru/dictionary/194/word/istina> и др.

⁴ Гуссейнов А.А. Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью [Электронный ресурс]. – СПб.: СПбГУП. 2012. – 848 с. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page49515216.htm>.

⁵ См.: Биктасов О.К. Идея справедливости: к истории ее происхождения и развития // Правоохранительная деятельность и правовое государство. – СПб.: СПбГУ. 2007. – Вып. 3. – 480 с.

При этом истина может быть истиной только в рамках системы с ограниченными величинами, о значении которых получено общее согласие между субъектами, которые используют их, чтобы получить необходимый им результат, и на основе этого взаимодействия строят общение друг с другом.

Ограниченность величин, относительно которых субъект формирует определение истины, – обязательное условие, поскольку субъект не может сознать истину в форме бесконечности, где каждый объект, процесс или явление может принимать различные значения и интерпретироваться неограниченное число раз. В таком случае истину, как то, относительно чего достигнуто согласие, нельзя будет зафиксировать. Пример: если есть стул с подпиленной ножкой, то, сев на него, я упаду. То есть имеется конечный объект, есть конечное действие, есть конечный результат. Если речь идет о бесконечной вселенной со множеством функций, которые меняются в неопределённые временные промежутки, то истине будет не на чем зафиксироваться.

Процесс изменения понимания и интерпретаций значений используемых величин идёт непрерывно, потому что развитие не останавливается и субъект постоянно попадает в новые условия. Если субъект включён в общую систему с остальными субъектами, которые также формируют значение того или иного предмета, процесса или явления в своих интересах, то субъект согласует своё понимание используемых им величин в процессе постоянного дискурса.

Если в системе субъектов есть понятие «последовательность» развития, то согласование понимания используемых величин происходит на основе критериев, относительно которых получено согласие в прошлом. В случае, если старые значения неприемлемы в новых условиях, эти значения трансформируются. При этом новые значения интерпретируются с позиций той базы, которая уже была наработана в прошлом. Поэтому речь идёт лишь о степени нового, которое вносит новые значения в старое понимание. Понятие «истина» пронизывает и науку, и религию, являясь той центральной точкой, без которой они не могли бы существовать.

Итак, природу истины сложно понять. Она покрыта тайной, хотя и является категорией, придающей смысл всем поступкам и жизни любого сознающего субъекта. Истина прежде всего является внутренней потребностью каждого. Поэтому она есть не только некая плоскость, абстрактная система критериев, относительно которых получено согласие и через которые интерпретируются объекты, процессы или явления, но и является самостоятельной сущностью. Сознанию подчас страшно даже представить мир без неё. Человек чувствует её как часть себя, ощущает её зов, считает, что он в долгу перед ней. Она опирается на внутреннее чувство самого человека. Но, несмотря на это, она реальна. Это не нужно доказывать, ибо её реальность ощущается глубоко в сердце. Пусть она для каждого своя, каждый понимает её по-разному, меняет своё представление о ней на протяжении всей жизни, убеждаясь, что так и не понял её целиком, но, если этой категории нет в душе человека, он глубоко несчастен. И поэтому он

снова и снова ищет истину, достраивает её в своём сердце, порой ошибаясь и падая на этом пути, но чувствуя её голос внутри.

Можно сказать также, что истина есть путь, конечной точкой которого должна являться она сама. Ее сложно разложить на составные части, хотя, с одной стороны, истина – это сущность, с другой – путь. При этом в ней нет двойственности, ибо движение и непреложность находятся в единстве и составляют её полноту. И в этом есть тайна истины. И эта тайна даёт сознанию способность дерзания, силу постоянного огня или спокойной созерцательности.

Истина включает в себя множество категорий, которые не противоречат ей, но дополняют её. Подчас субъект видит свою ценность и смысл своего существования именно в движении к истине. И никогда не доходит до её конечной точки. И в этом не слабость человека, но доказательство могущества истины. Человек привык стремиться ко всему конечному, но, видимо, истина хочет нам сказать, что любое конечное чуждо жизни. Стремление к истине – это процесс, полноту которого субъект чувствует, пребывая в нём, не стремясь к последней грани. Истина порой затмевает собой страх смерти, небытия. Тому, кто избирает истину, даже конец кажется всего лишь продолжением пути.

Но и при том, что достижения конечной точки движения к истине для субъекта невозможно, он тем не менее чувствует её полноту в себе. Каждый, кто чувствует истину, прибывает в ней. А оторвавшись от неё, не может найти себе покоя, мечется, теряет себя. Всякий знает её определение, но на ином, глобальном уровне, который не требует слов, каждый способен её узнать.

Понятие «справедливость» наиболее близко стоит к понятию «истина». Это то, что формализует истину, делает её понятной. За деянием следует воздаяние – вот один из главных её критериев. Но исчерпывает ли это полностью понятие «истина»? Некоторые стараются установить, из чего возникло понятие «справедливость» и что чему предшествовало: истина справедливости или наоборот.

Вопрос о том, что первичнее – истина или справедливость – уводит нас далеко в онтологические и гносеологические пространства. Справедливость, как нечто конкретное, институционализированное во многих учреждениях, прописанное во многих законах, является теми границами, на которые опирается истина как нечто абстрактное. Справедливость – это одна из форм проявления истины в мире. Поэтому справедливость не может не быть истинной. Справедливость – это одна из ценностей сознания, которую оно обрело при движении к истине. Отнимать её у сознания – значит лишать его истины, подтачивать веру в неё.

Вера – это такая же часть истины и этап движения к ней, как и справедливость. Вера покоится на справедливости, как и справедливость на вере, и все они существуют лишь потому, что чувствуют, как они обусловлены истиной. Но исчерпывается ли истина понятием «справедливость»? Нет. Истина шире. Хотя в своей широте и не противоречит ей. Хотя порой сама справедливость стремится заменить собой истину. Если такое происходит, то справедливость перестаёт быть истинной.

Истина и справедливость как деятельное начало

Такая справедливость очень часто ориентирована лишь на воздаяние подобным за подобное. Тогда в ней нет милосердия – ещё одной категории, так близко соприкасающейся с истиной в контексте сердца человеческого. И такая справедливость ведёт к диктатуре, лишается веры и истины, с которыми она так неразрывно связана.

Милосердие и вера порой противоречат однобокому пониманию истины только лишь как справедливости. Приведём такой пример: субъект украл, и его осудили. Конечно, наказание справедливо, но у любого поступка есть причина, и именно к анализу всех причин стремится истина. Также истина всегда смотрит в будущее, и ей хочется понять, к чему приведёт в будущем то, что сейчас считается справедливым. Поэтому можно сказать, что справедливость в своём чистом виде – это вещь очень односторонняя. Истина же является многогранной.

Милосердие и добро являются критериями этой многогранности. Ибо, если считать, что любовь и добро есть основа человеческого бытия, которое стремится к истине, тогда справедливость, которая есть одна из форм проявления истины в этом мире, должна разделять эти категории. А любовь и добро учат нас прощению не во вред себе, но с тем, чтобы это прощение помогало росту самого себя.

Если справедливость, вера и милосердие составляют единство истины, то лишит это единство одной из составляющих – значит нарушить бытийность всех её компонентов. Справедливость должна быть поддержана истиной, иначе она станет пустой формой, буквой, но не сутью. Если же вышеизложенные понятия не являются основами человеческой жизни и правильное понимание объективной действительности иное, тогда исчезают понятия «истина» и «справедливость». Поэтому истина не может быть несправедливой. Проблема возникает тогда, когда справедливостью хотят заменить истину. Тогда истина отрывается от своих истинных надлокальных основ и становится служанкой эпохи и моды. Тогда очень часто справедливостью считается то, что принято обществом и с чем общество согласно.

Это путь к хаосу как в сознании, так и в сердце. Истина, понимаемая через такие нормы, теряет свою значимость и перестаёт быть «светочем» для человека. Она становится просто частью моды, или так называемым «брендом», который существует ограниченный отрезок времени. В современном мире многие безобразные вещи бывают справедливыми по форме, но ложными по сути. Формальная сторона справедливости прописывается в законах и влияет на всё общество.

В России, если верить её законам, давно считается справедливым то, что основная часть добычи природных ресурсов находится в частных руках, то, что президент не слушает народ по ключевым вопросам развития страны. В Европе считается справедливым то, что гомосексуалисты имеют равные права с остальными гражданами и что гомосексуализм пропагандируется среди несовершеннолетних. Это те нормы, по которым живёт общество. И некоторые мировые тенденции, надевая на себя маску справедливости, пропагандируют ценности, которые истине явно противоречат, например

ценности неолиберализма, которые в России хотят поставить во главу угла всей политической и общественной жизни.

Современная справедливость преподносится в контексте свободы, и именно свободу хотят представить как высшее её выражение. Те, кто говорят, что свобода – предельно ясное понятие, глубоко заблуждаются. Свобод много, и они разные. Есть духовная свобода, поднимающая человека, дающая ценность его жизни. Эта свобода основана на моральных принципах, которые не ущемляют, но дополняют её и украшают. А есть либеральная свобода, которая ориентирована на то, чтобы «слаще есть и крепче спать». Она провозглашает низменную свободу человеческого естества, ориентированную на всё биологическое и пустое, на то, чтобы создать общество, не связанное ничем и ни перед кем не имеющее обязательств. Конечный итог, к которому стремится эта свобода, ужасен.

Либерализм породил идею абсолютно пустой свободы, из которой, якобы, сама собой должна возникнуть полнота. Какая полнота может возникнуть из того, источником возникновения чего являются гедонизм и удовлетворение лишь животных инстинктов. Но стремление к удобствам ради них самих может похоронить любую нравственную и национально-культурную идею.

Также оголтелый либерализм и глобализация (чаще всего вестернизация), которой он проложил путь, предлагают смешение народов, полагая, что из этого механического смешения, производимого без учёта потребностей органической народной природы, может возникнуть что-то стоящее. Мы уже видим, сколько конфликтов на национальной почве это вызвало. Ни один народ не хочет потерять свою внутреннюю ценность и растворить её бесследно в экономических или иного рода отношениях.

Идея либеральных свобод является той идеей, приверженцы которой не видят богатства отдельной нации, для них человек и народ не обладают внутренним содержанием. Либерализм признаёт народом лишь разрозненную группу людей, не имеющих внутренних основ, которая зародилась под влиянием локальных тенденций, экономических отношений. В такой группе каждый отдельный элемент ничем не связан с себе подобными, кроме кратковременного интереса. Когда интерес пропадает или заменяется на другой, эта группа распадается.

В заключение можно сказать, что справедливость и истина не абстрактные понятия. Они существуют и развиваются волей субъектов. Без этих категорий человек теряет себя и не может на глубинном уровне выразить свою сущность. Если есть в этом мире свет для души человеческой, то это истина и справедливость.

ПРОСТРАНСТВЕННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИСТОРИИ: ИСТОРИОСОФИЯ Л.П. КАРСАВИНА

Проблема пространственного измерения истории на протяжении XX века не раз становилась предметом изучения самых различных философских направлений – от аналитической философии до постмодернизма, но при этом парадоксальным образом раскрытие этой темы в современной литературе по теории истории не соотносится с наработками русской религиозной философии. В рамках этого направления философской мысли был поставлен вопрос о возможности пространственного видения исторического процесса, причем обоснованием такой возможности явилось не сведение процесса к плоскости (как это было сделано в постструктурализме), а наоборот – раскрытие временности как характеристики несовершенного, тварного бытия, преодолеваемой в процессе приближения человека к Богу¹.

Проблематика исторического процесса и исторического познания имеет место в рамках любой философской концепции в качестве элемента общей теории познания, поэтому своеобразие решения этой проблемы в рамках русской религиозной философии обусловлено уникальностью этой традиции философствования. Имеющая глубокие корни в восточно-патристической христианской традиции, русская философия религиозной направленности сумела выразить свою сущность в понятии, ставшем центральным для ее развития на протяжении всего XX в. – «всеединство».

Категория «всеединство» является универсальным для всей русской религиозной философии понятием, отражающим понимание мира как целостности. С позиций философии всеединства, целостность мира не механистична (когда совокупность элементов приобретает системность путем утраты каждым из элементов своей уникальности), а органична (каждая составная часть всеединства сохраняет свою значимость и индивидуальность даже в рамках общего). Разумеется, приоритет в разработке философии всеединства принадлежит В.С. Соловьеву, хотя в его работах эта категория не получила всестороннего освещения. Однако была намечена проблематика, которая стала ведущей для многих представителей русской философии (С.Л. Франк, Н.О. Лосский); при этом рамки определения всеединства оставались подвижными, что явилось предпосылкой появления различных интерпретаций, уточняющих или расширяющих понимание базовой категории.

В рамках данной статьи будет интересоваться историософская интерпретация данной философской концепции, которая была предложена видным русским философом и историком культуры Львом Платоновичем Карсавиным (1882-1952).

¹ См.: Аникин Д.А. Механизмы функционирования социальной памяти: пространственный анализ // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2011 – № 4. – С. 41-46.

Л.П. Карсавин – один из самых ярких представителей русской религиозной философии, наиболее четко отразившей развитие специфической отрасли мировой философской мысли, получившей название «философия всеединства». В центре его внимания лежали как вопросы истории культуры (в 1912 г. он защитил магистерскую диссертацию по теме «Очерки религиозной жизни Италии XII и XIII веков», вскоре вышедшую отдельной монографией), так и проблемы осмысления исторического процесса в целом. Именно созданию целостной картины, способной непротиворечиво представить смысл и закономерность развития человечества во времени и в пространстве, была посвящена работа «Философия истории» (1923).

С 1924 г. началось его сближение с евразийским движением. Переехав в Париж в 1926 г., он участвовал в работе издательства и газеты «Евразия» и так называемого Евразийского семинара, публикуя те свои социально-философские и богословские сочинения, где воплощались главные идеи евразийства. В 1928 г. Карсавин принял приглашение Каунасского университета, заняв кафедру всеобщей истории. В Литве вышли в свет важнейшие работы Карсавина – «О личности» (1929), «Поэма о смерти» (1931). На литовском языке были написаны шеститомная «Европейская история культуры» и статьи для Литовской энциклопедии². В 1949 г. Карсавин был арестован и в 1950 г. сослан в лагерь Абезь (Коми АССР), где 20 июля 1952 г. умер от туберкулеза.

В его философских убеждениях органично сочетались православная (исихастская) традиция и воззрения представителей классической западноевропейской мысли, из которых к нему наиболее близок был Николай Кузанский. Именно у него заимствует русский философ диалектику взаимодействия части и целого, применяя ее к решению проблемы всеединства в социально-историческом измерении. Главный вопрос онтологической проблематики, разработанной Николаем Кузанским, – вопрос о взаимоотношениях между бесчисленным множеством конкретных единичных вещей и явлений природного и человеческого мира и божественным Абсолютом. Бог представляет собой предельное духовное бытие, противопоставленное миру конечных телесных вещей, ибо, если отстранить Бога от его творения, то оно превратится в небытие. С другой стороны, Кузанский подчеркивает неразрывную связь бесконечного мира и мира конечных вещей. Используя еще платоническую формулу, он говорит о Боге как о начале, середине и конце всех вещей и процессов – «бытие бога в мире есть не что иное, как бытие мира в боге»³. В этой двойственности кроется своеобразие гносеологической позиции Кузанца (а вслед за ним и Л.П. Карсавина): одни и те же факты, с одной стороны, не обладают собственной сущностью, поскольку являются символами божественного мира, с другой стороны, они представляют интерес сами по себе⁴.

² Подробнее о литовском периоде творчества Л.П. Карсавина см.: Ласинская П. Лев Платонович Карсавин и Литва (1928-1949) // Вопросы философии. – 2005. – № 8. – С. 145-167.

³ Кузанский Н. Собрание сочинений: в 2 т. – М., 1976. – Т. 1. – С. 144.

⁴ Meyer H. Die Christologie des Nikolaus von Kues. – Freiburg, 1959. – S. 20-21.

Объектом изучения для историка служит развивающаяся личность, но интересует она его лишь как всеединство, которое может быть двояким. Любой человек представляет собой единство отдельных поступков и мнений, его личность складывается из отдельных исторических событий (или моментов), каждое из которых отражает отдельный аспект его целостности, но ни одно не способно выразить его полностью. Итак, первое единство – антропологическое, тесно пересекающееся с онтологическим. Как отдельный поступок раскрывает нам одну из граней личности человека, так и сам человек предстает лишь отражением одной из ипостасей Абсолюта, который будет пониматься у Карсавина в русле пантеистической традиции, то есть как совпадение человечества и бога, Тварного и Творящего начал.

Каждая из человеческих личностей может давать представление о различных сторонах личности Бога даже в том случае, если одна из единичных личностей оказывается прямо противоположной по своим духовным устремлениям другой личности. Этот момент сам Карсавин поясняет так: «Как в одном человеке могут уживаться любовь и ненависть, так и Абсолют объемлет в себе различные, даже противоположные стороны действительности»⁵. Но как же могут в одном существе уживаться две различных сущности? Дело в том, что, не имея сравнительных преимуществ друг перед другом, сущности могут различаться *степенью актуализации*: в то время, когда одна из черт оказывается актуализированной, четко выраженной в настоящий момент, другая черта никуда не девается, она существует, но в *потенции*, обладая возможностью в любой момент перейти от потенциального существования к существованию действительному, реальному⁶.

Схожая диалектика возможного/действительного имеет место и в исторической реальности – в истории изначально заложена возможность быть всеединством (союзом всего человечества в его соединении с Богом), но реализуется эта возможность только в результате реальных исторических событий. Только с помощью исторического познания может человек постигнуть царящее в мире всеединство, а соответственно актуализировать его, сделать понятным большинству своих современников и потомков. Важным обстоятельством является опосредование исторического познания отдельного индивида его пребыванием в рамках какой-либо социальной группы либо принадлежностью к человечеству в целом. Приступая к познанию прошлого, человек действует не только от своего имени, но и от имени той общности, к которой оно принадлежит. Общность мировоззренческих установок, делающая социальную группу своеобразным «автономным элементом» в рамках всего человечества, сообщает группе черты отдельной личности, что и позволяет Карсавину ввести понятие «симфонической» личности. «Симфоническая» личность – это субъект исторического познания, коллективный по своему составу, но личностный, индивидуальный по степени отражения в своих мировоззренческих позициях общечеловеческого всеединства⁷. И далее: «Симфонические личности занимают в структуре общества промежуточное место между индивидуумом

⁵ Karsavin I. ЕПИ АРХОН. Ideen zur christlichen Metaphysik. – Riitas in Memel. 1928. – P. 69.

⁶ Wetter G. A. I. P. Karsavins Ontologie der Dreieinheit // Orientalia Christiana Periodica. – 1943. – № 9. – P. 366.

⁷ Карсавин Л. Философия истории. – СПб.: АО Комплект. 1993. – С. 214-215.

и церковь, они не только объединяют индивидов, но и являются единствами объединенных индивидуумов»⁸.

Своеобразное понимание Л.П. Карсавиным цели и сущностных характеристик исторического познания ставит его перед необходимостью выбора того метода познания, который наиболее соответствует обозначенной цели. Он однозначно отрицает естественнонаучную модель исторического познания, которая была представлена в работах позитивистов (Огюста Конта, Герберта Спенсера), поскольку в этом случае исчезает индивидуальность, уникальность происходящих событий. Каждый исторический факт демонстрирует, по мнению русского философа, многообразие проявлений божественной воли в исторической реальности и несводимость одной ипостаси к совокупности остальных. Естественно, что никакие законы, претендующие на универсальное объяснение или тем более предсказание исторических фактов, не могут быть применены к исследованию исторического процесса.

С недоверием относится Л.П. Карсавин и к трудам антагонистов позитивистской ветви философии – представителей неокантианства и философии жизни. Г. Риккерт, крайне популярный в России в начале XX в⁹, предложил ввести разграничение между гуманитарными и естественнонаучными дисциплинами по избранному им методу исследования. Если «науки о природе» изучают природный мир и, соответственно, оперируют закономерностями, основанными на обобщении конкретных эмпирических фактов, то «науки о духе» исследуют человеческую реальность, которая, по сути, представляет собой порождение человеческого духа, к исследованию которого естественнонаучные методы неприменимы. Развитие духа непрерывно, и оно не может быть ограничено прохождением через определенный набор повторяющихся этапов – дух неповторим, но всегда стремится к новому и еще неизведанному. Неповторимость и оригинальность проявлений развития духа приводит Риккерта к трактовке исторического факта как *уникального* и *единичного*. История никогда не повторяется, а все исторические законы являются следствием редукции многоцветной палитры истории к узкому набору цветов, которым пользуется профессиональный историк для отображения исторического процесса.

С точки зрения Л.П. Карсавина, подобное разделение между науками выглядит натянутым; объединяет различные ветви знания общая цель – постижение в мире всеединства¹⁰. Естествознание и гуманитарное познание стремятся к постижению истины разными, но параллельными путями, поскольку сосредотачивают свое внимание на различных «моментах» всеединства. Единство объекта и цели познания делает, по Карсавину, различие в методах непринципиальным и не требующим специального подчеркивания в трудах историков неокантианского толка.

⁸ Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Человек. – 2005. – № 2. – С. 70-82.

⁹ Его работы издавались русскими издателями буквально сразу после выхода оригиналов на немецком языке. См. напр.: Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. – СПб., 1903; Риккерт Г. Философия истории. – СПб., 1908; и т.д.

¹⁰ Карсавин Л.П. Философия истории. – СПб.: АО Комплект, 1993. – С. 144.

Для получения целостной, хотя и эскизной, картины исторического познания в рамках «философии всеединства» необходимо обратиться к проблеме исторического времени, поскольку именно временной аспект исторического знания позволяет в полной мере проявиться уникальности и своеобразию этого направления философской мысли.

Движение времени существует для эмпирического субъекта, сознающего совокупность отдельных событий как последовательную смену этих событий, исключающих друг друга (каждое следующее событие, происходя, заменяет собой все предыдущие). Но, признавая в качестве субъекта исторического познания «симфоническую личность», включающую в себя все человечество, Карсавин приходит к картине истории, которая, по сути, является статической, объединяющей в одной плоскости три модуса исторического времени: прошлое, настоящее и будущее. В самом деле, если признавать, что смысл историческому процессу придает только его завершение, то обесцененным становится жизнь предшествующих поколений, которые не имеют возможности получить истинное знание. Достижение этого знания возможно только в случае признания действующим субъектом не единичного человека или отдельного поколения, а всего человечества в целом, понимания смысла не как возникающего в конце исторического процесса, а как присутствующего в нем изначально, наполняющего собой каждое отдельное деяние и поступок. Именно поэтому само понятие «развитие», по Л.П. Карсавину, следует понимать не как возникновение чего-то нового, а как процесс раскрытия тех смыслов, которые были изначально заложены в человеческой или природной действительности. В этом случае коллективным становится не только объект, но и субъект познания. Здесь он приблизился к пониманию богочеловечества в духе В.С. Соловьева, а сама философия истории приобрела новые характеристики, выводящие ее за пределы обычной научной дисциплины. Философия истории, по Карсавину, превращается из теории исторического процесса в практику постижения смысла историчности и одновременно его преодоления.

Таким образом, пространственность истории достигается в философской концепции Л.П. Карсавина не за счет апелляции к сиюминутности происходящего, конструирования исторического процесса, исходя из потребностей сегодняшнего дня, а за счет возвышения над односторонностью оценки исторических событий за счет пребывания в различных точках исторического процесса. Историзм для него является ущербным способом восприятия действительности именно в силу различий, проявляющихся при оценке одного и того же события в различных ситуациях, «точках» исторического познания. Подобный субъективизм порожден не индивидуальными заблуждениями людей, а коренится в недостатках самой человеческой природы, поэтому его преодоление, знаменующее собой достижение состояния всеединства, возможно лишь в результате переосмысления самого взгляда на историю как на царство вечной изменчивости.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ НЕ ДЛЯ ЯЗЫКА, НО ДЛЯ ИСТОРИИ

Сергей Фокин в статье «Перевод как незадача русской философии» сетует на то, что русская философская традиция не имеет своей полноценной философии языка. В виду имеется, конечно, философская традиция, потому как современная философия в России довольно часто обращается к вопросам языка, перевода и текста, хотя и происходит это, надо признать, совсем не «по-русски», чаще с опорой на заимствованные теории. Самое удивительное, что сама идея сделать язык объектом философского анализа также не русская. В этом смысле «незадача» означает не затруднение, а отсутствие интереса к языку как проблеме в отечественной философии.

Существует и некоторый «внутренний тормоз», препятствующий развитию интереса философов к изучению языка: «красный свет» дает сама русская классическая философская традиция, тяготеющая, как известно, к литературоцентризму, свойственному русской культуре. Справедливости ради нужно добавить, что она не только тяготеет, но и возникает из литературы. Возможно, как раз её «тяготение» к этой традиции – это показатель стремления вернуться в своё естественное состояние, которому как бы противоречат системность и академичность. То есть философия в России – это форма творческого освоения действительности, а логика и системность, к которым неизбежно стремится любая философия языка, могут ей только навредить. «Бахтин, упрекавший русских философов в том, что они игнорируют основную особенность Достоевского – полифонизм, признавал, что его собственный язык не подходит для философского осмысления Достоевского, т.к. он переводит на язык отвлеченного мировоззрения то, что было предметом конкретного и живого художественного видения и стало принципом формы, а такой перевод всегда неадекватен»¹.

Тем не менее, те черты, которые препятствуют возникновению русской философии языка, вполне удовлетворяют задаче создания философии истории. Уникальный во многом метод письма русской классической философии – сам язык – располагает к философствованию, избирая объектом размышления историю. С одной стороны, ее стиль предполагает изложение от первого лица (я, мы), что в целом соответствует взглядам В. Дильтея на историю, в которой мыслитель участвует лично: не стоя на баррикадах, но сопереживая, со-мысля. Если точнее, то «единство человеческой самости и мира – это не статическое сцепление и не просто приспособление индивида к своему окружающему миру, а тонко дифференцированное динамическое

¹ Коробов-Латынцев А. Русский философский язык [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/russkiy-filosofskiy-yazyk> (даты обращения: 07.05.2014, 17.03.2014).

отношение, в рамках которого действительность постигается когнитивно, оценивается чувством и регулируется и изменяется посредством воли»². Свойственная философии некабинетность (если не буквальная, то идейная) ведет еще и к тому, что А. Коробов назвал «несоблюдением эстетической дистанции от жизни». Ссылаясь на Ф. Гиренка, он далее пишет: «Русские философы не шутят. Для того, чтобы была ирония и шутка, нужен зазор между порядком речи и порядком быта. Чтобы ты пошутил, а тихая повседневность этой шутки не заметила. Чтобы все её содержание ушло в зазор. Как в трубу. А когда этого зазора нет, то шутки в сторону. Иначе мир перевернется. Ты пошутил. И вот мир – как тигр, выпущенный из клетки. И ты с ним один на один. И кто кого. А положиться не на кого. Этим противостоянием рождается дискурс русской философии. То есть ты – в опасности. Тебе не до эстетики. И не до метафизики внешнего наблюдения»³.

С другой же стороны, в тех случаях, когда допускается безличное философствование, проявляется позиция, допускающая саму философию к повествованию, т.е. сам язык; философия говорит об истории. Это, безусловно, иллюзия, но настолько действенная методологически, что отказываться от неё сложно. Вот что писал в дневнике Л. Толстой: «Возьмитесь разумом за религию, за христианство, и ничего не останется, останется разум, а религия выскользнет с своими неразумными противоречиями. То же с любовью, с поэзией, с историей. – Но если я понимаю недостаточность моего разума для постигновения сущности, то чем же я понимаю то, что есть сама сущность с своими законами? Чем? Сознанием себя – части непостижимого целого. Признанием Бога»⁴.

Ещё одна характерная для русской философии особенность, к которой все реже и как-то нехотя возвращаются современные философы. Жизнь русского философа идет в постоянном присутствии Бога. И это не от святости философа, но от его человечности. Именно присутствие, а не признание или знание о Боге позволяют философу ощущать себя частью целого, истории. Это значит понимать сотворение мира, Платона, Аристотеля, средневековье и т.д. как реальность, за которой последовала наша жизнь и которая продолжится после того, как мы уйдем.

Полюбивши всем сердцем диалог культур, а значит и разных философий, я не стану настаивать на «особом пути России» или необходимости возрождения национальной философии, чтобы избежать философского монологизма.

² Род Ф. Жизненные корни гуманитарных наук. По поводу отношения «психологии» и «герменевтики» в позднем творчестве Дильтея // Герменевтика. Психология. История. Вильгельм Дильтей и современная философия. – М.: Три квадрата, 2002. – С. 19.

³ Коробов-Латынцев А. Цит. соч.

⁴ Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. – Т. 52. – С. 122.

ФОРМЫ САМОСОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ И ЕВРОПЫ

Русская культура самым тесным образом связана с культурой Западной Европы. В условиях современного процесса глобализации эти связи, а также процессы сближения и отталкивания становятся предметом острой дискуссии. Несмотря на развивающиеся и расширяющиеся исторические и культурные связи с Западной Европой, русский мир остается самобытной культурой.

Особенности взаимоотношений России и Европы изучают исследователи на разных уровнях и в разных аспектах: расово-этническом, географическом, культурно-историческом, национально-идеологическом. Несмотря на все усиливающиеся стремления немногочисленной группы западно-ориентированной интеллигенции представить Россию в качестве европейской державы, споры о самобытности и особенностях России и «русского пути» не утихают, а, напротив, все усиливаются. Особенно это касается русской ментальности, традиционно именуемой «русской душой» и не менее часто объявляемой «загадкой» для западного человека. Действительно, есть ряд устойчивых саморепрезентаций, которые довольно успешно функционируют в российском обществе и сознании и которые довольно сложно переводимы на язык западного сознания. Попытки журналистов, философов, поэтов и писателей актуализировать или демифологизировать многие дорефлективные установки российского самосознания в идеологическом контексте современной эпохи массмедиа приводят только к их упрочиванию.

С точки зрения современного Запада, русская культура воспринимается как вечно догоняющая Запад в социально-экономическом развитии, а в культурном отношении утверждающая приоритет традиционных – религиозных – ценностей над «разлагающими» общество утилитарными – современными. Оказывается достаточно сильной оппозиция *Россия – Запад* как противостояние тенденций: духовное (альтруистическое) – материальное (прагматическое), религиозное – секулярное (светское), православное (национальное) – христианское (экуменистическое), интуитивное (вера) – рациональное (формально-логическое).

Европейское самосознание на протяжении всей своей истории отождествлялось с сознанием общечеловеческим, в его онтологической претензии на универсальность. А русское сознание, в свою очередь, осмысляло себя всегда патриотически и лишь в отношении к Западу. Отсюда и особый спектр проблем, волновавших русскую философскую мысль: во-первых, это историософская проблематика, отношение России к Западу и спор о путях развития России, ее месте в истории. Эта проблема всегда решалась в контексте противопоставлений «народ – личность», «я – мы», «индивидуальность – соборность». Во-вторых, это проблема культурной

идентичности и самосознания России. В-третьих, это религиозно-философская постановка и решение экзистенциальных проблем. Эти аспекты оказываются тесно связанными между собой и приобретают форму культурологического знания: личность осмысляет себя в контексте народа, истории, а историческое сознание оказывается тесно связанным с христианскими представлениями, в том числе эсхатологическими.

Обострение интереса к проблеме самосознания и своим историко-культурным корням возникает с XVIII-XIX века. Однако в попытке переложить на язык западноевропейских философских категорий проблему культурной идентичности, отношения «народа» к самому себе, в русской философской мысли постоянно испытывает крах, так как всегда остается за скобками нечто невыразимое и необъяснимое. Даже сама постановка проблемы – отразить народное самосознание – оказывается трудно постижимой без учета тех личностей, которые эти попытки предпринимают, и культурно-исторического контекста формирования религиозно-философской мысли. Постоянно остается нечто невыразимое и необъяснимое в тех рациональных философских формах, которые используются для описания народного самосознания.

Попытаемся проследить особенности формирования русской учёности в сравнении с формированием западноевропейской, а также выявить специфику российской философской культуры.

У древних эллинов философия зарождается как альтернатива мифологии. На рубеже VII-VI вв. до н.э. у народов Средиземноморья философия сосуществует с мифологией, а не вытесняет ее. Философия рождается как абстрактно-теоретическая форма постижения действительности и организации практической жизни на основе рационально постижимых принципов нравственности и социально-экономического общежития. Это сосуществование проходит через всю европейскую культуру. Мифология – это форма образного, повествовательного отображения действительности. А философия – это способ рефлексивно-абстрактного, понятийно-категориального ее отображения. Мифология не доказывает, не аргументирует, а показывает и утверждает, задает парадигму, образец, который становится архетипом человеческого поведения, служит средством воспитания и образования.

У философии другой подход к осмыслению, выражению, оценке информации. Она дает не просто образец, а стремится обосновать и дать свое видение действительности, установить причины определенных поступков и поведения человека в целом. Философия приводит аргументы, прибегает к сведению того, что происходит в природе, в мире человеческих отношений или в духовном мире, к началам (архе), причинам, или основаниям, выводит человека на уровень понимания этих общих оснований, определяющих природу единичных вещей и явлений. При этом постижение общего, формирование знания о нем становится условием сведения к нему всего нового и неизвестного, осознаваемого в качестве частных случаев проявления общего.

Для познания философия открывает новый путь сведения неизвестного к известному.

Христианство с момента своего возникновения противостоит как языческой религии с ее мифологией, так и философии с ее теоретическим мышлением. Его мудрость представлена в форме как прямого, так и притчевого повествования о рождении, деяниях, смерти и воскресении Спасителя. Появление христианства породило очень серьезную проблему, получившую своеобразное разрешение в западной традиции и на Руси. Христианство на Западе оказалось абсолютно непримиримым с языческой религией, а с языческой философией после периода отрицания, напротив, вступило в диалог и вынуждено было добиться сотрудничества. Оно признает предвечный Логос и не может игнорировать философскую культуру, ориентированную на Логос.

Воплощенное Слово Божье предстает как живая, непосредственная истина, открывающаяся человеку в прямом общении со Спасителем. Когда христианство становится объектом философской рефлексии, из него выделяется целый ряд умозрительных понятий, которых в прямом и непосредственном виде в христианстве не содержится. Эти понятия и составили основу христианской догматики. Именно античная философия позволила христианству систематизировать многообразие идей, мудрости, которые непосредственно в христианстве не просматриваются. Из философской рефлексии христианства рождается теология.

Рождение теологии автоматически втягивает в мир христианской культуры античную философско-теоретическую мысль, так, из античной культуры в культуру христианскую были привнесены семь свободных искусств, составивших в средние века основу европейского образования, школьной учёности. Это формировало специфику западноевропейской ментальности.

На другом полюсе развития христианской культуры оказалась Византия. Ее христианизация, начало которой положил Константин Великий, проходила при поддержке государственной власти. Если Запад приобщался к христианству преимущественно «снизу», на основе самостоятельности христианских общин, приходов, коммун, то византийский Восток опирался на государственно-политическую поддержку императорской власти. В результате в Византии сложились весьма специфические отношения между государственной и церковной иерархиями, получившие название «симфония властей». С этим связаны различия в организации образования и просвещения. Церковь преподавала христианскую мудрость, светская школа давала необходимое государству светское образование.

Языческая Русь приняла христианство с его пониманием истины как живой, реально воплощенной в образе Спасителя, и фактически проигнорировала философскую мудрость античного мира. Потребность в научном знании на Руси появляется только в конце XVII века. Но и в дальнейшем случилось так, что идеалами лучшей части русского духовенства и

интеллигенции XIX века стали идеи Николая Стороженко, высказывавшего неприязнь к наукам и философии и продвигавшего теорию борьбы с «мысленными прегрешениями» в противовес установленной божественной истине. Восторжествовали и идеи Иосифа Волоцкого с его проповедью «тихости» и «коснения» – медления при отправлении любого дела, совершении дел по «недоумению» и с сознанием своей «малости»: «Мыслят, но недоумевают, что сотворити... Скорбим и вздыхаем, и сетуем, и печалимся о взыскании с благою надеждою».

Немаловажно также проследить влияние язычества, языческой мифологии на становление философской культуры в России. У древних славян была особая мудрость – «ведовство» (от слова «ведать»). Эта мудрость в русской культуре не трансформировалась в мудрость философскую и научную, как это с успехом происходило в Западной Европе. Она носила ярко выраженный религиозно-мифологический характер, то есть являла себя через повествовательно-притчевые (литературные) формы, для нее был характерен религиозно-назидательный (проповеднический) тон; основной проблематикой была историософская – о месте и роли России в истории. В этом и заключались специфические особенности становления философского знания в России.

АКТУАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ РОССИИ В «КОНЦЕПЦИИ НОВОГО УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОГО КОМПЛЕКСА ПО ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ»: ЦЕННОСТНЫЕ ПРИНЦИПЫ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

История как особое дискурсивное пространство общественно-гуманитарного знания о прошлом обладает перманентной актуальностью, обусловленной его поливариативной функциональностью. Причем социальное пространство востребованности истории, различных проблемных кластеров исторического континуума предельно широко. Это подчеркивает имманентность исторического знания и феномена исторического сознания самым различным уровням социальной действительности. В целом, на наш взгляд, степень актуальности национальной истории до некоторой степени когерентна уровню и процессу национально-государственного самосознания общества и его правящих элит, которые на базе определенного консенсусного *общественного договора* формируют ту или иную модель философии истории, задающую модальность говорения о прошлом с учетом ценностных приоритетов понимания настоящего и целеполагающих проекций будущего.

В настоящее время, как справедливо отметил председатель Государственной Думы Российской Федерации С.Е. Нарышкин, «общественный запрос на исторические исследования очень высок»¹. Так, в 2013 г. по поручению президента Российской Федерации В.В. Путина, считающего отечественную историю «основой национальной идентичности и культурно-исторического кода»², была разработана и утверждена Институтом Российской истории РАН «Концепция нового учебно-методического комплекса по отечественной истории». На первый взгляд, «Концепция» имеет вполне прикладные, узкопрофильные цели, направленные на преодоление дисперсности и в ряде случаев противоречивости учебно-методического массива, формализующего историческое знание на уровне общеобразовательного дискурса. В этом отношении «Концепция» должна стать базовым учебно-методическим коррелятором образовательных программ, контрольных измерительных материалов и содержания учебников по отечественной истории. Однако «Концепция» выступает не только нормативным учебно-методическим документом, регулирующим общеобразовательное содержание исторического знания, ее значение много шире. Она содержит «принципиальные оценки ключевых событий прошлого»³ и призвана создать

¹ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/news/20071> (дата обращения 17.03.2014).

² Там же.

³ Концепция нового учебно-методического комплекса по отечественной истории [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.iriran.ru/sites/default/files/Koncept_2013_10_30.pdf (дата обращения 17.03.2014).

единое каркасное видение исторического нарратива, транслируемого в общеобразовательном процессе.

На наш взгляд, сегодня базовое формирование исторического сознания, первичных представлений об отечественной истории происходит в нормативном общеобразовательном дискурсивном пространстве, которому и адресована «Концепция». Важно, что инициатором ее создания стала государственная власть, которая всегда выступает важным философско-историческим актором, оказывая непосредственное влияние на выстраивание исторических концептов и формально-содержательных моделей репрезентации исторического знания. Одновременно разработкой «Концепции» занималось профессиональное сообщество историков во главе с академиком РАН А.О. Чубарьяном, выступая системным модератором, рационализирующим исторический нарратив. Поэтому содержание «Концепции» имеет глубокие научные основания, что до некоторой степени микширует ее возможную политически-ситуативную ангажированность. Соответственно в «Концепции» модельно предзадается матрица современного общественно-исторического сознания граждан России, семантические кластеры исторической памяти народа, что влияет на его национально-государственную и социокультурную идентичность. Сам А.О. Чубарьян признается, что первичной концептуальной темой «Концепции» стало рассмотрение вопроса о формировании и генезисе «российской идентичности с Древнерусского государства до наших дней»⁴.

Все это позволяет говорить о «Концепции» как методически-формализованной репрезентации части становящегося дискурса актуальной отечественной философии истории. В ней утверждаются основные принципы научно-образовательного разговора об истории России, должны сформировать целостный континуум исторической памяти и особый модус исторического сознания, когерентном актуальной политической и социокультурной реальности.

В «Концепции» постулируется целый ряд «базовых принципов», которые являются методологической основой конструирования нарратива российской истории, формируя концептуальные основания современной модели философии отечественной истории. В ней задается каркас ценностных приоритетов, исходя из которых будет производиться оценка исторических явлений и фактов. Вообще, если исходить из целей и содержания «Концепции», *фактор оценки* оказывается первичен по отношению к феноменологии исторического знания. Это позволяет говорить о том, что наиболее существенный ряд исторического нарратива формируется не столько через факты, сколько через их оценивание, ту или иную модальность интерпретации. В данной части «Концепция» продолжает отечественную традицию, когда предметом научного интереса исторической науки становится не сам факт, а способ его обработки⁵, что создает

⁴ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/news/20071> (дата обращения 17.03.2014).

⁵ Малинов А.В., Прохоренко А.В. Философия истории в России. – СПб.: Европейский Дом, 2010. – С. 9.

предпосылки для философского осмысления истории. Именно в этом методологическом измерении, как справедливо отмечал Т.Н. Грановский, «философия стала необходимым пособием для истории, она дала ей направление к всеобщему, усилила ее средства и обогатила ее идеями, которые из самой истории не могли скоро развиться»⁶.

Итак, оценка феноменологии исторического осуществляется с учетом приоритета «базовых ценностей гражданского общества», под которыми понимаются «солидарность, безопасность, свобода и ответственность»⁷. Сюда же можно отнести установку на признание ценности человека, его прав и свобод. Другим важным критерием оценки событий и явлений отечественной истории оказывается признание ценности формирования «гражданской общероссийской идентичности». И, наконец, утверждается ценность государственной суверенности России. Именно эти три фундаментальные ценностные установки предзадают модальность оценивания событийной фактологии отечественной истории. Здесь обращает на себя внимание попытка создать аксиологическую матрицу равновесного присутствия человеческого, гражданского и государственного как корреляторов оценивания исторического процесса. На наш взгляд, это сравнительно новый методологический принцип для официально-государственной модели отечественной философии истории, где ранее гуманистически-гражданская составляющая практически отсутствовала, а главными и безусловными ценностями являлись обезличенное государство и суверенность верховной власти.

Также в «Концепции» утверждается принцип «многоуровневого представления истории»⁸. В этом случае история России должна конструироваться из множества локальных исторических кластеров: истории государства, истории региона, истории этно-национальной и религиозной общности человека. Здесь мы видим попытку преодолеть доминировавший ранее государственно-центричный формат экспликации отечественной истории и тем самым расширить спектр социальной идентичности гражданина России. Специальное внимание в «Концепции» обращается на необходимость синхронизации нарративов отечественной и мировой истории. Соответственно история России должна быть инкорпорирована в контекст всеобщей истории, стать частью единого мирового континуума истории. Примечательно, что содержание «Историко-культурного стандарта» как оценочной части текста «Концепции» недвусмысленно указывает на цивилизационную общность России и Европы; проводятся параллели между событийным рядом в отечественной истории и процессами, протекавшими в странах Европы. При этом модальность оценивания явно носит европоцентристский характер. В целом же, с одной стороны, признается культурное своеобразие России, с другой стороны, подчеркивается принципиальное единство вектора исторического развития России и Европы.

⁶ Грановский Т.Н. Лекции по истории Средневековья. – М.: Наука, 1986. – С. 43.

⁷ Концепция нового учебно-методического комплекса по отечественной истории [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.irfan.ru/sites/default/files/Koncept_2013_10_30.pdf (дата обращения 17.03.2014).

⁸ Там же.

Наконец, в «Концепции» вводится принцип многоаспектности истории. Он развивается в контексте общей тенденции к отходу от монофакторного модуса виденья характера исторического процесса. В этой части «Концепция» явно оппонирует официальным моделям философии отечественной истории XIX-XX вв., в которых экспликация исторического процесса, как правило, осуществлялась через раскрытие политического или социально-экономического факторов, признаваемых доминантными и базисными. Утверждается, что исторический нарратив должен формироваться на основе совокупного синтеза политического, экономического, социального, религиозного и культурного измерений континуума отечественной истории. При этом допускается локальное измерение, то есть преобладание одного из факторов в рамках отдельного этапа исторического развития, что потенциально позволяет учитывать специфику разности возможных детерминант при реконструкции исторических сюжетов.

В качестве новых методологических принципов формирования исторического нарратива в «Концепции» выделяются два подхода – антропологический и культурологический. Антропологический подход призван акцентировать внимание на *человеческом* измерении исторической событийности, раскрывая *фактор человека* в истории. Причем предполагается вовлечь в репрезентативный контекст истории «рядовых» людей и сделать их повседневную жизнь частью исторического текста, который должен приобрести эмоциональное наполнение. Здесь следует отметить, что практически вся (как научная, так и общественно-популярная) традиция говорения об истории была почти лишена персонально-человеческого измерения. Антропологическая же ориентация дискурса отечественной истории была представлена преимущественно через модель «истории царей» и «великих личностей», восходящую к Н.М. Карамзину и С.М. Соловьеву, в которой единственными историческими персональными акторами признавались лишь государственные деятели и военачальники. Новый формат реализации антропологического подхода, предлагаемый в «Концепции», должен продемонстрировать персонально-личностную имманентность и деятельную сопричастность человека историческому континууму.

В рамках культурологического подхода, во-первых, создается особая модальность говорения об историческом пространстве и времени через интенсивную культурную диалоговость, характерную для России практически на всех этапах ее исторического развития. Во-вторых, особое внимание обращается на *фактор культуры* как значимую часть исторического нарратива, оставшуюся ранее на его периферии. Фактически в «Концепции» происходит «реабилитация» культуры как модуса исторического, а также фиксируется имманентность пространства культуры историческому континууму.

Далее при рассмотрении «Концепции» как актуальной модели философии отечественной истории особый интерес вызывает ее последняя

содержательно-структурная часть, озаглавленная «Примерный перечень "трудных вопросов истории России"». «Трудные вопросы» являются до некоторой степени формой объективации критической рефлексии современного общественно-исторического сознания, фиксирующей пространство когерентности прошлого и настоящего. В «трудных вопросах», во-первых, выделяются наиболее дискуссионные и общественно-актуальные темы отечественной истории, отличающиеся номиначностью оценок; во-вторых, фактически обозначаются точки значимого разрыва, критической неопределенности нарратива отечественной истории в современном общественном сознании. Обращает на себя внимание то, что среди выделенных «трудных вопросов» практически нет собственно фактологических вопросов, то есть проблем, окончательное разрешение которых затруднительно в силу недостатка знания объективных фактов. Одновременно ключевой проблемной частью большинства «трудных вопросов» является *триада непроясненности*: «причины-оценки-цена». То есть из проблемной области исторического нарратива практически исключается, казалось бы, классический вопрос истории «что произошло?», а центральными становятся вопросы «почему это произошло?», «что это означает?» и «чего это стоило?». Это еще раз подчеркивает общую – не фактологическую, а детерминационную и оценочную ориентацию представленной в «Концепции» модели философии отечественной истории. Также необходимо особо обратить внимание на педалирование вопроса «цены» тех или иных исторических событий. Если ранее при ценностном конструировании исторического нарратива первична была «фактология достижений», то теперь важным коррелятором оценки выступает цена достижений. Это, на наш взгляд, приводит к социальной гуманизации в понимании исторической событийности и создает возможность принципиальной смены ценностно-оценочной модальности говорения о ней.

При содержательно-тематическом рассмотрении всего массива выделенных «трудных вопросов» становится очевиден явный хронологический акцент на отечественной истории XX-начала XXI века. Именно на этот временной период приходится больше половины из всех обозначенных проблемно-дискуссионных вопросов «Концепции». И если неопределенность и спорность в оценках современного этапа (с 1991 г.) исторического развития России вполне естественна в силу объективного отсутствия временной перспективы, необходимой, на наш взгляд, для научного исторического оценивания, то включение *всего* советского периода истории России в список «трудных вопросов» является весьма говорящим фактом, указывающим на существование глубоких «исторических лагун» в современном общественно-историческом сознании. «Трудность» считывания советского периода истории обусловлена актуальными общественно-политическими факторами, демонстрирующими когерентность настоящего в его различной социальной явленности и текста исторического прошлого, который до некоторой степени сохраняет имманентность современности.

Здесь оказывается во многом применима и справедлива формула историка М.Н. Покровского: «История – это политика, опрокинутая в прошлое». В итоге фактически целый пласт отечественной истории воспринимается как «трудный», что проблематизирует его включение в контекст единого исторического нарратива. Соответственно в этой ситуации оказывается невозможно создание целостного континуума исторической памяти. На наш взгляд, важно, что в «Концепции» не только фиксируется наличие этой концептуальной философско-исторической проблемы, но создаются предпосылки для ее решения на методологической основе ценностных доминант «базовых принципов», обозначенных нами выше.

В целом модель философии отечественной истории, вытекающая из основных принципов «Концепции», с одной стороны, позволяет говорить о ее оппонировании по отношению к «истории царей» Н.М. Карамзина, самодержавному консерватизму С.С. Уварова, историософии славянофилов, «русскому византизму» К.Н. Леонтьева, марксистскому «экономизму» и политикоцентризму М.Н. Покровского. Одновременно в ней не происходит радикального разрыва с прошлой отечественной философско-исторической традицией. Многие идеи видных отечественных историков и философов (М.В. Ломоносова, С.М. Соловьева, К.Д. Кавелина, Н.Я. Данилевского, В.О. Ключевского, А.С. Лаппо-Данилевского, Н.А. Бердяева) находят локальное методологическое отражение в «Концепции». Также в ней используются современные гуманистические и культурно ориентированные ценностные основания.

В заключение можно отметить, что целостность континуума национальной истории является, возможно, самой значимой «духовной скрепой» для такой этноконфессионально неоднородной страны, как Россия, поэтому основная цель «Концепции», безусловно, оправданна и важна. Однако в «Концепции» не разрешен потенциальный конфликт интересов между государством и личностью, что может принципиально скорректировать модальность исторического оценивания. Наконец, следует помнить, что это лишь базовая концепция общих методологических и философско-исторических принципов, которые еще должны обрести развернутое системно-фактологическое наполнение и конкретные формы реализации в научно-образовательном историческом дискурсе современной России.

ФЕНОМЕН ИНТУИЦИИ В ТРУДАХ СЕМЕНА ФРАНКА

Познание окружающего мира – это важнейшая способность человека. Человек является сложной целостной системой, как полагали древние мыслители, состоящей из тела, души и духа, а любое целостное познание мира предполагает его многостороннее познание посредством все тех же составляющих: тела (познание с помощью органов чувств), души (познание, опирающееся на разум) и духа (интуитивное познание). Последний вид познания самый сложный для объяснения, но одновременно он и самый высокий по уровню проникновения в знание. Такой вид познания доступен далеко не каждому индивиду и часто зависит от духовного состояния отдельного познающего субъекта.

Обращение к феномену интуиции в философии в любой исторический период имело свои особенности. Так, и на рубеже XIX-XX веков были свои трактовки в его понимании. В советский период учения представителей русской дореволюционной философии были мало исследованы или мало известны на родине. Они могли обсуждаться разве что в кругах диссидентской интеллигенции. Только после распада СССР они начали печататься и распространяться в России. Но даже теперь не все они одинаково популярны. Например, С.Л. Франк – один из самых выдающихся русских философов, глубоко исследовавших в своих работах проблему интуиции, известен гораздо меньше, чем такие его современники, как Н.А. Бердяев, П.Б. Струве и С.Н. Булгаков. Обращение к трудам еще более известного философа В.С. Соловьева важно и необходимо в том плане, что он был одним из первых, кто ввел в философию представление об умственной интуиции, или вере, как третьем и высшем способе познания¹.

Разобраться в сложном и многоплановом материале, составляющем наследие самых значительных представителей русской философии, чрезвычайно важно не только для онтологического или гносеологического исследования феномена интуиции, но и для понимания их места в истории мировой философии и культуры.

Разработка данной темы объединяет русскую и западноевропейскую философию в отношении к проблеме интуиции в начале XX века. Изучение темы интуиции в работах В.С. Соловьева, а позднее и С.Л. Франка позволяет сделать вывод, что основные моменты этих работ дополняли европейский интуитивизм А. Бергсона.

За последнее десятилетие на страницах целого ряда научных изданий вышло несколько исследовательских работ, посвященных вопросам интуиции. В них получили отражение многие актуальные проблемы интуиции, но всё ещё ощущается потребность не только в исследовании онтогносеологических механизмов возникновения проблемы интуиции, но и в углублённом анализе самой концепции интуиции. Эта проблема, на наш

¹ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Философское начало цельного знания. – Минск, 1999. – С. 805.

взгляд, может быть разработана в контексте другой фундаментальной проблемы – проблемы познания в русской религиозной философии и особеннейшей русской мировоззрения.

Важные идеи об умственной интуиции выражены особенно ярко в работах В.С. Соловьева «Критика отвлеченных начал» и «Чтения о Богочеловечестве». Основные положения понимания феномена интуиции и идеи об интуиции всеединства С.Л. Франка изложены в таких значительных для теории познания трудах, как «Предмет знания. Об основах отвлеченного знания» и «Непостижимое». При написании исследования мы обращались и к некоторым главам из таких работ С.Л. Франка, как «Душа человека», «Реальность и человек», «Русское мировоззрение». У Н.О. Лосского это работы «Обоснование интуитивизма» и «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

Методологические и теоретические основания исследования включают в себя диалектические принципы объективности и всесторонности рассмотрения проблемы. Одним из основных методов является сравнительно-исторический, предполагающий возможность реконструирования подходов к проблеме интуиции, сложившихся в различные исторические периоды. В статье используются возможности междисциплинарного синтеза; широко применяются метод сравнительного анализа, метод структурного анализа и другие.

Исследование проблемы интуитивного познания имеет и теоретическое, и практическое значение – оно позволяет выявить специфику не только интуитивного познания как такого, но и природу познания вообще, в том числе научного, связь знания и бытия. А проникновение в суть познания дает возможность развития разнообразных способностей человека и решения стоящих перед ним сложных задач.

Следует заметить, что с самого начала философия так или иначе рассматривала проблему интуиции. В результате анализа ряда концепций интуиции, которые сложились в европейской философии начиная с античности и до середины XX века, можно выявить различные подходы к пониманию феномена интуиции, а также зависимость трактовки интуиции от мировоззренческих, социально-культурных и иных приоритетов представителей той или иной исторической эпохи.

Нам представляется целесообразным разделить на две группы многочисленные учения об интуиции. Первая группа включает в себя идеи и учения таких философов, как Р. Декарт, Д. Локк, Г.В. Лейбниц и др., которые предполагали, что интуиция является способностью всех людей к непосредственному усмотрению истинного знания. Ко второй группе относятся учения Плотина, Ф.Шеллинга, А.Бергсона, которые считали интуицию высшим родом познания, открывающим в моменты озарения абсолютную истину и ничего общего не имеющим с обычным мышлением.

Интуитивизм, возникший в XX веке, как мы считаем, можно разделить на два основных течения. В первом, развитом А.Бергсоном, интеллект, выступающий как орудие оперирования «мертвыми вещами», противопоставлялся интуиции, способной к живому знанию. Второе течение получило развитие в основном в русской философии, особенно глубоко оно было разработано Н.О. Лосским, который не противопоставлял интеллект и

интуицию, а, наоборот, стремился их объединить как важные средства познания, а также предлагал философии опереться на духовный или религиозный опыт. Схожие идеи высказывал С.Л. Франк.

Очевидно, что несмотря на многообразие подходов к трактовке феномена интуиции, необходимо выявить ее сущностные характеристики как способа познания. К ним относятся неожиданность, целостность, несознательность, изначальная правильность подсказок и догадок, которые потом должны быть логически доказаны или подтверждены практической очевидностью. Интуиция также не имеет срока давности и может осуществиться в любое время, даже в самый неподходящий момент. На возникновение интуиции может повлиять какой-либо материальный предмет или образ. Легкость принятия решения, чувство самоудовлетворения, как мы полагаем, являются тоже характерными чертами интуиции. Но представленный перечень не является завершенным, поскольку в процессе изучения феномена интуиции могут быть выявлены новые ее сущностные характеристики.

Кроме того, интуиция обладает следующей структурой. Во-первых, чувственный и логический виды познания, идя параллельно с интуитивным, в то же время являются его активными составляющими. Во-вторых, существуют уровни интуитивного познания – концептуальный и эйдетический. Концептуальный уровень опирается на понятия о тех или иных вещах, благодаря переходу от имеющихся чувственно-наглядных образов к новым понятиям, а эйдетический – на образы, благодаря переходу от уже имеющихся логических понятий к новым образам. Все интуитивное познание строится на принципе взаимодополнения концептуального и эйдетического уровней интуиции в процессе познания.

Соотношение интуиции и логики, на наш взгляд, нужно рассматривать с позиций диалектического подхода, поскольку эти две способности человеческого мышления являются важными составляющими единого процесса получения новых знаний об окружающем мире.

Русская философская мысль XIX-XX веков рассматривает интуицию как феномен целостного знания о мире, и в этом заключается ее характерная особенность. Важно обратить внимание прежде всего на учение С.Л. Франка, который трактовал интуицию как живое знание, сочетающее в себе переживание данной реальности и осознание этого переживания в абсолютном бытии.

Следует сказать, что трактовки и определения понятия «интуиция» С.Л. Франком прошли некоторую эволюцию. Он начал исследование интуиции (в своих ранних статьях) как художественной, которая составляет основу подлинного творчества; в дальнейшем мы наблюдаем у него тенденцию к религиозно-мистическому толкованию интуиции. Эти определения отнюдь не противоречат и не исключают друг друга, но являются различными способами выражения единой в своей сущности интуиции.

Далее он создал своеобразное онтогносеологическое учение, суть которого состоит в следующем. Интуиция, как предполагал С.Л. Франк, допустима в силу того, что во «всеединстве» уже коренится индивидуальное бытие. Поэтому каждый объект познания еще до того, как начинает

познаваться, уже находится в непосредственном контакте с познающим его субъектом. С.Л. Франк считал, что интуитивное знание позволяет иметь дело непосредственно с самим предметом. Он разделил интуицию на интуицию как созерцание и интуицию как живознание, но та и другая дополняют друг друга, при этом знание-жизнь выступает высшей ступенью. С.Л. Франк указывал, что знание-мысль есть только созерцание объекта, противостоящего субъекту, а знание-жизнь есть обладание этим объектом.

Онтологически и гносеологически подчиняя отвлеченное знание интуиции, С.Л. Франк не предполагал умалять значение частного знания, будь то математические, правовые или иные научные дисциплины. Мы считаем, что заслуга С.Л. Франка и в том, что он поставил вопрос о символическом характере отвлеченного знания и о специфике «символического мышления» как такового. От последнего, как мышления неадекватного, одностороннего, но выполняющего важные функции в системе знаний, он отличил целостность интуиции. В подтверждение своих взглядов С.Л. Франк чаще ссылался не на современных ему авторов, а на Плотина или Николая Кузанского. А чеканные обобщающие формулы С.Л. Франка связывают в системное целое отвлеченное знание и интуицию Всеединства.

Интуиция у С.Л. Франка, хотя и не дает такого определенного и точного знания, как научная рациональность, тем не менее способна уловить некоторые глубинные свойства постигаемого бытия (отсюда оно предстает как «ведающее неведение»). Понятие «интуиция» помогает дать законченное знание по двум основным проблемам гносеологии: конкретности познания и соотношению идеальной и реальной сторон всеединства.

Сравнительный анализ идей С.Л. Франка о феномене интуитивного познания и идей его предшественников – А. Бергсона и Вл. Соловьева – позволяет не только выявить специфику его позиции, но и вскрыть ее актуальное методологическое значение. В отличие от А. Бергсона, который трактовал интуицию как некую форму жизни, посредством которой и возможно выживание человечества, у С.Л. Франка интуиция – это всего лишь способ теоретического познания. Другим важным отличием трактовки интуиции С.Л. Франка от трактовки А. Бергсона является то, что интуиция у С.Л. Франка выступает как нечто сошедшее извне (от Бога), у А. Бергсона – как внутренний голос человека, преобразованный из инстинкта.

В отличие от В.С. Соловьева, который писал, что если человек есть всё, то и идея человека соединена со всеми другими идеями других людей, обладающими различными актами познания, у С.Л. Франка существовал лишь только один акт – это акт интуиции, или акт «живого знания», в процессе которого происходило соединение сознания с бытием, в нем лишь условно можно выделить два независимых момента: отвлеченное знание и мистическое восприятие бесконечно богатого содержания всеединства.

Таким образом, опираясь на идеи С.Л. Франка, мы выясняем не только познавательный, но и бытийственный статус интуиции.

ЛИТЕРАТУРА КАК ФИЛОСОФСКИЙ КОНЦЕПТ

Под философией литературы в западноевропейской научной традиции обычно понимается философская теория литературы. Данная прикладная дисциплина формулирует собственную специфическую проблематику – роль автора по отношению к тексту, анализ формальных и бессознательных элементов в его структуре, а также исследование эволюции жанров *paratative*. Отдельного внимания в контексте философии литературы заслуживает значение литературного текста как одной из возможностей для репрезентации собственно философских концепций. Речь, условно говоря, идёт о литературе как об абстрактном пространстве, общем месте для осуществления различного рода философских практик. «Условность» в данном случае подразумевает трудности, связанные с определением самой сущности феномена литературы, определением понятия, описанием круга объектов, которые являются его содержанием. В первую очередь, неудачу здесь терпит классическое литературоведение, так как эта дисциплина сама по себе есть совокупность металитературных дискурсов, что уже проблематизирует её статус в системе научного знания. Литература, являющаяся важной, иногда даже определяющей частью человеческого существования, выступает также и как самостоятельная форма искусства. Любая наука, изучающая культурные феномены, всегда представляет собой метаязык для описания первичного языка соответствующей деятельности. В случае литературоведения этого не происходит в силу принципиальной невыполнимости логического требования различения метаязыка и языка-объекта, то есть в качестве инструмента приходится использовать тот же естественный язык – литературу. Иными словами, дело приходится иметь с «особым типом сообщения, предметом которого служит его собственная форма, а не содержание»¹. Не в пользу литературоведения говорят его традиционные подходы к изучению собственного предмета, берущие свое начало из критики и риторики – комментирование, поэтика и интерпретация. Смысл литературы непрерывно видоизменяется, ускользает от исследователя. В отдельных случаях справедливо даже говорить о самоотрицании, внутренних оппозициях литературы. В частности, это можно найти в символизме, в отношении к низкохудожественным текстам – «литературшине» («Все прочее – литература», – П. Верлен). В свое время проблему определения понятия и его имманентной градации на так называемые «высокие» и «низкие» тексты в начале XX века пытался решить Р.О. Якобсон, предложивший говорить не о литературе, а о

¹ Барт Р. От науки к литературе // Избранные работы: Семиотика: Поэтика / пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 377.

«литературности»². Рассуждая о любом тексте, мы подразумеваем, что существует некий перечень основных признаков, стилистических законов, позволяющих отличать текстуальные объекты искусства от текстов, носящих исключительно утилитарный, практический характер. Однако эти законы не отличаются постоянством в силу определения литературности Якобсоном как поэтической функции высказывания, что также в каком-то смысле утилитарно. Здесь важно обратить внимание на то, что «литературность» определяется всегда исторически, и это отчасти объясняет, почему одни и те же тексты в разных контекстах определяются как художественные или внехудожественные. Происходят бесконечные сдвиги в оценке: будучи изначально нелитературным, текст впоследствии может приобрести значение литературного. Ярким примером этому служит ряд античных текстов или частная переписка в Европе XIX века – письмо как образец изящной словесности.

В результате мы вынуждены изменить саму постановку проблемы – от вопроса «что есть литература?» перейти к вопросу «когда есть литература?», по аналогии с Н. Гудменом, предложившим заменить традиционное эстетическое вопрошание искусства – «What is art?», темпоральным «When is art?», что уже обязывает нас говорить о событии литературы, литературном факте. Это напрямую связано с интерпретацией литературности Жераром Женеттом, необходимостью введения разграничения на кондициональность (литература «по обстоятельствам») и конституивность (литература «по сущности»)³. Литература, таким образом, приобретает черты абстрактного пространства, имеющего собственный «центр» и «периферию». В первом случае речь идет о текстах, признаваемых литературными отдельными субъектами в результате консенсуса, вписывающихся в формальные каноны; во втором – о текстах, ставших литературными в силу сложившейся исторически ситуации. Постоянные перемещения литературности от «центра» к «периферии» и обратно определяют динамический характер литературы. Переменчивость границ, по мнению С.Н. Зенкина, обуславливает жизнеспособность литературы: «...если бы эти границы зафиксировались, литература немедленно умерла бы от окостенения»⁴.

Так как кондициональную литературность можно обозначить в виде аксиологического нормативного комплекса, обусловленного «*исторически изменчивой*» системой эстетических оценок или критериев», а конституивную, в свою очередь, как типологическую, характеризующую те или иные речевые высказывания как частные манифестации литературного дискурса с его специфическими (*на данном историческом этапе*) особенностями, неким общим фондом свойств, форм организации и приёмов членения»⁵, то

² Якобсон Р. Новейшая русская поэзия // Работы по поэтике: Переводы / сост. и общ. ред. М.Л. Гаспарова. – М.: Прогресс. 1987. – С. 275.

³ Женетт Ж. Вымысел и слог: *factio e dictio* // Женетт Ж. Фигуры: в 2 т. Т. 2. – М.: Изд-во им. Сабашиных. 1998. – С. 342.

⁴ Зенкин С.Н. Введение в литературоведение: Теория литературы: учебное пособие. – М.: Российск. гос. гуманит. ун-т. 2000. – С. 14.

⁵ Андреева Я.А. Аспекты литературности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. Серия «Филология». – 2008. – № 4 (18). – С. 8.

необходимо сделать вывод, что общим критерием для этих двух областей выступает событийность. Мы видим, что в силу случайности, «литературность», постоянно перемещаясь от кондициональности к конститутивности, достигает непрерывной инверсии собственного смысла. В таком случае «смыслом» литературы является нонсенс – поверхностный эффект, по мысли Ж. Делёза, производимый циркулирующей пустой точки (в данном случае литературности) по сериям той или иной структуры⁶. Нонсенс не имеет строго фиксированного значения вне своего собственного, выражает собственное обозначаемое, не содержит метаязыка, что объясняет совпадение в нем предметного и автономного значений. «Имя же, высказывающее свой собственный смысл, может быть только нонсенсом»⁷, парадоксом, выражающим «пустое место», одновременно являющимся и высказыванием, и предметом, но высказыванием, лишенным значения, и предметом, утратившим самотождественность. Нонсенс, не имеющий строго закрепленного смысла, противопоставляется в то же время отсутствию всякого смысла, но не самому смыслу. «Нонсенс – это то, что не имеет смысла, но также и то, что противоположно отсутствию последнего, что само по себе дарует смысл» и по большому счету, является здесь условием всякого смысла вообще. Нонсенс тотально событийен, в событии он обретает свою истинную сущность – проблематичность. Здесь необходимо вновь обратиться к логике смысла: «...смысл и есть "событие", при условии, что событие не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей. Так что мы не будем теперь спрашивать, в чем смысл события: событие и есть смысл как таковой»⁸. Литература, будучи своего рода нонсенсом, может существовать лишь как событие литературности, в его парадоксальности и обретая свой смысл. Смысл, не имеющий «ни физического, ни ментального существования»⁹, о наличии которого также нельзя с уверенностью сказать ни в предметной, ни в рациональной формах, существует лишь как событие. Событийность здесь означает концептуальность – чистую этось, не сводимую к отдельной сущности или вещи целостность.

Продолжая делёзианскую мысль, справедливо будет сделать вывод о необходимости понимания литературы *всегда как концепта литературы*.

Таким образом, философская теория литературы, осуществляя компаративный анализ философии и литературы, выделяя философскую проблематику в литературных текстах, а в целом изучая взаимодействие литературных феноменов и концептуальных построений того или иного мыслителя в одной текстуальной среде, способна сделать вывод не об их дуальности, а о частичной тождественности. Иначе говоря, уходя от литературы в философии и от философии в литературе, мы уже можем говорить о *философии как литературе* и *литературе как философии*, что в

⁶ Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Издат. центр «Академия», 1995. – С. 94.

⁷ Там же. – С. 90.

⁸ Там же. – С. 40.

⁹ Там же. – С. 35.

каком-то смысле снимает традиционные противоречия в попытках сформулировать собственный смысл литературы.

При такой переориентации литературы, восприятию её как концепта уже можно описать её характерные черты, свойственные в то же время любому иному концепту. Каждое событие литературы, осуществляемое в тексте, является сотворенным и персонифицировано авторской подписью. Литература недискурсивна и окончательно не фиксируется в границах отдельных высказываний¹⁰. Ключевой же признак – необходимость наличия парадокса, проблемы для совершения литературного акта – позволяет литературе бесконечно отсылать к другим концептам и взаимно с ними координироваться в поле отдельно взятой проблемы¹¹.

¹⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Ин-т эксперимент. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – С. 12.

¹¹ Зенкин С.Н. Послесловие переводчика // Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Ин-т эксперимент. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – С. 280.

ЦЕЛОСТНОСТЬ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ И ПРИНЦИП ПОНИМАНИЯ РУССКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Идея целостности наиболее разработана в традиции русской религиозной философии. На основе работ С.Н. Булгакова, В.В. Зеньковского, И.А. Ильина рассмотрим аспекты этой идеи: вера как способ восприятия принципа целостности, а также целостность личности и пути ее формирования.

Философия С.Н. Булгакова содержит обоснование религиозности как актуального элемента современной культуры, благодаря которому в обществе существует идеал личности; перед философией открывается подлинный предмет ее понимания – целостное бытие; раздробленность научной истины преодолевается представлением о существовании и ценности абсолютной истины. Русскому человеку надо учиться у Запада технике жизни и труда, преодолевая стихийность собственного характера. Но идеи целого, идеала, телеологичности истории, присущие мировоззрению русской интеллигенции, составляют ее положительное отличие от узкорационального западного мировоззрения.

В русском человеке произрастает синтез противоположностей, четко выраженный в отношении к религиозности. С одной стороны, ему присуща «религиозность» и религиозное служение, объектом которого может являться не только Бог. Так, определенная часть интеллигенции – революционеры, – отрицая идею Бога, низводят идеал на землю и начинают служить «народу». Человеку умственного труда, который считает своим долгом служение «народу», присуще «социальное покаяние»: чувство виновности перед народом, негативное отношение к мещанству, готовность идти на жертвы.

С другой стороны, наша культура и ее восприятие пропитаны атеизмом. «Атеизм есть общая вера, в которую крещаются вступающие в лоно церкви интеллигентски-гуманистической, и не только из образованного класса, но и из народа»¹. Русский интеллигентский атеизм стал неотъемлемой частью нашего воспитания. Образованность также стала равнозначной атеизму. Но как бы ни отождествлялись интеллигентская культура и атеизм, важно помнить, что в его основе не рациональное обоснование: «он берется чаще всего на веру и сохраняет эти черты наивной, религиозной веры»².

Булгаков С.Н. проводит сравнение между отношением к религии русской интеллигенции и отрочеством: русская «образованность» еще даже не вникала в суть религиозности, потому интеллигенция находится «не выше» религии, как думает о себе сама, но вне религии. Интеллигенция оторвана от «почвы», у нее отсутствуют серьезные знания, отсутствует исторический опыт, но к себе она относится очень серьезно, что пробуждает

¹ Булгаков С.Н. Героизм и подвизничество // Вехи: Интеллигенция в России: Сборник статей 1909-1910. – М.: Мол. гвардия, 1991. – С. 30.

² Там же. – С. 31.

в ней героизм и «самообожение». Героический интеллигент стремится стать спасителем русского народа или даже всего человечества; также ему присущ максимализм. Если осуществление задуманного плана невозможно в реальности, то оно происходит в форме мысли. Мысли о спасении проявляются в качестве воображаемого исторического прыжка. Этот максимализм впоследствии становится культом и фанатизмом, что способствует упрощению мысли.

Максимализм интеллигенции препятствует проникновению в глубину научных истин и адекватному пониманию исторической и социальной реальности. Максимализм ставит стену между собой и образованием, которое дает более глубокое понимание тех социальных и политических вопросов, которые есть суть программы интеллигенции. Интеллигенция заранее дает себе установку, что по ее вопросу уже все изучено и доказано «научно». В связи с этим у нее пропадает интерес изучать далее этот вопрос.

Таким образом, С.Н. Булгаков показывает, что мировоззрение без Бога сужает границы бытия, ограничивая человека земным миром. Кроме того, философ выявляет противоречие, возникающее между религиозностью русского характера и усвоенным извне атеизмом, которое создает условия для искажения самосознания, идею служения Богу трансформирует в идею служения определенной социальной группе, вне идеи целостности придает деятельности разрушительную направленность. Только религиозная вера открывает принцип целостности. Дальше мы рассмотрим, какое применение находит идея целостности в решении проблемы становления личности.

Идея целостности находит интересное применение в христианской педагогике. Одним из основных трудов, которые рассматривают философию и религию как основания единого педагогического процесса, является работа В.В. Зеньковского «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (Париж, 1934). Целью воспитания должно стать личностное самоопределение в целостном мире. Поскольку подлинное единство имеет своим основанием трансцендентное, то идея целостности продолжает оставаться актуальной только в религии. По мнению русского философа, несмотря на стремление человека овладеть миром ценностей, он не в состоянии достичь их до конца, в силу своей ущербности, и только воспитание личности в свете христианских и философско-критических идей дает понимание того, что ценности нельзя полностью свести к самому человеку. Поэтому задача педагогики состоит в том, чтобы способствовать формированию у человека представлений о высших ценностях, ориентация на которые позволит ему ставить такие цели, которые дают возможность чувствовать себя частью целостного бытия, а не субъектом, претерпевающим давление в состоянии вечного противопоставления эмпирической действительности и внешнему разделяющему, разрушительному воздействию. Для этого необходимо, чтобы материал, знания и ощущения, которые исходят из внешнего, переходили во внутреннее движение души и воли. Сама личность становится полноценной только в том случае, когда

приобщается к Богу. Окончательной целью воспитания является рост духовного опыта и богатства ребенка.

Важной ценностью и характеристикой человеческого существования является свобода. Нельзя забывать, что свобода носит иррациональный характер, а значит, поддавшись ее течению, человек может встать на путь зла, а не добра. По мнению В.В. Зеньковского, только единство философско-религиозных идей, положенных в основу воспитания, дает основание связи свободы с добром.

Немаловажную роль имеет идея цельности человека, которая в свете христианской концепции предполагает направленность на единение с миром. Дискредитации этой идеи способствовала подмена закона «христианской любви» принципом природной необходимости. По мнению И.А. Ильина, человек утратил способность «сердечного созерцания», которое проявляло связь человека и Бога, раскрывало чувственный мир в духовных переживаниях. Подобное объяснение вне идеи Бога породило расколотость современной личности.

Свобода и цельность человека в отношении к окружающему миру обусловлены внутренней цельностью, которая формируется в опыте духовной жизни. И.А. Ильин строит систему взаимосвязанных понятий, описывающих переживания русской души, раскрывающих специфику отношения человека с современным миром, выявляет духовные константы, обеспечивающие полноту существования человека. Существуют три самые важные составляющие души русского человека: терпение, совесть, искренность. Они поддерживают гармоничное душевное состояние каждого человека. Их смысл раскрывается в книге И.А. Ильина «Огни жизни».

Первая составляющая человеческой души – терпение. Каждому человеку жизнь преподносит такие трудности, после решения которых мы задумываемся, как нам удалось их преодолеть. В этот же жизненный период мы уверены, что не преодолеем и не переживем трудности; в нас образуется «иллюзия невозможности». Суть в том, что сам человек не знает до поры до времени, что может преодолеть эти трудности. Основной задачей становится то, чтобы он научился принимать и понимать ответ «нет» от жизни: «приветливо встречать неприветливую "изнанку" земного бытия»³. Необходимо всегда помнить о том, что мы в состоянии преодолеть это «нет», и думать о том, как именно нам разделаться с врагом. Духовное терпение есть то, что поддерживает существование и развитие самого человека и общества (культуры) в целом.

И.А. Ильин говорит, что в себе самом необходимо раскрыть и воспитать «жизненного стратега»: предвидеть наступление врага, быть уверенным в собственной победе. Искусство духовной победы состоит в том, чтобы закалять в борьбе с лишениями, опасностями и испытаниями силу духа. Нужна школа терпения. Основа жизни – это самовоспитание человека.

³ Ильин И.А. Огни жизни. – М.: Русская книга – XXI век. 2006. – С. 269.

Мыслитель определяет терпение как «доверие к себе и своим силам», а также как «душевную неустрашимость»; иными словами, как гармонию духа. Доверяя самому себе, человек приумножает терпение в несколько раз. Терпение дает человеку возможность предопределять препятствия, не преувеличивая их. Если мы начинаем следить за нашим терпением, то терпение прекращается, поскольку мы стали в нем сомневаться. Вследствие этого в нас проявляется нетерпеливость. В таком состоянии человек обречен на гибель.

Не стоит доводить себя до полного истощения терпением. И.А. Ильин приводит два пути для сохранения терпения: первый – это юмор, который будет направлен на самого себя, второй – молитва, которая направлена к Богу. Юмор – это «улыбка земной мудрости при виде стесняющей твари»⁴. Он происходит только из страданий и находится в «тварном самосознании», а впоследствии дает подлинную гармонию. Молитва уводит человека из страданий и предаёт его Богу. Тогда терпение возносится к своему началу, осмысляя свой собственный смысл. Постигнув свою суть с помощью молитвы, терпение вновь уверено в своей победе. Основной задачей страдания является то, «чтобы наш дух перестал зависеть от него». Кроме того, именно страдание в человеке раскрывает мудрость. Так происходит проявление смысла жизни. Таким образом, терпение есть «напряженная активность духа». В содержание терпения входит не только ожидание победы, но и сама вера в победу, и путь к ней. А победа человека над самим собой говорит о том, что терпение есть сама победа. Также терпение есть основание культуры и Космоса в целом. Сам же человек, преодолевая себя с помощью терпения, основывается на сверхчеловеческой сущности, а значит «он сумеет нести нечеловеческие бремена и создавать на земле великое и чудесное»⁵.

Следующей составляющей человеческой души является совесть. Появляется совесть неожиданно – как «подземный толчок». Мы не можем описать саму совесть в момент ее появления, но мы оформляем ее в слова после того, как совершили какое-либо действие. Совесть проявляет себя в нас в качестве решающей силы, которая властвует над нами. Благодаря совести человек забывает о самом себе: о своих расчетах, страхах и прихотях. Так появляются жертвенные и подвижнические поступки. В человеке же происходит утверждение духовного начала, слияние Божественного начала и человека. Человек становится «живым и радостным органом великого и священного Дела». Совесть оживляет человека и дарит ему чувство блаженной силы и свободы, которое навсегда останется в его памяти и будет двигать личность в своем направлении.

Человек на земле пребывает в состоянии непреодолимой двойственности: лично-эгоистические побуждения и божественное призвание, которое может ощущаться в качестве духовного влечения. Божественное призвание приводит человека к внутреннему дуализму.

⁴ Там же. – С. 272.

⁵ Ильин И.А. Огни жизни. – М.: Русская книга – XXI век. 2006. – С. 273.

Несмотря на наш эгоистический характер, мы всегда жаждем приблизиться к Божественному призванию (Божьему Делу). Божье Дело призывает нас только к самому лучшему, а при таком условии, если бы мы отдались ему, то человек бы жил в гармонии.

Однако в реальности все оказывается по-другому. Человек хоть и слышит свою совесть, но не всегда слушает ее. А если человек начинает противиться силе совести, то навсегда обременяет себя угрызениями и дисгармонией. Гармонию (истинное «исцеление», обещающее цельность души) можно получить только в том случае, если согласиться с самим собой (со своей совестью). В состоянии гармонии человек делает то, что должен. Долженствование в данном случае подразумевает «светлую радость жизни»: делается то, что исходит из внутреннего состояния, из собственной воли. Желание воли есть лучшее, которое перерождается в человеке во внутреннюю необходимость. Внутренняя необходимость – это долг для человека; он становится «объективно лучшим», несущим в себе, как говорит И.А. Ильин, дух (совесть) и любовь. В конечном итоге достигается целостность человеческой души.

Начальным ходом к совести есть отвлеченность от мыслительного процесса; надо научиться перестать облачать в слова, предавать форму духовному содержанию. Отсутствие предвосхищения рождает внутренний «эмоционально-волевой подземный толчок». Еще одним важным принципом достижения совестного акта является то, что мы будем искать «лучшее на самом деле», а не то, что для нас лучшее; то, что даруется исключительно в жизненном опыте. Поскольку с помощью совести мы приходим к действиям, то важно ставить перед собой практические вопросы, а не производить мыслящий процесс. «А так как каждый практически-жизненный случай индивидуален, единственен в своем роде, то надо искать не общего правила, а личного указания для личного поведения в данном конкретном жизненном случае»⁶. Таким образом, перед лицом совести человек становится таким, каков он есть на самом деле. Совесть становится посредником между человеком и Богом, который дает ему «откровение, любовь и свет новой жизни».

Следующей исследуемой частью, которая входит в содержание души человека, есть искренность. И.А. Ильин настаивает на том, что человеку присуща одинокость на земле. Индивидуальные душа и тело – вот причины одинокости человека.

Философ поясняет, что стоит различать одиночество и одинокость. Одиночество – это отсутствие социальных связей и как следствие – друзей, общения и понимания. А одинокость – это способ бытия, который свойственен как необщительному человеку, так и общительному. Так же одинокость есть «живая основа» и основа для проявления свободы духовности, личного очищения, просветления. Одинокость есть бытие. Выводом из этого различия является то, что одинокость присуща абсолютно каждому человеку.

⁶ Там же. – С. 278.

Мы имеем возможность быть наедине с Создателем. «Человек есть личный творческий центр: в нем самом заложена та прочная граница, тот предел, о который сокрушится всякая произвольная коллективизация, противостественная и противорелигиозная»⁷.

Стоит учитывать то, что одиночество дана человеку не для аскетического отказа от общения, а для того, чтобы он мог обратиться к Богу в любой момент своей жизни. Достижимость Богосозерцания как цель жизни человека реализуется в его «индивидуальности». Основная задача человека заложена в том, что ему необходимо свой личный творческий процесс соединить с Божественным творением. Таковую перспективу дает свобода в качестве самостоятельности личности: свобода не от духа, от совести, от веры, а, наоборот, как связующий элемент микрокосма и макрокосма. Так мы приходим к тому, что «одинокство человека есть высокое и нелегкое искусство, а искренность – есть его лучшее проявление»⁸.

Для искренности также неотъемлемо внутреннее единство, которое снимает конфликт человека с самим собой. Тогда человек будет иметь сильный характер и добиваться одной главной цели, а не множества разрозненных. Другими словами, в человеке должен существовать «центральный огонь», которому он будет всегда следовать, а его воля становится убедительной и авторитетной. Впоследствии искренность преобразуется в «прозрачность говорящей души», а человек добивается успеха в «искусстве одиночества».

В трактовке И.А. Ильина, терпение, совесть и искренность – это проявления силы души человека; это направления, по которым происходит становление души, формирование ее целостности.

Таким образом, категория целостности позволяет поставить вопрос о взаимообусловленности гармонии внутри человека, порядка в социуме, а также гармонии в Космосе.

⁷ Ильин И.А. Огни жизни. – М.: Русская книга – XXI век. 2006. – С. 283.

⁸ Там же. – С. 284.

ПОНЯТИЕ БОЛИ В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Что мы знаем о боли? Если болит, то мы ничего другого не знаем, кроме боли. Но она уходит, и мы не стремимся испытывать вновь эти неприятные ощущения, страдания, даже запасаемся средствами, притупляющими боль. Так для чего же нам дано испытывать вновь и вновь столь острое ощущение присутствия в мире? Справедливо ли распределение боли и радости, одинаково ли сильно болит у разных людей, и как люди переживают свою и чужую боль? Об этом рассуждали стоики, эпикурийцы, Кант, Ницше, Достоевский, Бердяев. Но найти ответ можно только в себе.

Мы судим о развитости общества в том числе по критерию инвалидизации, то есть по тому, как люди с ограниченными возможностями включены в жизнь общества. По тому же, как относятся к боли в обществе, можно судить о его гуманности, о культурном своеобразии, зависимости людей друг от друга, о принципах мышления в целом. Нужно ли подавлять боль, локализовывать её, относиться к ней как к источнику напрасных страданий и обращаться к анестезии? К чему приводит тотальное обезболивание? И каким образом меняется отношение каждого человека к миру, когда он способен пресечь источник боли в любой момент времени? Или для чего терпят боль и принимают её как испытание верующие люди. И всегда ли боль означает болезнь? Правильно ли говорить о душевной боли как о болезни? Механизмы формирования боли, виды боли и способы ее устранения достаточно хорошо изучены. Именно поэтому боль как явление практически исчезает из повседневной жизни. Сегодня уже очевидно, что анализ феномена боли – забота не столько естественных наук, сколько гуманитарных.

Меня интересует особое состояние, пограничное, экзистенциальное, которое возникает у человека, испытывающего физическую боль. Человек сосредотачивается только на ощущении боли, на её источнике и забывает свою индивидуальность. Человек становится равен миру, растворен в мире, беспомощен и удивительно восприимчив. Если только задать цель и донести некую идею в сознание человека, испытывающего сильную боль, тот же самый человек в нормальном состоянии воспринимает эту идею острее; чужеродная ранее, она по-новому оказывается вживленной в сознание. Мало того, сразу после облегчения боли весь мир предстает в новом свете, но слишком скоро снова мы теряем это ощущение целостности, единения с миром, яркости красок и остроты мысли. Было бы нелепо желать испытывать боль в поиске гармонии с миром, но важно осознавать себя, свои идеи и ставить конкретные цели понимания того, что ты испытал во время «болевого синдрома». То есть важно научиться не подавлять боль и не вытеснять память о ней, стирая любое воспоминание, возвращающее нас к источнику страданий, а переключатся на особый вид деятельности, который намного более продуктивен, чем деятельность в нормальном рабочем состоянии человека. Как научить общество не подавлять боль, не относиться

к ней как к мешающему нормальной жизни фактору, а принимать боль как сигнал к осознанию, когда нужно познать себя, свою индивидуальность? Физическая боль должна срабатывать как будильник, пробуждающий душу и сознание и означающий начало времени работы разума. Цель человека – сохранение индивидуальности, личности и свободы, и как ни парадоксально, переживание боли дает шанс эту целостность сделать явной.

Однако цивилизация, новые технологии, идеи трансгуманизма направлены на тотальную анемию человека: все для тела и для забвения – вот лозунги эпохи консюмеризма. Как же учат справляться с болью в современном обществе? Вернее, как учат справляться со страданием, горем, в которое перерастает ощущение боли при длительном, разрушающем воздействии на личность и бездействии самого страдающего. Психологи учат выражать боль, переживая ее механически, движениями тела. Устав от этой телесной работы, человек забывается в отдыхе, переключается на любые источники впечатлений и вполне способен жить дальше, забыв о боли. Иногда нам удается извлекать уроки морали из поступков, приведших к болевому ощущению, чтобы боль не возникала снова и снова, от одного и того же. Получается, что психологи учат защищаться от агрессии мира, включают наш инстинкт самосохранения и продлевают нам работоспособное состояние, чтобы мы могли приносить пользу обществу, не замедляя хода общественной жизни. Это забота о человеческом теле, входящем в сложный механизм жизнеобеспечения общества. Жизнь ради продления жизни, без осознания целей, смыслов, идей. Весь душевно-духовный потенциал человека и общества в целом падает. «Человек думающий», способный пережить боль, не забывая ее, приобретает особый статус: думать становится его профессией, – но это бывает нечасто. Как правило, притупившиеся душевные и физические рецепторы дают возможность мыслить уже слишком поздно, когда человек стар и выключен из общественной жизни. Казалось бы, появляется шанс научить подрастающее поколение, передать свой опыт переживания боли, опыт душевной работы, но... молодежь не приемлет советов прошлого века. Проблема отцов и детей, расширяющаяся пропасть между поколениями из-за отчужденности людей в мире экранной культуры осложняют поиски смысла жизни каждого конкретного человека в перенаселенном мире.

Основная масса населения планеты теряет свою самость, усредняется. Почему становится нормой быть никем ни для кого? Зачем думать о смерти, если можно жить бездумно и телесно благополучно до конца (благодаря тотальной амнезии), и смерть наступит в свой назначенный час, а ты этого даже не заметишь (эвтаназия – яркий тому пример)? Из страха смерти человек убегает от боли, так и не поняв её смысла. Необходимо принимать как данность существование боли и уметь себя правильно вести при столкновении с ней.

ИМПЕРИЯ И ПРОГРЕСС В ТВОРЧЕСТВЕ Н. В. УСТРЯЛОВА

Россия, как и любая существующая страна, находится в постоянном поиске своего самосознания, самоидентификации, национального бытия. Этот поиск глупо рассматривать как что-то абстрактное, в отрыве от истории страны. Наша история знает немало мыслителей, которые отвечали, пускай, по-разному, на вызовы, поставленные перед ними логикой исторического развития.

В статье рассматриваются взгляды Николая Васильевича Устрялова (1890-1937 гг.). Годы его жизни пришлось на очень тяжелое время. Страна переживала непростые события в своей истории. И тем более актуальной выглядит перспектива разбора взглядов мыслителя и построение определенной методологии по отношению к развитию страны, преодолению застойных и кризисных моментов и поиску смыслов национального существования.

По мнению Н. Устрялова, общественное развитие происходит не по замыслам политических деятелей, а детерминировано исторически сформированной народной психологией. Актуальный во время жизни философа марксизм рано или поздно должен будет адаптироваться к русской национальной самобытности.

Важным моментом в понимание сути прогресса Н. Устрялов считает вопрос о конечной цели прогрессивного развития. Но поскольку нет единого, присущего всем людям мировоззрения, соответственно нет и единственно верного ответа на этот вопрос.

На идее диалектики прогресса и регресса строится учение Н. Устрялова. Достоинства имеют свои пороки и пороки имеют свои достоинства¹. Самым важным в идее прогресса является то, что он не может быть прямолинейным или спиралевидным. Его схематическое изображение очень сложно. Прогресс в одной области уравнивается регрессом в другой, и наоборот.

Далее следует рассмотреть вопрос о том, совершается ли прогресс как таковой в истории в принципе. Здесь точнее говорить, что меняются исторические формы, в которых он реализуется, нежели то, что идет движение к совершенству. И именно полнота разных эпох, с присущим только им торжеством и упадком, выступает в образе торжествующего бытия².

Н. Устрялов заявляет, что следует искать новую точку опоры, новую цель для поиска смысла истории. Не следует обращать свой взор назад (в Золотой век), но и не следует мечтать о Светлом будущем. Каждый миг нашего бытия есть и цель, и средство в себе самом³. Вся мировая история стремится к идеалу, томится по нему и воплощает его. Но не стоит его искать

¹Устрялов Н.В. Проблема прогресса [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/ustroyalov/ustroy010.htm>

² Там же.

³ Там же.

в начале, в середине или в конце времён. Он всепроникающий и всеобъемлющий. Идеал недостижим в нашей реальности, и таким образом получается, что процесс развития прерывист в высочайшей степени.

Объединяющим началом в устремлении поиска идеала должна была бы выступить идея общего блага, общего счастья. Но в силу своей утопичности общее, как разделяемое всем обществом, принципиально недостижимо. В людском сообществе не бывает единомыслия, везде царит разброд идеалов и идей. Люди далеки от совершенства, к которому стремятся, ибо живут личными интересами, а не общими идеями или идеалами.

Гегель считал, что если идеи правят миром, то лишь, «уплачивая дань наличного бытия не из себя, а из страстей индивидуумов»⁴. В устряловской концепции эта мысль получает дальнейшее развитие в учении о том, что «государство имманентно связано с душевной природой человека»⁵. Именно в государстве кроется фундамент, способный соединять весьма противоположные друг другу элементы.

Внутри самого государства создается своя особая, универсально ценностная культура. Исходя из этого логично предположить, что великая культура может принадлежать только великому национально-государственному целому. В этом скрыт источник обаяния родины в глазах её гражданина. При этом ни в коем случае не умаляется достоинство малых держав, их душа может быть героической и благородной.

Патриотизм для Н. Устрялова – это прежде всего эстетическая категория. На этом и зиждется идея о том, что историческое явление – это синтез двух противоположных начал. Зло невысказимо без добра. Из этого следует очень нетипичная оценка революции для деятеля русского зарубежья. В этой среде типичным было мнение о большевизме как об абсолютном зле. Н. Устрялов вступает в полемику с такой точкой зрения и заявляет, что абсолютного зла в становящемся земном процессе не существует. О зле можно говорить лишь гипотетически. В реальной жизни зло и добро переплетены так тесно, что ни один феномен, ни одно явление, ни одно событие не может носить характер абсолютного зла или абсолютного добра.

Зло – непреходящая стадия восхождения к созиданию, то есть добру. Противники революции смешали два проявления понятия *правда* – «правда Божия» и «правда в её жизненном и естественном воплощении». И, таким образом, безответственно мерить большевизм критериями добродетелей и общечеловеческой нравственности⁶.

Н. Устрялов формулирует практический императив для каждого государства: стремись к расширению, будь могучим, если хочешь быть великим. Именно этот тезис лежит в основе жизненных интересов русского народа, и на его примере объяснялась политика советского правительства в

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993 – С. 84.

⁵ Багдасарян В.Э. Николай Васильевич Устрялов / Устрялов Н.В. Избранные труды. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – С. 21.

⁶ Там же. – С. 19.

отношении новообразованных внутри этого государства республик на обломках Российской империи.

В процессе становления исторического Духа одни нации исполняют свою миссию и уступают своё место другим. Надо усердно доказывать свое право на освободившееся место. Из этого следует, что очень важно не переоценить свои силы, чтобы не потерпеть поражения.

Когда факт патриотизма никем не оспаривается, становится осязаемым для каждого, то каждый думающий человек стремится так или иначе его отрефлексировать и выработать, если это возможно, определенную теорию патриотизма. Что есть любовь к Отечеству, где её исток и в чем её смысл? Речь о сути национального эроса. Здесь – пламень, созидающий культуру, вносящий в мир новые ценности. Сама мораль обогащается великою любовью, даже сама логика оплодотворяется и совершенствуется ею. Ибо поистине она – неиссякаемый источник творчества, вечно свежий родник, вливающий животворящую силу во все сферы бытия⁷.

Идея нации это не есть начало, раз и навсегда зафиксированное и точно определенное. Это вечная задача, процесс, который созидает сам себя. Национальный эрос – это великая разрушающая сила и вместе с этим созидающая сила, мощный стимул исторического развития. Но всё же он подлежит этической оценке, регулируется нормами объективной справедливости, т.е. важно то, что такую любовь можно судить по законам нравственности, а не то, что она вытекает из морального закона.

На представлениях об эросе нации и патриотизме строится идея государственности, которая объявляется высшей ценностью, а концепты, отрицающие её, для Н. Устрялова являются признаками вырождения. Каждый народ обладает уникальной, присущей только ему идеей, которую он и стремится утвердить в мире. И вся сущность политики есть утверждение разных национальных идей. Если у народа такое стремление отсутствует, то он теряет смысл своего бытия.

Н. Устряловым решительно отвергается либерализм любого рода. В нем кроется опасность навязывания всем народам одного универсального концепта, мешающего раскрытию самосознания и обналичиванию форм национального бытия.

Философ стремится вернуть термин «империализм» в его положительным смысле в политический оборот. Империя – это высшая форма государственного развития, и она как нельзя лучше подходит для народов, проживающих на её территории. В этом он сближается с евразийцами, которых считает своими духовными единомышленниками. Идея империализма присуща политике всех великих государств. И Россия, по мысли Н. Устрялова, обязана идти этим путем и не должна скрывать своей активности, если хочет быть могущественной.

⁷ Устрялов Н.В. К вопросу о сущности национализма / Устрялов Н.В. Избранные труды. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – С. 47.

Таковы в общих чертах проблемы развития истории страны по Н. Устрялову. Если всё вышесказанное соотнести с нашей сегодняшней исторической реальностью, становится ясно, что его идеи не так уж далеки от современности. Конечно, Н. Устрялов не претендует на то, что его взгляды единственно возможная истина. Но при должном рассмотрении можно получить немало ответов на актуальные и насущные вопросы, которые в настоящее время стоят перед Россией.

Мы склонны считать, что именно постоянные размышления о целеполагающих смыслах и есть выражение национальной философии и философии истории в первую очередь. Невозможно лишь единожды сформулировать национальную идею как некую окончательную формулу на века. Она непременно должна развиваться и трансформироваться в соответствии с духом времени.

ИДЕЯ «ВЕЛИКОДЕРЖАВНОСТИ» РОССИИ КАК ДВИЖУЩАЯ СИЛА РАЗВИТИЯ ЕЕ ИСТОРИИ

Поистине история нашей страны является настоящей энциклопедией, включающей в себя и народную мудрость, и философские искания лучших отечественных мыслителей, и вольнолюбивые мечтания идеалистов, и смелые эксперименты политических деятелей. За тысячелетие существования России накоплены огромные богатства, выражающиеся не столько в материальном эквиваленте, сколько в духовно-нравственных и идеологических основах построения государства. При этом мало кто будет спорить с тезисом о том, что Россия созидалась, строилась и развивалась как «великая держава», наследница и Византийской, и Золотоордынской империй. Именно эта особенность понимания великой миссии Отечества в сознании народов, его населявших, на наш взгляд, и предопределила историческое развитие страны.

Хотя, ради справедливости заметим, что русская идея «великодержавности» является камнем преткновения для большого количества философов и общественных деятелей: одни видят в ней залог успеха и процветания нашей Родины, другие – причину ее исторических поражений. Так или иначе, эта идея не дает покоя ученым на протяжении многих веков. Постараемся и мы, опираясь на работы отечественных мыслителей, рассмотреть идею «великодержавности» России как движущий фактор развития ее истории.

Определив, таким образом, предмет исследования, мы поставили перед собой следующие задачи.

1. Изучить генезис идеи «великодержавности России» в отечественной истории.
2. Рассмотреть связь идей «великодержавности», «особого русского пути исторического развития» и русской национальной идеи.
3. Определить состояние данной идеи в ракурсе проблем современности.

В ходе работы были использованы следующие теоретические методы общенаучного исследования: сравнительно-исторический анализ источников и комментариев по данному вопросу, изучение исторического опыта, а также метод синтеза.

Следует отметить, что сама идея великого государства, по всей видимости, зародилась еще в Киевской Руси. Военные успехи Святослава и его сына Владимира дали мощный толчок для объединения восточнославянских племен в единое государство. Безусловно, выбор веры (византийского православия), в итоге объединившей Русь, обусловил особое положение нашей страны, не сводимое ни к культуре западных (варварских), ни восточных народов. Безусловно, все это способствовало формированию особого устойчивого типа российской ментальности, отличающегося от

ментальности и «запада», и «востока», и только в определенной мере вбирающего в себя эти два начала. Таким образом, можно говорить о стремлении Киевского государства к общению с западными и восточными странами, но на правах равных партнеров, а не вассалов.

При этом мы можем предположить, что данная идея, которую мы условно обозначим как идею «Святой Великой Руси», была настолько сильна, что смогла преодолеть и феодальную раздробленность русских земель в период татаро-монгольского завоевания. Фактически, базисом ее было не горделивое возвеличивание русского этноса среди других наций, а поиск и определение божественного замысла о нашем народе (в данном контексте можно вспомнить слова философа Вл. Соловьева, полагавшего, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»¹). Оттого стержнем этой идеи была сотериологическая концепция, стремление к святости, «доминанта духовного над материальным, доминанта высокого нравственного идеала»². Т.В. Чумакова указала на особый этико-аксиологический контекст древнерусской культуры, объединявший религию, искусство, хозяйственную и личную жизнь, главной целью которого было спасение³.

Исторические события, связанные с централизацией русских земель вокруг Москвы, освобождением от золотоордынского ига, а также падением Византийской империи от рук турецких завоевателей, способствовали укреплению идеи «великого русского государства». При этом данный процесс сопровождался осознанием особой духовной миссии России в мировой истории. Это воплотилось в знаменитой формуле, которую приписывают монаху Филофею: «Москва – третий Рим». В этой формуле русское государство рассматривалось как Империя со своей особой целью духовного ненасильственного просвещения народов, приобщения их к свету Христовой Истины. Заметим, что, по всей видимости, эта формула четко выражала умонастроение людей того времени.

При этом осваиваемые земли и народы, населяющие их, не рассматривались русскими людьми ни как собственность, ни как средство для личного процветания или национального превосходства. В итоге подобное «мягкое» отношение, справедливое социальное строительство способствовали постепенному включению этих народов в границы «русского мира». Подчеркнем еще одну черту, характерную, на наш взгляд, для идеи русской «великодержавности», а именно «соборную или холистскую идеологию» жизненного уклада, обеспечивающую приоритет коллективных интересов над интересами личности⁴.

Таким образом, реализация концепции великодержавности России в нашем Отечестве в XV-XVI вв. демонстрирует яркое воплощение

¹ Соловьев В.С. Русская идея [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovjov/solovj13.htm>

² Кирилл. Святейший Патриарх. Нравственность – условие выживания человеческого общества // Вісник прес-служби УПЦ. – 2009. – № 99. – С. 33.

³ Чумакова Т.В. Образ человека в культуре Древней Руси (опыт философско-антропологического анализа): автореф. дис. ... д-ра философ. наук. – СПб., 2002.

⁴ Гавров С.Н. Историческое изменение институтов семьи и брака [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bibliotekar.ru/gavrov-2/10.htm>

мессианской направленности данной идеи, стремление к справедливому воплощению христианских идеалов и признание определенной духовной ответственности за все народы, входящие в ареал русского влияния. По всей видимости, именно данное осознание являлось предметом гордости наших соотечественников и имело огромное значение для развития судьбы всего русского этноса.

Идея «великой России» укреплялась и во взаимодействии с западными странами, пришедшемся на этот период. Безусловно, в европейских странах (Великобритании, Франции, Испании, Польше (Речи Посполитой) и т.д.) к тому времени также были сформированы идеи «великих государств», однако они качественным образом отличались от русской идеи. Величие западных стран определялось в воплощении более рассудочного, индивидуалистического идеала жизни нации, в представлениях об определенном превосходстве европейского образа жизни над образом жизни других народов.

На основе анализа русской истории XVI-XVII вв. можно смело утверждать, что наша страна не приняла западный идеал и западный путь развития. Попытка покорения России в Смутное время западными государствами (кстати, рассматриваемая ими как некий «крестовый поход») привела к отторжению западных ценностей. Подобное отторжение было настолько сильным, что способствовало возникновению в русском национальном сознании идеи необходимости изоляции русского государства от стран Европы.

При этом уже в XVII веке стало набирать обороты противоположное движение, выразившееся в сопротивлении идеям изоляционизма. В привилегированных кругах возник сначала интерес к миру «запретной» западной культуры, а потом появилось и осознанное стремление к подражанию народам Европы, пусть очень слабое, но сумевшее подготовить почву для прихода царя-реформатора Петра I, выбравшего для своей страны европейский путь развития.

Однако к чести Петра Великого следует отметить, что государь, обращаясь к миру западной культуры, стремился превратить свою Родину в сильнейшую империю, равную другим европейским державам. То есть император, фактически, предлагал некий консенсус великодержавных идей, свойственных Руси и западным странам. Отсюда его стремление утвердить идеал «сильной России», которую западные страны уважали бы именно за ее военное и технологическое могущество. Именно со времен Петра русская элита приобрела определенную моду на «западнический» образ жизни, предполагавший чрезмерное увлечение всем иностранным, начиная от языка и заканчивая взглядами на мир. Но уже в середине XVIII столетия среди привилегированного сословия стали раздаваться голоса в защиту самобытности России и, следовательно, необходимости для правящего класса следовать здоровому патриотизму (Е.Р. Дашкова, Н.И. Новиков, А.Ф. Бестужев и др.).

Таким образом, к началу XIX века в Российской империи достаточно зримо обозначился раскол между по-европейски думающим дворянством и остальными общественными классами, придерживающимися многовековых традиций неприятия мира Запада как мира чуждой культуры (показательным в данном случае является отношение простого народа к Наполеону как Антихристу).

Попытки преодоления данного раскола были предприняты в XIX столетии, когда уже русская элита фактически разделилась на две части: западническую – отрицавшую идеи русской великодержавности в ее традиционном понимании, и славянофильскую – поддерживавшую идеи самобытности русского исторического пути и рассматривавшую идеи «великой России» в ее традиционном эсхатологическо-мессиянском ключе.

Именно в этот период получила свое научное обоснование так называемая «русская идея» – понятие, вызывающее неоднозначные оценки со стороны ученых до сих пор. Само это выражение вышло из-под пера Ф.М. Достоевского. Однако еще до него данный феномен обсуждался достаточно подробно. Даже в гоголевском образе «Руси-тройки» мы можем увидеть попытку историософского объяснения исторического призвания нашей страны. Безусловно, «русская идея» включала в себя понимание особой миссии нашей Родины в мире, иначе говоря, концепцию «великодержавности». При этом мы должны признать, что в отечественной философии феномен «русской идеи» рассматривается как более широкое понятие, обозначающее целостную систему воззрений на особенности развития российской истории, культуры и менталитета⁵.

Следует подчеркнуть, что идея «великодержавности» в рамках русской идеи в работах мыслителей тех лет получила свою новую интерпретацию в формировании представлений о долге России перед человечеством, о ее особом предназначении. Отсюда последовал панславянизм Н.Я. Данилевского, полагавшего, что у нашей страны есть особое призвание, заключающееся в ненасильственном духовном просвещении народов Европы. Эти же мысли мы встречаем в работах Ф.М. Достоевского, писавшего о всечеловеческом характере русской цивилизации, о всемирной отзывчивости и ответственности, мессиянстве русского народа-Богоносца. Именно он выступил с критикой современной ему западной цивилизации за ее потребительское отношение к человеку. Писатель верил в то, что именно русские дадут Европе обновленную в духе истинного христианства общечеловеческую идею веры, любви и прощения.

Сюда же мы можем отнести и труды В.С. Соловьева, который призывал Россию к исполнению ею «нравственного долга» по отношению ко всему человечеству. При этом сама «русская идея» понималась им как «новый аспект самой христианской идеи», требующей «обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных органических единств: церковь, государство и общество,

⁵ См.: Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей. – М., 2004.

безусловно, свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними⁶. Позже именно о такой интерпретации русской идеи будет размышлять Н.А. Бердяев, видя смысл и предназначение России в созидании «братства народов, искании всеобщего спасения»⁷, а также Иван Солоневич, отмечавший, что русская идея «всегда перерастала племенные рамки и становилась сверхнациональной идеей, как русская государственность всегда была сверхнациональной государственностью»⁸.

Таким образом, мы видим, что идея великодержавности России соотносилась в работах философов не с национальным самоутверждением русских, а с их стремлением к служению и соборному единству со всем человечеством на принципах социальной справедливости и в духе христианской любви.

Мы можем предположить, что само российское государство принимало обоснование русской идеи в ее национально-патриотическом контексте. При этом акцент делался не только на работы упоминавшихся нами выше философов, но и на труды государственных деятелей. Недаром русское государство приняло в качестве национальной идеи великодержавную православно-монархическую концепцию графа С.С. Уварова, которая, несмотря на ее критику со стороны прозападнически настроенной интеллигенции, создала образ «могущественной России» – государства, в большей мере определявшего политику на всем евразийском континенте. Более того, например, в серии освободительных войн, которые вела наша страна (освобождение болгар от турецкого владычества и прочее), на наш взгляд, находила свое обоснование именно эта великодержавная идея. Даже несостоявшаяся победа России в Первой мировой войне должна была принести нашей стране земли части Византийской империи, находящиеся под турецким игом.

Казалось бы, идеи революции 1917-1918 гг. должны были перечеркнуть все то, на чем стояла русская империя как монархическое великодержавное государство. Действительно, сам В.И. Ленин выступал с критикой «великодержавного шовинизма»⁹, под которым понимал идею превосходства русского народа над другими нациями. Л.Д. Троцкий призывал рассматривать Россию лишь как «вязанку хвороста» для разжигания мировой революции. Победил же в итоге И.В. Сталин с его идеями национал-большевизма, более известными как концепция строительства социализма в отдельно взятой стране. Фактически он создал новую могущественную империю – СССР (союз советских социалистических республик), которая могла на равных соперничать с западными государствами. Это противостояние, позже названное «холодной войной», привело к появлению «железного занавеса», опустившегося между социалистическими и капиталистическими странами. Таким образом, наша страна вновь оказалась в состоянии вынужденного изоляционизма, в ситуации

⁶ Соловьев В.С. Русская идея [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovyov/solovyov13.htm>

⁷ Бердяев Н. Русская идея. – П., 1971. – С. 96.

⁸ Солоневич И. Народная монархия. – М., 1991. – С. 16.

⁹ Ленин В.И. О национальной гордости великороссов // Полное собрание сочинений. – Т. 26. – М., 1973. – С. 106-110.

латентного нарастания интереса ко всему «западному»: запретному и «передовому».

К концу 80-х гг. XX столетия в нашей стране (в первую очередь среди политической элиты государства) приоритет получила «западническая» идеология с ее отрицанием идеи великодержавности России. «Победа» этой идеологии, безусловно, привела к краху СССР и тем негативным социальным последствиям, которые при этом наблюдались. Кстати сказать, именно в среде современных либералов-западников мы встречаем безусловную критику «имперских амбиций» России, связанных с ее идеей «великодержавности». Например, это работа А.С. Ахиезера «Россия: Критика исторического опыта», произведения А.Л. Янова, утверждающего, что русская идея есть «идеология русского империализма»¹⁰, вызванная геополитическими амбициями нашей страны, сочинения Д.В. Драгунского, О.Р. Лациса и др.

С позицией российских либералов солидарны и современные западные ученые. Идея русской «великодержавности» в зарубежной науке и публицистике называется «самой плохой и опасной» из других русских идей¹¹, она сопоставляется с «неврозом уникальности», от которого «страдает» русское национальное сознание, поэтому нашим соотечественникам рекомендуется избавиться от этого заблуждения, «ставящего преграды между Россией и цивилизованным миром»¹². Интересно, что известный американский политик, идеолог «холодной войны» З. Бжезинский также говорит о необходимости отказа России от статуса великой державы¹³.

Однако в последние годы в нашей стране наблюдается возвращение к идеям «великодержавности», пока еще робкое. Связаны они, в частности, со стремлением президента В.В. Путина к созданию Евразийского Союза, призванного интегрировать в себя отколовшиеся республики бывшего СССР. Заметим, что концепция такого союза строится на идеологии «евразийства» (Н.С. Трубецкой, Л.П. Карсавин и др.) – течения в русской философской мысли XX века, исходящего из тезиса о том, что Россия представляет собой как бы третий путь между государствами Запада и Востока, «синтез двух с преобладанием последнего»¹⁴.

В выступлении президента на Валдайском форуме в 2013 году прозвучала идея следования традициям «великодержавности». В этом выступлении обосновывается необходимость укрепления единства народов России, говорится об обращении к историческим традициям отечественной культуры; о важности сохранения стремлений России «к самостоятельности, к духовному, идеологическому, внешнеполитическому суверенитету»¹⁵, об отказе от навязываемых ей идеологических образцов; воспитании в молодом

¹⁰ Янов А. Русская идея и 2000 год. – Нью-Йорк. 1988. – С. 321.

¹¹ Пайпс Р. Что России взять в XXI век и что оставить в прошлом? [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://index.org.ru/others/999pipas.html>

¹² Новый мир. – 1993. – №1. – С. 9.

¹³ Бжезинский З. Великая шахматная доска. – М., 1999.

¹⁴ Флоровский Г. Евразийский соблазн // Новый мир. – 1991. – № 1. – С. 206.

¹⁵ Манифест Владимира Путина [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ruskline.ru/news_rl/2013/09/20/manifest_vladimira_putina/

поколении чувства любви к Родине, о том, как важно знать свою историю и испытывать чувство гордости за славные подвиги предков, а также следовать христианским принципам жизни, духовно-нравственным ценностям, определенным в христианстве и других конфессиях, исповедуемых в нашей стране; как важно сохранить самобытную русскую цивилизацию, призванную объединить народы, входившие когда-то в СССР, а сейчас в Евразийский Союз.

Подводя итоги вышесказанному, мы можем заключить следующее.

1. Идея «великодержавности России» представляет собой один из важнейших принципов государственного строительства нашей страны. Этот принцип находит свою обусловленность в истории страны, следование ему определяло интенсивное развитие нашего государства в геополитическом, культурном и национально-ментальном планах.

2. Данная идея является органической частью так называемой «русской идеи», нашедшей свое воплощение в работах отечественных мыслителей.

3. Идея «великодержавности России» включает в себя любовь к Родине, готовность пожертвовать ради ее спасения жизнью, русское мессианство, представляющее собой стремление к духовному ненасильственному просвещению народов, приобщению их к свету Христовой Истины, коллективизм, стремление к служению всему человечеству, созиданию общества, ценностями которого станут социальная справедливость и соборность.

Следуя данной логике, мы можем предположить, что новой идеологией нашей страны станет переосмысленная идея «Великой России», предполагающая следование двум принципам: народности, который строится на единстве этносов, живущих в нашей стране, объединенных с помощью русского языка, русской культуры и религиозных традиций, и основывается на социальной справедливости и ответственности; великодержавности, который предполагает сохранение за Россией права на самобытность ее исторического пути и ведущую роль в социальном строительстве.

ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ РУССКОГО ПРАВА В XVII ВЕКЕ

Значительные социальные преобразования, происходящие на фоне разлагающихся феодальных общественных порядков и непосредственно связанные с ослаблением влияния церкви, вызвали к жизни новую ориентацию философии. Развитие буржуазного общества предполагает смену установившихся положений как в политике, экономике, социально-общественных отношениях, так и в сознании людей.

Для анализа философской мысли, появившейся в значительной степени как осмысление историко-философской и социально-политической проблематики, важно было подчеркнуть укрепление Московского княжества в качестве центра формирующегося единого государства. Эта особенность не только нашла свое отражение в религии, искусстве и литературе как формах общественного сознания, но и была переосмыслена философией.

В начале XVII века еще не завершился процесс становления российской государственности. «Смутное время», или «Смута», – такое название получила сложившаяся напряженная социально-политическая обстановка, охватившая хозяйственную сферу и общественную мораль в период накопившихся противоречий и неустойчивого мировоззрения.

Центральная политика Ивана Грозного (IV) протекала с масштабными издержками, которые заключались в крайней степени распухлости опричников и царском пренебрежении всеми принципами приличия при определении и выборе политических средств управления. Данное положение нанесло тяжелый удар по общественной нравственности, а также заложило семя сомнения и нестабильности в умы людей. Сформировавшуюся ситуацию не обошли стороной и экономические трудности, которые проявлялись в связи с истощением мощи страны в Ливонской войне и постоянной напряженной атмосферой, создаваемой Крымским ханом на южных побережьях.

Однако не только ситуативные аспекты, но и случайные факторы послужили окончательной дестабилизации обстановки. Формальной причиной бурных событий XVII века стало престолонаследие. В 1598 году возник вопрос о новой династии, который повлек за собой ненадежность тех положений, на которые опиралась царская власть.

Если ранее монарх мог править, основываясь на своих личных и семейных интересах, то с появлением централизованного государства такие возможности становятся недопустимыми. Заметно усложнилась общественная структура, для согласования интересов социальных групп которой потребовался новый механизм эффективного взаимодействия.

Земские соборы XVII века представляют собой сложную систему сословно-представительного учреждения. Понятие «земский» в XVI веке

означало «государственный». «Дела земские» в языке XVI-XVII вв. означают общегосударственные дела¹.

С.Ф. Платонов полагал, что земский собор – это не что иное, как «совет всей земли», включающий в себя:

- 1) «освященный собор русской церкви с митрополитом, позднее с патриархом во главе»;
- 2) боярскую думу;
- 3) «земских людей, представляющих собой различные группы населения и различные местности государства».

Земские соборы представляют собой тип внутреннего управления, эволюцию государственного аппарата, формирование общественных отношений.

В 1598 году Земский собор избирает на царство Бориса Годунова. Стоит заметить, что вплоть до 1610 года соборы выполняли функцию избрания на царство, причем иногда становились орудием враждебных сил России. Но в сложившейся ситуации, благоприятствующей утверждению новых взглядов на взаимоотношения царя с обществом и расширению прав монарха, политическое сознание того времени с трудом усваивало новые изменения, череда которых сменялась достаточно быстрыми темпами.

Царь Борис не рассматривал земское избрание как достаточное основание для своих прав; являясь первым в русской истории выборным монархом, он так и не зарекомендовал себя в качестве самодержца. Неуверенность в себе, боязнь открытых и решительных действий во времена опричнины сказались на его политической характеристике. По сведениям Конрада Буссова, «все вдовы и сироты, местные жители и иноземцы были от имени царя наделены деньгами и запасом, то есть съестным. Все заключенные по всей земле были выпущены и наделены подарками. Царь дал обет в течение пяти лет никого не казнить, а наказывать всех злодеев опалой и ссылкой в отдаленные местности»².

Внутренняя политика Годунова направлялась на социальную стабилизацию в стране, хотя именно в его правление было учреждено крепостное право в России. С политической точки зрения, происходило не столько расширение привилегий боярства, сколько стремление со стороны государственной власти предотвратить запустение центральных уездов страны из-за увеличивающейся колонизации и оттока населения на окраины. С другой стороны, введение крепостного права способствовало развитию социального напряжения в стране, которое наряду с обострением династической проблемы, усилением боярского своеволия, интервенцией привело к моральному

¹ См.: Шепетев В.И. История государственного управления в России: учебник для вузов / В.И. Шепетев. – М.: Владос, 2003. – 509 с.

² См.: Буссов К. Московская хроника Die Moskauer Chronik. 1584-1613: 1584-1613: немецкий текст и русский перевод. – Москва: Ленинград: Изд-во АН СССР, 1961. – 400 с.

разложению, распаду традиционных представлений и отношений среди всех слоев общества.

Слабое правовое обоснование воцарившейся власти и хозяйственные тяготы, возникшие на почве трех неурожайных лет (1601-1603 гг.), стали факторами, ускорившими прямое столкновение противоборствовавших политических сил.

Безвластие и потеря централизующих начал вели к вновь начавшимся проявлениям признаков обособленности собранных до этого в единое государство отдельных земель. Среди национальных меньшинств политическая дестабилизация вызвала неизбежное недовольство. «...Потеряв политическую веру в Москву, начали верить всем и всему... Тут-то и в самом деле наступило для всего государства омрачение бесовское, произведенное духом лжи, делом темным и нечистым» (С.М. Соловьев). С утратой доверия к московским властям утрачивались и связи между отдельными областями, в отличие от предсмутного времени, когда Москва была координирующим центром, связывающим все области страны между собой. Государство превращалось в бесформенное скопление земель и городов.

Мелочная корысть боярства и пренебрежение к государственным интересам, само правление Бориса Годунова – по сути «чужака» и в своем роде «самозванца» – стали причинами падения авторитета самодержавия, приведшими к появлению уже настоящего самозванца в 1602 году – Григория Отрепьева (Лжедмитрия I). По замечанию В.О. Ключевского³, «самозванство было удобнейшим выходом из борьбы непримиримых интересов, взбудораженных пресечением династии: оно механически, насильственно соединяло под привычной, хотя и поддельной, властью элементы готового распасться общества».

В социальных низах антибоярские настроения переросли в открытые выступления, которые обретали всю свою мощь в общенародных восстаниях. Бывший боевой холоп Иван Болотников призывал, находясь во главе переворота, истребить бояр и овладеть их женами, вотчинами и поместьями. Немало беспокойства вызывала Польша, отправляющая на Московию иезуитов и шляхтичей-авантюристов. Страну поглотило нескончаемое количество грабежей, которыми занимались как польские, так и дворянские, казачьи отряды, бродившие от города к городу, различные ватаги и банды. Семьи раскалывались, брат шел на брата, отец на сына.

После свержения Шуйского и нескольких месяцев «семибоярщины» претензии на московский престол перешли к иностранцам. К концу 1611 года правительство было в состоянии застоя, Московское государство выглядело полностью разрушенным. Каждый русский город действовал особняком. Однако в сознании людей все настойчивее крепла тяга к порядку. Начиная с 1606 года выявляется закономерность регулярных собраний и объединений местных земских советов, на которых люди могли сообща обсудить свои интересы. В

³ См.: Ключевский В.О. Состав представительства на земских соборах древней Руси: собрание сочинений. – Т. 8. – М., 1990.

период с 1610 по 1613 гг. земский собор при ополчениях превращается в верховный орган власти (законодательной и исполнительной), решающий вопросы внутренней и внешней политики. Это время, когда земский собор играл наиболее крупную и наиболее прогрессивную роль в общественной жизни.

В русских провинциальных городах стали собираться народные ополчения. Благодаря Смуте осознание государственного единства обрело новую, прогрессирующую форму, даже несмотря на распад государственных связей.

Проводя идею государственной консолидации, лидеры ополчения – Кузьма Минин и Дмитрий Пожарский – весьма ясно сформулировали главные задачи предстоящих действий: изгнать интервентов и тем самым установить национальную независимость русского народа, подготовить условия для создания русского правительства, которое пользовалось бы доверием населения.

С окончанием Смуты стало ясно, что соединение областей воедино служит их же пользе при условии, что соблюдается добровольность этого соединения и право на местную самобытность. Российское государство после Смуты предстало, по словам А.П. Щапова, «в значении земско-областной федерации». «Москва, смиренная, наказанная отпадением от нее разрознившихся областей, призвала теперь их к новому органическому братскому союзу с ней во имя духовно-нравственного единства...»⁴.

Государственная власть в стране была восстановлена 21 февраля 1613 года с избранием Земским собором царя Михаила Романова. На протяжении 1613-1622 гг. собор действовал почти непрерывно, но уже в качестве совещательного органа при царской власти. Через него проходило много вопросов. Михаил Романов правил в условиях разрухи и тяжелейшего финансового положения. После пережитых потрясений правительство особо нуждалось в опоре на основные группировки господствующего класса. Земские соборы активно помогали восстановлению Российского государства и рассматривали такие вопросы, как изыскание федеральных средств для пополнения государственной казны, а также внешнеполитические дела. Начиная с 1622 года деятельность соборов прекращается до 1632 года.

При Алексее Михайловиче роль земских соборов в жизни государства уменьшается. В период с 1632 по 1653 гг. соборы собираются сравнительно редко по вопросам политики – внутренней (составление Уложения, восстание в Пскове) и внешней (русско-польские и русско-крымские отношения, присоединение Украины, вопрос об Азове)⁵. В этот период активизируются выступления сословных групп, предъявляющих требования правительству, помимо соборов, также через челобитные. Практически, Земский собор 1653 г. о принятии Украины в русское государство можно считать последним. Не существовало никакого закона и никаких традиций,

⁴ См.: Черепнин Л.В. Земские соборы русского государства XVI-XVII вв. – М., 1968.

⁵ См.: История России с древнейших времен / под ред. В.Ю. Халтурина: учебное пособие; Иван. гос. энерг. ун-т. – Иваново, 2003.

свидетельствующих о периодичности созыва соборов. Их созывали в зависимости от обстоятельств внутри государства, а также внешнеполитических условий. Земские соборы имели очень большое значение в истории России, их создание было большим шагом в совершенствовании государственной системы управления.

При рассмотрении второй половины XVII в. замечаем, во-первых, усиление абсолютистских тенденций, снижение проявлений деспотичности власти царя вместе с увеличением ее силы. Основные абсолютистские тенденции нашли свое ярчайшее проявление в изменении титула царя, который подчеркивал идею божественного происхождения царской власти и ее самодержавный характер (царь понимался как наместник Бога на земле). После присоединения Украины царь стал называться «Божией милостью великий государь, царь и великий князь всея Великие и Малые и Белые Русии самодержавец».

Во-вторых, Соборным Уложением поднимался авторитет власти и престиж личности царя. Преступления, совершенные против личности монарха и против государства, приравнивались между собой.

В-третьих, росла численность приказных людей, основную массу которых составляли «беспородные люди». Происходило складывание профессионального чиновничества. Произошло соединение государя и его боярского совета. Это единство всего отчетливее проявляется в делах законодательства и международных сношениях.

Проблема философии русского права в XVII веке является крайне важным звеном для осмысления общего исторического процесса и методологических проблем исторического познания.

КАТЕГОРИЯ ВСЕЕДИНСТВА КАК АРХЕТИП РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И СОЦИОЛОГИИ

Красной нитью через всю русскую философию проходит идея всеединства, цельности. В.С. Соловьёв понимает всеединство следующим образом: «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не на счёт всех или в ущерб им, а в пользу всех истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия»¹. Ещё Н.О. Лосский отмечал, что именно этот цельный опыт лежит в основе творческой деятельности многих русских философов².

Нам представляется, что идея всеединства с момента зарождения в русской философии и социологии продолжает свою эволюцию и сегодня. Категория всеединства становится в некотором роде маркером, определяющим своеобразие национальной мысли.

Идея всеединства традиционно связана с именами представителей русского христианского универсализма и славянофильства. Прежде всего обратимся к русской философии, традиционно представляемой в рамках дуализма славянофилов и западников. Славянофилы И.В. Киреевский и А.С. Хомяков провозглашали идеал цельного познания, т.е. познания как органического всеобъемлющего единства. Киреевский считал, что в цельности состоит главное достоинство русского ума и характера, человек должен стремиться «...собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые ... сливаются в одно живое и цельное зрение ума». По мнению А.С. Хомякова, только там, где достигнута гармония веры и рассудка, имеется «всецелый разум» (под словом «вера» Хомяков, очевидно, подразумевает интуицию, т. е. способность непосредственного понимания действительной жизненной реальности, вещей в себе). Последователь Хомякова Ю.Ф. Самарин полагает, что социальная и общинная жизнь древней Руси представляла собой воплощение принципа соборности. Предшественники В.С. Соловьёва – П.Д. Юркевич и В.Д. Кудрявцев-Платонов – высказывались в рамках общего дискурса. По мысли П.Д. Юркевича, должен быть найден принцип, объединяющий дух и материю. Этим принципом является Бог. Кудрявцев-Платонов полагал, что целью этого мирового процесса является непрерывное приближение к абсолютному совершенству (он назвал свою теорию трансцендентальным монизмом).

Сам же В. Соловьёв, чьё понятие «всеединство» мы используем в настоящей статье, являясь творцом русской философской системы, оказал серьезное влияние на философию Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Н. и

¹ См.: Соловьёв В.С. *Оправдание добра: Нравственная философия*. – М.: Республика. 1996. – 479 с.

² См.: Лосский Н.О. *История русской философии*. – М., 1991. – 559 с.

Е.Н. Трубецких, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, а также на творчество поэтов-символистов – А. Белого, А. Блока и др.

Историю идеи всеединства в России венчают два учения, создававшихся почти одновременно уже после Октябрьского переворота, – опыты философского символизма П.А. Флоренского и А.Ф. Loseва. За рубежом возникла система «симфонической личности» Л.П. Карсавина. Все три концепции связаны как между собой, так и с философией Серебряного века в целом³.

Более интересен, на наш взгляд, тот момент, что идею всеединства мы наблюдаем также и у западников, которые, как известно, выражали идеи, порой прямо противоположные идеям славянофилов. П.Я. Чаадаев полагал, что призвание России состоит в осуществлении окончательного религиозного синтеза. Россия станет центром интеллектуальной жизни Европы в том случае, если она усвоит все, что есть ценного в Европе, и начнет осуществлять свою Богом предначертанную миссию. В письме к М.А. Бакунину Н.В. Станкевич говорит о том, что вся природа является одним единым организмом, эволюционирующим в сторону разума. Идея цельности бытия и познания прорывается в философию западничества через естественную тенденцию к рационализму и дуализму.

Переходя к разговору о русской социологической мысли, не лишним будет напомнить, что труды Огюста Конта нашли многих приверженцев в России. Влиятельным представителем русского позитивизма был П.Л. Лавров. Свою точку зрения он называл «антропологической», в основу ее ставил «цельную человеческую личность, или физико-психическую особь», являющуюся одновременно «объединенной частью вещественного мира и сознательным существом». Его интересовало, что должна делать личность, как сознательная единица и как часть коллективного целого; в обществе же он видел «совокупность форм взаимодействия, инстинктивно или сознательно соединенных реальными единицами для удовлетворения своих потребностей»⁴. Другой известный позитивист, Н.К. Михайловский, поставил перед собой задачу создания такой теории, в «которой правда-истина и правда-справедливость сливаются в одно великое целое». Н.И. Кареев говорил о роли личности в истории, о том, что «...общественные науки не могут ограничиваться изучением только внешней стороны общественных отношений и форм, не проникая во внутренний мир людей...». Е.В. Де Роберти выступал за единение в социологии четырех категорий: этической, политической, правовой и экономической.

Материалистом М.В. Николаевым предлагался синтез экономического материализма Маркса и Энгельса с идеями русского этико-социологического

³ См.: Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // С.С. Хоружий После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994

⁴ См.: Кареев Н.И. Основы русской социологии. – СПб.: Лимбах, 1996. – 368 с.

направления. В его дискурсе высказался еще В. Чернов в статье «Типы психического и социального монизма»: «Материалистическое воззрение, – пояснял он свою мысль, – нельзя поставить по одну сторону перегородки, а идеалистическое – по другую: их примирение должно заключаться в слитии в одно целое подобно тому, как в органической жизни человека слиты механическая деятельность мозга и сознательная работа мысли и чувства»⁵.

В идеях социологов XX в. П.А. Сорокина и К.М. Тахтарева прослеживается подобная мысль. Взаимодействие между индивидами Сорокин признавал простейшим социальным явлением. Он считал это взаимодействие «единственным основанием для образования всякого реального коллективного единства» и, следовательно, того, что мы называем обществом, по сути являющимся коллективной реальностью, имеющей ряд свойств, явлений и процессов, каких нет и быть не может в простой сумме изолированных индивидов. В своей «Науке об общественной жизни» Тахтарев, взяв общественную жизнь «в целостности соотношений всех явлений», выяснил, что и метод данной науки должен был быть «соотносительным»; обществом же для него являлось «самодостаточное сожитие людей, сознающих свое общественное единство...»⁶.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что вопросы о сущности личности и общества, их взаимоотношениях интенсивно обсуждались отечественными социологами того времени. Проблема социального единства, изоморфная проблеме всеединства, неоднократно поднималась в их трудах. Были даже и такие решительные мыслители (как Р.Ю. Виппер, например), которые на этапе зарождения социологии в России даже размышляли о том, что социология не должна существовать как отдельная наука, нужно её объединить с другими сферами знания.

Что же касается сегодняшнего, современного этапа развития философии и социологии, то идея всеединства прослеживается и здесь. В свете усиливающихся в последнее время тенденций к интеграции в мировом масштабе возрастает интерес к признанию объективности положения об общей творческой эволюции человека и общества в учении «нового ценностного мышления». Среди авторов, изучавших эту концепцию, можно выделить Ф.М. Бурлацкого, А.К. Уледова, И.Т. Фролова и др. Новое звучание обрела тема *гармонизации взаимоотношений* личности и социума на принципах социальной справедливости и равенства, которая стала объектом пристального рассмотрения у Т.И. Заславской, Б.Н. Кашникова, А.М. Миграняна, Н.М. Римашевской, Ю.П. Соломатина, А.И. Сухарева и др.⁷.

⁵ Чернов В.М. Типы психологического и социологического монизма // Русское Богатство. – 1899. – № 1. – С. 33-69.

⁶ Наука об общественной жизни, ее явлениях, их соотношениях и закономерности. Опыт изучения общественной жизни и построения социологии: редкая книга / К.М. Тахтарев. – Петроград: Кооперация, 1919. – 432 с.

⁷ См.: Сомкин А.А. Целостная личность и современный социум: единство и оппозиционность // автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Саранск: Мордов. ун-т, 2011. – 42 с.

Гуманист М.М. Бахтин в своей «Поэтике Достоевского» заметил, что, утверждая совершенное равновесие начал единства и множества, совершенную взаимопроникнутость частей единства, всеединство очень созвучно современным диалогическим и плюралистическим моделям культуры, общения, текста.

Таким образом, проанализировав философские и социологические труды, можно констатировать, что идея всеединства, словно ось, проходит через всю русскую мысль, являясь её характерной чертой. Эта идея является преемственной в русле русской интеллектуальной традиции, архетипом, проявлявшемся не только в религиозной, но и в материалистической и позитивистской мысли. Архетип всеединства, субстанциализирующий тягу к цельности, соборности, реализуется в модусе национальной идеи. Именно признание примата идеи всеединства способствует пониманию ценности русской культуры, русской мысли и, по нашему мнению, вне этой идеи невозможно формирование будущего русского интеллектуального и социального космоса.

МОДЕЛЬ ЧЕЛОВЕКА В НАЧАЛЕ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ НА ПРИМЕРЕ ЖИТЕЛЕЙ Г. ОРЕНБУРГА И ПОЛКОВ, ОТТУДА МОБИЛИЗОВАННЫХ

В нынешнем году исполнится ровно сто лет со дня начала Первой мировой войны – события, положившего начало новой эпохе в истории человеческих отношений в целом. В этом масштабном событии приняло участие около половины населения планеты. Однако печален факт, что в России эту войну нередко даже в наше время воспринимают только как империалистическую. Несмотря на обилие мнений и взглядов, каждый человек должен хотя бы просто вспомнить о людях, принявших участие в ней, и, что еще лучше, попытаться понять их, понять нелегкое время, в которое они жили, и осмыслить отражение войны в их судьбах. Хотелось бы обратиться к саморефлексии человека того времени и восприятию им других людей: сослуживцев, мирных жителей, военачальников. Конечно, существует немало работ, в которых проведен анализ отношения людей к данной войне с точки зрения глобального компонента. В своей статье мы попытаемся составить модель человека и войны на основе локальных знаний об участниках 191-го Ларго-Кагульского и 192-го Рымникского полков 48-й пехотной дивизии, а также о жителях Оренбурга. Такой выбор сделан не случайно. Как нам кажется, наиболее верно можно оценить человеческую модель, опираясь в начале исследования на более известное знание. Таковым и является информация об этих полках, квартировавших в г. Оренбурге в 1910-1914 гг., а также о населении города. Рассмотрим отношения военнослужащих и горожан, чтобы показать воззрения людей, видевших войну с разных сторон. Кроме того, выделение какого-то одного временного отрезка в таком масштабном явлении, как война, как нам кажется, будет более продуктивным.

Отношение к себе.

Это отношение может быть определено при помощи следующими параметрами: отношения к своему здоровью, телу; уровня употребления спиртного; уровня преступности среди населения. В дневнике по городу Оренбургу, написанном неизвестным, запечатлено, что с 15 по 19 августа 1914 г. во время мобилизации «настроение обывателя безъ перемѣнь, всюду полное спокойствие и порядок»¹. 20-го июля ситуация также не меняется: «Мобилизация идет полнымъ ходомъ, не вызывая никакихъ трений. Настроение повсюду приподнятое. Запасные ведутъ себя хорошо, сдержано, пьяныхъ нигдѣ нѣтъ. Въ воинское присутствие начали являться добровольцы, которыхъ уже записано свыше 100 чел. Интеллигенція видимо нервничаетъ, ожидая Высочайшаго Манифеста объ объявленіи войны»² Похожая

¹ ГБУ ГАО Ф. 21. Оп. 3., Д. 66. 316-325 л. Дневник по городу Оренбургу (нач. с 15 июля 1914 г. – оканч. 21-25 августа 1914 г.).

² Там же

информация просматривается в нескольких источниках. Оренбургский губернатор сообщал, что во время мобилизации «преступность упала до нуля, настроение было бодрое, пьяных нигде не было, отмечалось только два случая разграбления винных лавок»³. Несмотря на общую бодрость, все же был один инцидент с участием военного. Он произошел 5-го августа. «Вечером около церкви Св. Троицы городской заметив пьяного запасного хотел его задержать и препроводить в часть, но собравшаяся большая толпа отбила задержанного и хотела расправиться с городовым, но тот дал два выстрела вверх и толпа рассеялась. Заметно в открытом ресторане на «Беловке» усиленное пьянство ополченцев, почему является настоятельная надобность прекратить в нем продажу крепких напитков. Губернатору доложено»⁴.

Выходит, что люди были настолько воодушевлены, что даже такому распространенному явлению, как пьянство, а также преступлениям не было места в их жизни. Возможно, отказ от такого образа жизни означает выбор населения в пользу физического развития, его стремление к чистоте, порядку, которые могут повлиять на поддержание должного уровня жизни в военных условиях, а также выражают некую идею правильности и правдивости общей точки зрения, подкрепленной порядочным поведением.

В 1915 году 192-му Рымникскому полку вместе с 48-й пехотной дивизией пришлось оставить захваченную ранее закарпатскую крепость «Перемышль» у реки Сан. Вместе с ними поход совершал очевидец А. Ксюнин, который записал свои наблюдения о солдатах. «Причины причинами, а солдат остался все тем же, так же отсиживал под заливавшим окопы свинцовь, оставался в них навеки засыпанный землей, так же ходил в штыки и так же в самозабвении смиренно и свято умирал.

Я их видел на львовском вокзале, немногих возвращавшихся из боя, и все таких же тихих и спокойных, таких же непонятных и близких, особенных и простых. Без героизма, без ужасов рассказывали, будто о самых обыкновенных вещах.

– Четверо суток сидели под огнем... Заваливало окопы, избородило, перевернуло насыпи, – нельзя было сходить даже за водой...»⁵. Данное описание показывает другую составляющую отношения к себе, это отсутствие хвастовства, гордыни, несмотря на свои героические поступки, участие в войне в целом и переживание ее страшных картин. Люди не ставят себя выше кого-то, понимая, что нужно просто воевать для всеобщего блага.

³ ФКУ ГАРФ. Ф. 102. Оп. 123. Д. 138. ч. 47. 2 л.

⁴ ГБУ ГАОО Ф. 21. Оп. 3. Д. 66. 316 – 325 л. Дневник по городу Оренбургу (нач. с 15 июля 1914 г. – оканч. 5 августа 1914 г.).

⁵ См.: Ксюнин А. Неприступная крепость Перемышль. Первая мировая. История Отечества в романах, повестях, документах. Век XX / сост., предисл., вступ. статьи к документам и коммент. С. Н. Семанова. – М.: Мол. Гвардия. 1989. – 491 с.

Верно ли это или нет, вопрос очень неоднозначный и сложный, однако тот факт, что люди ради победы смиренно соглашались со своей миссией, говорит о большой силе духа. Так, отношение к себе плавно переходит в аспект отношения к смерти.

Отношение к смерти и к Богу.

Мобилизация и мероприятия, проходившие в ее рамках, проводились весьма успешно. Не только военные планировали внести свою лепту в действия «Второй Отечественной», как называли войну в то время, но и простые жители города собирались помогать участникам кто как может. Об этом свидетельствует заметка в «Оренбургской газете», где повествуется о телеграмме, отправленной чинами Оренбургской казенной палаты министру финансов: «Петербургъ. Министру Финансовъ. Вознеся, вследъ за получением Высочайшего Манифеста 20 июля, усердныя молитвы Господу Богу о дарованіи победъ храброму Российскому войску надъ дерзкимъ врагомъ, чины Оренбургскихъ казенной палаты и казначейства просятъ Ваше Высокопревосходительство повергнуть къ стопамъ обожаемого Монарха чувства ихъ искреннейшей преданности и полной готовности положить на защиту чести и достоинства и целости Россіи все свои силы, жизнь и достояніе»⁶. Не только служащие, но и другие люди сделали то, что могло от них зависеть, – объединиться в духовном плане, стать единомышленниками. В этом, как считали многие, может помочь сильная, настоящая вера в Бога.

Данный аспект виден в отношении к самим военнослужащим, будущим участникам войны, а также в мироощущении их самих. Заметка «Проводы войскъ» в «Оренбургской газете» как нельзя лучше передает это: «Третьего дня на Форштадской площади выстроились въ полномъ составе 192 Рымникскій пехотный полкъ. После молебна командиръ полка сказалъ речь, обращенную ко всемъ офицерамъ и солдатамъ.

Представитель города Ф.К. Шморель также сказалъ напутственную речь и поднесъ полку икону. Солдатамъ было выдано по подаркамъ от города: узелку съ чаемъ, сахаромъ и табакомъ. Такіе узелки привели солдатъ въ восторгъ. Они кричали "ура" и благодарили городъ за память.

Полкъ на дняхъ покидаетъ Оренбургъ»⁷.

Люди самоотверженно были готовы отдать свои силы для защиты России и стран-братьев. В этом, как многие думали, помогала вера в Бога. Для русского человека важно видеть душу в каждом явлении, даже и в отправлении на войну. С такими убеждениями не страшно было и отдать жизнь. Котляровский в своей статье «Война», опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии», писал, что жертвы этой войны принесены не только для последующей жизни людей, но и для более высокого. Она помогает в некотором плане уйти от быта, всего того, что держит человека в обыденном мире. Смерть переходит в высшую жизнь, а сопутствующие ей страдания становятся тождественными радости. Такие убеждения присутствовали в умах людей в начале войны. Такие воззрения напоминают позицию аскетизма нескольких религий, например, буддизма, в котором смерть есть освобождение от страданий, пробуждение ото сна, или

⁶ Телеграмма отправлена // Оренбургская газета. – 1914. – 22 июля. – С. 2.

⁷ Проводы войскъ // Оренбургская газета. – 1914. – 27 июля. – С. 2.

христианства, в котором страдание и смирение составляют путь к просветлению.

Отношение к войне.

Вестям о политической ситуации в мире, о накале отношений между государствами, вовлеченными в войну, были посвящены целые огромные полосы газет; в каждом номере имелись описания хода событий, аналитика, заметки, из которых видно, что жители страны были готовы вступить за Сербию. Например, 18 июля можно было наблюдать следующую картину: «Около 10 ч.в. на "Беловке" по требованию публики был исполн. Русскій гимнь, покрытый одушевленньм "ура". В начале 12 ч.н. замечена на Николаевской ул. большая толпа молод. людей, которая прибывъ на "Беловку" попросила оркестръ сыграть Сербскій гимнь, во время которого раздавалось "Живіо Сербія", а затем былъ исполненъ "Русскій гимнь", покрытый другим "ура"»⁸. То же самое наблюдается и 20-го июля. Поэтому, когда в Оренбурге был зачитан Высочайший манифест о вступлении России в войну, многие восприняли эту идею с энтузиазмом.

В газетном тексте под названием «Гуны» автор под псевдонимом Изгнанникъ выразил общее мнение о происходящем и проанализировал его. Следующие отрывки из текста показывают его отношение: «...Небывалый подъемъ охватилъ нашу матушку-Русь.

Все слои общества слились въ единодушное негодование противъ зазнавшихся немецкихъ юнкеровъ и въ благородномъ, самоотваженномъ порыве смогли встать какъ одинъ человекъ за честь и достоинство родины.

Какъ-то сами собой стерлись, растаяли цельные перегородки, разъединяющіе людей на – эллинов и іудеев, на – белую и черную кость.

Все почувствовали, что надвинулось что-то огромное и решающее, передъ чьмъ неминуемо должны быть забыты обычные житейскія дразки...»⁹.

Во время мобилизации очевидцы наблюдали у жителей города приподнятое настроение, уверенность в будущем. Так, например, в «Оренбургской газете» корреспондент Б. Шуйский описывает военных в отрывке «Трезвая мобилизация»: «...Сопровождаемые по улицамъ, ожидающие у сборныхъ пунктовъ, запасные держатся сосредоточенно, молчаливо, без гнетения.

Идутъ бодрьмъ шагомъ, изредка затянутъ песнь, пропоютъ и бросятъ, прокричатъ "ура" и взмахнуть шапками встречному офицеру, но чаще идутъ молча. И эта походка, и это молчаніе красноречивее всякихъ возгласовъ говорить о моральной силе, въ которой народъ встречаетъ налетевшую беду...»¹⁰ Получается, что война стала толчком, побуждающим народы к объединению, вызывающим генерацию силы и мощи людей. Несмотря на то, что война – это страшное явление, несущее за собой разрушение, было в восприятии начала войны нечто самоотверженное.

⁸ ГАОО Ф. 21. Оп. 3.. Д 66. 316-325 Л. Дневник по городу Оренбургу (нач. с 15 июля 1914 г. – оканч. 21-25 августа 1914 г.).

⁹ Изгнанникъ. Гуны // Оренбургская газета. – 1914. – 25 июля. – С. 4.

¹⁰ Шуйский Б. Трезвая мобилизация // Оренбургская газета. – 1914. – 27 июля. – С. 4.

Проявлялось желание людей поучаствовать в войне, хотя бы и косвенно. Отличный пример тому – решение одного оренбургского фотографа, о котором написали в местной газете следующее: «Местный фотограф Лапинъ объявилъ, что теперь онъ всем заказчикамъ будетъ делать скидку, которая заказчиками будетъ опускаться въ особую кружку.

Вся скидка пойдетъ въ пользу раненыхъ начавшейся войны.

Крайне желательно, чтобы подобный патриотический поступокъ г. Лапина нашель себе подражателей въ другихъ учрежденіяхъ, предприятияхъ и т.п.»¹¹ Эта заметка вышла под названием «Доброе начало». Война породила сострадание и любовь к ближнему. Эти чувства, к сожалению, далеко не у всех людей и не всегда присутствуют в полном объеме в мирное время.

Чем дальше шла война, тем меньше бодрости духа и уверенности оставалось у жителей городов и военных. Такая тенденция отмечается и в Оренбурге. С 1915 г. в городе можно заметить недовольство малоимущего населения, которое растет с каждым днем. Особенно выделяется недовольство женщин-солдаток из-за проблем со снабжением и повышением цен на продукты питания и первой необходимости. Один из самых запоминающихся беспорядков был в городе в мае 1916 г. Целая волна беспорядков захлестывает не только Оренбург, но и другие города на Урале, среди которых Челябинск (ноябрь 1915 г.), Нижний Тагил (декабрь 1915 г.), Камышлов, Каменск, Сылв.

Очень жаль, что энтузиазм и уверенность, присутствовавшие у людей в начале войны, постепенно из-за понятных причин сменялись упадническими настроениями, и эта «Священная война» превратилась в неясный темный хаос.

Отношения между сущностью и сущим.

Проанализировав данные выдержки, мы пришли к выводу, что в начале войны сущность людей – открытая новому, свободная и смелая – гармонирует с явлением новым, неизвестным ранее, требующим от людей выдержки, самоотверженности и храбрости. Люди настроены на успех, полны веры в победу. Однако со временем все меняется. Все больше обнаруживается отчуждение людей из-за разницы между ожиданием и реальностью, между их действиями и результатами. Так, можно вспомнить окопную войну, в которой участвовали 191-й Ларго-Кагульский и 192-й Рымникские полки, да и не только они. В свою очередь идея отчуждения породила дальнейшие события, имевшие большое значение не только для России, но и для всего мира.

Мы попытались уделить внимание начальному этапу войны. Жители Оренбурга тех лет и мы – несмотря на разницу, нельзя забывать о прошлом, закрываться от истории и жить одним днем. Кроме того, важно не только знать факты, но и стараться понять, что за ними стояли живые люди, с их чувствами и переживаниями. И это также стало общим основанием для нашего обращения к прошлому, далекой истории страны.

¹¹ «Доброе начало» Оренбургская газета. – 1914. – 22 июля. – С. 2.

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ: ПОЛИЛОГ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Что я делаю всю жизнь? Рассматривал мир как единое целое, как единую картину и реальность, но в каждый момент или, точнее, на каждом этапе своей жизни, под определённым углом зрения... Плоскости разреза менялись, но одна не отменяла другой, а лишь обогащала. Отсюда непрерывная диалектичность мышления... при постоянстве установки на мир как целое.

о. П. А. Флоренский

Проблема истины, рассматриваемая в контексте русской религиозной философии (в свете исключительного своеобычия последней), имеет неповторимое мистико-гносеологическое звучание. Обусловлено это спецификой фундаментального, семантически ёмкого понятия «всеединство», стоящего особняком в таком понимании и наиболее идеологически полно раскрытого в творческом наследии великого русского религиозного мыслителя В.С. Соловьёва. «Всё существующее, отдельные части которого связаны друг с другом, и получило название всеединства. Истина для В.С. Соловьёва – абсолютная ценность, принадлежащая самому всеединству, а не нашим ощущениям или суждениям»¹.

Фундирующим аспектом традиции всеединства в целом в русской религиозно-философской мысли выступает непреложная задача экспликации трансцендентно-имманентного единства основополагающих начал – и как базового метафизического элемента в интерпретации истины (истина – целостность божественной и человеческой действительности), и как гносеологического элемента, полагающего совокупную общность реальности и знания о ней.

«В познании истины дана динамика духовного роста»², и поиски конструктивного пути понимания трансцендентно-имманентного единства в русской религиозно-философской традиции всеединства отличаются поступательно-стадийным характером своего развития, которое надлежит связывать с громкими именами целой плеяды интеллектуалов-любимудров: В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского, князей С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина и др. Проанализируем вкратце основные взгляды относительно проблемы понимания *истины как теоретико-познавательного концепта* сквозь призму философы «всеединство» в ключе полилога мировоззрений.

Владимир Сергеевич Соловьёв (1853-1900). Восприятие Бога и человека в непосредственной нерасторжимости явилось главенствующей идеей, задавшей яркий тон философским изысканиям В.С. Соловьёва и

¹ Горелов А.А. Истина и смысл. – М.: ИФРАН. 2010. – С. 21.

² Арсеньев Н.С. О жизни прензбыточествующей // Душа православия. – М.: Издательство храма Святой мученицы Татианы. 2009. – С. 217.

детерминировавшей его жизнетворческую стезю. «Исходной посылкой построения философской системы для В.С. Соловьёва является поиск первоначала, обуславливающего развитие окружающего мира»³. На благодатной идеологической почве всеединства стали произрастать первые теоретические ростки предпосылок богочеловечества, сполна вобравшие в себя как содержательные мотивы религиозно-онтологического отношения к Высшему, так и субъективные чаяния, надежды относительно спасения через преодоление смерти как лишённого всякого смысла исхода жизни представителей социума и человечества в целом.

Философема «всеединство» была поставлена В.С. Соловьёвым во главу угла мыслетворчества сообразно с учением об Абсолюте, предполагающим чёткую демаркацию между понятиями «сущее» и «бытие». В «Критике отвлечённых начал» мыслитель отмечал, что «истина есть сущее всеединое»⁴, и проводил мысль об абсолютах, полагающих друг друга: абсолютно-сущем, или Боге, и абсолютно-раскрывающемся, или человеке («мировой душе в человечестве»⁵). Разумя под Абсолютом некое Всеединое Сущее, синтезируя данное понятие с учением церкви о единой триипостасности в Боге, В.С. Соловьёв водружает философему «всеединство» на трёх китах: «благо», «истину» и «красоту». «Если в нравственной области (для воли), – рассуждает философ, – всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого материального мира есть абсолютная красота»⁶. Сей мыслью В.С. Соловьёв определяет концепции *всеединства*: имманентно-константное наличие целого в частях, его образующих, при безусловном сохранении неподдельного конститутивного своеобразия последних в отдельности.

В.С. Соловьёв детерминировал понятие «всеединство» под двуединым углом зрения, в двух главных смыслах: «В первом смысле единство всего полагается в том, что́ обще всему существующему, причём, по различию философских точек зрения, это общее является различным... Во втором... отношении единого начала ко всему понимается как отношение всеобъемлющего духовно-органического целого к живым членам..., в нём находящимся»⁷. Такая пространная экспликация фундаментального понятия выступит базовым пластом для дальнейших рассуждений. Философ, отталкиваясь от этого, полагал *единственно вероятный путь достижения истины* человеком только через посредство всеобъемлющего синтеза его способностей, всей интеллектуальной полноты его разума и опыта (слагаемого из чувственной, нравственной, эстетической, религиозной и пр.

³ Шапошников Л.Е. История русской религиозной философии. – М.: Высшая школа, 2006. – С. 244.

⁴ Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Собрание сочинений: в 10 т. Т. 2: Философские сочинения первого периода. – СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. – С. 296.

⁵ Там же. – С. 323.

⁶ Там же. – С. 354.

⁷ Соловьёв В.С. Статьи из Энциклопедического словаря // Собрание сочинений: в 10 т. Т. 10: Философские и другие сочинения последних годов. Статьи из энциклопедического словаря. Биография. – СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. – С. 231.

компонент). Ключевая посылка, проходящая красной нитью через всю философию В.С. Соловьёва, – любая вещь может быть максимально полно и адекватно познана лишь в её непосредственном отношении к целому – позволяет умозаключить: целое суть не эклектично-совокупная множественность вещей и явлений, но органично структурированное всеединство. И следом делается второй вывод: только лишь частичная и множественная объективная действительность эмпирически подвластна индивидуальному познанию. Таким образом, «...идея "всеединства" становится постепенно центральной идеей и руководящим принципом философии у Соловьёва»⁸.

По В.С. Соловьёву, содержание концепта «истина» составляют три философские дефиниции: «сущее», «единое», «всё». Религиозный принцип выступает «интегратором» человеческих данных опыта и мышления – рациональное и эмпирическое (или «внешнее») познание надлежит дополнять мистическим и абсолютным (или «внутренним»), в котором имплицитно и содержится объективная действительность. Здесь философ «вживляет» в перманентную ткань рассуждений компонент веры, полагая под последней непосредственное надындивидуальное созерцание сущности. Получается, что истину как всеединство можно познать лишь *органично-синкретичным единением* способов познания – рационального, эмпирического и мистического. В.С. Соловьёвым такой синтез понимался как слияние всесторонности содержания духовного багажа Востока с логическим изяществом западной философской традиции; и мыслитель, «не колеблясь, заявляет, что критерием истинности познания является его стремление к достижению единства»⁹. Стало быть, данный гносеологический синтез – органичное сочетание достижений двух общественных типов, претворяемое в жизнь русской религиозной философией как медиатором между западной и восточной философской мыслью (схожую идеологическую интеграцию на основе масштабных достижений мировых религий пытался осуществить великий русский писатель-мыслитель и духовный деятель Л.Н. Толстой).

Абсолютная истина не мыслилась В.С. Соловьёвым вне гносеологического единства науки, философии и религии. «Во всём существующем есть частица истины, а полная истина представляет собой "всеединство"»¹⁰. Бог, являющий в себе и собой одновременно начало как человеческое, так и божественное, предстаёт *истиной как всеединством*. На пути к познанию последней и должны слиться воедино разумная душа и материальное тело человеческие.

В человеке как средоточии абсолютного начала имеет место полное неудовлетворение условным содержанием, проистекающее от твёрдого доминирующего убеждения в реальной возможности достижения полноты

⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический Проект: Раритет, 2001. – С. 461.

⁹ Шпилдик о. Томаш. Русская идея: иное видение человека. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. – С. 89.

¹⁰ Горелов А.А. История русской культуры. – М.: Московский Лицей, 2008. – С. 275.

бытия. Но такая полнота, по В.С. Соловьёву, обретаема лишь только через посредство глубинно-совершенного взаимопроникновения всех живых существ, всецело исполненных неподдельным чувством непреходящей искренней любви друг к другу и к Богу (подспудно раскрывается сущность дефиниции, фундаментального в философской концепции славянофилов, – *соборности*, от которой «через модное в социологии понятие солидарности философия пришла к всеединству, достижению единства человека с Богом В.С. Соловьёва и к "общему делу" Н.Ф. Фёдорова»¹¹). В такой всеслиянности всего сущего – смысл любви и единственно должный путь в постижении Истины как восхождения ко Всеединству. Отсюда, мир – нечто абсолютно эволюционирующее, развивающееся, в то время как Бог – абсолютно сущее, инвариантное. Человеку по силам влиять на воссоединение всех существ с Богом, споспешествуя данному процессу, принося себя в жертву во имя любви к Высшему и единому миру. Но как осуществить переход от совершенного всеединосущего к миру природному и эмпирическому, несовершенному? Ответа на данный вопрос могло бы и не быть вовсе, как полагает В.С. Соловьёв, если бы не существовало некоего промежуточного звена, связующего всесовершенного Бога и объективную реальность, – *мировой души, Софии как божественного всемогущества и любви*. Таким образом, «...в искании посредничества между Богом и миром Соловьёв приходит к учению о Софии и Богочеловечестве»¹².

По В.С. Соловьёву, эволюционирование природного мира и социума обусловлено имманентным стремлением к всеединству: лишь только в царстве человеческого минеральное, растительное и животное смогут доподлинно актуализировать скрытые потенции и возвыситься до безусловного совершенства – обрести всеединую истину. И каждая предыдущая материальная ступень эволюции необходимо кладётся в основу последующей, а содержанием наполняется через посредство Бога. Здесь философ приходит к непосредственному подтверждению изначально выдвинутой гениальной идеи: целое обязательно наличествует в каждой отдельной его составляющей, наполняя её суть высшим содержанием, и само непременно стремится ко всеединому через развитие своих составляющих, адекватное познание и уяснение сущности которых, однако, возможно лишь только через соотнесение с самим целым. В.С. Соловьёв «полагал, что ни одно внешнее явление не может существовать и быть познано вне его необходимых отношений к другим явлениям и тому, кому является... Любая вещь познаётся в её отношении к целому. Это целое следует понимать не как неопределённую множественность вещей, а как всеединство»¹³.

Анализируя воззрения В.С. Соловьёва, можно небезосновательно умозаключить о том, что через всю его философию проводится архиважная идея, являющаяся стержневой также и в творчестве последователей

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Лосский Н.О. История русской философии / пер. с англ. – М.: Советский писатель, 1991 – С. 108.

религиозного философа, – идея о наличии *фундаментальной истины единства в многообразии*.

Сергей Николаевич Трубецкой (1862-1905) – князь, выдающийся представитель русской религиозной философии конца XIX – начала XX вв. – оказал огромное влияние на развитие философской мысли в России.

Следуя определённым соображениям В.С. Соловьёва, философ всегда удастанвал их субъективной интерпретации, в чём и заключалась его оригинальность. Отстаиваемые Сергеем Николаевичем позиции всегда отличались непревзойдённой оригинальностью и неукоснительной убеждёностью, что напрямую свидетельствовало о глубинных душевных переживаниях и чаяниях мыслителя относительно своих идей.

Уже в диссертационном исследовании «*Метафизика в Древней Греции*» С.Н. Трубецкой закладывает азы учения о «*соборности сознания*» и затем в статье «*О природе человеческого сознания*» окончательно идейно «*обрамляет*» субъективную позицию, беря за основу труды А.С. Хомякова и И.В. Киреевского – мыслителей-славянофилов.

Рассматриваемая теория есть первая попытка Трубецкого-старшего аналитически «*прорваться*» к концепту всеединства: вне его, не обладая соборностью сознания, невозможно познать *абсолютную истину* – *всеединый образ сущего*. Сознание, по мнению философа, не лично, но в то же время и не безлично – оно соборно. Тогда в чём состоит его источник и как истолковать, что, не будучи функцией личности, сознание не безлично, а «*включено*» в личность? С.Н. Трубецкой полагает, что ответ на поставленный вопрос следует искать во «*вселенском начале*»: «*метафизическая природа сознания*» полагает всякое сознание отдельно взятого субъекта познания как пребывающее в некоем «*вселенском сознании*»; и без последнего не существовало бы никакого сознания вообще. Подведение мыслителем такой черты явило собою разрыв связи с гносеологическим индивидуализмом и отвержение исключительной автономии отдельного сознания: в цельности и общности индивидуального человеческого сознания – в этом микрокосме – С.Н. Трубецкой усматривал подобие универсального конкретного всеединства.

Далее, в классическом фундаментальном *tagnum opus* «*История древней философии*» С.Н. Трубецкой, предпринимая попытки критического осмысления текущего положения дел в науке, сделал акцент на ставшей традиционной антитезе между точными науками и философией. Мыслитель пишет: «...Самые широкие научные обобщения дают нам лишь частное знание. А философия ... стремится к универсальному, целостному миропониманию», что есть аргумент в пользу утверждения о её невозможности, поскольку в истории развития воззрений, составляющих аксиологическое ядро субъективного мировосприятия, – «это человеческое представление ставится на место целой всеединой истины, выдаётся за сущую истину»¹⁴. Обоснования доводов С.Н. Трубецкого довольно

¹⁴ Трубецкой С.Н. История древней философии. – Ч. 1. – М., 1906. – С. 2.

лаконичны и предельно убедительны: ведь в основу всякого философского учения кладётся определённое человеческое миропонимание, неизбежно несущее отпечаток реалий своего века, – среды, в которой оно возникло, индивидуального гения, выступающего истоком.

Но тут же сам Сергей Николаевич оппонирует: бесплодность предпринимаемых попыток в скептическом отвержении философии не завуалирована для зоркого Духа всякого искущённого человека, ибо последние просто не в силах встать на пути у того высшего жизненного стремления к Истине, стремления «войти в разум Истины» (об этом же и у В.С. Соловьёва), коими исполнен познающий Дух. «Такое стремление, – отмечает С.Н. Трубецкой, – не может быть бесплодным, ибо оно вызвано самим образом этой универсальной Истины, который внутренне присущ нашему разуму как идеал, направляющий его познавательную деятельность»¹⁵. Образность *всеединой истины* конституируется через посредство истинной философии; но ею же и подвергаются критике ложь, или истина неполная, недостаточная, выдающая себя за целое. «Это влечение к Истине, составляющее самую суть философии, определяет собою её значение не только в развитии человеческого знаний, но и в развитии человеческого духа вообще: философия, будучи идеальной образующей силой, является вместе с тем величайшей освобождающей силой человечества, снимающей с него оковы духовного рабства, указывающей ему путь истинной свободы»¹⁶.

В своих рассуждениях Сергей Николаевич четко проводит водораздел между *частью* и *целым* в отношении социального бытия: субъективное мировосприятие есть лишь редуцированная часть целостной *всеединой истины*; когнитивная деятельность разума может быть доподлинно плодотворной, будучи координируемой лишь только имманентным ему образом универсальной истины, к которому должно неустанно стремиться; лишь только в лоне истинной философии можно отыскать пути обретения истины всеединой, которой чужды ложь и неполноценная истина, маскирующиеся под неё. Иными словами, ведомый имманентным стремлением к идеалу – всеединой истине, – влекомый её светлым образом Дух познания как истинное человеческое единоначалие через посредство истинной философии как «величайшей освобождающей силы» может достигнуть истинной свободы – абсолютного знания. По С.Н. Трубецкому, *всеединая истина – абсолютно необходимое сущее*, в стремлении к которому и в обладании которым для человечества сокрыта панацея от «оков духовного рабства».

С.Н. Трубецкой призывает изучать историю философии в её непосредственной действительности, т.е. в преимущественно историческом аспекте. Данный факт, по справедливому наблюдению философа, приведёт как к плюрализму мнений, детерминированных интеллектуальным уровнем различных мыслителей, так и к противоречиям, гнездящимся в ментальной

¹⁵ Там же. – С. 9.

¹⁶ Там же. – С. 10.

природе индивидуумов. Но в свете недообусловленности отдельных форм и односторонности течений интеллектуальной мысли важно признать, что последние обладают *объективными основаниями и внутренней необходимостью*, каковые науке философии и надлежит принять во внимание. С.Н. Трубецкой изрекает идеологически сильную мысль: мало просто познать толику истины, *ab initio* наличествующую во всяком заблуждении; важно узреть «философию этих философий», их реальное отношение к истине, т.е. разуместь, каким образом в тех или иных воззрениях происходит отражение образа сущей и всеединой истины. И именно «...такое научное рассмотрение философии кн. С.Н. Трубецкой считает одним из величайших философских приобретений XIX столетия»¹⁷.

Подытоживая свои историко-философские рассуждения, С.Н. Трубецкой отмечает, что история философии необходима ради самой же философии (той самой «истинной философии», о которой выше шла речь) и полагает «невозможным изучать историю философской мысли вне связи её с историей религиозного сознания»¹⁸. Погружаясь в освоение истории философии, мы понимаем, что истинная философия – фундаментальный фактор всемирно-исторического процесса, ибо «тот идеал истины, которому служит философия, есть реальная образующая сила»¹⁹.

Евгений Николаевич Трубецкой (1863-1920) – выдающийся русский философ и правовед, исключительно хрестоматийная личность своего времени. На ниве субъективно-философских изысканий Евгений Николаевич Трубецкой выступил продолжателем идей Владимира Сергеевича Соловьёва, результатом чего явился двухтомный труд под названием «Мирозозерцание В. Соловьёва».

Выступая идеологическим преемником его религиозно-философских воззрений, Е.Н. Трубецкой продолжил *философию всеединства* в России. Но в ряде определённых аспектов Трубецкой-младший делает крен в сторону и создаёт собственную *теоретическую модель осмысления* действительности. «Не мышление, а воля есть та способность в нас, с помощью которой мы открываем бытие, – таково утверждение одного из философов всеединства С.Н. Трубецкого. На место интеллектуального созерцания он ставит способность, укоренённую в воле, а именно, веру»²⁰.

Согласно Е.Н. Трубецкому, имеет место совпадение между истиной христианского Откровения и ключевым метафизическим предположением субъективного познания, свидетельствующее о *безусловном единстве бытия временного и вечного* в этом процессе. Но при перспективе рассмотрения соотношения временного и вечного бытия в метафизическом ракурсе данный

¹⁷ Шичалин Ю.А. С.Н. Трубецкой: образ сущей и всеединой Истины в истории философии // История античного платонизма в институциональном аспекте. – М.: Греко-латинский кабинет, 2001. – С. 58-61

¹⁸ Гайденко П.П. «Конкретный идеализм» С.Н. Трубецкого // Трубецкой С.Н. Сочинения. – М.: Мысль, 1994. – С. 2-10.

¹⁹ Трубецкой С.Н. История древней философии. – Ч. 1. – М., 1906. – С. 17-18

²⁰ Горелов А.А., Горелова Т.А. Наука и религия: перспективы синтеза. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – С. 45.

вопрос проблематизируется. Для Е.Н. Трубецкого наиболее явственным опровержением положительного значения идеи всеединства выступают факты греха и деятельного зла в мире. С целью снятия обнаруженного антагонизма философ вводит *эзотерический и экзотерический план анализа* дилеммы, утверждая: вероятность появления зла в мире – главный корень различия всеединства становящегося от всеединства сущего – содержательно дифференцирована в аспекте каждого из планов. Существующее противоречие для ума и совести (экзотерическая сфера) не имеет силы и места в сфере эзотерической, к которой и апеллирует мыслитель, вторя воззрениям В.С. Соловьёва. Но, в отличие от последнего, философ отмечает невозможность осуществления идеи всеединства применительно к временному миру. Следовательно, проблема истины трансформируется в вопрос, как обосновать факт наличия во временном мире неосуществлённой идеи всеединства. Здесь же Е.Н. Трубецкой вводит в контекст дилеммы *аспект онтологического исследования истины*, то есть исследования «об отношении всеединого сознания или всеединой мысли к тому реальному содержанию, которое она в себе объемлет»²¹, – исследования, дополняющего признание факта истинного бытия явления, отвечающего на вопрос «что?», вопросом «для чего?», для полноценного освещения проблемы истины.

Е.Н. Трубецкой связывает имманентное человеку искание смысла жизни с отсутствием всеединства в мире. Далее *идея всеединства, или истина о сущем*, предстаёт бытующей вне границ индивидуального сознания и принадлежит всеединому, коррелирующему с сознанием субъективным. Важно сделать акцент на недостаточной «прозрачности» гносеологической проблемы соотношения между абсолютным и индивидуальным сознаниями, важной для уяснения истины как теоретико-познавательной категории. Методологии Е.Н. Трубецкого в детерминации истины свойственны общие изъяны, в целом присущие взглядам на философема «всеединство» в русской религиозной философии.

Е.Н. Трубецкой был убеждён, что жизнь не статична: мир устремлён навстречу своему светлому грядущему. Но такое движение отнюдь не спонтанное: человеку должно проявить *духовный подъём и бескомпромиссную душевную борьбу* с земными искусами, чреватую лишениями и страданиями. Всякие тленно-мирские преходящие успехи и радости, тягбы и потуги не должны каким-либо образом стопорить неуёмную борьбу за возвышение земного до небесного, ибо таков путь истинного человека.

²¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Избранные произведения. – Ростов н/Д.: «Феникс», 1998. – С. 45.

ВОСПРИЯТИЕ РУССКОЙ ИСТОРИИ КАК ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ ТЕКСТОВ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

Философия в отличие от других наук предмет своего исследования видит в перспективе охватывания либо стремится к таковому. Исследование это должно проходить таким образом, чтобы высветить стороны предмета во всей многосложности и феноменальности (явленности) полноты, невзирая на различия и специфику восприятия сменивших друг друга исторических поколений. Такой подход с успехом был применен Х. Ортегой-и-Гассетом к анализу истории и имеет полное право на существование, правда с некоторыми оговорками¹. Кроме того, философия истории должна учитывать диалектику развития своего предмета, тем более что он процессуален.

С этими требованиями соотносится и русская история как самостоятельный феномен. Здесь атрибут самодостаточности можно рассматривать как некий аналог богоизбранности, концепта, который уже в XV веке, когда почувствовалась агония Византии, эстафетно перенесся на Москву как преемницу Рима и получил формулировку «Москва – третий Рим». Отзвуки этого события нашей истории можно уловить в первом националистическом, и ввиду этого публицистическом, произведении древнерусской литературы – «Слове о Законе и Благодати», инициировавшем тематику избранности Киевской Руси. Все эти идеи системно оформились в размышлениях славянофилов в XIX веке, что привело к *интеллектуальному расколу* русского общества.

Если говорить о задачах философии истории, то необходимо отметить, что, по мнению Л.П. Карсавина, «философия истории определяется тремя основными задачами. Во-первых, она исследует первоначала исторического бытия, которые вместе с тем являются и основными началами исторического знания, истории как науки. Во-вторых, она рассматривает эти первоначала в единстве бытия и знания, т.е. указывает значение и место исторического в целом мира и в отношении к абсолютному Бытию. В-третьих, задача ее заключается в познании и изображении конкретного исторического процесса в целом, в раскрытии смысла этого процесса»². В данной работе мы попытаемся показать некие идейные первоначала, которые, с нашей точки зрения, словно архетипически заложены в русском историческом процессе и

¹ Мы считаем, что метод поколений, примененный испанским философом (см.: Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов) // Х. Ортега-и-Гассет. Избранные труды. – 2-е изд. – М.: Издательство «Весь Мир», 2000. – С. 233–403), более уместен в анализе событий определенных срезов отдельных исторических эпох, представляющих конкретный частный характер, чем для крупных периодов, охватывающих национальные истории. Философия истории – это метаописание всего исторического процесса во всем многообразии связей и перипетий, имеющих общую направленность.

² Карсавин Л.П. Философия истории. – СПб., 1993. – С. 15.

в соответствии с которыми можно выстроить своеобразную периодизацию русской истории на примере Древней Руси.

Современный исследователь В.В. Ильин указывает, что на становление российской цивилизации повлиял ряд объективных факторов: геоклиматический, геополитический, географический и державный³. Однако очевидно, что данные причины оказывали и оказывают влияние не только на российскую, но на все цивилизации без исключения. В русской истории существует множество теорий, складывающихся вокруг одной магистральной концепции – русской идеи. К таковым в свое время причислялись панславизм, почвенничество, вселенская теократия, большевизм и проч. Все эти доктрины страдают тем, что имеют только две линии направленности: политическую и цивилизационную, – причем обе они в большей мере внешнеописательные, не проникнутые внутренним движением исторического процесса, так сказать, его экзистенцией. Самобытность России в большей степени определяется ее различием с Западом и сходством с Востоком по определенному типу критериям, о чем уже в 60-х годах XIX в. писал Н.Я. Данилевский в «России и Европе». Получается, что сквозь национальный политический подтекст мы не видим самости русской истории. Поэтому мы предлагаем остановиться и взглянуть в феномен русской истории как в череду жертвоприношений. В этом, с нашей точки зрения, может быть усмотрен и мессианский, и политический, и экзистенциалистский, и культурологический смыслы исторической динамики России.

Наша идея заключена в тезисе о том, что русская история движется через периоды, определяемые явлением жертвенности их главных действующих лиц. Некоторые типы жертвенности – качества жертвоприношения – лучше назвать строительными, благодаря тому прогрессивному стимулу, которым они воздействуют на дальнейший процесс исторической эволюции. Как правило, такие жертвы обычно являют собой начало какого-нибудь уже знакомого нам классического периода истории. Например, Евпатий Коловрат, рязанский князь Юрий Игоревич, его сын Федор Юрьевич ознаменовали начало нового периода монголо-татарской зависимости Руси. Определила этот период предшествовавшая ему феодальная раздробленность, которая заканчивается знаково – разгромом почти всего русского войска в битве на реке Калке: «А русские князья выступили в поход, и сражались с татарами, и были побеждены ими, и немногие только избегли смерти; кому выпал жребий остаться в живых, те убежали, а прочие перебиты были... Говорят, что только одних киевлян в этой битве погибло десять тысяч»⁴. Кроме того, поражение это сопровождалось неумолимым и безвозвратным уходом в эпическое прошлое богатырей киевского периода, о чем пишет другой летописец: «А из других князей, бегущих к Днепру, было убито шесть: князь Святослав Каневский, Изяслав Ингваревич, Святослав Шумский, Мстислав Черниговский с сыном,

³ Ильин В.В. Философия истории. – М., 2003. – С. 202-203.

⁴ Летописные повести о монголо-татарском нашествии // ПЛДР: XIII век. – М., 1981. – С. 135.

Юрий Несвижский, а из воинов только десятый вернулся домой. И Александр Попович тут был убит вместе с другими семьдесятю богатырями»⁵. Такой тип жертвы резонно назвать деконструктивным, или регрессивно-пассивным, поскольку он служит окончанием известного нам периода, символом его упадка. Причем, доказательством того, что битва на Калке связана с прошлым периодом Киевской Руси, служит именно упоминание о гибели богатырей во главе с Александром Поповичем, образ которого обязан «своим происхождением устному эпосу о богатырях»⁶. А это, в свою очередь, может означать, что возвращенные из глубины веков образы⁷, их актуализация, имеют историко-культурную подоплеку, что 1223 год – последний год славной эпической киевской старины, за которым, несомненно, начинается «новое время» сначала глубокого упадка, а затем возвышения Москвы.

Характерно также, что летописец воспринимает поражение как наказание за грехи, ниспосланное Богом: «В год 6732 (1223). Из-за грехов наших пришли народы неизвестные, безбожные моавитяне, о которых точно никто не знает, кто они, и откуда пришли, и каков их язык, и какого они племени, и какой веры»⁸.

Очевидно, средневековым человеком Древней Руси важнейшие рубежные события, аналогичные библейскому «концу времен», воспринимались в качестве вызова, после которого должен был последовать отклик с помощью добровольного жертвоприношения, а значит мученичества. Вот такое понимание событий истории их современниками для нас очень важно, поскольку оно ближе к истинному положению вещей, чем прочие, хоть и убедительные, спекулятивные построения, обнаруживающие изъян вследствие исторической модернизации и аберрации дальности.

Жертвоприношение является необходимым элементом для средневекового социума, неким договором между ним и историческим бытием, историческим провиденциализмом. Таким образом, жертвоприношение основных действующих лиц средневековой истории есть уже заранее заданный и запланированный императив поведения, модель жизнеобеспечения. Например, период феодальной раздробленности Киевской Руси, окончанием которого является трагическое столкновение на Калке, по-видимому, инициируется гибелью знаковой фигуры библейского масштаба – Андрея Боголюбского (1175 г.). Событие убийства князя чрезвычайно пафосно и патетично описывается в «Повести об убийстве Андрея Боголюбского». Князь Андрей предстает в «Повести...» мучеником, более того – страстотерпцем, а значит Христом – символом невинной

⁵ Там же. – С. 159.

⁶ Буслая, Ф. И. Народный эпос и мифология. – М., 2003. – С. 16.

⁷ В Я. Пропп отмечал, что в русском эпосе, особенно в эпоху борьбы с татаро-монгольскими захватчиками, был достаточно распространен прием образного анахронизма (заимствование из прошлых времен образов героев и перенесение их в позднейшие времена), и что связана была эта художественная фигура с надеждой народа на освобождение от врагов. См.: Пропп В Я. Русский героический эпос. – М., 1958. – С. 287-369.

⁸ Летописные повести о монголо-татарском нашествии // ПЛДР: XIII век. – М., 1981. – С. 138.

жертвы. «Князь же Андрей, о готовящемся злодейском убийстве своем узнав заранее, духом воспламенился священным и ни на что не рассчитывал, говоря: «Господа Бога, моего вседержителя и творца своего, избранный народ на кресте пригвоздил, сказав: «Пусть кровь его будет на нас и на детях наших», а также и слово, сказанное устами святых евангелистов: «Если кто положит душу свою за други своя – может учеником моим быть». Этот же боголюбивый князь не за друга, а самого творца, возведшего все из небытия в бытие, душу свою положил»⁹, – так описывает автор повести состояние Андрея Боголюбского накануне убийства.

Характерная мученическая смиренность и неизбежная предначертанность божественной воли сближают образ Андрея Боголюбского с образами святых князей Бориса и Глеба, убийство которых было своеобразным напоминанием о необходимости соблюдения заповеди уважения и любви к ближнему – этих основных черт человеколюбия, а также символизировало начало периода временного возвышения (регенерации) Киевской Руси эпохи Ярослава Мудрого и Владимира Мономаха.

Таким образом, все три убийства – это строительные (конструктивные) жертвоприношения, конституирующие определенные периоды развития истории Древней Руси. Их роднит между собой несколько признаков: а) добровольность жертвоприношения; б) пассивность перед лицом опасности, непротивление божественной воле, историческому провидению, неизбежности порядка вещей. Таков период феодальной раздробленности, ограниченный двумя типами жертвенности: конструктивным (Борис и Глеб, Андрей Боголюбский) и деконструктивным (жертвы битвы на реке Калке). Промежуток времени между жертвами Бориса и Глеба, с одной стороны, Андрея Боголюбского – с другой, представляет собой относительно спокойный период ожидания феодальной раздробленности. К окончанию этого периода также примыкает «Повесть о битве на Липице», посвященная событиям 1216 года – битве между новгородцами и суздальцами (враждующими потомками Всеволода Большое Гнездо) за первенство на Руси.

Следующая фаза развития русской истории ознаменована 1237 годом. Это время начала борьбы с татаро-монголами. После 1237 года Русь погрузилась в пучину мрака, духовного и материального кризиса. И здесь открывается целая галерея жертв, связанных с Рязанью. Сначала был убит вызванный к Батыю сын великого рязанского князя Федор Юрьевич, потом, услышав о мученической гибели своего мужа, княгиня Евпраксия с сыном Иваном сбросилась со стены терема, приняв добровольную смерть. Юрий Ингваревич, князь великий рязанский, вместе со своими братьями был убит в бою с Батыем: «Здесь убит был благоверный великий князь Юрий Ингваревич, брат его князь Давыд Ингваревич Муромский, брат его князь Глеб Ингваревич Коломенский, брат их Всеволод Пронский и многие князья местные, и воеводы крепкие, и воинство: удалцы и резвцы рязанские. Все равно умерли и единую чашу смертную испили. Ни один из них не повернул

⁹ Повесть об убийстве Андрея Боголюбского // ПЛДР: XII век. – М., 1980. – С. 329.

назад, но все вместе полегли мертвые. Все это навел бог грехов ради наших. А князя Олега Ингваревича захватили еле живого... И увидел царь Батый Олега Ингваревича, столь красивого и храброго, изнемогающего от тяжких ран, и хотел уврачевать его от тяжких ран, и к своей вере его склонить. Но князь Олег Ингваревич укорил царя Батыя и назвал его безбожным и врагом христианства. Окаянный же Батый дохнул огнем от мерзкого сердца своего и тотчас повелел Олега ножами рассечь на части. И был он второй страстотерпец Стефан, принял венец страдания от всемилостивого бога и испил чашу смертную вместе со всею своею братьею»¹⁰. После этого «вельможа» – «исполин» рязанский Евпатий Коловрат со своею малою дружиною, узнав о разорении Рязани, двинулся на Батыевы полки и тоже был убит. Таким образом, жертвы-мученики 1237 года венчают начало периода татаро-монгольского ига.

Конец этого периода приходится на 1380 год – дату Куликовской битвы. Вот как описывает автор одного из множества сказаний о Куликовской битве начало боя русских и ордынских войск: «И уже вплотную сошлись оба войска, как выехал из татарского полка богатырь, огромный, широкий в плечах, являя всем свою великую доблесть. Был он для всех так ужасен, что никто не смел против него выйти, и каждый говорил соседу, чтоб тот вышел, и никто не шел. Тогда инок Пересвет, славнейший из послушников преподобного игумена Сергия Радонежского, сказал великому князю и всем князьям: «Не тревожьтесь об этом. Велик Бог наш и велика его сила. С божьей помощью и пречистой его матери и всех святых и преподобного игумена Сергия молитвами хочу я с ним встретиться». Этот Пересвет, когда еще был в миру, был славный богатырь, имел он великую силу и крепость, и превосходил всех своим ростом и дородством, и прекрасно разбирался в военном деле и искусстве. И он, как велел ему преподобный Сергий, возложил на себя святую схиму, ангельский образ, и, осенив себя крестным знаменем и окропившись святой водой, испросил прощения у своего духовного отца, и у великого князя, и у всех князей, и у всего христианского войска, и у брата своего Ослябя. И все заплакали... И вот инок Пересвет, послушник преподобного игумена Сергия, пошел против татарского богатыря Темир-Мурзы, и ударились они крепко, так громко и сильно, что земля содрогнулась, а оба они замертво упали на землю и тут приняли конец; а также кони их погибли вместе с ними»¹¹.

Как видно из текста, Пересвет – типичный образец жертвы, он готовился принять славную христианскую смерть задолго до описываемых событий; к тому же, на предвиденный исход указывает плач-прощание с героем всей земли русской. Однако насколько эта жертва итоговая, настолько и начальная, то есть она добровольная, заранее преднамеренная, предуготовленная, как и в случае с Андреем Боголюбским. Отсюда следует,

¹⁰ Повесть о разорении Рязани Батыем // ПЛДР: XIII век. – М., 1981. – С. 189.

¹¹ Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция // Сказания и повести о Куликовской битве. – Л., 1982. – С. 189.

что 1380 год является точкой «начала конца» татаро-монгольского ига, знаком становления, централизации и собирания земель вокруг Москвы.

Заканчивается данный период приблизительно 1612 годом, что отражено в «Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства». Написано это произведение в эпоху, когда Минин и Пожарский начинают готовить народное ополчение против польских интервентов. В нем присутствуют сетование и печаль о былом великом прошлом России; автор призывает задуматься над причинами смуты и гибели страны, отождествленной с народом и принявшей образ мученицы за грехи.

Символически начало нового периода в развитии русской истории запечатлено в «Новой повести о преславном Российском царстве», написанной приблизительно на рубеже 1610-1611 годов. Важными свойствами этого агитационного текста являются приводимые автором примеры стойкости и мужества, а также выражение надежды на возрождение России. Симптоматичным является и призыв к жертвенности ради спасения Отечества: «Вооружимся на общих супостатов наших и врагов и постоим вместе крепко за православную веру, за святые Божии церкви, за свои души и за свое Отечество, за достояние, что нам Господь дал, и изберем славную смерть!»¹².

Итак, русскую историю в ее движении и развитии можно представить как череду сменяющих друг друга периодов, ограниченных строительными (конструктивными) и разрушительными (деконструктивными) жертвами: 1) период становления централизованного Киевского княжества (начало 988 г. / 1015-конец 1175 гг.); 2) период явной феодальной раздробленности (1175-1223 гг.); 3) период татаро-монгольской зависимости Руси (1237-1380 гг.); 4) период централизованного Московского государства (1380-1610 гг.); 5) период нового Российского царства (начало 1610 г. – приблизительно 1801-1802 гг. (соответственно убийство императора Павла I и самоубийство А.Н. Радищева)). Парадигма каждого периода наполняется событиями, отражающими его основное идейное содержание.

Таковым, на основании представленных текстов художественной литературы, было восприятие русской истории ее очевидцами, современниками описанных в текстах событий; оно характеризуется внутренним мироощущением исторического бытия, конституируемого особой экзистенциальной направленностью – жертвенностью, которая распадается на дифференцированные типы в зависимости от характеризуемого периода.

¹² Новая повесть о преславном Российском царстве // Литература Древней Руси: хрестоматия. – М., 1990. – С. 389.

ТВОРЧЕСТВО А.Н. РАДИЩЕВА КАК СТАНОВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

Актуальность выбранной темы связана с изучением исторического и социального наследия А.Н. Радищева как особого предмета философского анализа. Спорным представляется в настоящее время тезис о революционности наследия писателя. Нет однозначного решения проблемы отношения писателя к институту монархии. Подвергается сомнению факт исторического пессимизма литератора. Однако наиболее актуальной в настоящее время представляется проблема классификации всего наследия «первого русского интеллигента». В настоящее время подвергается сомнению подход, согласно которому в сочинениях писателя содержатся элементы «философии», «философии истории», «социальной философии».

Есть основания полагать, что подобные оценки являются порождением процесса модернизации исторических представлений, свойственных носителям ментальности русского просвещения (процесс осовременивания культурного наследия просветителей был во многом обусловлен идеологическими причинами). В настоящее время встает проблема классификации и теоретического анализа наследия русского просветителя.

Мы полагаем, что взгляды «первого революционера» не могут быть осмыслены в терминах философии истории. Во-первых, историко-философский анализ появляется лишь при условии развитой историографической традиции (которая в России в XVIII в. переживает лишь этап становления). Во-вторых, процесс появления историко-философского дискурса неразрывно связан с процессом формирования философии как таковой, т.е. рефлексии по поводу предельных оснований, движущих сил и законов бытия и мышления. В XVIII в. культурное пространство России не в состоянии было породить полноценный философский дискурс. При сопоставлении наследия российских и западноевропейских мыслителей выявляется не только неразвитость терминологических средств выражения рефлексивной мысли, но и неспособность к созданию развернутых теоретических систем (наиболее рельефно этот тезис может быть проиллюстрирован в процессе сравнения наследия Канта и Г. Сковороды).

Следовательно, неубедительными представляются идеи М.Н. Мамедова, Е.В. Пеуновой, М.Г. Щипанова, удревняющих процесс становления философии в СССР¹. Неубедительной представляется также концепция Е.В. Плимака², согласно которой А.Н. Радищев был полноценным русским революционным идеологом и философом (при этом не отрицается факт влияния на его творчество западноевропейской философии эпохи Просвещения). Есть основания полагать, что в творчестве А.Н. Радищева

¹ См.: Философия в СССР. – М.: Мысль. 1968. – С. 250.

² Плимак Е.В. Запретная мысль обретает свободу. – М.: Прогресс. 1986. – С. 51.

элементы рефлексии относительно движущих сил и предельных оснований исторического процесса не столь развиты и не могут быть соотнесены с развернутыми теориями социального развития Мабли, Вольтера или Монтескье. Проблема заключается не только в том, что писатель не создал историософских трактатов, но и в том, что он был неспособен полноценно воспринимать и транслировать средствами русской речи элементы западноевропейской историко-философской мысли.

Ценность работ А.Н. Радищева заключается в том, что именно результаты его культурного творчества легли в основание полноценной философии истории и социальной философии в России в дальнейшем. Именно в произведениях «первого русского интеллигента» наблюдается возникновение связей между проблемными полями социального дискурса, то есть закладываются основы концептуального творчества в сфере осмысления социальных и исторических явлений, что, в свою очередь, создает предпосылки для появления на русской почве развернутых концептуальных систем, то есть теорий.

Основной целью статьи является реконструкция процесса становления терминологических и концептуальных конструктов, содержащихся в наследии А.Н. Радищева. Адаптируя западноевропейские социальные концепты для России, философ облекал социальные идеи в поэтическую форму. Ярчайшим образцом художественного осмысления общественных проблем является ода «Вольность». Значительный исследовательский интерес представляет терминологическое оформление писателем социальных тенденций.

Анализ лексических конструкций позволяет верифицировать утверждение о завершении процесса формирования социальной рефлексии в России екатерининского периода. Основным признаком, свидетельствующим о присутствии в сознании литератора элементов нововременного понимания власти, является активное использование им оборотов долженствования в отношении образа власти, а также обращение к концептам утилитарно-прагматической легитимизации властных институтов («народное благо»).

Конструируя естественно-правовой идеал, литератор апеллирует к понятию «общая польза»:

Возникла обща власть в народе,
Соборный всех властей удел.
Ей общество во всем послушно,
Повсюду с ней единодушно;
Для пользы общей нет препон;
Во власти всех своей зрю доли,
Свою творю, творя всех волю;
Родился в обществе закон³.

³Радищев А.Н. Избранные сочинения. – М.: Л.: Гослитиздат, 1949. – С. 267.

Изображая социальный идеал, автор не использует лексических оборотов должностования, однако применяемый концепт политического блага связан с понятием «обща власть», находящимся в смысловой взаимосвязи с термином «польза общая». Интересно, что А.Н. Радищев отождествляет народное благо со способностью общества отправлять «власть всех». Автор отказывается от апелляции к фигуре монарха, в качестве гаранта «благ» выступает выработанный первичным обществом «закон».

Утопическому идеалу, апеллирующему к воле всех, обеспечивающей народное благо, противопоставляется обобщенный образ монархического правления. Если источником республиканской власти является «польза общая», принимаемая индивидом как высшее благо, то основой господства монарха являются невежество и заблуждения его подданных, а также грубое насилие:

Власть царска веру охраняет,
Власть царску вера утверждает;
Союзно общество гнетут;
Одно сковать рассудок тшится,
Другое волю стерть стремится;
На пользу общую, – рекут⁴.

Монарх представляется ему узурпатором, сознательно затмевающим источник истины, отождествляемой с естественно-правовым концептом:

Всесильный боже, благ податель,
Естественных ты благ создатель,
Закон свой в сердце основал;
Возможно ль, ты чтоб изменился,
Чтоб ты бог сил, столь уподлился,
Чужим чтоб гласом нам вещал⁵.

Царь не причастен «власти всех», следовательно, не может творить на «пользу общую», его воля не имеет отношения к процессу распределения «естественных благ».

Кардинальное переустройство общества мыслится им на путях революции. Обосновывая необходимость восстания, философ апеллирует к естественному праву, порождающему волю к сопротивлению:

Меч остр, я зрю, везде сверкает,
В различных видах смерть летает,
Над гордою главой паря.
Ликуйте склепанны народы,
Се право мщенное природы
На плаху возвело царя⁶.

⁴Там же. – С. 268.

⁵Там же. – С. 268.

Согласно воззрениям А.Н. Радищева, власть возникла из потребности общества в «пользе общей»; господствующая личность может занимать доминирующую позицию только в том случае, если она отправляет «волю всех»:

Но ты, забыв мне клятву данну,
Забыв, что я избрал тебя
Себе в утеху быть венчанну,
Возмнил, что ты господь, не я.
Мечом мои расторг уставы,
Безгласными поверг все права,
Стыдиться истины велел;
Расчистил клевете дорогу,
Взывать стал не ко мне, но к богу,
А мной гнушаться восхотел⁷.

Литератор считает пороком стремление монарха строить легитимность на религиозных основаниях, истинно легитимная власть опирается на естественно-правовые концепты («право природы») и видит смысл своего существования в «пользе общей». Литератор полагал, что утверждение духовными властями господства царя может служить лишь угнетению, секуляризованный идеал власти окончательно утвердился в России лишь с приходом революции. Общество обретает свободу от угнетателя и наделяется правом формирования институтов господства.

Процедура избрания правителя должна преследовать цель выбора наиболее достойного члена общества. Основание социальной утопии всецело находилось в сфере естественного права:

Сплетясь веселым хороводом,
Различности надменность сняв,
Естественный встает устав;
Погрызла в тине властна скверность;
Едина личная отменность
Венец возможет восхитить;
Но не пристрастию державну,
Опытностью лишь старцу славному
Его довлеет подарить⁸.

Правитель может получить власть только в том случае, если он обладает исключительными личными способностями (он приводит примеры выдающихся деятелей науки и культуры). Иерархия, построенная на

⁶ Там же. – С. 270.

⁷ Там же. – С. 271.

⁸ Там же. – С. 277.

основаниях, не соответствующих «Естественному уставу», должна отойти в прошлое.

Проблема социального благоденствия связывается А.Н. Радищевым не с волей правителя, а со способностью членов общества сплотиться для воплощения «пользы общей»:

Но дале, чем источник власти,
Слабее членов тем союз,
Между собой все чужды части,
Всяк тяжесть ощущает уз⁹.

Сознательность членов социума является гарантией против тирании. Как только тяготение граждан к идеалу «пользы общей» ослабевает, опасность попадания общества под гнет становится новой социальной реальностью. Но природное начало стремится вернуть общество к прежнему состоянию:

Животны семена проснутся,
Затускло солнце вновь даст свет¹⁰.

Новая революция уничтожает источник гнета, и народ обретает свободу.

Таким образом, характерными особенностями терминологического стиля Радищева являются:

1) использование общественных понятий, возникших в процессе рецепции руссоистских концептов, – «обща власть», «власть всех», «польза общая», термины помещаются в смысловой контекст, ориентированный на достижение цели дискредитации институций монархической власти;

2) апология естественной свободы человека, создаваемая при помощи выражений «закон естества» и «дар природы» («право мшенное природы»), применяется писателем при конструировании легитимных оснований демократического строя;

3) монарх не может апеллировать к «закону естества», поскольку он «пристрастен».

Следование личным интересам является главным препятствием на пути к обретению им легитимности.

Радищев был первым русским мыслителем, отошедшим от монархического идеала и придерживающимся позиций республиканизма, выстраиваемые им смысловые дихотомии четко ориентированы на создание утопического образа народовластия.

Значительный исследовательский интерес представляет утопический проект, содержащийся в «Путешествии из Петербурга в Москву». Произведение содержит оригинальные политические концепты; использование Радищевым специфической фразеологии было ориентировано на решение задач легитимизации демократического типа правления. По

⁹ Там же. – С. 280.

¹⁰ Там же. – С. 281.

мнению автора, идеальное государство должно быть основано на «внутреннем нашем чувствовании щедрот отца всех»¹¹. Апеллируя к природе человека, он акцентирует внимание читателя на том обстоятельстве, что, актуализируя в себе божественное начало, гражданин обретает единство с другими членами общества. Природа сотворила людей равными, следовательно, они должны обладать равными правами и возможностями: «Они благодетельными лучами солнца равно с вами наслаждаются, одинаковые с вами у них члены и чувства, и право в употреблении оных должно быть одинаково»¹². Естественнo-правовая теория закладывается Радищевым в основание его проекта. «Право естественное показало вам человекoв мысленно вне общества, приvвших одинаковое от природы сложение и потому имеющих одинаковые права, следственно, равных во всем между собою и единые другим не подвластных. Право гражданское показало вам человекoв, променявших беспредельную свободу на мирное оныя употребления»¹³.

Из положений естественного права он делает вывод о недопустимости порабощения: «Но если они положили свободе своей предел и правило деяниям своим, то все равны от чрева матерня в природной свободе, равны должны быть и в ограничении оной»¹⁴. По мнению писателя, любая иерархия должна быть организована согласно принципу равных прав и возможностей: «Властитель первый в обществе есть закон; ибо он для всех один»¹⁵. Тотальность естественнo-правового принципа заставляет автора проекта порицать помещиков, нарушающих границы «собственного блага», крепостных крестьян (порицание «корысти»).

Подлинно «блаженное государство» должно создаваться в соответствии с принципом соблюдения границ свободы индивида: «Устройство на счет свободы столь же противно блаженству нашему, как и самые узы»¹⁶. Говоря о необходимости освобождения крестьян, он использует смысловую дихотомию: «самовластие» – «блаженство целого». Самовластие зиждется лишь на насилии, являющемся порождением искажения подлинной природы человека: «С одной стороны родится надменность, а с другой робость. Тут никакой не можно быть связи, разве насилие. И сие, собираясь в малую среду властнодержавное свое действие простирает всюду тяжко»¹⁷.

Писатель отождествляет общество с кораблем, имеющим в качестве двигателя физическую силу рабов. Нарушение естественнo-правового равновесия влечет за собой укрепление властной гегемонии монарха. Пропагандируя необходимость освобождения, Радищев акцентирует внимание читателя на аморальности и экономической несостоятельности такого порядка. Дворяне должны освободить крепостных, руководствуясь пониманием того, что, сохраняя порядок в его неизменном состоянии, они

¹¹ Там же – С. 161.

¹² Там же. – С. 161.

¹³ Там же. – С. 161.

¹⁴ Там же. – С. 161.

¹⁵ Там же. – С. 162.

¹⁶ Там же. – С. 164.

¹⁷ Там же. – С. 167.

подрывают экономическое могущество государства и отнимают природное право других граждан на достойное существование.

Автор призывает восстановить «природное всех равенство» во имя «общей пользы», уничтожив крепостное право на законодательном уровне. Таким образом, социальный проект содержит анализ современного ему состояния общества, план его преобразования и концепт общественного бытия после данного преобразования.

Мышлению литератора присущ дихотомизм, он склонен выстраивать смысловые оппозиции: «свобода» – «рабство», «равенство» – «гордое различие», «добродетель – корысть», «властодержавие» – «блаженство целого». Следует заметить, что, рассуждая об обществе, литератор склоняется к использованию морально ориентированной терминологии западного типа. Из специфических терминов, характерных для западноевропейской философии, в тексте встречаются лишь «право естественное», «блаженство целого», «общая польза», «природное всех равенство». «Проект» Радищева представляет собой литературную переработку руссоистских и гельвецианских идей.

Радищев был первым автором, подвергнувшим сомнению способность монарха распределять и определять «благо» общества. В его сознании монарх однозначно отождествляется с источником угнетения. «Благо народа» может быть максимально воплощено лишь в демократическом типе социума и выработано с помощью выборных процедур, в некоторых исторических ситуациях «благо» может быть обеспечено лишь путем революции.

В его прозе и поэзии процесс десакрализации власти монарха достигает апогея, окончательно устанавливается представление о том, что легитимность господства обусловлена способностью политических органов минимизировать насилие над индивидом.

Из всех ученых, наследие которых было проанализировано в данном исследовании, лишь А.Н. Радищев может претендовать на обретение статуса создателя межконцептуальных смысловых структур. Критикуя концепт просвещенной монархии, он вынужден конструировать оригинальную идейную систему, используя лишь аргументы рационального характера. Концепт революционного действия опирался на идею порочности (пристрастность) принципа царской власти, концепт благотворности на делегитимизации господства одного лица (заблуждение). Таким образом, он создал первую в истории русской социальной мысли систему общественных концептов. Мы полагаем, что продукты социальной рефлексии литератора не могут претендовать на обретение статуса теорий, так как не соответствуют устоявшемуся в философской традиции определению¹⁸.

Развивая доказательную базу, он детально анализировал как исторические примеры, так и современную ему общественную реальность. При этом А.Н. Радищев обращался к истории с целью создания логически гомогенной базы аргументации теоретических тезисов.

¹⁸ См.: Аберкромби Н. Социологический словарь. – М.: Экономика. 2004. – С. 615.

РЕФЛЕКСИЯ АНТИЧНОСТИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Жизнь философии не прекращается со смертью её представителей, точно так же, как и жизнь человека не прекращается с его смертью. Так, люди живут за умерших, воскрешая в памяти их мысли, привычки, продолжая их дело. Так же и в философии. Нет такой философской традиции, которая исчезла бы совершенно бесследно. Каждая новая философия вбирает в себя все то, что осмыслили предыдущие, воскрешает все заданные ими вопросы и с новой силой разворачивает свои попытки ответить на них. Эти вопросы и заставляют жить философию, воскрешая предыдущие традиции мысли. Поэтому философия никогда не оторвется от своей традиции, никогда не забудется (по крайней мере философами), ведь если человеческая душа живет жаждой воскрешения отцов, имея позади себя память, а перед собой приближающуюся свою собственную смерть, то душа философии живет жаждой ответа на последний вопрос, имея перед собой только зияющую безответность, но позади себя – огромную традицию вопрошания и попытки дать ответ.

В русской религиозной философии отчетливо был поставлен вопрос: может ли быть, чтобы философская жажда являлась одновременно и человеческой? И наоборот: человеческая – философской? И могут ли они тогда жаждать одного на двоих последнего ответа? Этот ответ должен быть тогда одновременно и философским, и человеческим...

Но разве философия не должна остерегаться всего слишком человеческого? Разве не должна она считаться со знанием (которое Аристотель в «Топике» определил как то, что необходимо, т.е. то, что подчиняется необходимости), а не с причудливыми человеческими желаниями, которые порой не поддаются никаким всеобщим законам? Вспомнить хотя бы героя подполья у Достоевского, который послал к чёрту знание «дважды два четыре» только потому, что оно ему просто так не понравилось. Подобный вопрос о философском и человеческом, а также подобное посылание к чёрту всеобщего («всемства») не могло бы произойти на почве античной философской мысли (Платон назвал бы «мисологом» – ненавистником разума – такого человека и уж точно не удостоил бы его звания философа). Однако русская философия не могла не воспринять достижения античной философии и, как следствие, не могла не вступить в диалог с ней. Диалог этот особенно важен для самоопределения русской философии.

Можно сказать, что начинается он вовсе не в философии и даже вовсе не как диалог, а как классицистическое подражание (М.В. Ломоносову, Г.В. Державину, М.М. Хераскову). Однако с первых своих шагов стремящаяся к «самостоянию» (по выражению А.С. Пушкина) русская мысль начинает входить в дискурсивное поле античной мысли.

Первой такой творческой попыткой стало философствование любомудра Д.В. Веневитинова. Веневитинов знал греческий и познакомился

с Платоном по первоисточнику. «К Платону начинаю привыкать, – пишет Веневитинов в июле 1825 года А.И. Кошелеву, – читаю его довольно свободно и не могу надуматься над ним. Вот идеалист!» Восхищение Платоном у Веневитинова носит еще детский, наивный характер; так восхищается своим учителем ученик, который только что попал в новый незнакомый мир. Веневитинов сам писал о том, что молодой русской мысли следует войти в мир чужой, но вполне уже развившейся мысли, где она во взаимодействии сумеет и сама развиться, ибо «находясь в мире совершенно для нас новым, мы невольно принуждены будем действовать собственным умом для разрешения всех противоречий, которые нам в оном представляются», и таким образом «мы сами сделаемся преимущественным предметом наших разысканий»¹. Иными словами, вхождение начинающейся мысли в дискурс уже состоявшейся философской традиции позволяет молодой мысли развернуться внутри этого дискурса посредством самостоятельного разрешения поставленных в нем вопросов и неразрешенных противоречий.

А.Ф. Лосев писал, что творчество Платона – это еще только «лаборатория» идеализма, «колоссальная и трудно обозримая»². Как творчество Платона было лабораторией для последующей античной (и не только античной) философии, так и первые рецепции античной мысли Веневитиновым были своеобразным экспериментом для русской философии.

Последующие обращения к античности у русских философов носят уже характер не наивного восхищения, а оригинальных трактовок и оценок. Особое место в этих трактовках занимает Платон. Так, Вл. Соловьев осуществляет перевод сочинений Платона, тем самым давая возможность русским читателям и ученым, не знавшим греческого, познакомиться с его работами. Бердяев в рецензии на перевод Соловьева замечал, что до Соловьева хорошего перевода Платона на русском не было. Также Бердяев обращает внимание на «обстоятельную статью переводчика о жизни и произведениях Платона»³. В статье этой Соловьев дает свой уникальный взгляд на жизненную драму Платона. Соловьев не скрывает своей симпатии к Платону. Русской философии вообще больше свойственна симпатия к Платону, нежели к Аристотелю – другому философскому полюсу Античности. В Платоне, в отличие от Аристотеля, русские философы увидели религиозный надрыв, боль, трагедию философа и философии вообще. Соловьев даже сравнивает Платона с Гамлетом: как у Гамлета был убит отец, так и у Платона афинский суд казнил духовного отца. «Убит отец, но не кровный, а духовный, воспитатель в мудрости, отец лучшей души. Это еще личное, хотя и высокое отношение. Но вот уже сверхличное: убит праведник. Убит не грубо-личным злодеянием, не своекорыстным предательством, а торжественным публичным приговором законной власти,

¹ Веневитинов Д.В. Стихотворения. Проза – М., 1980 – С. 230.

² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.: Искусство, 1975. – С. 7.

³ Бердяев Н.А. Творения Платона. Т.1 / пер. с греческого В. Соловьева // Николай. Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. – М.: Астрель, 2008. – С. 378.

волей отечественного города. И это еще могло бы быть случайностью, если бы праведник был законно убит по какому-нибудь делу, хотя невинному, но постороннему его праведности. Но он убит именно за нее, за правду, за решение исполнить нравственный долг до конца». И трагизм, по словам Соловьева, заключался даже не в том, что отравили Сократа, ибо ему и так «жить оставалось уж недолго», трагизм «в том, что лучшая общественная среда во всем тогдашнем человечестве – Афины – не могла перенести простого, голого принципа правды; что общественная жизнь оказалась несовместимой с личной совестью; что раскрылась бездна чистого, беспримесного зла и поглотила праведника; что для правды смерть оказалась единственным уделом, а жизнь и действительность отошли к злу и лжи»⁴. Но трагизм жизни Платона этим не исчерпывается. Мир отныне стал для Платона царством зла и несправедливости. «Быть или не быть» Платона гораздо глубже и значительнее гамлетовского, считает Соловьев, ибо «быть или не быть» у Платона означало: как жить в этом царстве зла, в котором казнят лучшего из людей и притом как раз за его доброту и мудрость? «Когда Гамлет говорит свое «быть или не быть», он разумеет – быть или не быть мне, Гамлету? – вопрос личный, и весь монолог наполнен личным элементом: ударами судьбы, сорными травами житейского сада, сновидениями за гробом. Для Платона вопрос был в том: быть или не быть правде на земле – вопрос универсальный, хотя живо ощутить его значение могла, конечно, лишь великая личность – вот истинное соответствие, настоящий синтез всеобщего и индивидуального, субъективного и объективного начал в драме, – и этот синтез, никаким поэтом не придуманный, произошел в действительной истории»⁵. Таким образом, Платон не просто историческая фигура, великий философ, но он стоит на уникальном месте мировой истории вообще, потому как в нем совпадают конфликт личный с конфликтом всеобщим, философским. Так философия становится глубоко личностной уже в самых своих корнях, философский опыт – опытом личностным. Философия Платона рождается при столкновении со злым миром. Лев Шестов по этому поводу замечает: «Добро ведь нечего объяснять – оно само собой понятно. Если бы в мире существовало только добро – не было бы никаких, ни первых, ни последних вопросов», «настоящие вопросы возникают у человека при столкновении со злом»⁶.

Соловьев изображает всю драму Платона в экзистенциальном русле совпадения индивидуального и всеобщего: «Из-за трагической смерти Сократа отказаться от той самой истины, которой Сократ посвятил свою жизнь – это было бы и логическим противоречием и психологической невозможностью. Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где правда живет. Вот действительное жизненное основание для Платонова убеждения в

⁴ Соловьев В. Жизненная драма Платона // В.С. Соловьев. Смысл любви: Избранные произведения / сост., вступ. ст., коммент. Н.И. Цимбаева. – М.: Современник, 1991. – С. 246.

⁵ Там же. – С. 245.

⁶ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. – М.: АСТ, 2007. – С. 543.

истинно-сущем идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений. Свой идеализм, – и это вообще мало замечалось, – Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь», зато «его пессимизм был произведен не личными бедствиями, а тем, что в этом мире не оказалось места для правды и праведника»⁷. Пессимизм проистекает из сознания глубокой лжи и зла мира, а идеализм – из неприятия этого зла и идеи о высшем добре. Это неприятие внешнего мира как падшего и глубокая вера в мир высший свойственны вообще русской философии.

Соловьев сосредотачивает свой взгляд на платоновской теории эроса. Он считает, что Платон не сказал здесь своего последнего слова, и потому сам дорабатывает в христианском ключе теорию любви за Платона: «Его теория любви, неслыханная в языческом мире, глубокая и смелая, остается недосказанной. Но то, что он в ней дает в соединении с кое-чем, что мир узнал после него, позволяет нам договорить речь Диотимы, и тем самым понять, почему Платон не досказал ее. А угадав истинную причину этой недосказанности, мы увидим и то, как она отразилась на дальнейшей судьбе Платона»⁸.

Недосказанность, по Соловьеву, появляется у Платона потому, что он хоть смутно и определил понятия, которые составляют высший путь любви, «понятия андрогинизма, духовной телесности и богочеловечности», но у него «эти три принципа являются как мимолетные фантазии. Он не связал их вместе и не положил в реальное начало высшего жизненного пути, а потому и конец этого пути – воскрешение мертвой природы для вечной жизни – остался для него сокрытым, хотя логически вытекал из его собственных мыслей»; «он подошел *в понятии* к творческому делу Эрота, понял его как жизненную задачу – «рождения в красоте», – но не определил окончательного содержания этой задачи, не говоря уже об ее *исполнении*»⁹. Платон, который превзошел в мысли всех смертных, как считает Соловьев, в жизни оказался обыкновенным человеком. Для Платона осталась сокрытой эротическая задача, которая «может состоять лишь в сообщении бессмертия той части нашей природы, которая сама по себе его не имеет, которая обычно поглощается материальным потоком рождения и умирания. *Логически Платон должен бы был прийти к такому заключению*», ведь если «Эрот есть положительная и существенная связь двух природ – божественной и смертной, – во вселенной разделенных, а в человеке соединенных лишь внешним образом, то в чем же другом может состоять его истинное и окончательное дело, как не в том, чтобы саму смертную природу сделать бессмертной?» Но Платон не сказал это последнее слово, иначе его бы

⁷ Соловьев В. Жизненная драма Платона. – С. 271.

⁸ Там же. – С. 274.

⁹ Там же. – С. 276.

можно было с полным правом вслед за Сократом назвать христианином до Христа, причем, пожалуй, даже с большим правом, нежели Сократа. Но Платонов Эрот не совершил своей задачи, Платон упустил его из виду, и Эрот «равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений», а философ остался на земле, «тоже с пустыми руками – на пустой земле, где правда не живет»¹⁰.

Так Соловьев договаривает последнее слово за Платоном. Из-за отсутствия этого слова у самого Платона, по мнению Соловьева, разворачивается вся последующая жизненная драма, которая состоит в отречении от идеала Сократа. Соловьев прямо заявляет, что «Законы» – падение Платона, это не просто забвение, «а прямое отречение от Сократа и от философии». «Законы» сегодня читают лишь немногие специалисты, и указание Соловьева на некоторые факты этого сочинения очень интересно: «прямое принципиальное отречение от Сократа и от философии высказывается Платоном в тех законах, в силу которых подлежит казни всякий, кто подвергает критике или колеблет авторитет отечественных законов, как по отношению к богам, так и по отношению к общественному порядку». «Таким образом, величайший ученик Сократа, вызванный к самостоятельному философскому творчеству негодованием на легальное убийство учителя, – под конец всецело становится на точку зрения Анита и Мелита, добившихся смертного приговора Сократу именно за его свободное отношение к установленному религиозно-гражданскому порядку». «Я не знаю, – говорит Соловьев, – более значительной и глубокой трагедии в человеческой истории», «если Сократ свел философию с неба и дал ее в руки людям, то его величайший ученик приподнял ее высоко над головой и с высоты бросил ее на землю, в уличную грязь и сор»¹¹. Тем не менее, за осуждением Платона у Соловьева просматривается очевидная симпатия к нему. Потомки, как считает Соловьев, благосклонны к Платону, они запомнили «Тимея» и «Апологию Сократа», а не «Законы». Платон, соединив жизнь с философией, надорвался. После Сократа, который, как говорит Соловьев, согласовал религию и философию, начала критическое и охранительное, идти дальше можно было только лишь воплотив его идеал в жизнь, а для этого нужно было быть сверхчеловеком, который имеет силу воскресения для вечной жизни. И здесь уже недостаточно одной лишь силы ума. Платон должен был стать не просто божественным философом, но богочеловеком, Христом. Это ему, понятно, было не по силам. И тем не менее, пусть Платон и выходит из своего жизненного испытания надорвавшимся и без победы, в его лице философия напрямую подошла к религиозному действию, к жизни.

¹⁰ Там же. – С. 278-276.

¹¹ Там же. – С. 283-285.

Лев Шестов также сочувственно относится в Платону и также указывает на его проигрыш. Но только в своем смысле. Если Соловьев видит в Сократе соединение эллинской и еврейской мудрости, согласование философии и религии, начал критического и охранительного, то Шестов, наоборот, разводит Афинскую философию и Иерусалимскую религию. Это противопоставление выражается у него в образах Афин и Иерусалима¹².

Философия есть не любопытствующая оглядка, как считает Шестов, а великая борьба. Начало религиозной философии – в тоске по невозможному, в тоске по вере. Платон в таком случае оказывается одним из первых религиозных философов, который пал в этой борьбе за освобождение истины от оков необходимости. Платон, очутись он в нашем мире, вероятно, сильно расстроился бы. «Его тоска, его тревога, его «предчувствия» не нашли бы себе ответа в нашем знании. Мир в «свете» «положительных» наук остался бы для него, как и был, мрачным и страшным подземельем, а мы связанными по рукам и ногам узниками, и ему пришлось бы вновь делать нечеловеческие усилия, чтоб, словно в битве, прорваться сквозь стены, создаваемые теми науками, которые «грезят о сущем, но которые наяву видеть не могут»¹³. По мнению Шестова, аналитический философ Аристотель благословил бы наше знание, религиозный философ Платон предал бы его проклятью. Религиозный философ идет за истиной не к необходимости, не к богине Знания Ананке, он идет за ней к иному источнику. Для него Истина не объект необходимого знания, как для аналитического философа, как для Аристотеля. Для него истина должна осуществиться. Но такая истина не имеет ничего общего с принуждением, с необходимостью «вечных истин» мира. Например, с истиной «Сократа отравили». А это значит, что истина «Сократа отравили» со временем может перестать быть «истиной», и бывшее станет небывшим, если Истина будет у Бога, а не у Необходимости. Истина «отравили собаку» еще может остаться, собак много, но Сократ – он один! И разве может быть вечной истина, которая родилась только в 399 году до Р.Х. и которой до того не было никогда? Разве такую истину можно сравнить с истиной «отравили собаку»? разве вечная истина может свидетельствовать о смерти лучшего и мудрейшего из людей? Разве Истина не должна свидетельствовать о жизни? С таких вопросов и начинается религиозная философия, с тоски по невозможному. У философии ответов на такие вопросы нет.

Но Сократ, для Шестова, пошел именно по пути знания, по пути Адама, и с этого момента философия пала так же, как и мир (мир и философия неразрывно связаны для экзистенциальной философии). Все последующие философы не замечали этого падения философского

¹² Впервые такое противопоставление сделал Тертуллиан.

¹³ Шестов Л. Афины и Иерусалим. – М.: АСТ: ХРАНИТЕЛЬ. 2007. – С. 30.

первочеловка Сократа. Исключением был лишь Ницше, с которым Шестов вполне солидарен в оценке Сократа: «Он единственный увидел в Сократе падшего человека»¹⁴. «Все Мысли Ницше о Сократе есть повторение того, что Лютер говорил о падшем человеке»¹⁵. «Сократ пошел к разуму, пошел к добру, – как и первый человек, протянул руку к дереву познания, но там, где он ждал обновления и жизни, он нашел тление и смерть»¹⁶. Но и Ницше, «который отказывался признавать свидетельство факта», все существо которого «рвалось прочь от знания», – даже он для Шестова оказывается таким же падшим человеком, как и Сократ. «Ницше не избег общей участи» и принес свое вечное возвращение на суд Необходимости, хотя он и был «на волосок от того, чтобы бросить вызов знанию и пойти за истиной к другому источнику», но «когда он подошел к необходимости и взглянул ей в глаза – силы ему изменили и руки у него опустились, как опустились руки у Сократа, у Спинозы»¹⁷.

«Греческая мудрость, – уверен Шестов, – не могла принять ни отца веры Авраама, ни апостола Павла, ни библейских пророков, на которых Апостол постоянно ссылается. Равнодушие, безразличие и «высокомерное» презрение к знанию – никому не простится ни в этом мире, ни в ином. Ап. Павел и его Авраам – жалкие «ненавистники разума», от которых нужно бежать, как от чумы»¹⁸. Трагедия Платона, по Шестову, в том и заключалась, что именно он вынужден был представлять власть Необходимости и знания против веры. «Все они (Сократ и его ученики вместе с Платоном. – А.К.) думали или должны были думать, что им открылась истина, и такая истина, за которой уже не могло быть ничего совершенно неожиданного и непредвиденного. Взрослый человек снисходительно смотрит на грудного ребенка, отчаянно рыдающего, когда его отрывают от груди матери. Он знает, что ребенок плачет от незнания, от ограниченности»¹⁹. И, тем не менее, ученики Сократа плакали, когда умирал их учитель, их духовный отец, хотя, по философии самого Сократа, им следовало радоваться. Трагедия Платона, по Шестову, в том и состояла, что он не мог оплакивать своего Учителя, ему этого не позволяла та самая Необходимость, которой он вынужден был поклониться вслед за Сократом. Платон трагичен тем, что знал, куда ведет его Необходимость – ко вторичному осуждению Сократа («Законы»). И весь надрыв его философии состоит из его отчаянных попыток вырваться из лап этой необходимости, прорваться «туда, где делается бытие, и самому принять участие в этом делании»²⁰. Шестов даже сравнивает Платона с Моисеем. Когда Моисей говорил на горе с Богом, была свобода, как только он спускался к иудеям, свобода становилась законом. Точно так

¹⁴ Там же. – С. 163.

¹⁵ Там же. – С. 164.

¹⁶ Там же. – С. 164.

¹⁷ Там же. – С. 184.

¹⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим. – С. 289.

¹⁹ Шестов Л. Potestas Clavium (Власть ключей). – С. 192.

²⁰ Шестов Л. Афины и Иерусалим. – С. 364.

же и Платон: «как только Платон отворачивался от демиурга, чтобы показать его людям, его истина бледнела, превращалась в тень, призрак, «но, когда Платон причащался, открывал демиурга, он терял возможность и способность давать людям обоснованные истины»^{21 22}. В другом месте, чуть раньше: «Платону не удалось донести до людей то, что он нашел за пределами возможного знания. Когда он пытался показать людям обретенное им, оно на его глазах загадочным образом превращалось в свою противоположность. Правда, и это «противоположное» пленяет и чарует нас тем отблеском неизреченного, которое будит в смертных воспоминания об изначальной безмерной и сверхъестественной полноте и красоте бытия»²³. Эту ситуацию можно описать в бердяевских терминах. Платон вырывался из мира объективации в мир свободы, но как только он пробовал показать эту свободу людям, как тут же она превращалась в объект. Платон, как считает Шестов, «все бы на свете отдал, чтобы вырвать из когтей вечной истины своего несравненного учителя»²⁴. Но это потребовало слишком многого и Платон надорвался. Надрыв это привлекал симпатии Соловьева и Шестова – оба они увидели философскую трагедию Платона, который желал в мир привнести Истину, блеском которой он навсегда ослепил себя для мира и потому не понял, что в дольном мире Истина не живет в том же виде, в каком он узрел её в мире горнем. Так философия, начавшись с удивления от созерцания Истины в мире горнем, окончилась великим отчаянием от невозможности воплотить эту истину в мире дольном. Эта черта платоновской философии войдет в европейскую философию как одна из главных её составляющих.

²¹ Там же. – С. 75.

²² Там же. – С. 75.

²³ Там же. – С. 71.

²⁴ Там же. – С. 70.

ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В ФИЛОСОФИИ Н. А. БЕРДЯЕВА

Николай Александрович Бердяев, наиболее известный из современных русских философов, оказал большое влияние на русскую философскую мысль, заинтересовал западных ученых особым видением различных философских проблем, таких как религиозно-антропологическая и историософская, связанных с поисками глубинных основ человеческого существования и смысла истории. В то же время, проявляя интерес к внутреннему духовному опыту человека, его глубинным переживаниям, парадоксам и сомнениям, философ адекватно проявляет себя в западноевропейских философских течениях – персонализме, экзистенциализме и др. Размышляя над острыми проблемами современности, он отказывается от скованности, строгости и догматичности западного слова. Он мыслит раскованно, свободно, антиавторитарно. Философская методология Н.А. Бердяева основана на междисциплинарных и полидисциплинарных приемах. Она функционирует на стыке гуманитарной, религиозной, историко-культурной проблематики, предполагающей обращение к различным памятникам общественной мысли, художественной литературе, публицистике. Он также рассматривает вопросы социальной, религиозной и национальной психологии, социополитические и социоисторические. У Н. А. Бердяева прослеживается не утерявшая своего значения мысль о том, что наши суждения о характере и состоянии философии в тот или иной исторический период должны основываться на анализе всей духовной культуры и её памятников с точки зрения их реального концептуального содержания и характера тех идей, которые в них выражаются. Применяя особые методы изучения поставленных вопросов, философ выделяет проблемы философии истории.

«Исторические катастрофы и переломы, которые достигают особенной остроты в известные моменты всемирной истории, всегда располагали к размышлениям в области философии истории, к попыткам осмыслить исторический процесс, построить ту или иную философию истории». Все существенные изменения в человеческой мысли, по Н.А. Бердяеву, связаны с великими катастрофами цивилизаций. В анализе социокультурных явлений он отрицает все формы линейной интерпретации, линейные теории прогресса. История – это трагическая борьба противоположностей. Н.А. Бердяев указывает также на другое историческое движение – катастрофическое. «Были лишь сравнительно короткие периоды мира,

относительного равновесия, которое легко опрокидывалось. История протекала на вулканической почве и периодически лава извергалась»¹.

В спокойные времена человек остаётся глух к истории, не замечает её течения и присутствия. В трагические для человечества времена вопросы о смысле истории возникают острее. Н.А. Бердяев раскрывает переход человека от состояния неосознанности и неприятия истории к осмыслению и принятию её сущности, заключая его в трех основных периодах. Переход от статичной мысли целостного пребывания в историческом строе к расщеплению, расшатыванию устоявшегося строя. В первой период мыслящий субъект ощущает себя абсолютно сопричастным к определённому историческому строю. Общность и единение с историческим бытием ограждают человека от всякой рефлексии, от любого исторического познания. Наступление второго периода знаменуют различного рода катастрофы и катаклизмы, выводящие человека из устойчивого, но непродуктивного состояния сосуществования. «Люди часто переживают как конец мира, когда кончается историческая эпоха, которую они любили и с которой были связаны, когда рушится привычный социальный строй, когда низвергается социальный класс, к которому они принадлежат»². Созерцая крушение всего привычного и понятного, человек отделяет себя от мира и начинает размышлять о смысле исторического процесса. «Вот когда начинается это раздвоение и расщепление: познающий субъект не чувствует себя непосредственно и целостно пребывающим в самом историческом объекте, зарождается рефлексия исторического познания»³. В данный период происходит разделение человека и истории, что приводит к становлению и развитию истории как науки.

Однако познание второго периода недостаточно глубоко и развернуто. Человеческий разум, отделившись от исторической эпохи, ошибочно стал воспринимать себя выше тайн бытия. Такой период осмысления истории присущ любой цивилизации и философам называется эпохой «просвещения». «Греческая культура, одна из величайших культур, которые знало человечество, тоже имела свою эпоху "просвещения", внутренне сходную с той эпохой, которую человечество пережило в XVIII веке. Период софистов есть своего рода расцвет греческой культуры, совершенно с теми же особенностями, которые характерны и для эпохи "просвещения" XVIII века, хотя там были специфически эллинские черты. В основном эпоха «просвещения» греческой культуры так же разрушала священное в историческом, органически-традиционное, предания исторические, как это делала эпоха просвещения XVIII века, как это делает всякая эпоха

¹ Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. – 1939. – 1940. – № 61. – С. 10.

² Там же. – С. 11.

³ Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – С. 16.

"просвещения"⁴. Данные периоды всегда будут антиисторичны, человеческая мысль самонадеянна и ограничена. Однако процесс разделения субъекта и объекта истории приводит человека к становлению настоящей исторической науки и возможности познания её законов. «В торжестве "просветительного" разума зародилась та наука, которая противопоставляла познающий субъект познаваемому объекту истории и в этом направлении совершила очень многое. Ей удалось многое расчлнить, собрать, накопить, частично опознать. Но все это сопровождалось глубоким бессилием в опознании самого существа "исторического". Постепенно происходит такой процесс, в котором самопознаваемое отдалается, теряется из виду, перестает существовать в той своей первоначальной реальности, в которой оно только и может быть названо "историческим" и может раскрыть тайну истории»⁵. Благодаря исторической критике, по мнению Н.А. Бердяева, стало возможным формирование настоящей исторической науки. Примером уничтожения исторической критикой культурных и религиозных святынь служит сменяющая эпоху Просвещения эпоха Реформации, критика и разрушение авторитета Священного писания.

«Все уходит из рук, все выпадает из поля зрения. Какая-то основная тайна, которая была дана в приобщении к преданию, в приобщении субъекта к объекту, исчезает, и остается лишь мертвый материал истории»⁶. «Получаются лишь ключья истории, получается какое-то сплошное разоблачение исторических святынь»⁷. Таким образом, третий период становления истории является заключительным. Именно в этот период происходит очищение культуры и общества от устаревших и ненужных традиций и законов, что позволяет цивилизации развиваться и двигаться к концу истории.

Во взглядах Н.А. Бердяева преобладает субъективно-идеалистическая точка зрения на историю. Подлинное схватывание «исторического» возможно только в процессе углубления в историчность субъекта, которая объявлялась первичной по отношению к объективной истории. Цель познания истории, согласно Бердяеву, заключается в «опознании» существа «исторического» как особой реальности. История – это «особая и высшая духовная действительность», а «историческая материальная сила есть часть духовной исторической действительности»⁸. В отношении субъекта исторического познания был выдвинут тезис: «Человек находится в историческом, и историческое находится в человеке»⁹.

⁴ Там же. – С. 31.

⁵ Там же. – С. 43.

⁶ Там же. – С. 45.

⁷ Там же. – С. 47.

⁸ Там же. – С. 79.

⁹ Там же. – С. 86.

Однако далее он призывает преодолеть эту двойственность субъекта и объекта. «Для того, чтобы проникнуть в эту тайну "исторического", – настаивал Бердяев, – я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю, как до глубины мое, как до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу»¹⁰. Вместе с тем люди не являются внеисторическими деятелями, потому и сама попытка рассматривать историю как изолированный от личности процесс несостоятельна и ложна.

В итоге, Н.А. Бердяев говорит об истории как о цикличном процессе, стимулирующем развитие общества при помощи катастроф, трагедий духа. При этом философ всегда указывал на определённую свободу и способность познать тайну исторического бытия и оформить её в науку историю.

¹⁰ Там же. – С. 94.

ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ: ТРАДИЦИИ ПРОШЛОГО И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

Проблема исторического сознания представляет собой одну из важнейших в современной философии истории. Кризис онтологической философии истории, становление герменевтики как общей методологии гуманитарных наук на Западе превратили категорию «историческое сознание» в один из важнейших инструментов самопонимания человека, находящегося в потоке универсальной историчности. Распад СССР положил начало масштабному проникновению зарубежного философско-исторического опыта в отечественное философское пространство. При этом многие понятия философии истории либо некритически воспринимались, либо комментировались в работах отечественных исследователей. И это представляется вполне понятным для философской культуры современного российского общества, находящегося в ситуации глубоких социокультурных трансформаций. Важную роль в процессе изучения проблемы исторического сознания и исторической культуры в последние годы приобрели исследования, проводимые в ИВИ РАН. В последние годы появились интересные исследования исторического сознания, выполненные в русле герменевтической¹, феноменологической², критической традиций³, что существенно расширяет горизонт научного исследования. Но можно ли считать герменевтическую, феноменологическую, критическую и нарративную методологии, уводящие проблему изучения исторического сознания в гносеологическую плоскость, окончательным вариантом постановки и решения интересующей нас научной проблемы?

В этой связи актуализируется отечественный опыт исследований исторического сознания. В отечественной гуманитарной традиции конца XIX-XX столетия изучение исторического сознания как в русле русской религиозной философии истории, так и в русле исторического материализма всегда было связано с социально-онтологическим и метафизическим контекстом.

Несмотря на то, что в явном виде проблема исторического сознания в русской религиозной философии истории поставлена не была, а термин «историческое сознание» употреблялся эпизодически, она тем не менее проходит красной нитью через все философско-исторические труды русских мыслителей вследствие общей историософичности и антропологичности русской философии (В.В. Зеньковский). В философии всеединства В.С. Соловьева исторический процесс есть Богочеловеческий процесс,

¹ См.: Копосов Н.Е. Как думают историки. – М.: НЛО, 2001.

² Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. – М.: РГГУ, 2003.

³ См.: Чистанова М.Н. Историческое сознание и социальность. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 2006.

непрерывными условиями которого являются осознание всего исторического опыта, становление добра, истины, красоты, любви, их синтез в приведении к безусловному началу. Большое значение историческому сознанию придавал Н.А. Бердяев⁴.

Иной взгляд на историческое сознание сложился в рамках исторического материализма. Несмотря на то, что метод историзма по праву рассматривался в качестве одного из важнейших инструментов социального познания, категория «историческое сознание» получает свое рассмотрение только в конце 60-х гг. – начале 70-х гг. XX века. В официальных учебниках по историческому материализму и монографиях, посвященных формам общественного сознания, данное понятие отсутствовало. Первая большая статья об историческом сознании в СССР была написана Ю.А. Левадой в 1969 году. В ней историческое сознание рассматривалось как «все многообразие стихийно сложившихся или созданных наукой форм, в которых общество осознает (воспроизводит и оценивает) свое прошлое, точнее – в которых общество воспроизводит свое движение во времени»⁵. Отечественный исследователь также предложил понимать под историческим сознанием «систему взаимодействия "практических" форм социальной памяти, народных преданий, мифологических представлений и научных данных»⁶.

Кратко характеризуя основные направления исследований исторического сознания в СССР, укажем на гносеологический, аксиологический, праксиологический, социально-философский подходы. В рамках гносеологического подхода сущность исторического сознания трактовалась как познавательное отношение к прошлому, раскрывающее роль исторической науки в историческом познании и исторического познания в историческом сознании (А.И. Ракилов, В.В. Балахонский, Г.А. Антипов, А.К. Уледов, В.П. Федюкин). Странники аксиологического подхода рассматривали историческое сознание как основу и механизм преемственности, как осознание исторической идентичности на основании оценок прошлого, отождествляющее историческое сознание с социальной памятью (М.А. Барг, В.М. Межуев, Ю.А. Левада, И.С. Кон, А.В. Гулыга). Отдельным направлением исследований стал праксиологический подход, акцентирующий внимание на социальных функциях исторического сознания, его роли в формировании исторического и национального самосознания, самосознания личности (О.Ф. Гаврилов, А.Л. Андреев, Л.В. Скворцов). Социально-философское измерение исследований исторического сознания в СССР и постсоветской России разворачивалось в основном вокруг анализа исторического сознания в структуре общественной жизни, общественного сознания, изучения его роли в социальных трансформациях и изменениях, описания специфики на личностном и массовом уровнях. В литературе

⁴ Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль. 1990. – С. 59.

⁵ Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки. – М.: Наука. 1969. – С. 191.

⁶ Там же.

выделялись обыденно-практический и теоретический уровни, исторические типы и формы исторического сознания.

Недостатки рассмотрения категории «историческое сознание» в отечественной философской традиции во многом вытекали из общих недостатков исторического материализма как социально-философской методологии советского марксизма. Историческое сознание рассматривалось как часть (пусть и особая) общественного сознания, что актуализировало в первую очередь гносеологический подход, при этом в тени оставались личностный аспект исторического сознания, механизмы и процедуры взаимосвязи коллективного и индивидуального в историческом сознании. Категориально историческое сознание соотносилось то с категорией исторического времени, то непосредственно с прошлым, культурой, то с практической деятельностью в целом. Подобный плюрализм представляется вполне обоснованным в силу сложности самого объекта изучения, и вместе с тем особый статус исторического сознания в социальном бытии и социальной реальности, по видимому, требует более гибкого подхода. Это касается и использования в большинстве исследований исторического сознания марксистско-ленинской теории отражения, в которой формы общественного сознания оказывались гносеологическим слепком с реальности общественного бытия. Говоря о соотношении с практикой – ключевым понятием в словаре марксистской социальной онтологии – укажем на преимущественную ориентацию соотношения исторического сознания с трудом и идеологией, соотношение исторического сознания с практикой вообще. Работы отечественных исследователей, выполненные в русле марксистской философии, однако позволяют сегодня объемно рассматривать феномен исторического сознания и его сущность, которая, прежде всего, связывалась с человеческой деятельностью. Именно потенциал идеи деятельности, на наш взгляд, должен быть востребован в современных условиях изучения исторического сознания, выявляя онтологический и антропологический его смыслы.

Напомним, что в самом общем значении под деятельностью понимается «человеческая форма активности, содержанием которой является целесообразное изменение и преобразование окружающего человека мира»⁷. В.С. Швырев предлагал расширить данное понятие не только до изменения внешней действительности, но и до преобразования внутреннего мира человека, раскрытия и реализации его скрытых потенций в процессе развития его отношений с внешним миром, включая мир субъективности⁸. Важнейший лейтмотив деятельности – опосредование человека создаваемой им же материальной и духовной культурой, самоизменение субъекта деятельности в процессе его взаимодействия с объектом. Деятельностный подход может рассматриваться как вариант социально-философской методологии, что, на

⁷ Огурцов А.П., Юдин Э.Г. Деятельность // Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия. 1983. – С. 151.

⁸ Швырев В.С. Проблемы разработки понятия деятельности как философской категории // Деятельность: теория, методология, проблемы. – М.: Политиздат. 1990. – С. 18.

наш взгляд, связано, во-первых, с принципиальным положением о социальном характере сознания и психики, глубокой взаимосвязи коллективной и индивидуальной деятельности. Во-вторых, это реализация в работах психологов С.Л. Рубинштейна и А.Н. Леонтьева, по сути, философско-психологического подхода к пониманию человека, сущности его сознания, включенности его психологического начала в бытие, окружающий его предметный мир.

Дальнейшее развитие деятельностного подхода в нашей стране только усилило свою социально-философскую направленность в работах В.В. Давыдова и его группы с одной стороны, А.А. и Д.А. Леонтьевых – с другой, что расширило теоретические представления о смысловой стороне личности. В частности, в работах В.В. Давыдова и В.А. Лекторского преодолевается односторонний характер детерминации социальных отношений только лишь в процессе трудовой деятельности. Коллективная деятельность подразумевает деятельность взаимную. Это дает основание рассматривать участников процесса через коммуникацию. Деятельностный подход существенно сближается с теорией коммуникативного действия Н. Лумана и П. Бурдьё. Введение в последние годы в деятельностную теорию понятия «повседневная деятельность» (К.Н. Любутин), требование антропологически рассматривать психику и деятельность человека в мире (С.Л. Рубинштейн), исследования роли смыслов и значений в процессе деятельности (Д.А. Леонтьев, А.А. Леонтьев) позволяют соединять марксистский деятельностный подход с современными разработками в русле герменевтики и социального конструктивизма (Р. Харре).

Раскрытие сущности исторического сознания с точки зрения деятельностного подхода предполагает прежде всего соотношение понятий «деятельность» и «время», раскрытие деятельностной сущности времени и места времени в деятельности. Мы подходим к пониманию человеческой жизнедеятельности как своеобразной субстанции, развертывание которой осуществляется не в противопоставлении, а в единстве всех противоречивых форм проявления жизнедеятельности⁹. Это требует известного расширения понимания механизма деятельности не только как процесса реализации жизненных смыслов субъекта посредством труда, но и включения в этот процесс реализации жизненных смыслов субъекта таких посредников, как коммуникация, различные повседневные практики (быт, досуг). Результатом такого процесса является опредмечивание жизненных смыслов субъекта в системе мирочеловеческих отношений, обозначенных языком философских категорий как система субъект-объект-субъектных отношений. Однако подобное динамическое и по сути телеологическое понимание деятельности в современных условиях требует известного расширения за счет выявления топологического контекста осуществляемой человеком деятельности. Речь идет о том допредметном фоне повседневной жизни человека, которая еще

⁹ Момджян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч.1. – М.: Изд-во Моск. ун-та. 2013. – С.177.

не стала предметом его сознания, но которая, тем не менее, выступает важным условием осуществления телеологии действия. В современной литературе закрепился особый термин – «фоновые практики», понимаемые как необъективированное знание о практиках. Речь идет о самом условии, контексте субъект-объектных отношений человеческой деятельности, таких данных, как непосредственная повседневная жизнь людей.

В разговоре о роли деятельности в процессе экспликации модусов времени достаточно обоснованной представляется позиция К.Н. Любутина и П.Н. Кондрашова, которые на основе анализа механизма целеполагания и понимания предметно-орудийной деятельности, в том числе хранения и многократного использования орудий труда, показали онтологическую роль деятельности в понимании происхождения модусов времени¹⁰. Говоря о роли деятельности в формировании различных форм времени, прежде всего социального времени, укажем на необходимость рассмотрения времени в рамках единого пространства-времени. Время социальное и время в историческом сознании – это всегда событийное время, зависящее от субъекта социальной практики вообще и от конкретных коммеморативных практик в частности.

Теперь обратимся к роли времени в понимании деятельности и постараемся показать, как временное входит в деятельность, проявляется в процессе субъект-объект-субъектного преобразования человеком мира и самого себя. Исходным пунктом понимания проблемы деятельности и шире – антропологического понимания общества и истории – является диалектика необходимости и свободы. Данная связка категорий, раскрывающих субстанциальное измерение деятельностной сущности человека, развертывается в виде конкретных форм объект-объектных, субъект-объектных и субъект-субъектных отношений.

Говоря об объект-объектных отношениях (О-О), укажем, что в данном случае мы имеем в виду понимание человеческой деятельности как разворачивающейся в рамках естественно-исторического процесса. Временность здесь представлена в форме чистой длительности, необратимости изменений. В рамках же отдельного человека речь идет о последовательной смене форм (состояний) человеческой жизнедеятельности, биологическом возрасте человека, телесной форме восприятия времени.

Второй тип отношений может быть представлен как субъект-объектные отношения (С-О). Отношение здесь задается целью производства объекта для субъекта, в котором преобразование объекта оборачивается деятельностью утилитарно-потребительской и познавательной¹¹. В данном случае восприятие времени воплощается в виде усвоения, присвоения и воспроизведения исторического опыта и формирования на его основе знаний о прошлом. Учитывая тот факт, что в современной литературе под

¹⁰ Любутин К.Н., Кондрашов П.Н. Диалектика повседневности: методологический подход – Екатеринбург, УрГУ. УрО РАН-РФО. 2007. – С. 73.

¹¹ Видгоф В.М. Целостность эстетического сознания: деятельностный подход (опыт философского анализа). – Томск: Изд-во Томского ун-та. 1992. – С. 18.

историческим опытом понимают комплекс реальных, относительно неопровержимых свойств и закономерностей социального бытия и общественного развития, который фиксируется в виде знаний, выводов, а также навыков и примеров по регулированию социально-политической практики, устойчивости и повторяемости различных аспектов и ситуаций истории (В.А. Тихонов), а знание о прошлом трактуется как продукт человеческой деятельности, формирующийся в процессе социальных взаимодействий и включающий все виды социально признанных представлений (И.М. Савельева, А.В. Полетаев), можно было бы сказать, что исторический опыт есть по сути непосредственное восприятие временности с практической стороны деятельности, а знания о прошлом – восприятие временности с теоретической стороны.

Третий тип универсальных отношений, протекающий в системе человеческой деятельности, представляет собой субъект-субъектные связи (С-С), возникающие и осуществляющиеся с целью производства субъективных качеств людей. По мысли В.М. Видгофа, данные связи выражаются в форме общественных отношений и коммуникации, взаимоотношений между индивидом и родом, обществом и личностью, между нациями, классами, социальными группами. Именно в рамках данных социальных отношений происходит процесс обработки объективных качеств людей, где формируются их социальные потребности, умения и навыки освоения и производства социальных ценностей, формируется культура¹². Вопрос о месте и роли временности в структуре субъект-субъектных отношений связан с тем, что само происхождение идеального внутренне связано с процессом общественно-исторического наследования подрастающими поколениями умений, способностей производить орудия труда, различные вещи, реально-материальное и духовное общение. Таким образом, первым понятием, выступающем в ряду понятий, описывающих восприятие временности в системе субъект-субъектных отношений, оказывается «социальная память». На значение памяти для семиотических систем и ее деятельный характер неоднократно указывал Ю.М. Лотман.

Итак, переходя на уровень субъект-субъектных отношений, временное в человеческой деятельности преобразуется из исторического опыта в социальную память, которая есть механизм языкового преобразования исторического опыта в нарратив, посредством которого формируется историческая идентичность. Более того, социальная память способствует преобразованию коммуникации в общение, делая ее формой эмоциональной вовлеченности в процесс такого обмена и интенционального переживания опыта прошлого. Временность в таком случае получает форму событийной длительности, время разворачивается как пространство событий, зависимое от способов социокультурной деятельности и личных воспоминаний человека.

Столь широкий охват форм и способов воспроизводства исторического опыта, ориентации современных исследователей на сами практики

¹² Видгоф В.М. Указ. соч. – С. 19.

воспроизводства прошлого способствовал появлению и распространению еще одного понятия – «историческая культура». По мнению Й. Рюзена, историческая культура есть по сути историческое сознание, схваченное в действии, представляющее собой все формы и способы восприятия прошлого в контексте настоящего и будущего. Сюда входят и бессознательное, и политизация истории, различные аспекты запоминания, место памяти и идентичности¹³. Историческая культура в его концептуализации включает все случаи «присутствия» прошлого в повседневной жизни¹⁴. Речь, таким образом, идет обо всем многообразии форм и практик присвоения и освоения прошлого, а также форм практической, теоретической и коммуникативной деятельности в отношении к прошлому.

Таким образом, если подойти к определению исторического сознания со стороны сущностных родовых признаков сознания вообще, то можно было бы отметить следующее: во-первых, историческое сознание – это специфическая форма субъективной реальности, идеально отображающая и духовно осваивающая действительность в ее темпоральном аспекте. Во-вторых, историческое сознание социально по своей природе, поскольку выступает предметом, результатом, моментом и условием человеческой жизнедеятельности. Для исторического сознания деятельность является субстанциальным свойством, обнаруживающим себя как самовыражение и самоутверждение субъективной реальности, взятой одновременно в разных универсальных аспектах: психическом (как образно-психическое отражение и отношение временного), идеальном (как предметно-образное отображение и выражение особенностей социального бытия в его временном аспекте) и духовном (как вид общественного сознания и форма духовной культуры субъекта).

Историческое сознание оказывается функцией исторической культуры, внутренним, рефлексивным планом всех форм деятельности человека по освоению и реактуализации прошлого. Взгляд на субъект восприятия историчности и временности с точки зрения исторической культуры убедительно показывает, что именно поколение является подлинным субъектом исторического сознания, которое целостно вбирает в себя как автобиографические, семейные, групповые, социальные, так и культурные формы восприятия прошлого в общем диапазоне жизнедеятельности и, конечно, возраста. Диалектика необходимости и свободы, таким образом, разворачивается в темпоральном аспекте как соотношение традиционного и нового, как цепь поколений.

Подводя итоги, можно сказать о том, что в отечественной философии истории сложилась своя особая традиция понимания исторического сознания, нашедшая свое особое рассмотрение в конце XIX – начале XX века в работах представителей русской религиозной философии. В рамках

¹³ Rüsen J. Historische Orientierung: Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. – Cologne, Weimar, and Vienna: Böhlau, 1994. – S. 238.

¹⁴ Ibid. – S. 240.

традиции исторического материализма данная проблема была поставлена только во второй половине XX века в гносеологическом и аксиологическом измерениях. В современных условиях одной из наиболее эффективных методологий анализа исторического сознания оказывается деятельностный подход. При этом его можно рассматривать как альтернативную герменевтике, конструктивизму и нарратологии исследовательскую стратегию изучения исторического сознания. Само историческое сознание, с точки зрения деятельностного подхода, получает не только гносеологическое и аксиологическое определение, но и онтологический, антропологический и праксиологический смысл, являясь формой духовной культуры общества и функцией исторической культуры, внутренним, рефлексивным планом всех форм деятельности человека по освоению и реактуализации исторического опыта и социальной памяти.

ЭВОЛЮЦИЯ РУССКОГО ВОЛЬТЕРИАНСТВА: АКЦЕНТЫ И ПАРАДОКСЫ

На протяжении более чем столетия существовала тонкая, но прочная связь между философией Вольтера и мировоззрениями русских вольнодумцев от А.Н. Радищева до революционных демократов. К настоящему времени эта связь все еще недостаточно хорошо исследована в отечественной философско-исторической литературе. Вольтер продолжает оставаться в тени Маркса. Между тем, русский марксизм возник не на пустом месте, почва для его распространения в Российской империи была основательно удобрена идеями французских просветителей, среди которых главное место занимали именно Вольтер и «вольтерьянство».

С самого начала далеко не все относились позитивно к идеям Вольтера, находились и те, кто считал, что учение французского вольнодумца негативно влияет на общество. Тем не менее, многие представители высшего дворянства из окружения Екатерины II по примеру самой императрицы увлекались учением Вольтера; некоторые даже вели с ним переписку. Со временем слово «вольтерьянство» стало символом вольномыслия и атеизма. Вольтер, действительно, всю жизнь боролся с религиозным фанатизмом, вследствие чего публика часто воспринимала его как атеиста. Когда во Франции свершилась революция, в Российской империи одной из причин этого переворота посчитали работы Вольтера.

В русской беллетристике того времени часто стали встречаться упоминания о безбожниках, приверженцах Вольтера. Так, композитор А.Н. Серов в письме своей жене поделился воспоминанием: «Отец мой был человек строгий, серьезный, получивший по тогдашнему времени самое блестящее образование. Вольтерьянство *pur sang* (фр. *чистокровное*) не мешало ему обладать крупными административными способностями, так что не будь он *vergifen* (нем. *дискредитирован*) в качестве свободомыслящего поклонника великого атеиста, он добрался бы, наверное, до министерского портфеля»¹.

Многие вольтерьянцы меняли свои взгляды, отрекались от воззрений Вольтера, стыдились их впоследствии, но далеко не все. Идеи французского философа были распространены не только в высших слоях общества, иногда их поддерживали и простые, не слишком образованные люди. Тем не менее, «вольтерьянство» закрепилось в речи как бранное слово, синоним неверия и эгоизма. Упоминания об учении Вольтера вновь появились в литературе 60-х годов XIX века, когда в русском обществе распространился феномен нигилизма. Почвой для его появления посчитали вольтерьянство, так как некоторые идеи этих направлений выглядели довольно схожими.

¹ Серовы Александр Николаевич и Валентин Александрович. Воспоминания В.С. Серовой. – СПб., 1914. – С. 26.

Русское вольтерянство не столько следовало философскому учению Вольтера, сколько переняло его нетерпимость к невежеству и ко всем формам угнетения личности, которые так били в глаза в России. Но все же какие именно взгляды Вольтера больше всего интересовали его русских читателей? В переписке Вольтера и Екатерины II обсуждались в основном проблемы веротерпимости и социально-политические вопросы. Метафизика и антропология оттеснялись на второй план. Таковой же оставалась расстановка акцентов и в дальнейшем. При этом практически все русские поклонники Вольтера разделяли его взгляд на всемирную историю как восхождение человечества к свободе.

Чрезвычайно интересной и показательной является оценка Вольтера А.С. Пушкиным. В начале XIX столетия Вольтер в образованном русском обществе воспринимался достаточно односторонне, если не сказать тенденциозно: как великий философ-просветитель либо как вдохновитель кровавой Французской революции и глава безбожников. Мнение же Пушкина далеко не столь однозначно. Великий русский поэт испытывает к Вольтеру смешанные чувства. Признавая заслуги Вольтера как гуманиста и певца человеческой свободы, Пушкин невысоко оценивает художественные достоинства его поэзии и драматургии и более чем критически отзывается о человеческих качествах «фернейского отшельника». Особенно резко осуждает Пушкин использование поэзии для осмеяния религии. Избрав своим оружием «иронию, холодную и осторожную, и насмешку бешеную и беспощадную», Вольтер фактически отравлял «вечный источник поэзии у всех народов», каковым всегда являлась религия.

«Вольтер, великан той эпохи, овладел и стихами, как важной отраслью умственной деятельности человека. Он написал несколько произведений с намерением очернить католицизм. Он 60 лет наполнял театр трагедиями, в которых, не заботясь ни о правдоподобию характеров, ни о законности средств, заставил свои лица кстати и некстати выражать правила своей философии. Он наводнил Париж прелестными безделками, в которых философия говорила общепонятным и шутивным языком, одною рифмою и метром отличавшихся от прозы»².

Лишь под конец жизни Вольтер, по мнению Пушкина, становится «истинным поэтом», – по всей видимости, здесь имеется в виду поэма «Орлеанская девственница». Но даже и в ней вольтеровский «разрушительный гений» не удержался от насмешки над высшими ценностями культуры, и «все высокие чувства, драгоценные человечеству, были принесены в жертву демону смеха и иронии»³.

Пушкин отмечает «неимоверное влияние» Вольтера на французскую культуру не только при жизни, но и после смерти. К нему тянутся лучшие умы Европы, внимания Вольтера ищут правители, его трудами

² Пушкин А.С. О ничтожестве литературы русской // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: в 10 т. – Л., 1978. – Т. 7. – С. 214-215.

³ Там же. – С. 214-215.

вдохновляются писатели и революционеры. «Задумчивый Руссо провозглашает себя его учеником. Пылкий Дидрот есть самый ревностный из его апостолов. Англия, в лице Юма, Гиббона и Вальполя, приветствует «Энциклопедию». Екатерина вступает с ним в дружескую переписку. Фридрих с ним ссорится и мирится. Общество ему покорно. Смерть Вольтера не останавливает потока. Бомарше влечет на сцену и терзает все, что еще считается неприкосновенным»⁴.

Особенно заинтересовала Пушкина переписка Вольтера с президентом де Броссом, чей писательский талант наш поэт высоко ценил, по поводу приобретения участка земли с замком в 1758 году. Изгнанный из Парижа, Вольтер искал новое место жительства и предложил де Броссу приобрести его старый замок на весьма выгодных для того условиях. Пушкина смешит и в то же время коробит, как великий Вольтер, кумир всех свободомыслящих европейцев, долго и яростно пререкается из-за двухсот франков. Парадокс заключается в том, что этот человек, «не умея сохранить своего собственного достоинства», одним из первых и лучше других сумел напомнить о достоинстве всему человечеству.

Другое парадоксальное суждение о Вольтере мы находим в письме Белинского к Гоголю (15 июля 1847 г.). По мнению Белинского, не кто иной, как Вольтер открыл подлинный «смысл учения Христова». Тот самый Вольтер, который называл церковь Христову «гадиной» и призывал ее раздавить. «Вольтер, орудием насмешки потушивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, больше сын Христа, плоть от плоти его и кость от костей его, нежели все Ваши попы, архиереи, митрополиты и патриархи, восточные и западные». В свою очередь, Гоголь видит в Вольтере лишь «ловкого остроумца, но далеко не глубокого человека», и считает его духовными наследниками «нынешних коммунистов и социалистов», посягающих на чужое имущество⁵.

Оригинальное разрешение парадокса Вольтера предложил Д.И. Писарев. Как и Пушкин, но в еще более резких выражениях, Писарев отзывается о человеческих качествах Вольтера, находя в нем молчалинские и чичиковские черты. Но именно эти качества полнейшей «человеческой посредственности» только и дали Вольтеру возможность выполнить взятую им на себя «чисто отрицательную задачу». Задача заключалась в том, чтобы расчистить громадную кладовую, где хранятся умственные сокровища человечества, от массы красивых, но бесполезных вещей и от целых шкафов, созданных трудами схоластиков и прославленных метафизиков, вроде Декарта и Лейбница. Будь у Вольтера побольше ума и поменьше тщеславия, он ни за что не смог бы выполнить эту разрушительную работу, утверждает Писарев.

Очевидно, он видел в Вольтере предтечу современного нигилизма, хотя сам этот термин в статье Писарева и не употреблен. Конечно, Вольтер

⁴ Там же. – С. 487.

⁵ Цит. по изд.: Вольтер: pro et contra. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. – С. 158-159.

пытался развить и некий позитивный взгляд на мир, но в том ни капли не преуспел. «Когда Вольтер осмеивает различные дурачества умных и глупых людей, тогда он великолепен и неотразим. Но когда он начинает кропать что-то похожее на собственную систему, когда он сам стремится соорудить и мудрствовать, тогда у читателя с невероятною быстротою увядают уши»⁶, – трудно не заметить в этой писаревской оценке типично вольтеровской смеси блестящего остроумия и сарказма.

Сверхзадачу, которой подчинено все творчество Вольтера и вся его жизнь, Писарев усматривает в той «смертельной борьбе, которую он вел против клерикализма». Здесь Вольтер не делал никому ни малейшей уступки, но превращал и своих высокопоставленных покровителей в невольные орудия этой борьбы. Ради этой великой цели Вольтер был готов бесконечно лицемерить, льстить и сгибаться в разные стороны, «как хорошо закаленная стальная пружина». Не обладай он теми человеческими пороками, «которые презирает и отвергает могучий творческий гений», ему не удалось бы привлечь на свою сторону громадную аудиторию посредственностей, «сердца respectable буржуазии».

Умеющий ценить дельных людей, практическую работу во всех ее проявлениях, Писарев отдает должное Вольтеру как успешному публицисту и адвокату. Под конец жизни Вольтер занимался судебными делами, которые сильно повлияли на общественное мнение в Европе. Доказав невиновность людей, обвиняемых в тяжких уголовных преступлениях, Вольтер показал обществу, что многие судебные дела того времени были сфальсифицированы. Общество было поражено несправедливостью судебных процессов. В глазах Писарева эти практические дела Вольтера стоят выше всех его «положительных» философско-теоретических построений.

Практическая ориентация в высшей степени характерна для мировоззрения Вольтера в целом. Особенно наглядно это видно в его рассуждениях о Боге. Русские вольтерианцы и историки философии вообще часто цитировали и пространно комментировали известный афоризм Вольтера из стихотворного послания автору одного атеистического трактата: «*Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*» (Если бы Бога не было, Его следовало бы изобрести). Н.Н. Страхов подчеркивал «высокое практическое значение этой истины», хотя и омрачаемое безрассудной борьбой Вольтера против положительных религий. А.Г. Вульфius находил вопиющее противоречие в вольтеровском понятии философского Бога как гаранта нравственности, с одной стороны, и безличного Провидения, руководящегося одними лишь законами природы, с другой. Н.К. Михайловский противопоставлял выраженную в вольтеровском афоризме «потребность разума» (в поддержании общественного порядка) той «потребности чувства», которая заставляла Ж.-Ж. Руссо утверждать бытие Божие.

Но, пожалуй, самый глубокий и интересный анализ этого афоризма дал в своей статье «Два рождения европейского рационализма» С.С. Аверинцев,

⁶ Там же. – С. 198.

обнаруживший здесь «линии широких историко-культурных связей, расходящиеся по меньшей мере в три стороны»⁷. Религия как традиция рассматривается как препятствие для общественного прогресса, но религия как полезное «изобретение», служащее для поддержания нравственности и порядка в обществе, – великая помощница прогресса.

Далее Аверинцев проводит параллель между вольтеровской идеей Бога как «функции законодательствующего разума» и кантовским постулатом практического разума, утверждающим необходимость идеи Бога. «Если мы снимем этот налет внешней агрессивности, оспаривание религии у Вольтера обнаруживает знаменательное сродство с утверждением религии у Канта; Бог, который «нужен» и которого поэтому необходимо «изобрести», не так уж далек от Бога, который является постулатом практического разума. Разница, конечно, в том, что немецкий философ переносит в глубины индивидуальной совести вопрос, бывший для Вольтера делом общественной регуляции»⁸. Аверинцев считает интеллектуальную революцию, у истоков которой стоял Вольтер, «вторым рождением европейского рационализма», проводя далеко идущую аналогию (сам Аверинцев даже говорит о «симметрии») с греческой интеллектуальной революцией V-IV вв. до н.э. – в частности, с теорией происхождения религии, которую мы находим у греческих софистов.

Подводя итог, можно сделать вывод, что русские вольтерьянцы глубоко исследовали парадоксы философско-исторических воззрений Вольтера при всех далеко не однозначных трактовках и оценках этих взглядов, и прежде всего вольтеровского деизма. И при всей критичности характеристик личности отца европейского Просвещения практически все признавали величие проделанной им работы по освобождению человеческих умов от власти старых предрассудков и догм.

⁷ Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 7.

⁸ Там же. – С. 8.

ВЕКТОР ИСТОРИИ: ОТ ЧАСТИЧНОГО ИНДИВИДА К УНИВЕРСАЛЬНОЙ ЛИЧНОСТИ

Исторический материализм, лежащий в основе марксизма, – представление, согласно которому, общество развивается по объективным законам, а его предельной основой является материальное производство. Сам же исторический процесс обусловлен трансформацией, постепенной эволюцией способов производства. Конечная стадия развития общества – коммунизм. «Коммунизм есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего, но как таковой коммунизм не есть цель человеческого развития, форма человеческого общества»¹.

Этот тезис – из «Экономическо-философских рукописей» молодого К. Маркса, где он представляет коммунизм как общество, которое «производит, как свою постоянную действительность, человека со всем этим богатством его существа, производит *богатого и всестороннего, глубокого во всех его чувствах и восприятиях* человека»². Действительно, для Маркса главным критерием общественного развития является богатство личности.

«В марксистской литературе последних десяти-пятидесяти лет, – напишет Э.В. Ильенков в 1965 году, – наблюдается усиление интереса к проблеме личности, индивидуальности, к проблеме человека как субъекта исторического процесса, а в связи с этим – и к проблеме "отчуждения", точнее к проблеме "обратного присвоения отчужденного богатства", и т.д.»³.

Действительно, «Экономическо-философские рукописи» Маркса были впервые опубликованы на русском языке частично в лишь в 1927 году (сама работа датируется 1844 годом). Полная версия работы на языке оригинала и последующий полный её перевод осуществились лишь в 1932 и в 1956 годах соответственно. Следовательно, как мы видим, замечание Ильенкова обосновано объективными факторами, не позволявшими ознакомиться с важнейшим в гуманистическом понимании коммунизма текстом Маркса. Ильенков как последовательный марксист строит свою философию именно в гуманистическом ключе, что позволяет ему по-новому взглянуть на сам исторический процесс, сместив акценты в нем именно на человека, индивида, личность, которые по логике исторического материализма и культурно-исторической концепции следует рассматривать с точки зрения развития материального потенциала и средств производства.

Перед нами выстраивается логическая цепочка взаимодействий: объективные предпосылки для появления общечеловеческой личности как закона, а не исключения, находятся в развитом и прогрессивном способе

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 42. – С. 127.

² Там же. – С. 123.

³ Ильенков Э.В. Маркс и западный мир / Э.В. Ильенков. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 163.

производства. Открыть для себя такой способ, дающий человеку безграничные возможности для раскрытия непосредственно человеческого потенциала, а не для исполнения механического труда, мы не можем без опоры на конкретную материальную научно-техническую базу. Таким образом, научно-технический прогресс оказывается в центре внимания. Именно тот, который не перестает поражать воображение человека, способного раздуть из простой неосведомленности панический страх перед неизвестным, вызвать множество самых пессимистичных прогнозов, стоящих у истоков современного луддитства.

Научно-фантастическая прелюдия «Тайны черного ящика»⁴ иронически иллюстрирует мрачную перспективу технического развития, но мораль «сей басни» не в том, чтобы испугать человека возможными плодами его стремлений. Ведь не отдельно взятые машины представляют угрозу для человека, будь то калькулятор, автомобиль или современный гаджет – они остаются всего-навсего орудиями в руках человека, которыми он волен пользоваться с той или иной целью. Проблема, которую освещает данная прелюдия, – не фантастическое прогнозирование, но реальное отражение положения дел, обусловленных работой Машины с большой буквы. Мыслящие Машины, показанные в данной прелюдии, такие как Мыслящее Ухо, Осуждающая Машина, Электронный Индикатор Истины, Глазеющий Глаз и другие, конечно же, аллегория человека, который, по мнению Ильенкова, с необходимостью в условиях капитализма оказывается ограниченным узлами профессии и стоящим на пути совершенствования. Сразу же стоит добавить, что это «совершенствование» – далеко не положительная тенденция человеческого индивида, который обязан тренировать себя, не зная отдыха, в своем маленьком и узком предназначении, чтобы выдерживать рыночную конкуренцию.

«Машинное производство, превратившееся в самоцель, ставшее "производством ради производства", к сожалению, вовсе не фантазия, не жупел, придуманный хулителями технического прогресса. Это реальный принцип организации реального производства материальной жизни людей, называемой в науке *капитализмом*»⁵. Именно этот сказочный капитализм становится для Э.В. Ильенкова решающим фактором появления таких человеческих машин, которые предназначены лишь для выполнения сугубо узких действий, не способны выйти за пределы запрограммированного пути. Человек оказывается поработанным механизмом государственного устройства, который требует от него лишь одного – быть маленьким винтиком, «органным штифтиком», механически выполняющим свою работу. На выходе мы получаем «частичного человека» – человека, не использующего всего своего человеческого потенциала, уподобляющегося бездушному автомату.

⁴ Ильенков Э.В. Тайна черного ящика / Э.В. Ильенков. Об идолах и идеалах. – 2-е изд. – Киев: Час-крок, 2006. – С. 11-27.

⁵ Там же. – С. 31.

Э.В. Ильенков пишет: «...“Частичный человек” – образ, с необходимостью формируемый товарно-капиталистической системой разделения труда, загоняющего каждого индивида уже с детства в тесную клетку узкой профессии»⁶. В связи с этим определением у нас может возникнуть вопрос: если этот образ формируется с малых лет, то какую причину, кроме образовательных и воспитательных манипуляций, мы можем выделить? Не в воспитании ли кроется корень бед «усеченного» человека? Однако и здесь все оказывается не так просто.

Дело в том, что невозможно установить прямую связь между воспитанием человека в обществе и самой системой общественных взаимоотношений. Здесь нет четкой последовательности, которая была бы пригодна для «строительства коммунизма». «Воспитание даст молодому людям возможность быстро осваивать на практике всю систему производства, оно позволит им поочередно переходить от одной отрасли производства к другой, в зависимости от потребностей общества или от их собственных склонностей, – заявлял Ф. Энгельс. – Воспитание освободит их, следовательно, от той односторонности, которую современное разделение труда навязывает каждому отдельному человеку»⁷. Все, что нам нужно сделать, – это построить бесклассовое общество, организовать ликбезы и жить свободной жизнью, применяя свои разнообразие умения и таланты. Вслед за Ф. Энгельсом и В.И. Лениным Э.В. Ильенков возлагал большие надежды на достижения психологической и педагогической наук, надеясь на получение универсальной личности путем воспитания и образования.

Как показала практика, одного желания недостаточно. Да и просто научить человека разным ремеслам, чтобы он мог выполнять различные функции, оказывается недостаточно для того, чтобы получить действительно Человека с большой буквы. «Речь идет о том, что каждый живой человек может и должен быть развит в отношении тех всеобщих («универсальных») способностей, которые делают его Человеком (а не химиком или токарем), то есть в отношении мышления, нравственности и здоровья, – до современного уровня»⁸. Именно такое и только такое развитие может удовлетворить ищущих человеческого идеала. Однако и этого также еще недостаточно.

Именно здесь обнажается отсутствие прямой зависимости между «неправильным» обустройством общества и неверным воспитанием. Ошибка в логике – определять общее через частное; в нашем случае – выразить общественный идеал через совокупность идеальных индивидов. В Советском Союзе строительство светлого будущего было по преимуществу номинальным.

Э.В. Ильенков заявляет, что «профессиональный кретинизм – и следствие, и условие товарно-капиталистического способа разделения труда,

⁶ Там же. – С. 150.

⁷ Энгельс Ф. Принципы коммунизма // К. Маркс. Ф. Энгельс. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 4. – С. 336.

⁸ Ильенков Э.В. Об идеалах и идеалах. – С. 147.

разделения собственности⁹. Однако мог ли человек на более примитивных стадиях своего развития войти в общество, основанное на принципах коммунизма? Могла ли появиться «тотально развитая личность» не в виде исключения, а как правило и норма? Сам Маркс отвечал на этот вопрос отрицательно. Человечество развивается по объективным законам, и смена формаций не поддается субъективному стремлению конкретных людей, количеству написанных декретов и проведенных пленумов. Один из важнейших принципов марксизма гласит: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»¹⁰. Конечно, поглощенный своей профессией, человек с неизбежностью экстраполирует на весь остальной мир свой субъективный опыт, полученный за станком или в солдатском строю. Люди начинают смотреть на мир сквозь призму это опыта, в лучшем случае развивая необходимые навыки. Однако если мы берем сферы деятельности, где человек фактически представляет собой живой автомат механического выполнения рутинной работы, то здесь не происходит и такого, ведь сделать лучше – это сделать по-другому, то есть отклониться от нормы. Таким образом, даже пресловутый «профессиональный кретинизм» – далеко не худшее, ведь у такого сорта человека может отсутствовать даже профессиональный ориентир. «В возможности – он <...> все, что угодно. В действительности же он есть то, что общество из него сделало»¹¹. Однако общество, не имеющее возможности дать человеку определенный уровень свобод, не может и требовать от него определенного уровня способностей. Так можем ли мы обвинять «профессионального кретина» в кретинизме, если общество еще не готово перейти на новую стадию своего развития и предоставить ему возможности для преодоления «частичности»? Так же можем ли мы обвинять капитализм, послуживший толчком для мощнейшего индустриального и научно-технического развития?

В разговоре о Гегеле, Э.В. Ильенков замечает: «Реальная действительность прозаична и враждебна поэтической красоте идеала, поскольку, как прекрасно понимал философ, идеал неразрывен с красотой, а красота – со свободным, гармонически всесторонним развитием человеческой индивидуальности, что никак не совместимо с прозой и цинизмом буржуазного строя жизни»¹². Э.В. Ильенков был не согласен с великим немецким философом в том, что невозможно получить эту самую «гармонически всесторонне развитую человеческую индивидуальность», но он сам никак не мог согласиться, что капитализм способен если не проторить путь, то хотя бы подготовить почву для его появления. По сути, допуская ту же ошибку, которую в свое время совершил Маркс, приняв зарождающийся капитализм за отживающий свой век, Э.В. Ильенков отрицал технологический путь, отведя ключевую роль в становлении нового порядка

⁹ Там же. – С. 143.

¹⁰ Энгельс Ф., Маркс К. К критике политической экономии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 13. – С. 491.

¹¹ Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. – С. 284.

¹² Там же. – С. 113.

педагогике¹³. Тот самый прогресс, положительные плоды которого признавал советский философ, сформирован в условиях капитализма как материальные достижения и как попытка снять с человека оковы обслуживания Машины. Однако «не надо создавать себе кумиров и идолов из своих собственных творений»¹⁴, ведь «культ машины («машинопоклонство»), как и любой другой культ, коварен и страшен тем, что он снимает с живого человека всякую нравственную ответственность за свои дела»¹⁵.

Нельзя путать цель со средством на пути её достижения. Ведь даже марксистский идеал в виде законченного единения человека с природой на деле оказался отодвинут на задний план, когда человек в бешеном экстазе слился именно с идеологической Машиной государства. Однако это не значит, что всякое вмешательство в человеческое бытие оказывает пагубное влияние на последнее. «Современным обществом попросту невозможно управлять вручную, как утюгом или велосипедом. Для эффективного управления требуются все более сложные машины и технологии»¹⁶.

Э.В. Ильенков считал, что «марксистский коммунизм в XX веке оказывается единственной рационально обоснованной доктриной, могущей предложить людям земной идеал их коллективно осуществляемой самодеятельности»¹⁷. Проблема воспитания универсальной личности, способной к самоорганизации, владеющей всем многообразием материального и культурного развития, – одна из наиболее острых проблем в философии Э.В. Ильенкова. Она показывает, что марксистские идеалы имеют в основе своей не какие-то внешние проявления, но целиком и полностью зиждутся на принципах гуманизма, имеют конечной целью Человека, который с необходимостью сбросит с себя оковы рабства сверхчеловеческих институтов. Однако, как показал философ, никакие желания и «светлые» цели не способны изменить не готовую к преобразованиям действительность. Реализованные на «периферии западного мира», т.е. в странах, наименее подготовленных к этому и в отношении материально-технического, и культурного развития¹⁸, они не принесли необходимого результата. Чуда не случилось, и «загнивающий Запад» в своих гуманистических началах продвинулся гораздо дальше «марксистского» собрата. «Марксизму ныне противостоит не "другая" теоретическая доктрина, а отсутствие доктрины»¹⁹, но именно это «отсутствие», как мы можем видеть, благодаря научно-техническому развитию гораздо плотнее подошло к социалистическому идеалу, нежели искусственно созданный вопреки материалистическим законам суррогат коммунизма.

¹³ Майданский А.Д. «Не отомрет, с-собака!» / Свободная мысль. – 4 (2013). – С. 177.

¹⁴ Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. – С. 118.

¹⁵ Там же. – С. 303.

¹⁶ Майданский А.Д. Указ. соч. – С. 177.

¹⁷ Ильенков Э.В. Маркс и западный мир / Э.В. Ильенков. Философия и культура. – М.: Политиздат 1991. – С. 62.

¹⁸ Там же. – С. 158.

¹⁹ Там же. – С. 168.

ПРОБЛЕМА МОРАЛИ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ В ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Проблема соотношения морали и политической власти до сего дня остается актуальной. Среди мыслителей, поднимавших этот вопрос, можно назвать М.А. Бакунина, А.С. Хомякова, П.А. Кропоткина, Вл. Соловьева, И.А. Ильина, П.А. Сорокина, Ф.М. Достоевского и др. В исследовании данной темы интересны работы таких современных ученых, как А.И. Титаренко, К.С. Гаджиев, Э.А. Поздняков, В.В. Денисов, А.Б. Франц, И.И. Кравченко, Л.Г. Ионин, А.И. Пигалев и др.

Научные дискуссии по поводу понимания политической этики выявили самые разные точки зрения на этот вопрос. Так, например, А. Щелкин считает существование такого направления научного исследования ненужным, поскольку применительно к политике можно вести речь только о «политическом этикете». Ю. Согомонов, напротив, уверен в ее необходимости со специфическим наполнением моральных категорий, исходя из феномена политики. В этой связи интересно обратиться к творчеству Ф.М. Достоевского.

В современной литературе его творчеству посвящено множество монографий. Однако как политический мыслитель он остается практически не изученным. Некоторый сдвиг в этом направлении начался после публикации Л. Сараскиной¹. Внимание исследователей к данному аспекту творчества писателя привлекла также проведенная по инициативе Дж. Ф. Мэтлока дискуссия «Достоевский и канун XXI века»². Такие авторы, как С. Бочаров, В. Викторович, К. Степанян, Б. Тарасов, хотя и поднимают в своих работах проблему нравственности в политических воззрениях Ф.М. Достоевского, однако не ставят ее целью для самостоятельного изучения.

Необходимо отметить, что тенденция к оформлению этики как парадигмы политического знания была намечена славянофилами. Ф.М. Достоевский в дальнейшем разрабатывает принципы политического знания прежде всего как знания о политическом человеке. Таким образом, было намечено главное методологическое отличие складывающейся отечественной парадигмы политики (этикоцентризма) от парадигм экономо- и культуроцентризма.

Нравственность является центральным моментом в содержании политической антропологии Ф.М. Достоевского. Писатель обнаруживает пределы политики, связанные с инвариантами человеческого бытия, демонстрируя, что попытка изменить эти самые инварианты ведет к социальным катастрофам.

¹ Сараскина Л. В координатах понимания // Вопросы литературы. – 1989. – № 7. – С. 60-70.

² См.: Достоевский и канун XXI века // Знамя. – № 7. – С. 205-218.

На политическое бытие общества Ф.М. Достоевский распространяет такие принципы, как принцип устремленности человека к высшему бытию, принцип целостности человеческой природы, диалогического понимания, свободы. Универсальным же критерием оценки жизненности политики для философа предполагается соответствие нравственному идеалу. Эта нравственная красота не зависит от национальных и культурных различий, она становится той политической силой, которая спасает мир, вдет мир к тому согласию, в котором как человек, так и каждый народ имеет свое предназначение. В этом заключается суть нравственного мессианства Ф.М. Достоевского.

Особую важность у Ф.М. Достоевского несет идея человеческого величия: «Христианство есть доказательство того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть»³. С темой величия тесно связана проблема свободы и ответственности. Ф.М. Достоевский видит свободу не в своеволии, которое, напротив, оборачивается величайшим рабством своей души и своей плоти. Истинную свободу представляет собой свобода от рабства плоти, постижение Божьего замысла о себе и следование ему. На вершине же свободы человек желает одного – свободно и безраздельно отдать себя всем и каждому, возлюбить всех и каждого «как себя». Писатель постоянно задается вопросом: чья свобода, для чего и от чего? И единственно верный ответ на этот вопрос он видит в том, что истинная свобода возможна только в Боге.

Писатель приходит к этому выводу в связи с тем, что все системы, пытающиеся устроить человека без Бога, «исходя из безграничной свободы, заканчивают безграничным рабством» («Бесы»). Отсюда следуют также и выводы о том, что никакая наука не в состоянии устроить человечество, а нравственность не может быть воздвигнута ни на каких «математических» основаниях, и что, «раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов»⁴. И поскольку устойчивое основание свободы человек может найти лишь в Боге, то и социализм не может дать человеку свободу.

Следует отметить, что взгляды Ф.М. Достоевского основаны на глубочайшей идее православного богословия. Дело в том, что католицизм и православие, помимо других принципиальных отличий, исторически разошлись также и во взглядах на личность человека, и как следствие, на политику. Так, Запад стал видеть в личности лишь то, что обращено к другому, что можно видеть, с чем можно иметь правовые отношения (*persona est relation* – «личность есть отношение»)⁵. В Ветхом Завете написано: *«Господь сказал Самуилу: Я смотрю не так, как смотрит человек; ибо человек смотрит на лице, а Господь смотрит на сердце»* (1 Цар. 16,7).

³ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-ти т. – Л., 1972-1990. – Т. 25. – С. 228.

⁴ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-ти т. – Л., 1972-1990. – Т. 21. – С. 133.

⁵ Кураев А. Конспект лекции «о филиокве» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://azbyka.ru/religi/konfessii/3g50-all.shtml>.

Восточная же Церковь выразила глубокую тайну личности как ипостаси, того, что глубоко спрятано. Выражаясь языком Библии, «ипостась» – это сердце человека.

Что следует из таких взглядов на личность? Из принципа «*persona est relation*» рождается в итоге пафос власти западного общества. Потому что, если личность есть отношение, значит, если изменить способ взаимоотношений между людьми, тогда появится новый человек. Отсюда возникает идеал инквизиции, идеал марксизма и пр. У богослова тюбингенской школы Мелера человек есть «сущее, полностью определяемое отношениями»⁶. Подчеркнем созвучие этих слов знаменитому тезису К. Маркса о «сущности человека как совокупности общественных отношений». Если личность есть отношение, то верно и обратное: отношения создают личность.

Западный тезис – прийти к власти, создать новые отношения, в которых появятся новые сердца, – чужд Восточной Церкви. Православный подход кардинально иной: «менять ипостасность!» Это значит, что сначала нужно изменить «сердце» человека, и уже отсюда будут исходить соответствующие отношения между людьми.

Достоевский Ф.М. продолжает именно православную христианскую традицию в своих взглядах на личность и политику. В «Дневнике писателя» он пишет, что «не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветлым единением во имя Христово»⁷. Свое отношение к социализму Ф.М. Достоевский выражает следующим образом: «Социалисты хотят переродить человека, освободить его, представить его без Бога и семейства. Они заключают, что, изменив насильственно экономический быт его, цели достигнут. Но человек изменится не от внешних причин, а не иначе как от перемены нравственной. Раньше не оставит Бога, как уверившись математически, а семейства прежде, чем мать не захочет быть матерью, а человек не захочет обратить любовь в клубничку. Можно ли достигнуть этого оружием? И как сметь сказать заранее, прежде опыта, что в этом спасение? И это рискуя всем человечеством. Западная дребедень»⁸.

Личность, по Ф.М. Достоевскому, утверждается не в противопоставлении, но в солидарности с другими людьми. Что касается русского народа, то он глубоко чувствует неправду самозамыкающегося индивидуализма и живет по принципу «все виноваты за всех», и способен жить в духе идеалов красоты. Поднимая проблему искажения понятий в современном ему обществе, Ф.М. Достоевский говорит о том, что лучше иметь здоровые идеалы при дурной действительности, чем наоборот. «Можно быть даже и подлецом, – писал Достоевский в «Зимних заметках о летних впечатлениях», – но чутья о чести не потерять, а тут ведь очень много

⁶ Рашингер Й. Введение в христианство. – Брюссель, 1988. – С. 190.

⁷ Федор Достоевский – провозвестник «русского социализма» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://m-antonow2011.narod.ru/index/0-124>

⁸ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-ти т. – Л., 1972-1990. – Т. 20. – С. 171-172.

честных людей, но зато чутье чести совершенно потеряли и потому подличают, не ведая, что творят, из добродетели. Первое, разумеется, порочнее, но последнее, как хотите, презрительнее. Такой катехизис о добродетелях составляет худой симптом в жизни нации»⁹.

Так называемая «теория среды», провозгласившая безответственность человека за совершенные им преступления, опровергалась Ф.М. Достоевским. «Народ наш, – заключает Ф.М. Достоевский, – знает только, что и сам он виновен вместе с каждым преступником. Но, обвиняя себя, он тем-то и доказывает, что не верит в «среду»; верит, напротив, что среда зависит вполне от него, от его непрерывного покаяния и самосовершенствования»¹⁰.

Выход из экономического кризиса он видит лишь в «оздоровлении корней», призывает забыть «хоть на одну двадцатую часть» о текущем и «направить наше внимание на нечто совсем другое, в некую глубь, в которую, по правде, доселе никогда и не заглядывали, потому что глубь искали на поверхности»¹¹. Духовное оздоровление народа – это первое, с чего, по его мнению, необходимо начать.

Заканчивая обзор воззрений Ф.М. Достоевского на проблему соотношения морали и политической власти, хочется остановиться на глубокой христианской идее писателя, которая заключается в том, что объединение в «невиновности» является неким абстрактным коллективом, а единение в виновности – собором, включающий в себя всех, кроме тех, кто сам отвернется от него. В отличие от коллектива, который отторгает от себя «виновных» членов, собор (как и Бог) радуется каждому вернувшемуся «блудному сыну».

⁹ Там же. – Т. 5. – С. 84-85.

¹⁰ Там же. – Т. 21. – С. 18.

¹¹ Там же. – Т. 27. – С. 24.

ПОЧЕМУ СЕЙЧАС НЕ ОБЪЯВЛЯЮТ ВОЙНЫ (ОТСУТСТВИЕ ОФИЦИАЛЬНОГО ОБЪЯВЛЕНИЯ ВОЙНЫ КАК СЛЕДСТВИЕ ИЗМЕНЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА)

Война является неотъемлемым атрибутом мировой истории. Это может вызывать самые разные чувства, но она – «реальность, данная нам в ощущении». Вся история человечества связана с войнами и вооруженными конфликтами. Однако со второй половины XX века мы раз за разом можем наблюдать парадокс: все признаки войны есть, боевые действия ведутся, но война не объявлена, то есть официально ее нет. Представители государств-участников вооруженного конфликта используют десятки определений, чтобы избежать самого слова «война»: «гуманитарные операции», «принуждение к миру», «борьба с террористами», «восстановление юрисдикции» и т.д. Порой это напоминает древнее суеверие «не упоминать имя врага вслух».

При этом техника военная есть и активно используется. Как следствие, убитые тоже есть (порой миллионы)¹. Почему в современном мире само слово «война» является запретным? И как должна реагировать Россия в этой ситуации?

Для начала необходимо определиться с понятиями. Война в «Большом энциклопедическом словаре» трактуется как «общественно-политическое явление, связанное с коренной сменой характера отношений между государствами и нациями и переходом противоборствующих сторон от применения невоенных, ненасильственных форм и способов борьбы к прямому применению оружия и других насильственных средств вооруженной борьбы для достижения определенных политических и экономических целей»². Определение довольно расплывчатое. Ведь если следовать ему буквально, то противостояние между двумя деревнями за участок заливного луга – тоже «настоящая война». Субъектами войны в первую очередь признаются государства, затем – другие политические образования. Война – это один из способов взаимодействия таких общностей. Здесь мы приходим к чеканной формулировке К. Клаузевица: «Война есть продолжение политики иными, насильственными средствами»³. Но государства в настоящее время на официальном уровне отмежевываются от

¹ В ходе т. н. «Великой африканской войны», проходившей преимущественно на территории бывшего Заира в 1998-2002 гг., погибло около 4 миллионов человек. В мировых СМИ этот конфликт прошел фактически незамеченным.

² Война и мир в терминах и определениях. Военно-политический словарь. – М., 2011. – С. 71.

³ Клаузевиц К. О войне. – М., 2007. – С. 25.

такого эффективного способа решения противоречий. При этом все основные теории происхождения войн неявно констатируют их неразрывность с существованием человечества⁴.

На рубеже XX века мировые державы и массовые армии достигли пика своего развития. Первая мировая война показала, что и разрушения, которые причиняет война, стали тотальными. Последствия войны были ужасающими для всех стран, активно участвовавших в ней. Чтобы не допустить нового передела мира, страны-победители в Версале создали в 1920 году Лигу Наций как международную организацию для сохранения «статус-кво». Статья 8 соглашения Лиги поставила перед ней задачу сокращения вооружений до минимальных объёмов, совместимых с национальной безопасностью и осуществлением общих действий международных обязательств⁵. Более того, пакт Бриана-Келлога подразумевал отказ от войны как средства национальной политики⁶.

Однако ни СССР, ни Германия не были готовы смириться с предписанной им ролью. Игнорирование их жизненных интересов при формировании Лиги наций привело к началу Второй мировой войны, еще больше изменившей расстановку сил на земном шаре. В 1945 году новые победители в новой мировой войне создали Организацию Объединенных Наций для того, чтобы окончательно закрепить созданный миропорядок и не допустить его изменения. Уже в преамбуле Устава ООН провозглашалась «полная решимость избавить грядущие поколения от бедствий войны, дважды в нашей жизни принесшей человечеству невыразимое горе»⁷.

Совет Безопасности ООН, состоящий из пяти держав-победителей во Второй мировой войне (и одновременно «официальных владельцев» ядерного оружия), главной своей целью ставит «поддержание международного мира и безопасности»⁸. Совет Безопасности уполномочен «расследовать любой спор или любую ситуацию, которая может привести к международным трениям или вызвать спор, для определения того, не может ли продолжение этого спора или ситуации угрожать поддержанию международного мира и безопасности». Он «определяет существование любой угрозы миру, любого нарушения мира или акта агрессии и делает рекомендации или решает, какие меры следует предпринять для поддержания или восстановления международного мира и безопасности»⁹. Совет имеет право применять принудительные меры к государствам, нарушающим международный мир и безопасность, в том числе

⁴ Классический марксизм ставит во главу угла экономические механизмы. «Биологическая теория» войны связана с тезисом о природной агрессивности человека. Эволюционисты считают войны регулятором численности вида. Психокompенсационная теория считает войну способом диалектического разрешения противоречия между биологическими инстинктами крупных приматов и потребностями социума – изначально сложной структурной системы.

⁵ Версальский мирный договор / перевод с фр.; под ред. Ю.В. Ключникова и А. Сабанина. – М., 1925. – С. 9.

⁶ Договор об отказе от войны в качестве орудия национальной политики (Париж, 27 августа 1928 года) // Сборник действующих договоров, соглашений и конвенций, заключённых СССР с иностранными государствами. – М., 1930. – В. V. – С. 5-8.

⁷ Устав ООН. Преамбула [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.un.org

⁸ Там же. – Глава 5, ст. 24.

⁹ Там же. – Глава 5, ст. 26.

связанные с применением вооружённой силы. При этом страны-члены ООН обязаны подчиняться его решениям¹⁰.

Получается, что только совместное решение Совета Безопасности ООН может сделать вооруженный конфликт полностью законным и легитимным. Для этого должны совпасть интересы всех стран-постоянных членов Совета: России, Франции, Великобритании, Китая и США. Таким образом, страна, объявившая официальную войну другой стране, неизбежно столкнется с противодействием всех мировых держав, став угрозой действующему положению вещей в мировой политике. Объявить войну законно теперь очень сложно. Фактически, для этого государство должно выйти из ООН, потеряв значительную часть своей международной легитимности.

Объявление войны влечет за собой определенные последствия в отношениях между воюющими государствами, включая соблюдение правил ведения войны. Двусторонние политические и экономические договоры, рассчитанные на мирное сотрудничество, теряют силу либо приостанавливаются. Торговые сделки с юридическими и физическими лицами неприятельских государств, как и виды сношений личного и коммерческого характера между гражданами воюющих государств, запрещаются. Учитывая, что главными субъектами мировой экономики сейчас являются транснациональные корпорации (ТНК), ограничение их деятельности вызовет большие проблемы у всех участников конфликта. Официально объявленная война не в их интересах.

Более того, именно в интересах ТНК и ведутся многие региональные вооруженные конфликты. Перефразируя Клаузевица, можно сказать, что вооруженный конфликт – это продолжение бизнеса иными, насильственными средствами. Корпорации в ООН не состоят и воевать официально друг с другом не могут. Место вооруженных сил у них заняли частные военные компании (ЧВК), стремительно превращающиеся в настоящие армии со своей авиацией и военными кораблями. ЧВК используются и мировыми державами в тех случаях, когда нельзя использовать свои войска (а таких ситуаций очень много).

Ко всему прочему, официальное вступление в войну налагает на государство множество ограничений и обязательств по условиям ее ведения и по отношению к населению и военнослужащим государства-противника. У военнопленного есть права, у захваченного «террориста» или «военного преступника» – нет¹¹.

Новым сингулярным фактором, изменившим саму суть понятия «война», стало появление ядерного оружия. Вернее, осознание последствий применения такого оружия. К началу 60-х гг. XX века всем стало ясно, что ядерная бомба не является оружием в общепринятом понимании этого слова.

¹⁰ Решения всех других органов ООН могут носить только рекомендательный характер.

¹¹ Это позволяет США содержать взятых в плен в Афганистане в секретных тюрьмах без предъявления обвинения и пытаться в соответствии с официальными инструкциями.

Последствия ядерной атаки не помогли решить основные цели войны. Противник уничтожался, но овладеть его ресурсами после ядерной атаки не представлялось возможным. А если учесть тезис классика европейской «большой стратегии» XX века Б. Лиддел Гарта о том, что «цель войны – это мир лучше, чем довоенный»¹², то мир после ядерной войны не может быть лучше довоенного. Таким образом, ядерная бомба – это не военное, а политическое оружие. Использовать его сегодня можно только один раз. И он будет точно последним для применившего его государства.

Значит, открытый военный конфликт между СССР и США становится невозможен, так как при относительном равенстве сил в Европе у одной из сторон появится желание применить ядерное оружие. А это гарантированный путь к самоуничтожению. К началу 1960-х гг. такие выводы сделали даже генералы. Война должна была стать неофициальной. Для ее ведения нужно было создать особые войска.

В США их назвали Силами специальных операций («зеленые береты»). Они должны были специализироваться на широком спектре военных или частично военных операций, проводимых на политически нестабильных или занятых противником территориях. В июне 1962 года президент США Дж. Ф. Кеннеди, покровительствовавший «зеленым беретам», в речи перед выпускниками Военной академии в Вест-Пойнте заявил: «Это тип войны, новый по своей интенсивности и вместе с тем традиционный – война партизан, повстанцев, заговорщиков, убийц; война засад, а не сражений; инфильтрации, а не агрессии; стремление к победе путем истощения и дезорганизации противника вместо втягивания его в открытую войну»¹³.

Этот манифест был следствием широкого распространения после Второй мировой войны идей британского военного теоретика Б. Лиддел Гарта. Он предлагал отказаться от «стратегии сокрушения», которую исповедовала большая часть военных всего мира, а сосредоточить свои усилия на «непрямых действиях». Кратко постулаты его теории выглядят следующим образом.

1. Чтобы победить противника, его надо сначала вывести из равновесия.
2. Выбирайте цель по своим средствам.
3. Никогда не забывайте о цели, когда вы приводите свой план в соответствие с изменившейся обстановкой.
4. Выбирайте для своих действий такое направление, откуда противник меньше всего ожидает удара.
5. Действуйте по линии наименьшего сопротивления, придерживайтесь такого направления до тех пор, пока сможете без лишних потерь продвигаться к намеченному объекту, захват которого приблизит вас к вашей цели.

¹² Лиддел Гарт Б. Стратегия непрямых действий. – М., 1999. – С. 403.

¹³ Полевой устав армии США № 90-8. Противовартизанские действия. – Вашингтон, 1986. – С. 7.

6. Выбирайте направление, на котором может быть создана одновременная угроза нескольким объектам.

7. Обеспечьте гибкость вашего плана и диспозиции войск с учетом возможных изменений в обстановке. Не наносите удар всеми силами, пока противник на чеку, т.е. когда он занимает выгодные позиции для отражения удара или уклонения от него.

8. Не возобновляйте наступления на том же направлении (или в той же группировке) после того, как оно потерпело неудачу.

9. Неожиданные действия не могут гарантировать успех. Однако они гарантируют лучшие шансы на успех.

10. Прямая атака на противника, занявшего укрепленную позицию, практически никогда не даёт результата и применяться не должна¹⁴.

Эти же принципы Лиддел Гарт переносит и на уровень стратегической борьбы между государствами:

1) чем больше сил вы затратите напрасно, тем выше риск того, что война обернется против вас; если даже вам удастся победить, вы будете иметь меньше сил, чтобы отстоять собственные интересы после войны;

2) чем более жестокие методы вы применяете, тем сильнее ожесточите своих противников, что, естественно, приведет к усилению сопротивления, которое вы пытаетесь преодолеть; таким образом, чем равнее силы, тем разумнее избегать крайних мер, которые приводят к сплочению войск противника и его народа вокруг своих лидеров;

3) чем настойчивее вы навязываете ваши условия мира путем завоеваний, тем большие затруднения создадите на своем пути;

4) если вы достигнете вашей военной цели, то чем больших уступок вы будете требовать от побежденной страны, тем скорее возбудите у нее стремление попытаться силой изменить сложившееся положение вещей¹⁵.

Необходимо помнить и о том, что современная боевая техника невероятно сложна и дорога. Не менее дорого и обучение специалистов для эксплуатации этой техники. Чтобы подготовить одного пилота для современного истребителя, необходимо от 5 до 15 миллионов долларов. Такой солдат является буквально «золотым» (это одна из причин взрывного развития в конце XX века службы по спасению сбитых летчиков). Даже рядовой пехотинец, судя по последним военным разработкам, должен быть специалистом в области информационных технологий и высококлассным оператором напичканного электроникой пехотного оружия. Его гибель будет очень затратной для военного бюджета. Значит, его нужно защитить. Значит, его гибель обойдется для казны еще дороже, то есть надо такого бойца защитить еще сильнее и тем самым увеличить его стоимость. Это может продолжаться бесконечно (или до исчерпания военного бюджета).

¹⁴ Лиддел Гарт Б. Указ. соч. – С. 383-385.

¹⁵ Там же. – С. 407-408.

Фактически, мы сейчас повторяем ситуацию, сложившуюся в средние века: убить рыцаря сложно, но их не может быть много, так как экономика больше «не потянет». Стоимость военных действий «высокотехнологичных современных армий» может превысить самые смелые ожидания.

Указанные факторы накладываются на нежелание развитых стран, имеющих современные армии, рисковать своими людьми; профессиональными солдатами тоже. Демографические, экономические и социальные процессы в Европе и США во второй половине XX века привели к тому, что количество мужчин призывного возраста уменьшилось, а уровень жизни и нежелание воевать (кроме случаев прямой и явной агрессии) увеличились. Страны «третьего мира» в тот же период прошли через стадию «первого демографического перехода». Увеличив в разы свое население, они не смогли обеспечить соответствующий рост уровня экономики. Людей, которым нечего терять, в таких странах хватает, но уровень развития военных технологий не оставляет им никаких шансов в «правильной войне» с армией «первого мира».

Так мы приходим к парадоксу: развитые страны воевать могут, но не хотят, а развивающиеся хотят, но не могут. В случае возникновения конфликтов первые могут использовать в своих интересах международное право (которое члены Совета Безопасности ООН делали и меняли для себя) и провести «гуманитарную операцию» под эгидой международных организаций. Развивающаяся страна не может ответить прямым объявлением войны, но она может негласно поддержать террористические группы. Осознание стратегами Запада этих истин привело к понятию «гуманитарная интервенция».

Новые условия войны как элемента жизни человечества подытожил в 1990-е гг. израильский ученый М. ван Кревельд. Он пришел к выводу о трансформации и современных государств, и войн. По его мнению «... в долгосрочной перспективе на смену государству придут военные организации иных типов... Ядерное оружие делает невозможным для крупных суверенных территориальных образований, т. е. государств, воевать друг с другом в полную силу, не подвергаясь риску взаимного самоуничтожения. Если сражения будут вообще иметь место, то не только вооруженные силы, но и политические сообщества, от лица которых они действуют, неизбежно будут тесно переплетены. Там и тогда, где и когда такое взаимопроникновение произойдет, по всей вероятности, вооруженные силы, развернутые этими сообществами, больше не будут армиями традиционного типа. В таких обстоятельствах различие между вооруженными силами и гражданским населением, вероятно, будет стерто»¹⁶.

Фактически, любой вооруженный конфликт будет «конфликтом низкой интенсивности». Прогноз ван Кревельда, сделанный более 20-ти лет назад, поражает своей точностью. Он в 1991 году утверждал, что «скорее всего, дезинтеграция будет сопровождаться насильственными политическими

¹⁶ Кревельд М. ван. Трансформация войны. – М., 2005. – С. 277.

потрясениями. Возможно, первыми подобным процессом будут затронуты государства Азии, Африки, Карибского бассейна и Латинской Америки; возможно, что во многих из них процесс уже идет полным ходом. Следующими в списке будут неоднородные империи, такие, как Советский Союз, в котором, снова повторюсь, данный процесс уже начался. Вполне вероятно, что суверенитет государств Западной Европы будет подорван как «сверху», со стороны международных организаций, так и «снизу». В случае объединения Европы, какую бы форму ни приняла ее организация, почти с полной уверенностью можно сказать, что она не будет походить на «государство» в современном понимании этого слова. *Сообщество, распростертое на целый континент, ставящее перед собой единственную цель – увеличить доход на душу населения и валовый национальный продукт, вряд ли сможет рассчитывать на всецелую лояльность людей*¹⁷.

В будущем войны, по его мнению, «будут вести не армии, а группы, членов которых мы сегодня называем террористами, партизанами, бандитами и грабителями, но которые несомненно придумают для себя более приемлемые официальные титулы. Вполне вероятно, их организации будут основаны больше на харизматических, чем на институциональных принципах, а основной мотивацией там выступит не «профессионализм», а фанатическая, основанная на идеологии лояльность»¹⁸.

Классическое представление о войне как борьбе двух государств, ведущейся армиями этих государств до слома воли одного из противников, теперь не работает.

Итак, армия воевать не может. Воюют сейчас только иррегулярные образования. Какой из этого может следовать выход? И как на этот вызов времени может и должна реагировать Россия?

Для проведения активных действий *придется притвориться повстанцами*. Сменить форму без смены содержания. Солдаты должны выглядеть неизвестными людьми без знаков различия, но обладать дисциплиной и организацией армии. Быть и не быть армией в одно и то же время. Так государство может осуществить силовую операцию, имея резерв для дипломатического отступления, что уменьшает возможность эскалации конфликта.

Это очень трудно. Это требует смены подходов к организации и управлению войсками. Однако на сегодняшний день это единственный способ сделать так, чтобы эти войска не оказались бесполезны для своей страны.

¹⁷ Там же. – С. 278.

¹⁸ Там же. – С. 279.

КРИТИКА СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В РАБОТЕ Н.А. БЕРДЯЕВА «ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ И СВЕРХЛИЧНОСТНЫЕ ЦЕННОСТИ»

Начиная с античности и вплоть до нашего времени в философии к проблеме человека проявляли интерес множество исследователей. Внимание уделялось вопросам о его происхождении, месте в общемировом устройстве, роли в мировом и историческом процессах. Разумеется, всесторонне пытались рассмотреть и его отношения с другими людьми – существами, живущими на таких же, как и он, основаниях, в связи с такими же, как и он, данностями. Особенно чуткой к этому вопросу всегда оказывалась русская философия, представленная в русской религиозной мысли XIX и XX вв., а также в русской литературе работами Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского и т.д.

Важнейшее место в русской философской мысли первой половины XX века занимает творчество Николая Александровича Бердяева. Его работы принято соотносить с появлением нового мощного философского направления – экзистенциализма, возникшего в середине XIX столетия в трудах Кьеркегора и возобновившегося в годы Первой мировой войны в России (Шестов, Бердяев) и Германии (Ясперс, Хайдеггер, Бубер). Принято считать, что экзистенциализм пытается возродить онтологию в противоположность методологизму и гносеологизму, распространенным в философии начала XX века. Экзистенциализм «хочет понять бытие как нечто непосредственное и преодолеть интеллектуализм как традиционной рационалистической философии, так и науки»¹. Бытие, согласно экзистенциализму, не является ни эмпирической реальностью, данной нам во внешнем восприятии, ни рациональной конструкцией, предлагаемой научным мышлением, ни некоей мыслимой сущностью идеалистической философии. Бытие обязано быть постигнуто интуитивно. Экзистенциализм «стремится преодолеть психологизм и раскрыть онтологический смысл переживания, который выступает как направленность на нечто трансцендентное самому переживанию»².

По мнению Бердяева, XX век сформировал две мощные антропологии – экзистенциально-философскую и научно-социологическую. «Так называемая экзистенциальная философия (тут Бердяев упоминает, что термин происходит от Кьеркегора) признает, что тайна бытия познаваема лишь в человеческом существовании, в человеческой судьбе, а не в объективированном природном Мире»³. И проблема конкретного человека, личности, по своей сути есть более важная и более первичная проблема, чем проблема общества. И

¹ Экзистенциализм // Новая философская энциклопедия, 2003 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.term.ru/dictionary/879/word/yezkzistencializm>

² Бердяев Н.А. Человеческая личность и сверхличностные ценности [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://odinblago.ru/sverhlichnostnye_cennosti

³ Там же.

именно антропология должна была бы обосновывать социологию. «Но в сознании людей второй половины XIX и XX вв. господствует социологическое понимание человека. Человек представляется существом образованным исключительно обществом и подчиненным ему»⁴. Поэтому общество требует от последнего принадлежности к себе и подчиненности. В человеке больше будто бы нет независимого духовного начала, имеющего иное, не общественное, происхождение.

Бердяев пишет, что с социологической точки зрения, конкретная единичная личность есть лишь часть общества, притом очень малая его часть. Таким образом, она оказывается затерянной в огромной массе общества и больше не имеет сил себя ему противопоставить. Ситуация представляется прямо противоположной с точки зрения экзистенциальной философии – не личность есть часть общества, а «общество есть лишь часть личности, лишь ее социальная сторона»⁵. Человек, таким образом, является не только объектом, но субъектом. Человеческая личность есть активный экзистенциальный центр, что в корне отличается от его положения в объективно детерминированном социальном мире, где он занимает положение явления природы, индивидуума. Биологически он является частью рода и социологически – частью общества. Рожденный в биологическом родовом процессе, он развивается в процессе социологическом. Таким образом, человек предстает перед нами биологически и социологически детерминированным, по аналогии с тем, как индивидуумом является животное, растение, минерал, «всякое относительно устойчивое образование, отличное от окружающей среды, обладающее определенной формой»⁶. Быть индивидуумом, значит быть подчиненным целому, некоторой безличной субстанции. Это значит не выходить никогда из себя к другому, оставаться замкнутым в самом себе.

Чтобы яснее представить противоположность взглядов экзистенциальной антропологии и антропологии социальной, Бердяев предлагает рассмотреть отличие социологического индивидуума от философской личности. «Индивидуум обозначает природный факт, природное образование. Личность же означает оценку, определение качества, она аксиологична. Индивидуум есть природа. Личность же не есть природа, личность принадлежит царству духа»⁷. Но не стоит вести речь о непересекаемости этих двух феноменов. Бердяев отнюдь не становится на позиции крайнего религиозного идеализма, сбрасывающего со счетов природное, естественное происхождение человека. Личность, согласно ему, не есть некоторая мистическая субстанция, наподобие души. Да, он дополняет ее категорией духа, но эта категория связывается им, в первую очередь, с идеей человеческого разума, идеей человеческой свободы и возможности экзистенциального выбора. «Личность реализуется в

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

индивидууме, как в природной данности... Она не есть правило, она есть исключение, единичный случай»⁸, и далее: «Личность в том только случае есть, если в ней есть начало, независимое от природы и общества, от окружающей среды... Индивидуум детерминирован, он может существовать и без свободы... Личность есть сопротивление, несогласие на смешение с окружающей безличной средой, борьба против насилия природы и общества»⁹.

Как мы видим, Бердяев восстает против тирании над человеком, над его свободным духом. Он выступает против детерминированного понимания сути человека. Социология, даже там, где она избегает говорить о конкретном индивидууме, утверждая, что изучает общество, что человек есть лишь пучок детерминированных обществом импульсов, формирует собственную антропологию подобно тому, как некоторые течения философии XX века, утверждающие, что выступают против онтологии, формируют этим самым собственную новую онтологию.

Человеческая личность имеет бессознательно-стихийную основу. Как уже упоминалось, Бердяев прекрасно отдает себе отчет в том, что личность «вырастает из оформления природных сил» и что «полная атрофия инстинктов неблагоприятна для сильной личности»¹⁰. Личность, по Бердяеву, образуется через сублимацию бессознательных инстинктов при помощи силы духа, но никак не через их истребление. «Без самоограничения, без борьбы против низшей природы, без концентрации, без сопротивления множественному миру, который разрывает человека, нельзя удержать личность и реализовать ее»¹¹. Личность, таким образом, есть, прежде всего, отказ от смешения с безличкой стихией и от растворения в ней. Оказывается, что именно человеческая личность стоит перед вечностью и перед Богом у Бердяева. Личность определяется не только по отношению к обществу и к природе, не только по отношению к другим людям, но прежде всего по отношению к бытию, по отношению к миру высших ценностей и, как следствие, по отношению к Богу.

Личность, таким образом, предполагает существование сверхличного, трансцендентного. Здесь мы подходим к вопросу о существовании ценностей, которые определяются и детерминируются не обществом, но сам человек оказывается способным продуцировать их. «Личность не может оставаться замкнутой в себе, она должна выходить к другому, к другим людям, к обществу, к космосу, к Богу»¹². Бердяев как русский религиозный мыслитель всегда, между прочим, признававший эту свою ипостась, не может избежать религиозного дискурса, и защитники детерминистических концепций могут откеститься от его нападок, говоря о том, что религия – это другой срез мышления, их не затрагивающий, но и без религиозной

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

терминологии понятно, что Бердяев в противовес зависимости человека от общества, навязываемости ему неких социальных программ говорит о его внутренней свободе и возможности самому определять свое поведение, совершать свой собственный экзистенциальный выбор. Бердяев говорит об экзистенциальной свободе каждого, которую замечательным образом выразит представитель уже так называемого французского атеистического экзистенциализма Жан-Поль Сартр в своем ответе французским коллаборационистам: «Человек обречен быть свободным».

«Личности нет, если нет сверхличных ценностей, и личности нет, если она превращена лишь в средство для сверхличных ценностей. Личности нет, если она не служит никакой идее, и личности нет, если идея превратила личность лишь в свое средство»¹³. И далее: «Самая трудная проблема этики связана с парадоксальным соотношением личного и сверхличного в человеческой жизни. Решение ее предполагает свободу человека, она не может быть решена автоматическим применением отвлеченного закона или нормы». По Бердяеву, все идеи и сверхличные ценности, которые способны превратить человеческую личность в средство, а к такому можно отнести и социологию, делают ее подчиненной частью какого-либо отвлеченного целого и разрушают целостность личности, что всегда означает образование идеалов, превращение относительного и абсолютного. В этом случае отвлеченно-общее подавляет личность: «Все относительные ценности могут быть возведены в идолы, все частичное может заявить претензию на значение всеобщего»¹⁴. Это играет огромную роль в современном обществе, где таковыми являются тоталитарные притязания не только государств и идеологий, но и науки. «Современное идолопоклонничество связано не с богами природы, а с богами истории и цивилизации»¹⁵. Образование идолов имеет свои неотвратимые моральные последствия. По Бердяеву, в первую очередь это происходит в виде отчуждения совести от личности и перенесения ее на гипостазированные коллективы: государство, народ, класс, расу, церковь.

В каждом человеке есть много безличного в мышлении и в эмоциях. Личность же есть целостное мышление, целостное чувствование, моя единая воля. «Личность есть я целостный, единый во множественности, неизменный в изменении. Личность есть ответственность, она берет на себя ответственность не только за себя, но и за других, за мир. Личность во мне сопротивляется идущим извне попыткам превратить меня в простую функцию какого-либо нечеловеческого целого»¹⁶. Личность не согласна быть простым органом какого-либо организма, винтиком какой-либо машины, слугой какого-либо смысла, не имеющего никакого к ней и к ее судьбе отношения. Метафизически нужно сказать, что человечество и космос находятся в личности, а не личность в человечестве и космосе. С этим связана тайна личности у Бердяева. Она не может быть выражена в детерминирующем и генерализирующем размышлении о природных

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

реальностях естественнонаучных дисциплин и дисциплин, практикующих их объективистскую методологию. Социологическое равенство, в сущности, есть отрицательная и пустая идея, она предлагает смотреть не на достоинство и возвышение человека, а на соседа, но персонализм требует утверждения достоинства каждого человеческого существа и оценки каждого человека по личному достоинству. «Личные неравенства людей всегда будут, и они даже еще более должны быть выявлены, духовно-аристократическое начало не может быть уничтожено»¹⁷.

Сегодня принято говорить о мировом процессе глобализации, враждебном человеческой личности, желающему ее себе окончательно подчинить. «Центр нравственного сознания переносится на коллективы. Но так ли это ново? Форма новая, но самый принцип подчинения личных суждений коллективным очень старый, исконный»¹⁸. С древнейших времен большинство людей определялись в своем сознании, в своих суждениях и оценках социальной группой, к которой они принадлежали, городом, национальностью, сословием, классом, полком, профессиональной группой, господствующим общественным мнением. Лишь немногие были способны к личным суждениям, к личной оригинальности, к подлинной духовной свободе. «Принцип личности, принцип свободы в духовном смысле аристократический, и большее число, всегда господствовавшее в истории, мало было способно определяться лично и свободно. Ново то, что в нашу эпоху общество унифицируется и коллективное сознание универсализируется. Современный человек разом и социализирован, принужден быть существом общественным, почти лишен права на уединение и на внутреннюю жизнь, и вместе с тем он глубоко одинок, более одинок, чем в прежние эпохи»¹⁹.

Таким образом, мы видим насколько отлична экзистенциальная антропология Бердяева от социальной. Русский философ ключевым звеном в понимании человека делает саму личность, а не коллектив или общество. Существование личности, по его мнению, есть разрыв в мире, перерыв в процессе, происходящем в мире, есть свидетельство о том, что мир несамодостаточен: «В мир вторгается существо, несущее в себе не образ мира, а образ высшего бытия, образ Божий, существо, призванное к активной жизни во времени, но предназначенное к вечности, существо противоречивое, пересечение двух миров. Поэтому существует несоизмеримость между личностью и миром. Соотношение между личностью и миром не может быть измерено математическим числом, не может быть выражено как отношение части и целого. Никакие сверхличные ценности не могут быть признаны целью, в отношении которой личность есть средство»²⁰. С этим связывает русский религиозный мыслитель диалектику идолотворения. Идолотворения социального и общественного.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ К.Н. ЛЕОНТЬЕВА

В статье сделана попытка выделить некоторые историософские идеи К.Н. Леонтьева (1831-1891), которые особенно важны в свете оценок ряда исторических явлений Евразийского ареала последних трех столетий и актуальны как для науки, так и для современных политических концепций.

Давно замечено идейное сходство К.Н. Леонтьева с Ф. Ницше: «Этот одинокий, почти никому неизвестный русский человек во многом предвосхитил Ницше»¹. Читая «О пользе и вреде истории для жизни» Ницше, трудно избавиться от впечатления поразительного родства его образа мысли с леонтьевским. «Истинный историк должен обладать способностью перечеканивать общеизвестное в нечто неслышанное и провозглашать общее положение в такой простой и глубокой форме, что при этом простота не замечается из-за глубины и глубина из-за простоты»². Два мыслителя схожи в первую очередь своим отношением к миру, неприятием современного им мира. Эта Европа (в культурном, а не географическом смысле) чужда им. Европейский дух представляет собой, по преимуществу, кристаллизованную смесь разнородных идей и учений просветителей или либеральных философов, а также узконациональных мыслителей. Но это другая Европа – ницшеанско-леонтьевская. Почему так вышло? «Ломовые извозчики заключили между собой рабочий договор и объявили гения излишним, призвав печать его на себе самих, но позднейшее поколение, вероятно, сейчас же заметит, что их здание представляет собой груду свежего в кучу материала, а не правильную постройку»³.

Итак, какой должна была быть или во что еще может перевоплотиться Европа, согласно идеям К.Н. Леонтьева? Для выявления общей картины его историософии нужно обратить внимание на следующие принципы. 1. Знать точку зрения К. Леонтьева на историю Европы и России. 2. Читать тексты К. Леонтьева, пытаясь выявить те парадигмы, которые он манифестирует, понимать специфику тех метафорических построек, которыми он пользуется для большей эффективности озвучивания своих идей. Последнее очень важно с точки зрения герменевтической и аксиологической. «Леонтьев очень сложный писатель, глубоко противоречивый, и не следует каждое слово его понимать слишком просто и буквально»⁴.

Из трудов К. Леонтьева становится очевидным, что философ впитал в себя константы средневекового мировоззрения, благодаря какой-то особой исторической интуиции. Он чувствовал, что в средневековых храмах (в буквальном и в переносном смысле) таятся еще не до конца открытые

¹ Бердяев Н.А. К. Леонтьев – философ реакционной романтики // Восток. Россия и Славянство. – М., 2007. – С. 4.

² Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. – М., 2005. – С. 66.

³ Там же. – С. 75.

⁴ Бердяев Н.А. К. Леонтьев – философ реакционной романтики. – С. 4.

сокровищницы мысли. Он разрушил стереотипы западноевропейских просветителей об архаичности и ненаучности всего средневековья: «В конце того же прошлого века и в начале XIX-го практическое приложение идей Руссо, Монтескье, Дидро и Вольтера к государственной жизни во Франции приняло иступление, фантастические размеры, произвело сперва либерально-эгалитарный террор внутри сословно-монархической Франции, а потом, под знаменем Наполеона, целым рядом неслыханных побед убеждало остальную Европу в необходимости и силе этих революционных идей и, несмотря на низвержение Наполеона, во всех остальных государствах Европы, где раньше, где позже, где быстрее и опрометчивее, где осторожнее и медленнее распространялась, однако, эта самая демократическая революция без террора, а путем мирных и легальных реформ. (Прием, конечно, был более приятным, – плоды те же, не менее ядовитые!)»⁵. К. Леонтьев критикует Французскую Революцию 1789-1794-1814 годов и все, что связано с ней (в первую очередь, конечно, конституцию), потому что видит в этом историческом акте попытку легализации всех стереотипных представлений о средневековье. Он как бы кричит, что не надо быть такими наивными и с пустыми руками выходить из «Средних Веков», при этом с восторгом провозглашая рождение неиспытанного, нового общества, нового государства, нового ученого и т.п. «Отчего умирает культура? Одно можно сказать наверняка: она уже мертва, прежде чем ее умерщвляют. И если ее умерщвляют, то оттого лишь, что она уже мертва. Мертва же она там, где она забывает свое настоящее. Культура живет силой воспоминания и как воспоминание»⁶.

Наряду с Ж. де Местром и Э. Берком (и еще несколькими мыслителями XIX-го столетия), К. Леонтьев одним из первых стал критиковать Великую Французскую Революцию, анализируя этот исторический факт с позиции своей теории о трех фазах развития и рассматривая революцию в качестве причины декаданса во всех областях общественной и культурной жизни Европы: «Франция была передовой страной католичества, лучшей опорой западной церкви; она стала передовой страной атеизма; она давно пала, таким образом, как пример религиозности; Франция вознесла монархию на высшую точку славы; она же начала во имя прогресса казнить королей, изгонять их, менять династии; она давно перестала быть примером монархической лояльности. Франция первая уничтожила у себя аристократию; люди серьезных аристократических убеждений и вкусов давно перестали ей через это сочувствовать... Французская нация долго была самой победоносной, самой героической нацией Европы; но в 70-х годах эта нация потерпела такое поражение, что в глазах людей военных или чтущих воинственность она стала чуть ли не самой последней с этой точки зрения»⁷.

⁵ Леонтьев К.Н. Письма о Восточных делах // Восток. Россия и Славянство. – С. 640.

⁶ Свасьян К.А. Европа. Два некролога [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.rtvb.lv (дата обращения – 01.02.2014).

⁷ Леонтьев К.Н. Письма о Восточных делах // Восток. Россия и Славянство. – С. 642.

Далее: «В нетерпеливой Франции впервые свершилась революция во имя тех самых "прав человека", о которых в других странах тогда только немногие думали... В этой же Франции раньше и яснее, чем в Англии, Германии, Италии, обнаружилось печальное плоды восторженных порывов вооруженной либеральности, обнаружилась та истина, что вслед за падением сословного строя должно воцариться господство денег и мелкой учености, грубая плутократия и болезненная, робкая грамматократия»⁸. Эти оценки (далеко не единственные) Французской Революции 1789-1794-1814 годов служат для нас своего рода метафорами оценки аналогичных исторических явлений с точки зрения прогресса или регресса. Важно отметить, что в критике Французской революции у К. Леонтьева нет намека на контрреволюцию, он как бы исходит из известного принципа Ж. де Местра: «Восстановление Монархии, называемое контр-революцией, отнюдь не будет революцией противоположной, но явится противоположностью Революции»⁹. Русский мыслитель говорит не о контрреволюции, но о реставрации: «Аристократизм реставрации со знатью прошлого в Европе!»¹⁰; тем самым он хочет оградить Россию и весь православный мир от революционных идей.

Идеи К. Леонтьева по поводу Великой Французской Революции имеют особую ценность, так как и сегодня многие схожие процессы имеют место в разных частях мира – и на Востоке, и на Западе. Критика Великой Французской Революции у него становится целостной в тот момент, когда рассматривается в контексте оценки результатов этой революции; в частности, речь идет о концептах «конституции» и «генезиса среднего европейца», которые для К. Леонтьева олицетворяют главные символы новой Европы. «Чем искренне дарована конституция, чем строже выполняются ее параграфы правительством, тем хуже для будущего страны»¹¹. «Даже великая, охранительная, художественная английская конституция должна была пройти сквозь французское арифметическое какое-то опошление, чтобы иметь возможность принести везде тот вред, который она принесла на континенте Европы, разбившись, наконец, о священную скалу русского Самодержавия»¹².

Именно в идейной борьбе против европейского неонигилизма он формулирует свою концепцию Византизма (пожалуй, именно «Византизм», теория о трех фазах развития любого организма и леонтьевский цивилизационный подход ставят русского философа в один ряд с О. Шпенглером, А. Тойнби и другими классиками теории истории, философии истории и историсофии). Не сумев, будучи политиком и

⁸ Леонтьев К.Н. Религия как краеугольный камень охранения // Восток. Россия и Славянство. – С. 416.

⁹ Местр Ж. Рассуждения о Франции [Электронный ресурс]. Режим доступа: // www.1789-fr.ru/Books/Maistr-10.html (дата обращения 04.02.2013).

¹⁰ Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Восток. Россия и Славянство. – С. 359.

¹¹ Леонтьев К.Н. Национальная политика как орудие всемирной революции. Письма к О.И. Фуделю // Восток. Россия и Славянство. – С. 764.

¹² Леонтьев К.Н. Письма о Восточных делах // Восток. Россия и Славянство. – С. 641.

дипломатом, защитить Россию от пылающей революционными огнями Европы, К. Леонтьев пытается сделать это как пророк и философ. Понятно, что «Византизм» является этим спасательным щитом; в истолковании данного понятия открывается все величие эстета, философа, историка и просто православного человека, страстно желающего оградить Россию от гибели.

«Византизм» для Леонтьева – это атмосфера для русского духа, без которого Россия как суверенное и уникальное государство погибнет, а православный человек не сможет достичь действительной, духовной свободы: «Для существования славян необходима мощь России. Для силы России необходим Византизм. Тот, кто потрясает авторитет Византизма, подкапывается, сам, быть может, и не понимая того, под основы русского государства. Тот, кто воюет против Византизма, воюет, сам не зная того, косвенно и противу всего славянства; ибо что такое племенное славянство без отвлеченного славизма?.. Неорганическая масса, легко сливающаяся с республиканской Всеевропой!»¹³. Идею Византизма К. Леонтьев противопоставляет, в первую очередь, идее Конституции, которую, как уже было сказано, считал генерализацией всех разрушительных идей. В этом же контексте антагонизма Византизма и Конституции К. Леонтьев рассуждает о прогрессе: «Я говорю развития, а не прогресса... Я нахожу, что идея настоящего развития и цели демократического прогресса представляют непримиримые антитезы. Развитие есть усиление *организованной*, т.е. дисциплинированной, разнородности; демократический прогресс есть стремление к смешению в однообразии, т.е. разрушение всего разнородного»¹⁴.

Многие великие умы считали его реакционером: «Реакционные единомышленники К. Леонтьева ничего не могли понять, им видна была только казенная сторона его мирозерцания, и пользовались они ею для своих грязных дел. Но Леонтьев мало полезен для реальных, позитивных целей реакционной политики»¹⁵, – отмечал Н.А. Бердяев. Сам философ называл себя охранительным реакционером, однако нам трудно согласиться с этой самохарактеристикой. Очевидно, что К. Леонтьев очень актуален не только для ученых, но и для построения концепций будущего Европы. Не надо забывать, что благодаря уникальным способностям, он предвидел многие исторические события XX века. «Это "будущее" (которое для нас – всё еще не осмысленное прошлое, неподъемным грузом мешающее жить сегодня и застилающее наш собственный взгляд вперед – в наше будущее) было предсказано им со столь неправдоподобной точностью, что цитаты-доказательства могут показаться «подложными», среди которых – либерализм, простертый еще немного дальше, довел бы нас до взрыва, и так называемая конституция была бы самым верным средством для произведения насильственного социалистического переворота, для возбуждения бедного класса населения противу богатых, противу землевладельцев, банкиров и купцов для новой, ужасной, быть может,

¹³ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Восток, Россия и Славянство. – С. 164.

¹⁴ Леонтьев К.Н. Письма о Восточных делах // Восток, Россия и Славянство. – С. 668.

¹⁵ Бердяев Н. А. К. Леонтьев – философ реакционной романтики // Восток, Россия и Славянство. – С. 9.

Пугачевщины; – при конституции и нигилистам гораздо легче было бы вести свою проповедь среди молодых земледельцев, мещан и фабричных; а людям порядка и преданий труднее было бы им противодействовать. Воспитывать наш народ в легальности – очень долгая песня; великие события не ждут окончания этого векового курса!» Далее: «Вообразим себе на минуту, что в 1881 году торжество нигилистов в России было бы полное. В России – республика; члены дома Романовых – частью погибли, частью – в изгнании. Монастыри закрыты; школы "секуляризованы"; некоторые церкви приходские, так и быть, пока еще оставлены для глупых людей. Чернышевский – президентом; Желябов, Шевич, Кропоткин – министрами...»¹⁶. Так и случилось, хотя значительно позже, в России, и мы не только воображаем, но и знаем, что стало результатом такого воображения.

К. Леонтьев оставил очень ценные мысли – векторы для изучения национального вопроса и национальной политики. Каждый национальный вопрос, каждое «независимое» государство несет в себе потенциальную угрозу для своего же народа. Государство, поставившее перед собой цель всеобщего благополучия любыми способами, очень быстро может превратиться в глобализирующее орудие и поработить не только чужой, но и свой народ. Именно этой теме одним из первых коснулся К. Леонтьев, пытаясь выявить те механизмы, которые парадоксальным образом работают в секуляризованных государствах против национальной же идентичности. «Придумана была иллюзия: национальный вопрос или, вернее назвать, племенная политика. Источник был национален, замысел тоже; результат же везде все тот же – космополитический, гражданское равенство, политическая и личная свобода, смешение племен и сословий, однообразие провинций, т.е. то же самое, что во Франции... Все эти народы, столь близкие нам, начинают свое эфемерное возрождение прямо с того состояния, которое можно назвать плутократией, т.е. господством денег и грамотности»¹⁷. И далее: «Движение современного политического национализма есть не что иное, как видоизмененное только в приемах распространение космополитической демократизации»¹⁸. Следуя за логикой К. Леонтьева и других мыслителей такого же направления, можно предположить, что это происходит в силу отдаления религии на периферию (вспомним, что во всех конституциях западноевропейского образца Церковь отдельна от государства); при этом нация или государство (как самоцель) становятся предметами поклонения (если не сознательно, то подсознательно), некоего рода идолами, что в корне подрывает истинные, жизненно важные «мотивы» существования той или иной нации. «Национализм политический, государственный становится в наше время губителем национализма культурного, бытового»¹⁹.

¹⁶ Кремнев Г.Б. Константин Леонтьев и русское будущее [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.knleontiev.narod.ru/about/kremnev1.htm (дата обращения – 02.03.2014).

¹⁷ Леонтьев К.Н. Письма о Восточных делах // Восток. Россия и Славянство. – С. 610, 665.

¹⁸ Леонтьев К.Н. Национальная политика как орудие всемирной революции. Письма к О.И. Фуделю // Восток. Россия и Славянство. – С. 727.

¹⁹ Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на православном востоке // Восток. Россия и Славянство. – С. 772.

АЛЕКСЕЙ ФЕДРОВИЧ ЛОСЕВ КАК ОСНОВОПОЛОЖНИК ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ ФИЛОСОФИИ МУЗЫКИ

Алексей Федорович Лосев родился в семье учителя математики, любителя музыки; отец – Федор Петрович Лосев – был скрипачом-виртуозом, выпускником дирижерского класса Придворной Певческой капеллы в Санкт-Петербурге. Он являлся крупным знатоком духовной музыки и церковного пения. После его смерти А.Ф. Лосев получил в наследство сундук с нотами и скрипку, а также непреодолимую страсть к музыке. Алексей Федорович получил очень хорошее музыкальное образование. Он закончил с отличием музыкальную школу итальянского музыканта-лауреата Флорентийской музыкальной академии Федерико Стаджи, работавшего в то время в Новочеркасске.

Интерес к музыке сохранялся у А.Ф. Лосева на протяжении всей жизни. Это способствовало развитию научного интереса к философии музыки. Его первые научные публикации вышли еще в студенческие годы. В сборнике «Студенчество жертвам войны» (1916) была опубликована его небольшая статья, посвященная опере Джузеппе Верди «Травиата» – «Два мироощущения». В журнале «Музыка» (1916) вышла статья «О музыкальном ощущении любви и природы», которая была написана под впечатлением от просмотра оперы «Снегурочка» А.Н. Римского-Корсакова. В дальнейшем Алексеем Федоровичем были написаны другие музыкально-философские труды: «Очерк о музыке», «Философский комментарий к драмам Рихарда Вагнера», «Мировоззрение Скрябина», «Музыкально-античная эстетика», «Основной вопрос философии музыки». В изданном труде А.Ф. Лосева «Античный космос и современная наука» были изложены представления античного периода, рассмотрена «музыка сфер».

Во всех сочинениях философа, посвященных музыке, музыкальная концепция представляет собой две дополняющие друг друга теории: «в первой рассматривается музыка как искусство времени; во второй представлена философская теория гармонии»¹. Безусловно, что одной из главных проблем в области философии музыки является время. О нем А.Ф. Лосев пишет в своем труде «Музыка как предмет логики», который стал первым в истории русской науки фундаментальным трудом по философии музыки. Поэтому Лосева и называют основоположником философии музыки в России.

Наша статья посвящена рассмотрению музыкально-временной теории. Метод анализа, примененный к рассмотрению времени, представляет собой феноменологическую фиксацию каждого понятия, которые имеют диалектический характер. Прежде всего необходимо осветить некоторые

¹ Холопов, Ю., Кириллина Л., Кюрегян Т., Поспелова Р., Ценова В. Музыкально-теоретические системы. – М.: Композитор, 2006. – С. 586

аспекты общего понимания времени. Время рассматривается А.Ф. Лосевым как нечто вне-вещное и вне-субъективное, оно не есть движение, потому что само движение предполагает наличие времени. Мера движения также не является самим временем, потому что пройденный путь измеряется во времени, но эта мера не есть само время. Вот как пишет А.Ф. Лосев: «Что мы должны предполагать идеального-неподвижного в чистом времени, когда нет ни людей, ни столов, а есть только само время и больше ничего? Отвечаем: время есть длительность и становление числа. Чистое время есть становление отвлеченных чисел, чисел как таковых, чисел, взятых самими по себе»². Таким образом, время представляется как две обобщенные категории длящегося и недлящегося, которые выражаются в числе и представляют собой пару диалектических категорий.

Рассматривая число, мы понимаем, что оно есть «подвижный покой самотождественного различия смысла (или «одного», «этого», «смысла»), или число есть единичность («одного», «сущего»), данная как подвижный покой самотождественного различия»³. Интересно, что само по себе число у А.Ф. Лосева не предполагает вещей: эта сфера обладает самостоятельным бытием. Это говорит не об эмпирическом происхождении числа, но при этом заметим, что число всё-таки здесь выражается в феноменах, явлениях и применимо к вещественному выражению. Число – нечто устойчивое, оно соотносится со своей инаковостью в процессе алогического становления. Инаковость числа выражается в его антитезе, это есть дление, которое выражается в ином. «Если число противопоставляется иному, то это иное только тогда будет подлинно иным в сравнении с числом, когда оно будет пониматься нами как сплошная и неразличимая текучесть»⁴. Такое тождество числа и иного есть алогическое становление. Таким образом, «время есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как подвижной покой в рассмотрении его с точки зрения его алогического становления»⁵.

С одной стороны, время есть становление, протекание некоего смысла (числа), а с другой – результат становления, некий устойчивый смысл, выраженный в числе. Становление числа относится к смысловой сфере, где происходят модификация и становление смыслов. Такое становление лежит в основе понимания музыкального времени.

Возникает задача – применить данное определение времени к музыке. Для этого необходимо увидеть, что музыка является выражением числа и его инаковости, что чистая музыка оперирует числами. А.Ф. Лосев утверждает, что «музыка есть искусство и числа, и времени, и движения. Она дает не только идеальное число, но и реальное воплощение его во времени и качественное овещствление этого воплощенного во времени числа, т.е.

² Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение // Музыка как предмет логики. – М.: Мысль, 1995. – С. 524.

³ Там же. – С. 531.

⁴ Там же. – С. 543.

⁵ Там же. – С. 543.

движение»⁶. Музыкальное становление можно рассмотреть, только отбросив музыкально-художественный образ: «Именно отбросив от временного потока его качественное наполнение, мы получим некоторого рода бескачественно протекающее время. Но что же это такое – бескачественно протекающее время? Это есть то, что философы и логики называют становлением»⁷. Такое понимание музыкального времени приводит нас к мысли, что музыкальное искусство показывает нам мир как чистое становление, которое имеет диалектический характер. Оно есть возникновение, но в то же самое время является его уничтожением.

Для того, чтобы более детально описать музыкально-временную проблематику, мы должны прибегнуть к феноменологии числа и его инаковости и для каждой его характеристики установить выражение в музыкальных категориях. И первой такой категорией является ритм. «Ритм есть выражение чистого числа в аспекте его чисто числового же подвижного покоя»⁸. Ритмические движения осуществляются с помощью длительностей, которые переходят одни в другие, как бы «вращаются в себе». Как это не парадоксально звучит, но ритм не является чисто временной категорией. «Ритм гораздо отвлеченнее чистого времени. Он есть именно не время, а числовая структура времени, данная в аспекте своего подвижного покоя»⁹. С одной стороны, ритм есть неизменная, или ставшая, числовая фигурность, с другой стороны, в своем выражении ритм проявляется в движении, в котором осуществляются соотношения длительностей нот в их последовательности.

Ритм тесно связан с метром, в котором выражается акцентуация (схематизированный ритм, превращенный в устойчивую формулу). Метр задает некую систему координат чередования слабых и сильных долей с одинаковыми расстояниями между ними. Он необходим для упорядочивания во времени звуков, которые соизмеряются между собой. Именно в метрико-ритмическом акценте, надо полагать, выражается единичность числа. «Метрико-ритмический акцент есть выражение чистого числа в аспекте его чисто числовой же единичности (определенной данности, чистой положенности, «нечто», «сущего»)»¹⁰. Специфическим условием существования метрико-ритмического акцента является такт, в котором происходит выражение единичности числа. «Как и при измерениях пространства, такая мера представляет собой некоторую определенную, повторяющуюся и постоянную величину. Простейшим средством отмеривания отрезков этой величины является тактирование, или отбивание такта, – ряда ударов, разделенных одинаковыми промежутками»¹¹.

⁶ Там же. – С. 545.

⁷ Лосев, А.Ф. Основной вопрос философии музыки // Монографические очерки по философии музыки. Флоренский. Лосев. Яровский. Асафьев / под ред. С.М. Сигитова. – СПб.: КАНОН, 2001 – С. 182.

⁸ Лосев, А.Ф. Форма – Стиль – Выражение // Музыка как предмет логики. – М.: Мысль, 1995. – С. 550.

⁹ Там же. – С. 550.

¹⁰ Там же. – С. 552.

¹¹ Харлап, М.Г. Тактовая система музыкальной ритмики // Проблемы музыкального ритма: сборник статей / сост. В.Н. Холопова. – М.: Музыка, 1978. – С. 48.

Закономерное чередование различных по силе ударов позволяет делить время в музыке на все более мелкие отрезки, обозначаемые длительностями нот и пауз – половинных, четвертей, восьмых и т.д.

Такт, как и ритм, по остроумному замечанию А.Ф. Лосева, есть не временная фигура, а некая объективная временность, поскольку его можно сыграть с разной быстротой. Такт является ритмической формой пульсации, общей для всех частей музыкального произведения, и ударным явлениям задаёт размер, ритмическую структуру с чередованием сильных и слабых долей. Тактовая черта показывает повторяемость чередований сильных и слабых долей и мыслится как некая объединённость разных ударностей. Непосредственно звучащая числовая материя, которая выражается в таких категориях, воспринимается нами как мелодия и гармония. Мелодия – непосредственное звучание тонов, которые связаны между собой в одно смысловое и образное единство. «Мелодия есть выражение чистого числа в аспекте подвижного покоя его чисто числового же алогического становления. Гармония есть выражение чистого числа в аспекте самотождественного различия его чисто числового же алогического становления, ... тон – выраженная внутри-числовая материя в аспекте ее (неделимой) единичности»¹². Мелодия и гармония могут выражаться только в ритмической структуре. Часто ритм и метр определяют мелодию того или иного произведения, а иногда даже жанр: например, марш всегда двухдольный, а вальс – трехдольный.

Как мы уже отмечали, характеристика числа указывает на самотождественное различие. И здесь А.Ф. Лосевым вводится категория симметрии: «Симметрия есть выражение чистого числа в аспекте чисто числового же самотождественного различия»¹³.

Мы полагаем, что для понимания лосевской концепции симметрии необходимо обратиться к теории метротектонической симметрии Г.Э. Конюса. Именно он показал значение временных пропорций для музыкальной формы. Согласно его теории, временные единицы 2-й половины формы отражают соответствующие им единицы 1-й половины. Исходной единицей деления музыкального произведения является такт, а не мотив, как было принято до этого. Согласно теории, метротектоническая симметрия временных или тактовых отношений в музыкальном произведении является важнейшим фактором красоты музыкального целого. Математическая точность пропорций выражается в музыкальной форме. В этой теории поражает универсальность числового строения, которая приобретает форму зеркального отражения. Г.Э. Конюс осветил музыкальный закон меры – симметрии, который вскрывает структурные закономерности музыки, она есть феноменология самотождественного различия числа. С одной стороны, число всегда тождественно самому себе, но, с другой, в нем заключается различие по отношению к другому.

¹² Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение // Музыка как предмет логики. – М.: Мысль, 1995. – С. 556.

¹³ Там же. – С. 551.

Далее необходимо рассмотреть инаковость числа, а именно его становление. Ведь музыкальное время не ограничивается только выражением чистого числа. Инаковость, или становление, как характеристика времени (аналогично числу) имеет свою феноменологию в музыкальных категориях. О становлении можно говорить, обращаясь к скорости и движению. В музыке скорость временных частей произведения обозначается темпом (итальянское понятие *tempo*, образованное от латинского *tempus* – «время»). Именно поэтому феноменология становления в музыке проявляется в темпе. Темп – скорость следования метрических счетных единиц, отношение числа происшедших событий к тому времени, которое оно заняло. «Темп есть выражение именно алогического становления звука в специфической качественности этого становления»¹⁴. Временная соотнесенность числа со своим становлением выражается в темпе. Весь нотный текст имеет относительную величину, здесь абсолютная длительность связана с темпом. Все зависит от того, с какой скоростью будет исполнено музыкальное произведение. Музыкально-временной процесс есть дление с определенной скоростью, которое является относительной величиной по отношению к исполнению музыкального произведения. По А.Ф. Лосеву, это свидетельствует о том, что темп является феноменологией скорости протекания музыкального произведения.

Скорость протекания музыкального материала тесно сопряжена с понятием высоты: это еще одна важная характеристика, через которую можно обнаружить становление. «Высота есть выражение чистого числа в аспекте самождественного различия его вне-числового становления»¹⁵. С помощью изменения высоты звука можно наблюдать за движением мелодии, которая становится в данный момент; так, высотное изменение демонстрирует становление. В каждый настоящий момент становление является нам в высоте звука, но при этом, отрицая себя, переходя в следующий звук; именно в такие моменты происходит становление. Настоящее, отрицая себя, переходит в настоящее, но уже в другом моменте времени. Таким образом, становление, замыкаясь на самом себе, становится покоем.

Движение высотного изменения должно осуществляться в определенном направлении именно так, чтобы конечный пункт совпал с началом, а далее пройденный путь повторился. В музыке такие циклические движения можно обнаружить в гамме. Это замкнутый ряд, совпадающий с началом и концом. Гамма предполагает движение и покой, потому что, описав круг, приходит к началу, а само движение по кругу есть покой. Это осуществляется с помощью опорных нот, которые являются устойчивыми звуками в тональности. Как правило, мелодия начинается с устойчивых звуков, которые входят в тонику, а окончание мелодии на опорном звуке производит впечатление устойчивости. Феномен подвижного покоя объясняется еще с помощью музыкального тяготения. В гамме есть

¹⁴ Там же. – С. 557.

¹⁵ Там же. – С. 562.

устойчивые звуки, с которых, как правило, начинается и заканчивается мелодия. В противоположность устойчивым звукам, другие звуки, участвующие в образовании мелодии, называются неустойчивыми, им свойственно состояние тяготения, выражающее собой притяжения неустойчивых нот к устойчивым. Такой переход неустойчивого звука в устойчивый называется разрешением. Именно в тяготении и разрешении неустойчивых звуков в устойчивые проявляется яркая феноменология становления, осуществляется переход из одной высоты звука в другой. В музыке взаимоотношения звуков по высоте подчинены определенной закономерности или системе, которая называется ладом. В основе отдельной мелодии и музыкального произведения в целом всегда лежит определенный лад, который является организующим началом высотного соотношения звуков в музыке, придавая ей совместно с другими выразительными средствами определенный характер, соответствующий ее содержанию.

Подвижный покой также выражается в музыкальной форме. Движение есть изменение элемента, переход одной темы или даже части произведения в другую, покой заключается в возвращении к исходному пункту. Например, взять классические законченные формы, которые требуют равновесия, осуществляющиеся за счет возвращения к первоначальной теме. Одна тема переходит в другую, а затем возвращается к первоначальной, таким образом описывая круг и выражая движение и покой одновременно. «Вращение в себе» происходит в форме рондо и в вариационной форме, которая состоит из темы и вариаций. Своеобразие вариационной формы заключается в том, что варьируемая тема, с одной стороны, изменяется, а с другой стороны, остается узнаваемой. Музыкальная форма есть самотождественное различие подвижного покоя: она проходит алогическое становление и при этом приобретает новое «содержание».

Тем самым мы подошли к качественно-вещному плану выражения музыки, которая выражается в следующих музыкальных категориях. Одним из ярких средств такой выразительности является тембр (фр. *timbre* – «колокольчик», «метка», «отличительный знак»), обертоновая окраска музыкального звука, одна из специфических его характеристик. Тембр есть воплощение тона, осуществляемого звуковой определенностью: «Это есть не число и не время, но качество, и раз идет речь о временном качестве, то – подвижное качество, движущееся качество, качество движения»¹⁶.

Еще одной важнейшей категорией музыки является звук. Через звук становится доступно наблюдение, или созерцание, времени, такой способ восприятия музыки непосредственно связан с воздействием на чувства. Поэтому необходимо сказать несколько слов о музыкальном художественном образе. А.Ф. Лосев выступает против того, чтобы сводить музыку *только* к одним аффектам. «Если "непосредственно жизненных" ("животных") в непосредственной форме, то потрясающий эффект будет, но не будет музыки, не будет музыкальной формы и музыкального времени; вместо него появится

¹⁶ Там же. – С. 563.

бытийное, онтологическое время жизненных событий»¹⁷. Музыка рисует происхождение художественного образа, его возникновение и исчезновение, именно поэтому человек переживает внутреннее волнение, испытывает эмоциональное потрясение и переживание. Художественный образ совмещает в себе все временные параметры, а именно число и его становление, есть ставшее и становящееся. Музыкальное становление происходит в области чувственного восприятия вещей; слушая музыку, мы начинаем задумываться о бесконечности в свете конечного, она заставляет переживать слушателей, обращаясь к их эмоциям. В этот момент музыка выступает неким символом, используя художественные образы, показывает их становление, и тем самым говорит не о самих предметах, а о возникновении и уничтожении, поэтому музыку нельзя свести только к одним аффектам. Музыка предоставляет нам возможность чувственно воспринять числовую фигурность, поэтому, слушая её, мы сопереживаем вместе с ней. Поэтому музыкально-временная проблематика может рассматриваться с художественных позиций через призму алогического становления.

Мы лишь кратко коснулись одной из основных проблем философии музыки А.Ф. Лосева. Философское исследование музыкальной реальности, предпринятое мыслителем, позволяет понять, что подлинный смысл музыки открывается лишь при условии выхода за ее пределы в область умопостигаемого космоса, который не дан в своей музыкальной полноте непосредственно, а осваивается и понимается по мере его феноменологическо-диалектического освоения и удержания, т.е. познавательно целостно и целесообразно, в единстве становящегося и ставшего. Это единство не сводимо исключительно к категориальному предположению его как некоей временности; сама эта временность замечается благодаря диалектике временного и вневременного. Музыкальное время требует вечности, вечно подвижного абсолютного, к систематическому представлению которого стремится философия музыки великого русского мыслителя.

В заключение стоит отметить, что данная теория музыкального времени, разработанная А.Ф. Лосевым, очень сильно повлияла на современных философов и музыковедов, которые занимаются подобными проблемами. Среди них М. Аркадьев, Ю. Холопов. Последний ввел теорию А.Ф. Лосева в учебную программу для музыкальных вузов по специальностям «Композиция» и «Музыказнание». Все это говорит о том, что, задаваясь музыкально-философскими вопросами, нельзя пройти мимо данных трудов, которые не лишены актуальности и в настоящее время, являясь фундаментальными источниками по вопросам философии музыки.

¹⁷ Холопов Ю., Кириллина Л., Кюрегян Т., Поспелова Р., Ценова В. Музыкально-теоретические системы. – М.: Композитор, 2006. – С. 590.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В РОССИИ II-й ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Понятие «философия истории» остается одним из самых неоднозначных и сложных в понятийно-категориальном аппарате гуманитарных дисциплин. На сегодняшний день существует ряд интересных (и в некоторой степени схожих между собой) типологий философии истории. Так, например, по мнению А.И. Ракитова, в историческом познании можно выделить три самостоятельные области: эмпирическую историографию (составляет содержание и основу исторической науки, описывает реальные события и ситуации в объективных исторических процессах, имеет дело с историческими источниками); историософию (представляет собой осмысление исторического процесса, теоретическое знание об истории, опирается на вторичные исторические тексты); историческую эпистемологию (теория исторического познания, предметом которой выступают историография и историософия)¹

Не менее интересная точка зрения представлена типологией философии истории Ф.Р. Анкерсмита, согласно которой четко разграничиваются, во-первых, историография, основным заданием которой является описание истории историописания; во-вторых, спекулятивная философия истории, которая занимается поиском и исследованием образцов или ритмов исторического процесса, осмыслением спекулятивных теорий истории, например Г. Гегеля, К. Маркса, А. Тойнби; в-третьих, критическая философия истории, которая занимается философским анализом проблемы возможности (надежности) исторических суждений, способов их формулирования; в-четвертых, «новая» историография, которая оформилась совсем недавно и представляет собой некоторый симбиоз истории историописания и критической философии истории, направленный на осмысление прошлой истории историописания².

Особенного внимания заслуживает более развернутая типология философии истории М.А. Кукарцевой и Е.Н. Коломоец, которые выделили три парадигмы в ее развитии: классическую, неоклассическую и постнеоклассическую. Предметное поле классической парадигмы в философии истории, по их мнению, составляют вопросы смысла истории, ее движущих сил и направленности, способов познания исторического процесса (представлена именами от Августина, К. Маркса, О. Шпенглера до Г. Шпета, Р. Арона, А. Данто). Неоклассическая парадигма представляет собой антропологическую философию истории, которая на сегодняшний день является наименее изученной. В ее предметное поле входят вопросы,

¹ Ракитов А.И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход. – М.: Политиздат, 1982. – С. 145-146.

² Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 261-262.

связанные с изучением специфики существования человека в мире, его принципиальной «незавершенности» и историчности, проблема человеческой свободы (представлена именами от В. фон Гумбольда, Ф. Шлегеля, И. Канта, Л. Фейербаха, К. Маркса до А. Галена, Г. Плеснера, раннего М. Хайдеггера). Постнеоклассическая парадигма в философии истории имеет своим началом работу Г. Дройзена «Очерк историки» (1858 г.), в которой исследуется методология написания и чтения исторического текста, и продолжается современной нарративной философией истории (представлена именами Х. Уайта, Ф.Р. Анкерсмита, Д. Ла Карпа, Х. Кельнера, С. Банна). Предметное поле постнеклассической парадигмы в философии истории составляет исторический текст, постулируется его неочевидность, непрозрачность, подчеркиваются сложности в его чтении и восприятии³.

Таким образом, следует подчеркнуть наличие большого количества интересных типологий философии истории и в то же время отсутствие общепринятой ее классификации. Сложность в определении понятия «философия истории», по нашему мнению, объясняется следующими факторами.

1. Многозначностью самого понятия «история», которое включает в себя необычайно широкий круг явлений действительности. Многозначность термина, вероятно, обуславливается его происхождением. Слово «история» впервые встречается в работах античных философов в значении «процесс (акт, способ) познания». Например, у Фалеса «история» – это «исследование», у Платона – «познание» («познание природы»), у Аристотеля – «познание» или «исследование» («исследование души»), у Демосфена – «понимание». Постепенно слово «история» в Древней Греции начинает использоваться в значении «знание», однако в виду имеются знания самые разнообразные⁴. Следовательно, исходя из этимологии слова, под историей можно подразумевать любое знание, шире – аналитическую деятельность, направленную на исследование определенного предмета, процесса, реальности (которые изменяются во времени) с точки зрения их становления и развития. Именно в таком смысле впервые по отношению к историческим событиям термин «история» в V в. до н.э. был использован Геродотом.

Следует обратить внимание на интересное наблюдение И.М. Савельевой и А.В. Полетаева, которые подчеркивают, что у слова «история» прослеживается три основных значения – знание, текст и реальность. Они отчетливо проявляются на примере системы человеческих действий – можно «писать историю» (текст), «заниматься историей» (знание), «творить историю» (реальность)⁵.

³ Коломоец Е.Н., Кукарцева М.А. Опыт метафилософии истории // Вестник Московского университета. Серия 7. «Философия». – 2000. – № 6. – С. 48-59.

⁴ Тахо-Годи А.А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии. Вып. 2. – М.: Изд-во МГУ, 1969. – С. 112-115.

⁵ Савельева И.М. Знание о прошлом: теория и история: в 2 т. / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. – СПб.: Наука, 2003. – Т. 1: Конструирование прошлого. – С. 14-15.

2. Отсутствием единой позиции в понимании того, что собой представляют «философия», ее предмет и функции. Классический подход к определению предмета философии, согласно которому она является учением о наиболее общем, вечном, о первопричинах вещей и мира в целом, был заложен еще Аристотелем, оставался преобладающим в период Нового времени и с определенными модификациями сохранился в программах и учебниках советского периода нашей истории. Философия определялась как наука об общих законах развития природы, общества и мышления. Как правило, подчеркивалось, что философия является не просто наукой, но представляет собой форму общественного сознания, учение об общих принципах бытия и познания, об отношении человека к миру⁶. Указанное определение предмета философии является очень широким.

Принципиально отличная точка зрения на предмет философии возникает во второй половине XVIII-XIX вв., что связано с так называемым «коперниканским переворотом» И. Канта в философии. Его основная идея заключается в том, что философия должна быть нацелена на изучение не столько самого мира (окружающей нас действительности), сколько на возможности и условия его познания человеком. На вопрос «Как возможна метафизика как наука?» И. Кант отвечает: «Как критика чистого разума»⁷. Таким образом, можно говорить о разграничении в XIX в. двух основных подходов к пониманию предметного статуса философии и ее функций: согласно первому из них, она является всеохватывающим мировоззренческим знанием о мире, согласно второму представляет собою логику и методологию науки, исследующую сам процесс научного познания.

3. Понятийной полисеманчностью «философии истории», являющейся также следствием ее междисциплинарности, поскольку, с одной стороны, она унаследовала понятийную неоднозначность отдельно взятых «истории» и «философии», с другой стороны – самим фактом своего существования ставит вопрос о своей дисциплинарной принадлежности. Будучи образованной на пересечении двух фундаментальных отраслей знания, философия истории одновременно имеет право считаться составляющей частью как системы философского, так и исторического знания. Именно междисциплинарность философии истории, по нашему мнению, может стать решением (возможно неполным) указанной проблемы, создавая предпосылки и условия для продуктивного диалога между историей и философией.

По нашему мнению, наиболее оптимальным вариантом теоретического осмысления философии истории является ее разделение на онтологию истории (концептуальное осмысление исторического процесса) и гносеологию, или эпистемологию, истории (концептуальное осмысление процесса исторического познания).

⁶ Философский энциклопедический словарь / редкол.: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – С. 727.

⁷ Кант И. Сочинения: в 6 т. / пер. с нем. Н. Лосского. – М.: Мысль, 1964 (Филос. наследие). – Т. 3: Критика чистого разума / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1964. – С. 120.

Предметное поле онтологической философии истории очерчивается достаточно широко: создание общей теории всемирно-исторического процесса, выявление главных причин, факторов и смысла истории. Философское осмысление исторического процесса хронологически возникает первым. Однако в отношении времени возникновения онтологической философии истории среди исследователей нет единой позиции. Так, например, А.Ф. Лосев утверждает, что философия истории зарождается еще в Древней Греции, поскольку уже в античной философии были сформулированы, по его мнению, пять основных для любой философии истории категорий: становление, движение, развитие, общественное развитие, определенным образом понимаемая структура общественного развития⁸. Противоположную позицию занимает А.И. Ракитов, согласно рассуждениям которого, несмотря на то, что в работах Платона, Аристотеля и более поздних греко-римских историков и философов содержится много ценных сведений касательно прошлого человечества, тем не менее они не составляют целостной системы со своей собственной проблематикой, объектом, предметом и методом философствования⁹. Р. Дж. Коллингвуд подчеркивает антиисторическую направленность греческой философской мысли. Четко проводя различие между «знанием» (которое возможно только о вечном и неизменном; опирается на доказательность) и «представлениями» (полузнанием о вещах, которые подвластны изменениям), античная философия делала историю в качестве науки в принципе невозможной¹⁰. Э. Трельч также характеризует способ мышления древних греков как «внеисторический»¹¹.

По мнению А.И. Ракитова, о философии истории в собственном смысле слова также рано говорить даже в эпоху средневековья, поскольку осмысление истории, например в работах Августина, происходило с внешних для нее христианско-теологических позиций, не опиралось на эмпирический анализ и обобщение исторических источников¹².

Настоящий расцвет онтологических концепций философии истории происходит в период Нового времени. На протяжении XVI-XIX вв. в европейской философской традиции был создан целый ряд историко-философских концепций исторического процесса. Обобщая их, можно выделить три течения в понимании исторического процесса: прогрессистское (Ш.Л. Монтескье, Ф.М. Вольтер, А.Р. Тюрго, Ж.А. Кондорсе, И.Г. Гердер, Г. Гегель, К. Маркс); регрессистское (М. Монтень, Ж.-Ж. Руссо); концепцию исторического круговорота (Н. Макиавелли, Т. Кампанелла), – которые

⁸ Лосев А.Ф. Античная философия истории. – М.: Наука, 1977. – С. 16.

⁹ Ракитов А.И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход. – М.: Политиздат, 1982. – С. 140.

¹⁰ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / пер. с англ. Ю.А. Сеева. – М.: Изд-во «Наука», 1980. – С. 22.

¹¹ Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории / пер. с нем. – М.: «Юрист», 1994. – С. 18.

¹² Ракитов А.И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход. – М.: Политиздат, 1982. – С. 143.

позже нашли свое продолжение в культурно-цивилизационных типологиях исторического процесса (М.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби).

Философия истории гносеологического (эпистемологического) направления начинает формироваться только во второй половине XIX века. Хронологически и в зависимости от проблематики исследований философию исторического познания делят на критическую (которая включает в себя критическую теорию исторического познания В. Дильтея и Б. Кроче, а также неокантианскую философию истории В. Виндельбанда и Г. Риккерта) и аналитическую. Представители аналитической философии истории (Э. Нагель, К. Гемпель, У. Дрей, А. Данто) занимаются преимущественно логико-методологическим исследованием исторической науки, подчеркивают, что заданием философии истории является анализ исследовательской процедуры, объяснительных приемов историка, и прежде всего особенностей логики исторического познания.

В статье мы сконцентрируемся на исследовании традиции философии исторического познания второй половины XIX начала – XX вв. в контексте русской философии истории. Эту традицию составляют направления неокантианства и герменевтики, в рамках которых работали, существенно переосмысливая, развивая и дополняя их основные идеи, наиболее яркие представители российской философии исторического познания – А.С. Лаппо-Данилевский, Н.И. Кареев, Г.Г. Шпет.

В целом, неокантианство является совокупностью разнородных философских течений второй половины XIX – первой четверти XX вв. Вопросам природы историко-гуманитарных наук, специфике их методологии особое внимание уделяли основатели Баденской школы неокантианства В. Виндельбанд и Г. Риккерт. К основным методологическим принципам неокантианской философии истории следует отнести следующие. Во-первых, критику психологизма в методологии науки, поскольку, как подчеркивает Г. Риккерт, предметом логики познания выступает не процесс собирания научного материала (что является делом отдельных эмпирических наук), а процедура его упорядочивания, обработки и изложения¹³. Учитывая тот факт, что «духовное» во второй половине XIX в. начинает ассоциироваться прежде всего с «психическим» (психология как наука о «жизни души»), Г. Риккерт предлагает отказаться от использования для названия цикла гуманитарных дисциплин многозначного выражения «науки о духе» в пользу названия «науки о культуре»¹⁴.

Во-вторых, формальное разделение спектра научных дисциплин на две основные группы в зависимости от метода и цели исследования. Так, В. Виндельбанд разделяет все науки на «номотетические» и «идеографические». Продолжая эту идею, Г. Риккерт в своей логике исторического познания исходит из констатации двух принципиально разных

¹³ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / пер. с нем. и науч. ред. И.Г. Гессена; общ. ред. и предисл. А.Ф. Зотова. – М.: Республика, 1998. – С. 46.

¹⁴ Там же. – С. 102.

способов донепосредственного понимания действительности (генерализирующего и индивидуализирующего), которым соответствуют (не совпадая с ними) также два принципиально отличных с логической точки зрения вида ее научного осмысления – генерализирующий и индивидуализирующий (или исторический) методы, которые различны как по целям, так и по своим конечным результатам. Г. Риккерт подчеркивает при этом, что логическое деление не есть реальное разделение, поскольку последнее зависит только от предметных отличий материала исследования¹⁵. Позже Э. Кассирер реабилитирует понятие «дух», отождествляя его с понятиями «духовная культура» и «культура в целом» в противовес понятию «природа» (под которым понимается естественнонаучное познание)¹⁶.

В-третьих, конструктивистская направленность теории познания. Эмпирическая действительность представляет для исследователя необозримое разнообразие, которое никоим образом не может быть полностью изображено или описано. Любое суждение о действительности уже является значительным ее упрощением. Наглядно данный материал наука «перерабатывает» в абстрактные построения «мысли – понятия». В этом абстрактном процессе переработки и заключается наиболее важная, с точки зрения логики, сторона научного метода¹⁷.

Неокантианцы Баденской школы предлагают рассматривать «понятие» в качестве универсальной формы организации знания, в которую также определенным образом упорядочиваются результаты исторического научного исследования. Как правило, подчеркивает Г. Риккерт, термин «понятие» используется для обозначения способа изложения результатов исследовательской работы в методологии естественных наук. Однако, с логической точки зрения, правомерно называть понятиями такие мысленные построения, в которых схватывается историческая сущность действительности, поскольку оба логических процесса направлены на преобразование и упрощение действительности с целью ее научного понимания, в чем и заключается общий смысл построения понятий¹⁸. В концепции Э. Кассирера место понятия (логической формы) в качестве универсального критерия опосредствования действительности занимает символ (знак), правила образования и функционирования которого в каждом конкретном случае определяются «символической формой», к которой он принадлежит¹⁹.

В-четвертых, разработка теории ценностей, проблемы смысла и значения. Принципом исторического образования понятий, согласно Г. Риккерту, является соотнесение материала с определенной культурной

¹⁵ Риккерт Г. *Философия истории* / пер. с нем. и науч. ред. И.Г. Гессена. – С. 147.

¹⁶ Малинкин А.Н. Эрнст Кассирер // Кассирер Э. *Избранное. Опыт о человеке* / пер. с нем. и комментарии С.О. Кузнецова и Б. Вимера. – М.: Гардарики, 1998. – С. 726.

¹⁷ Риккерт Г. *Философия истории* / пер. с нем. и науч. ред. И.Г. Гессена. – С. 139.

¹⁸ Риккерт Г. *Границы естественнонаучного образования понятий: Логическое введение в исторические науки* / пер. с нем. Л. Воден, вступ. ст. Б.В. Маркова. – СПб.: Наука, 1997. – С. 272.

¹⁹ Кассирер Э. *Логика наук о культуре* / пер. с нем. и комментарии С.О. Кузнецова и Б. Вимера // Э. Кассирер. *Избранное. Опыт о человеке*. – М.: Гардарики, 1998. – С. 26.

ценностью. Историк расчленяет действительность на существенные и несущественные элементы в зависимости от всеобщее принятой системы ценностей (например, ценности государства, религии, искусства). Общность системы ценностей обеспечивается пониманием ее в качестве значимой всеми членами той или иной общности²⁰.

Пятую особенность неокантианской философии истории составляет акцентирование внимания на специфике понимания объективности и историчности результатов исследования в гуманитарных науках. Объективность индивидуализирующего метода и, соответственно, результатов исторических исследований, по мнению Г. Риккерта, обосновывается всеобщностью системы культурных ценностей, ее интересубъективностью²¹. С точки зрения Э. Кассирера, «данность» объекта гуманитарного познания обуславливает («задает») его объективность. Наука, язык или искусство имеют «объективирующее» значение не потому, что воспроизводят действительность, которая существует сама по себе, а потому, что они ее творчески формируют, представляя собой некоторые способы и направления объективации²².

Все основные идеи неокантианской философии истории так или иначе оказались созвучны идеям А.С. Лаппо-Данилевского и Н.И. Кареева.

А.С. Лаппо-Данилевский обращает внимание на эпистемологическую природу исторической действительности. В качестве критериев истинности в исторической науке он предлагает рассматривать принцип системного единства сознания и «координацию фактов», формулируя таким образом, идею современной когерентной концепции истинности: «знание, которое он [историк] получает о каждом новом факте, интересующем его, должно быть поставлено в соответствие с его знанием об остальных, уже известных ему фактах. Если такая координация достигается, то и показание о факте, соответствующем остальным, представляется ему в известной степени достоверным»²³.

Не менее интересный взгляд на методологию исторического познания высказывает Н.И. Кареев. По его мнению, важно разделять исторические факты на две категории: прагматические (или «былевые», т.е. события и происшествия) и культурные (или «бытовые» – от слова «быть»), связанные с государственным, религиозным или социально-экономическим, то есть культурным, бытием разных народов (например, средневековые вольные города, вера в Зевса для древних греков или явление колоната в Римской империи)²⁴. «Задача идеографического изучения исторических фактов одна, будут ли это факты прагматические или культурные, и для констатирования наличности и тех, и других наука идет одним и тем же путем. Научно

²⁰ Риккерт Г. Философия истории / пер. с нем. и науч. ред. И.Г. Гессена. – С. 158-159.

²¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / пер. с нем. и науч. ред. И.Г. Гессена. – С. 125.

²² Кассирер Э. Логика наук о культуре / пер. с нем. и комментарии С.О. Кузнецова и Б. Вимера // Э. Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – С. 37.

²³ Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – С. 499.

²⁴ Кареев Н.И. Теория исторического знания. – СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1913. – С. 141.

описать какую-либо бытовую форму и научно рассказать какое-либо событие, в сущности, одна и та же задача, разрешаемая одними и теми же приемами»²⁵. Определяя историю в качестве науки по своей природе идеографической, Н.И. Кареев все же ставит вопрос о теоретических формах научного исторического знания. В качестве таковых им рассматриваются «научные построения», заключающиеся в группировке фактов и сведении их к более или менее отвлеченным формулам (исторический синтез, что является предметом изучения философии исторического познания)²⁶.

Альтернативный подход в философии и методологии исторического познания второй половины XIX – начала XX вв. был предложен школой герменевтики. Теория герменевтики обозначила и предложила решение ряда проблемных вопросов гуманитарного познания, особенно обострила проблему понимания текста и текстуальной природы гуманитарных наук, в частности – исторической, поскольку в ней связь с социальной реальностью осуществляется с помощью источников: археологических материалов, хроник, повествований, официальных документов и частных писем. Первым обратил внимание на текст как предмет исследования герменевтики Ф. Шлейермахер, рассматривая его в качестве «застывшей речи». И. Хладениус расширил предмет герменевтической теории исторической проблематикой и, соединив ее с логическими методами, выделил герменевтику в качестве основного метода и логики исторического познания. История, по мнению И. Хладениуса, является познанием единичных вещей, уникальных событий, неповторимых процессов. И. Хладениус подчеркивает принципиальную разницу между историей (историческим процессом) и историями (представлениями об исторических событиях), вводя понятие «точка зрения» и «перспектива» в историческую науку. «История – одно; представления ее различны; в истории нет ничего противоречивого; в представлениях истории может быть нечто противоречивое, равно как и в отношении представления одного к другому; в истории все имеет достаточное основание, в представлении же могут быть вещи, которые кажутся произошедшими без достаточного основания»²⁷.

На текстуальной природе исторической действительности акцентировал внимание также И.Г. Дройзен, которого в целом нельзя отнести к герменевтическому направлению, однако в понимании природы исторической действительности и, соответственно метода ее исследования, его идеи очень во многом схожи с позицией философов-герменевтов. И.Г. Дройзен подчеркивает, что история исследует не прошлое само по себе (потому что его уже нет), а то, что от него осталось в настоящем – «остатки того, что было и произошло, ... мыслимую картину прошлых времен»²⁸. Еще

²⁵ Там же. – С. 151.

²⁶ Там же. – С. 167.

²⁷ Хладениус И.М. Введение к правильному истолкованию разумных речей и писаний. – § 318. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://webpodval.ru/index.php?name=Files>.

²⁸ Дройзен И.Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории / пер. с нем. И.Г. Федорова. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004. – С. 462.

в середине XIX в. И.Г. Дройзен обосновывает идею опосредованности исторического знания в качестве сущностной его характеристики, поскольку «минувшие времена мы можем реконструировать не "объективно", а лишь получить из "источников" некое представление, мнение о них, их аналог», и, таким образом, это «все, что нам возможно знать о прошлом, следовательно, что "история" является не внешней и реальной, а может быть только опосредовано исследована и знаема»²⁹.

И.Г. Дройзен развивает интересную теорию имени-знака. С помощью имени (которое одновременно есть знак предмета или явления) человек упорядочивает для себя постоянно изменяющуюся действительность, создает (упрощая, различая и комбинируя) своеобразный мир имен и понятий, который для «мыслящего духа» образует аналог внешнего физического мира. Для постижения этого мира И.Г. Дройзен предлагает впервые использовать метод понимания («понимание посредством исследования»), который, по его мнению, наиболее соответствует морфологическим особенностям исторического материала³⁰.

В. Дильтей, в свою очередь, разделив по предмету исследования весь комплекс наук на «науки о природе» и «науки о духе», закрепил метод понимания за последними в целом. Для познания письменно зафиксированных проявлений жизни и изучения культуры прошлого, по его мнению, необходимы понимание и истолкование, что обуславливает методологическую специфику наук о духе. «Понимание и истолкование – ... метод, который используется в науках о духе... Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе»³¹.

В работе непосредственно со словом и текстами видел методологические преимущества исторической науки Г.Г. Шпет. Он подчеркивает тот факт, что в истории сложилась ситуация, когда, с одной стороны, отождествляют онтологические вопросы с логическими, а с другой – смешивают понятия «методы исторического исследования» и «методы исторического изложения», внимание концентрируется в основном на стадии изучения исторических документов и источников (т.е. на том, как их читать), в то время как ничего не говорится о логике исторической науки (т.е. о том, как писать историю). Между тем, по мнению Г.Г. Шпета, именно в истории наиболее отчетливо проявляется значение и роль логики в познании действительности. Источником и способом исторического познания является слово, которое, во-первых, представляет собой форму, в которой историк находит содержание исследуемой действительности; во-вторых, слово является знаком, с помощью которого историк приходит к своему предмету, с его специфическим содержанием, составляющим значение или смысл этого

²⁹ Дройзен И.Г. Искусство и метод // И.Г. Дройзен. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории / пер. с нем. И.Г. Федорова. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004. – С. 567.

³⁰ Дройзен И.Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории / пер. с нем. И.Г. Федорова. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004. – С. 463-464.

³¹ Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт построения основ для изучения общества и истории / пер. с нем. В.В. Библихина // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв.: трактаты, статьи, эссе / сост. общ. ред. Г.К. Косикова. – М.: Изд-во Москов. ун-та, 1987. – С. 128.

знака. Именно «слово» в качестве формы (которая выражает и сообщает) и знака (который имеет смысл) составляет прямой предмет логики. История как наука изначально имеет дело с оформленным в логические формы слова материалом, в чем и заключаются ее методологические преимущества, поскольку та же роль слова в других эмпирических науках непосредственно менее заметна. Так, например, только кажется, что другие виды и типы знания, подчеркивает Г.Г. Шпет, приобретаются нами в «прямом» наблюдении или в опыте в качестве неоформленного в слово переживания. Часто противопоставляют наблюдателя (ученого-естествоиспытателя) и читателя (историка). Однако неоформленный в словесную оболочку и форму опыт не является источником познания³².

Позже, исследуя проблемы философии языка и развивая концепцию «внутренней формы слова» (понятия), Г.Г. Шпет приходит к идее современной семиотики, акцентируя внимание на том, что субъективное «внутреннее» может существовать только в определенных формах внешней объективации, главным средством и сферой которой выступает язык. Язык представляет собой способ понимания культуры в целом посредством него, наряду с физическим и психическим, существует «нечто третье» – историческое, исторически осмысленная культура в ее символично-знаковых объективациях³³.

Таким образом, герменевтическая теория в применении к историческому материалу обозначила ряд таких важных вопросов в историческом познании, как текстуальная природа исторической действительности (благодаря и с помощью которой историк получает доступ к исторической действительности как таковой); проблема текста как знаково-символической системы, которая выступает носителем информации и представляет собой ее объективацию; роль языка в качестве системообразующего элемента культуры; обоснование метода понимания в качестве специфического метода познания историко-гуманитарных наук; акцентирование внимания на неотъемлемом перспективизме исторического исследования, присутствии «точки зрения» как автора текста, так и его интерпретатора (читателя).

Таким образом, очевидно, что теории философии истории А.С. Лаппо-Данилевского, Н.И. Кареева и Г.Г. Шпета вполне комплементарны западным теориям того времени.

³² Шпет Г.Г. История как проблема логики // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1988. – С. 304.

³³ Лекторский В.А. Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // Вопросы философии. – 2001. – № 10. – С. 137-138.

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ ПАТРИОТИЗМА. ОТНОШЕНИЕ К ВОЙНЕ НА БАЛКАНАХ Л.Н. ТОЛСТОГО И Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

«Балканы – "пороховая бочка" Европы» – выражение, набившее оскомину не одному поколению, но именно оно наиболее ярко и емко отражает всю суть этого региона. События, происходящие в течение долгого времени, взрывают не только геополитические рубежи, но и раскалывают души людей на протяжении веков. С.М. Соловьев рассматривал восточный вопрос как многовековое взаимодействие и соперничество между Западом и Востоком, «европейским» и «азиатским» духом¹. Это нашло отражение в череде процессов интеграции и дезинтеграции в Евразии.

Первые славянские племена, как известно, появляются на Балканском полуострове примерно в VI в. нашей эры. Часть из них, расселившись на севере, на территории нынешней Словении и Хорватии, постепенно попадает под влияние Рима и принимает католичество. Другая часть – сербы и черногорцы, – которые ближе к византийцам, принимают православие. Уникальность и своеобразие их истории заключается в том, что еще одна часть славян, расселившаяся в основном на территории современной Боснии и Герцеговины, после завоевания в XIV в. Балкан Османской империей приняла ислам. При этом религиозно-конфессиональные и культурные различия не мешают хорватам, сербам, черногорцам и боснийцам иметь один – сербскохорватский – язык.

Проживая на относительно небольшой территории, эти народы постоянно перемещались, границы их расселения неоднократно менялись и перекраивались, вследствие чего возникла невероятная этническая гетерогенность, что уже само по себе таило серьезную опасность появления противоречий.

Однако первоначально противоречия подобного рода отодвигались на второй план перед лицом общего стремления всех южных славян к освобождению от иноземного владычества – прежде всего от османского ига. С начала XIX в. борьба южных славян обретает новые формы и масштабы. Антитурецкие восстания сербов (1806-1812 гг., 1815 г.), поддержанные черногорцами, привели к тому, что к середине XIX в. Стамбул был вынужден предоставить Сербии статус автономии с собственной конституцией. В решающей степени этому способствовала Россия, которая стала единственной державой, оказавшей материальную, дипломатическую и военную помощь повстанцам. В середине 60-х годов XIX в., опираясь на поддержку России, Сербия выступила инициатором создания Балканского союза, в который вошли государства, исповедующие православие (Болгария, Румыния, Греция, Черногория). В это же время зарождается и концепция «Великой Сербии»,

¹ Соловьев С.М. История падения Польши. Восточный вопрос. – М.: АСТ; Астрель, 2003. – С. 48.

автором которой стал министр иностранных дел Сербии И.Гарашанин. С Сербией по многим вопросам солидаризировалась соседняя Черногория, сохранившая свою независимость и имевшая тесные связи с Россией.

В 1876 году в Болгарии вспыхнуло восстание против турок, которое турецкие войска подавили с невероятной жестокостью. Это вызвало возмущение в европейских странах и особенно в России, считавшей себя покровительницей христиан Османской империи. После того как Турция отклонила Лондонский протокол, подписанный 31 марта 1877 года Великобританией, Россией, Австро-Венгрией, Францией, Германией и Италией и предусматривающий демобилизацию турецкой армии и начало реформ в балканских провинциях Османской империи, новая русско-турецкая война стала неизбежной. 24 апреля император Александр II подписал манифест о войне с Турцией. В тот же день 275-тысячная русская армия с 1250 орудиями перешла пограничный Прут и вошла в Румынию, ставшую союзницей России. 27 июня главные силы переправились через Дунай.

Не удивительно, что этот балканский конфликт, подкреплённый лозунгами об освобождении от ига иноверцев славянских народов, вызвал живой отклик в сердцах образованной части населения России. По сути, он стал идейным водоразделом между патриотами и «западниками», критерием национальной идентичности. Большинство современников указывало на осознание необходимости помощи балканским народам как угнетённым, отмечая при этом не столько желание помочь в южнославянской борьбе, сколько наказать турок. Большое значение имел религиозный фактор в этой проблеме.

Рассматривая Россию как покровительницу христиан на Балканах, многие мыслители пытались дать ответ на вопрос о ее роли в общемировых исторических процессах. При этом их взгляды зачастую были диаметрально противоположными. Наиболее репрезентативны в этой полемике голоса Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого.

В «Дневнике писателя», ставшим популярным изданием в самых разных кругах общества, Ф.М. Достоевский не только приводит информационные заметки об идущей войне, но и дает этим событиям нравственную оценку. Таким образом восточный вопрос становится «идейно-композиционным стержнем» всех выпусков «Дневника писателя»². Достоевский так формулирует основной пафос своего отношения ко всему восточному вопросу: «Мы, Россия, действительно необходимы и неминуемы и для всего восточного христианства, и для всей судьбы будущего православия на земле, для единения его. Так всегда понимали это наш народ и государи его. Одним словом, этот страшный восточный вопрос – это чуть не вся судьба наша в будущем. В нем заключаются как бы все наши задачи и,

² Волгин И.Л. Нравственные основы публицистики Достоевского («Восточный вопрос в «Дневнике писателя») // Известия Академии наук СССР. Сер. «Литература и язык». Т. XXX. – Л., 1971. – С. 312.

главное, единственный выход наш в полноту истории. В нем и окончательное столкновение наше с Европой, и окончательное единение с нею, но уже на новых, могучих, плодотворных началах»³. С одной стороны, он страстно желает помощи угнетенным христианским народам, с другой стороны, в начавшемся противостоянии видит пути к имперскому упрочнению позиции России и всего христианства в противовес Западу с его прагматическими ценностями. Мечта Достоевского в объединении славянского мира «под крылом России», и Балканы – первое звено в этой цепи. На страницах того же «Дневника писателя» уже в 1876 году он приходит к следующему выводу: «...Через реформу Петра произошло расширение прежней же нашей идеи, русской московской идеи, получилось умножившееся и усиленное понимание ее: мы сознали тем самым всемирное назначение наше, личность и роль нашу в человечестве... мы начнем теперь, когда пришло время, именно с того, что станем всем слугами, для всеобщего примирения. И это вовсе не позорно, напротив, в этом величие наше, потому что всё это ведет к окончательному единению человечества. Кто хочет быть выше всех в царствии Божием – стань всем слугой. Вот как я понимаю русское предназначение в его идеале»⁴. По мнению писателя, выполнение подобной миссии не только не противоречит военному вмешательству в чужую страну, но и делает его единственно возможным и правильным способом освобождения угнетенных христиан. Войны, преследующие экономические и политические выгоды, не приемлемы, но русско-турецкая война 1877-1878 годов для писателя – война иного рода – это освободительная война, направленная против тирании и зверства иноверцев. Более того, Достоевский не питал иллюзий по поводу «благодарности» братских народов, он понимал, что так и остаться «под крылом» России они будут не в силах, и предрекал их дальнейшее отношение к освободившей их державе: «Но о теперешнем моменте я говорить не стану, к тому же мы еще нужны славянам, мы их освобождаем, но потом, когда освободим и они кое-как устроятся, – признают они эту войну за великий подвиг, предпринятый для освобождения их, решите-ка это? Да ни за что на свете не признают! Напротив, выставят как политическую, а потом и научную истину, что не будь во все эти сто лет освободительницы-России, так они бы давным-давно сами сумели освободиться от турок, своею доблестью или помощью Европы, которая, опять-таки не будь на свете России, не только бы не имела ничего против их освобождения, но и сама освободила бы их»⁵. Но несмотря на этот пессимизм, он отнюдь не считает эту войну бесполезной, жертвы, на которые идет его Отечество, искупаются великой идеей единения всех славян «во

³ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. – Л., 1983. – Т. 25. – С. 220.

⁴ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. – Л., 1983. – Т. 23. – С. 178.

⁵ Там же. – С. 181.

взаимной любви и Христовой истине»: «Вот потому-то, что народ русский сам был угнетен и перенес многовековую крестную ношу, – потому-то он и не забыл своего "Православного дела" и страдающих братьев своих, и поднялся духом и сердцем, с совершенной готовностью помочь всячески угнетенным. Вот это-то и поняла высшая интеллигенция наша, и всем сердцем своим примкнула к желанию народа, а примкнув, вдруг, всецело, ощутила себя в единении с ним. Движение, охватившее всех, было великодушное и гуманное. Всякая высшая и единящая мысль и всякое верное единящее всех чувство – есть величайшее счастье в жизни наций»⁶.

Иной взгляд на эти же события рождается у другого русского писателя и философа – Л.Н. Толстого. Естественно, что такое крупное событие не могло не остаться не замеченным писателем. Примечательно, что Лев Толстой, сам участник Крымской войны, не понаслышке знающий о том, что такое военные будни, не рассматривает войну как реализацию Россией ее высшего предназначения. Его скорее волнует реальное состояние российской армии, принявшей участие в борьбе за освобождение христианских народов. В переписке Л.Н. Толстого есть только отрывочные сведения о его отношении к войне, но и из них можно составить некую обобщенную картину. «Как мало занимало меня сербское сумасшествие и как я был равнодушен к нему, так много занимает меня теперь настоящая война и сильно трогает меня»⁷, – писал Лев Николаевич А.А. Толстой 15 апреля 1877 года. Эта фраза дает понять, что для него важен не столько повод к войне, а собственно участие в ней русских солдат и офицеров, готовых пожертвовать своей жизнью ради свободы другого государства. Л.Н. Толстой искренне переживает неудачи российской армии. Своими переживаниями он делится в письме Страхову от 11 августа 1877 года: «И в дурном и в хорошем расположении духа мысль о войне застигает для меня всё. Не война самая, но вопрос о нашей несостоятельности, который вот-вот должен решиться, и о причинах этой несостоятельности, которые мне всё становятся яснее и яснее... Видно, что неудачи кончились, и скрывать больше нечего»⁸.

Переживания за судьбу русских солдат настолько сильно повлияли на писателя, что он делится ими со своими близкими. В начале сентября он писал Н.М. Нагорнову: «Война тревожит меня и мучает ужасно. Вы, верно, очень заняты, и это легче. А мы ждем и ничего не можем делать и даже ничего не знаем»⁹. В конце сентября пишет А.М. Кузминскому: «...По газетам, как всегда, ничего понять нельзя, но чувствуется, что что-то

⁶ Там же. – С. 185.

⁷ Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. – Т. 62. – С. 322.

⁸ Там же. – С. 334-335.

⁹ Дневники С.А. Толстой. 1860-1891. – М., 1928. – С. 39.

нехорошо, так как очень старательно умалчивается многое»¹⁰. Затем Н.Н. Страхову 19 октября: «Сведения, сообщаемые вами о войне, очень интересны и приятны. Обручев, по всему, что я слышал про него, очень симпатичен»¹¹. Наконец, в письме к А.А. Фету Л.Н. Толстой писал 12 ноября: «Слава богу, что Карс взяли. Перестало быть совестно»¹².

Это было последнее упоминание в письмах Толстого о русско-турецкой войне. После этого он как будто утратил к ней всякий интерес и не отреагировал даже на заключение Сан-Стефанского мира с Турцией.

Однако в своем художественном мировосприятии он остался с «темой». В «Анне Карениной» в уста героев он вкладывает размышления о восточном вопросе. Левин не полностью отрицает необходимость участия в этой войне. Спор в пчельнике происходит еще до манифеста Александра II об объявлении войны, когда инициатива помощи и участия в войне против турок исходила от частных лиц. Старый князь Щербацкий иронизирует лишь по поводу отдельных резонеров, взывающих к войне: «Да кто же объявил войну туркам? Иван Иванович Рагозов и графиня Лидия Ивановна с мадам Шталь?»¹³. А Левин даже не выдвигает пацифистской позиции, а лишь настаивает на возможности участия «в таком жестоком, ужасном деле» отдельного человека и тем более христианина лишь при том условии, что ответственность начать войну берет на себя «правительство, которое призвано к этому и приводится к войне неизбежно», а «граждане отрекаются от своей личной воли»¹⁴. Показательно, что Кознышев «не одобрял» возражения, сделанного Левину Катавасовым: «В том-то и штука, батюшка, что могут быть случаи, когда правительство не исполняет воли граждан, и тогда общество заявляет свою волю»¹⁵. Почему? Потому что в этом случае нечего было бы отвечать Левину, у которого был готов следующий аргумент: «Ему хотелось еще сказать, что если общественное мнение есть непогрешимый судья, то почему революция, коммуна не так же законны, как движение в пользу Славян?»¹⁶ Здесь есть продолжение его исторического мировоззрения, высказанного еще в «Войне и мире». Есть два времени: большое историческое и малое – время жизни индивида, «мое» личное, которое никто и ничто не может у меня отнять или обнулить. Этот – экзистенциальный контекст¹⁷ и не учитывается многими и многими патриотами, «хлопающими в ладоши» при победе чьего-либо оружия.

Таким образом, два великих писателя видели диаметрально противоположное в одном и том же историческом событии и факте. Здесь также сказываются трудности определения как философии истории, так и ее

¹⁰ Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. – Т. 62. – С. 341.

¹¹ Там же. – С. 345.

¹² Там же. – С. 345-346.

¹³ Толстой Л.Н. Анна Каренина. – М.: Художественная литература, 1985. – С. 634.

¹⁴ Там же. – С. 674.

¹⁵ Там же. – С. 676.

¹⁶ Там же. – С. 677.

¹⁷ Подр. См.: Климова С.М. Теоремы разума и аксиомы веры: Спиноза и Толстой // Вопросы философии. – 2013. – № 6. – С. 77-78.

верификации с точки зрения морали, религии или оценочных субъективных суждений. Для Ф.М. Достоевского война – это повод для разговора о предназначении России, ее отношении с европейскими государствами; суть восточного вопроса – в этической цели нравственного объединения России и ее возрождения. Для Л.Н. Толстого – это проблемы религиозного фиаско народов, призывающих спасти христианство антихристовыми методами убийства, подавления, жестокости и захвата. Обоих писателей, однако, объединяет любовь к России и желание ее истинного духовного обновления.

«ПРОСТРАНСТВЕННОЕ» ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ В ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОГО КОНСЕРВАТИЗМА

В российской консервативной мысли всегда большое внимание уделялось познанию сущности исторического процесса и специфики отечественной истории. Такое внимание вытекает из самой природы консервативного мировоззрения, столь бережно относящегося к прошлому и его репрезентации в настоящем. Однако само понимание истории в консервативном мышлении достаточно специфично и во многом противостоит базовым категориям исторического сознания. Одно из самых общих определений консерватизма, данное К. Манхеймом, гласит, что это «есть прежде всего господствующая, инстинктивная, а подчас и теоретически обоснованная ориентация на имманентные бытию факторы»¹. Антирационализм – существеннейшая черта консервативного мировоззрения. Данный антирационализм опровергает гносеологический, субъективистско-объективистский подход, который наиболее ярко выражен в философии Р. Декарта; стремится найти абсолютную точку опоры для мышления в самом мышлении. Рационализм такого толка исходит из представления о беспредпосылочности мышления, о противопоставлении сознания и мира как двух разных ипостасей: вещи познающей и вещи протяженной.

Консервативное мировоззрение опровергает тезис о беспредпосылочности мышления, сливает человека с миром, пытается найти культурные основания укорененности, соотнося мышление человека с бытием как таковым. Оно не может опираться на гносеологическое отношение к миру, так как исходит из ощущения, что человек относится к некой непрерывной и уже до него существующей природной и общественной реальности. Данная реальность, безусловно, подвержена изменениям, но человек, будучи ее частью, не может изменять ее целенаправленно, опираясь лишь на рациональные умозаключения, не воплощенные в жизненном опыте (в этом случае он абстрагирует себя от остального мира). В таком мировоззрении опыт прошлого реализуется в настоящем естественным путем, органично и закономерно.

Свойственное консерватизму представление о мире как об одухотворенной целостности обязывает человека соотносить результаты своей деятельности с общим ходом исторического процесса. Как только рациональные основания, не обоснованные в жизненной практике, становятся руководством для изменения общественного и природного порядка, человечество рискует, согласно консерваторам, разрушить заключенную в этом мире целостность и духовность. Именно поэтому консерватизм в первую очередь ассоциируется с желанием придерживаться

¹ Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 194.

прошлого, реализованного в настоящем. Консерватизм не выступает против перемен, однако требует, чтобы они органично выросли из исторического опыта жизнедеятельности людей. Основателем политической идеологии консерватизма считается Э. Берк, который и обосновывал данный принцип к оценке исторических событий. Он, как известно, оценивал войну за независимость в Северной Америке с положительной стороны, считая, что она соответствует естественному ходу американской истории. При этом Э. Берк стал одним из самых ярких критиков Великой французской революции, считая способность французской монархической системы к самосовершенствованию беспорной. По убеждению английского мыслителя, объективных причин для французской революции не было, поскольку прежний строй обладал достаточной жизнеспособностью, а его недостатки вполне могли быть устранены в ходе постепенно проводившихся реформ; революция, тем самым, свершилась по неестественным причинам, в результате заговора людей, попытавшихся идеологию атеизма (Просвещения) воплотить на практике².

Основой интерпретации Великой французской революции Э. Берком есть убеждение в наличии «естественного» и «неестественного» хода исторических событий. «Естественность» понимается в плане органичности, закономерной последовательности. Такую «естественность» можно, так или иначе, воспринять, поскольку она дана человеку в ее непосредственности. «Неестественность» теряет эти качества, поскольку является продуктом идеологии. Выделив эти два полюса исторического процесса, Э. Берк начинает оценивать происходящие в его время события с точки зрения соответствия и несоответствия им. Отсюда война за независимость в Северной Америке оказывается ближе к полюсу «естественности», французская революция 1789 г. ближе к противоположному полюсу.

Главное допущение Э. Берка состоит в предлагаемой им возможности интерпретировать то или иное историческое событие по указанной дихотомии (естественное – неестественное, закономерное – незакономерное). Не предлагая конкретных методов такого обоснования, он констатирует: есть общественная реальность, законы развития которой мы можем постичь. Задача каждой нации – следовать этим законам. Есть также умозрительные, метафизические рассуждения, которые направлены против действия естественных законов. Практический результат этих рассуждений человек также может обнаружить. По глубокому убеждению Э. Берка и всей консервативной традиции в целом, человеку дано дифференцировать в прошедших и возможных в будущем социальных изменениях результат органичного развития общества и результат мыслительных спекуляций. Однако сам Э. Берк не предлагает отработанный механизм такой

² См.: Берк Э. Размышления о революции во Франции // Социологические исследования. – 1991. – № 6. – С. 114-121; 1991. – № 7. – С. 125-132; 1991. – № 9. – С. 113-124; 1992. – № 2. – С. 137-141; 1993. – № 4. – С. 147-151.

дифференциации. Оригинальное решение поставленной проблемы родилось в философии российского консерватизма, о чем и пойдет речь ниже.

Однако, прежде чем говорить о специфике российской консервативной философии истории, необходимо также определить сущность самого исторического сознания в его «чистом виде». Как отмечает М.Н. Чистанов, сущность историзма составляют пять основных признаков: «1. Временность или длительность как мера изменения изучаемых объектов... 2. Прошлое как основной предмет рассмотрения... 3. Причинность или каузальность как инструмент восстановления целостности картины прошлого... 4. Индивидуальность (под данным термином подразумевается уникальный характер исторической причинности)... 5. Тотальность или целостность. Индивидуальность историзма вовсе не означает единичности, замкнутости структуры исторического явления. Как раз наоборот, его индивидуальность возможна лишь при включенности в общую причинно-следственную цепочку, соединяющую историка с предметом его интенций»³.

Отличительные черты консервативного мышления, сформулированные немецким социологом К. Манхеймом, таковы: конкретность, объективизация личности в собственности, качественная идея свободы, переживание истории как сопостранственности, а не линейной последовательности⁴. Последняя черта и указывает на специфичность консервативного мышления в области историзма. К. Манхейм аргументировал свой тезис об особом «консервативном историзме» тем, что в консервативном мышлении прошлое предстает как нечто равное настоящему. Такое утверждение приходит в противоречие с линейной концепцией истории, и на первый план выдвигает не время, а пространства (мыслимые им как нации).

Часто высказывается обвинение, что консерваторы пытаются повернуть историю вспять, обратить настоящее в прошлое. Однако, консерватор действует наоборот, актуализируя прошлое в настоящем и даже в будущем. При этом такая обязательная характеристика историчности, как последовательность сменяющих друг друга во времени событий, несколько трансформируется. Вместо нее предлагается накопление событий во времени. Для консерватора не столь важно, что сейчас 2014 год после Р.Х., последовательно сменивший 2013 г.; для него важнее, что с Рождества Христова прошло 2014 лет и все эти годы, так или иначе, в его настоящем. Вернуть настоящее в прошлое, пусть и самое ближайшее, нельзя, поскольку прошлое не знает полностью настоящего, оно не может вместить его в себя. Настоящее знает прошлое, и может найти ему место в себе. Настоящее оказывается мерилom и будущего: предугадать оно его не может, но знает, что оно будет в нем. Так возникает, по словам Г.И. Мусихина, «идея круговорота», согласно которой «будущее не может открыть ничего такого, что могло бы изменить опыт прошлого. Поэтому задача настоящего времени

³ Чистанов М.Н. Историческое сознание и социальность. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2006. – С. 68-70.

⁴ См.: Манхейм К. Указ. соч. – С. 601-609.

состоит не столько в изменении наследия прошлого, сколько в сохранении его в новых условиях»⁵.

Этот круговорот осуществляется в замкнутых пространственных образованиях, оттого история не может предстать единым процессом. Всеобщая история возможна, но лишь при создании единого глобального прошлого. Для этого необходимо разрушить индивидуальность исторического континуума, а сделать это можно только в настоящем. Оттого настоящее для прогрессиста становится ценным не само по себе, а как дорога в будущее, только в нем ему предоставляется возможность порвать связь с прошлым. Для консерватора же настоящее – последний пункт, которого достигло прошлое.

С консервативной точки зрения, «народный дух» нации постоянно сохраняет самоидентичность во времени. Время вовсе не является существенным фактором национальной истории. Главным фактором выступает земля, то есть пространство, в которой нация самореализуется. Для консерватора не суть важно, когда произошло то или иное событие, он делает акцент на том, где оно произошло. Истоки такой концепции берут свое начало еще в органиологии немецкой исторической школы, в первую очередь в философии истории А. Мюллера, который предложил «добыть из истории... масштаб для преобразования государства в настоящем и будущем»⁶. В России труды К.Н. Леонтьева, Н.Я. Данилевского, Л.А. Тихомирова и других консерваторов демонстрируют ориентацию на пространство, а не на время. Согласно изложенной К.Н. Леонтьевым теории органического развития, один и тот же закон определяет ступени в развитии растительного, животного и органического мира, а также мира истории. Повинуясь этому закону, любое государство в своем историческом движении неизбежно проходит три стадии: «1) первоначальной простоты, 2) цветущей сложности и 3) вторичного смесительного упрощения»⁷. Развитие государства есть выяснение свойственной для него политической формы, оно прекращается тогда, когда эта форма теряет свою специфику. Форма выражает идею, заключенную в материи. *«Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбежаться»*⁸. Российская материя государственного устройства приобрела форму самодержавия благодаря идее византизма. Это форма существования данного пространства, данной культуры, ее гибель – это гибель страны. Поэтому она должна иметь постоянный характер, неразрывный во времени.

Определенное отождествление прошлого с настоящим и даже с будущим в рамках одной нации, мы находим у консервативных мыслителей рубежа XIX – XX вв. Н.Я. Данилевского и Л.А. Тихомирова. Обосновывая необходимость самодержавия в России не только в их настоящем, но и в будущем, они ссылались на период Смутного времени, видя в нем идеальный

⁵ Мусихин Г.И. Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма) – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 66

⁶ Трельч Э. Историзм и его проблемы. – М.: Юрист, 1994. – С. 248.

⁷ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Восток. Россия и Славянство. – М.: Эксмо, 2007. – С. 129

⁸ Там же. – С. 129.

пример, когда русский народ мог начать все «с чистого листа». Выбор самодержавия свидетельствовал, по их мнению, о том, что именно эта форма правления соответствует российскому «культурно-историческому типу» (выражаясь словами Н.Я. Данилевского) во все времена. Тот факт, что события Смутного времени произошли почти три века назад, их не волновал. Для них самодержавие – неотъемлемая часть общественного бытия для данного пространства и фундаментально единой с ней нации. Они были уверены – историю творят не люди и даже не время, а земля как место событий. Выражаясь словами того же К. Манхейма, «земля – это настоящий фундамент, на который опирается и на котором развивается государство, так что только земля может создать историю»⁹.

Однако, признавая необходимость существования прошлого в настоящем, консерваторы противоречат сами себе. Ведь та же история России знала не только мирные годы самодержавия, но и разрушительные восстания против него, пусть они и носили, по словам К.Н. Леонтьева, «своеобразную печать лжелигитизма»¹⁰. При этом российские консерваторы отказывали этому прошлому в праве на существование в их настоящем. От решения этого противоречия зависела судьба всей консервативной идеологии, ее оправданность и объяснительная сила. Здесь на помощь отечественным консерваторам приходит понятие жизни, понимаемое в христианской трактовке. Не отделяя смысл исторического развития от вопроса о смысле человеческой жизни, они пришли к отождествлению исторического сознания и человеческой памяти. Смысл их рассуждений сводится к следующему: в каждом человеке, как и в каждом историческом пространстве, и уже – в историческом событии, ведется непрерывная борьба «с одной стороны – за царствие Божие, с другой стороны – против него»¹¹. Человек, стремящийся к «царствию Божию», не может актуализировать в своем настоящем те события из своего прошлого, которые были, по его мнению, совершены против этого царствия. Он их помнит, но помнит как «грех». Исторические пространства, по этой аналогии, в своем настоящем должны руководствоваться только тем прошлым, которое «приближает к Богу». Задача консерватора, изучающего историю, становится ясна: в каждом историческом событии увидеть либо это «приближение», либо извращение божественного замысла человеческим мнением.

Таким образом, общее положение консерватизма о тождественности прошлого и настоящего в философии российского консерватизма приобрело религиозный оттенок. Представление об истории как борьбе за «царствие Божие» проникло во всю структуру российского «консервативного историзма», в связи с чем временность не мыслилась вне рамок категории «сопричастности», прошлое исследовалось ради построения настоящего, причинность и индивидуальность исторических событий объяснялись «борьбой добра и зла», при этом признавалась тотальность происходящего процесса.

⁹ Манхейм К. Указ. соч. – С. 609.

¹⁰ Леонтьев К.Н. Поздняя осень России. – М.: Аграф, 2000. – С. 44.

¹¹ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. – М.: Москва, 2000. – С. 35.

Стоит при этом заметить, что одним из главных постулатов российской консервативной идеологии стал тезис о противопоставлении исторического пути России и Запада, которое мыслилось как пространственная и как конфессиональная оппозиция. Для русских консерваторов антитеза «Россия – Европа» виделась как противостояние православия и католицизма, все остальные различия (в формах государственного управления, в общественных отношениях и экономическом развитии) стали следствием того, что Россия приняла именно правильную веру, тем самым отделив себя от Европы, впадшей в ересь.

Проблему взаимоотношений России и стран Европы тщательно проанализировал Н.Я. Данилевский. Своей историософской концепцией культурно-исторических типов Н.Я. Данилевский доказывал невозможность следования общеевропейским ценностям для России, которой вместе с другими славянскими народами предстоит создать новую цивилизацию. Основы же цивилизации не могут передаваться от одного типа к другому. К их основам он относил быт, психологию, менталитет и культуру в узком смысле, т.е. все области художественного творчества, и самое главное – религию. Именно православие должно было стать фактором сближения славянских народов и обеспечить рождение нового культурно-исторического типа. Н.Я. Данилевский на богатом историческом материале убеждал, что изначальной христианской верой было православие, что откололся от подлинного христианства католицизм и впал в ересь со своим новым символом веры, со своим папоцесаризмом, с провозглашением непогрешимости папы, с его крестоносцами и иезуитами, с индульгенциями и поддержкой всякого рода агрессивных и, особенно, колониальных войн. Н.Я. Данилевский, говоря о различиях православного, католического и протестантского вероисповеданий, указывал, что «отличие истины от лжи бесконечно, и две лжи всегда менее между собой отличаются, чем каждая из них – от истины»¹². Таким образом, новый культурно-исторический тип будет построен на истинной религии, что придаст ему особую роль в мировой истории. Н.Я. Данилевский верил в Божественный промысел истории, поэтому считал, что существование славянского культурно-исторического типа будет зависеть от сохранения православной веры. Предрекая создание новой цивилизации, он писал: «Со стороны объективной, фактической, русскому и большинству прочих славянских народов достался исторический жребий быть вместе с греками главными хранителями живого предания религиозной истины – православия – и таким образом быть продолжателями великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии; быть народами богоизбранными»¹³. Если освободить эти идеи от панславистской риторики, то схожие взгляды мы можем найти и в теории «византизма» К.Н. Леонтьева, и в работах Л.А. Тихомирова, и в трудах других российских консерваторов.

¹² Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М.: «Глаголь», 2003. – С. 226-227.

¹³ Там же. – С. 516.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В «ОКАЯННЫХ ДНЯХ» И. А. БУНИНА

Парадоксально противоречивыми кажутся точки зрения исследователей на восприятие Буниным истории. Чаще всего говорят об антиисторичности творчества и мировоззрения писателя. Таков был основной пафос работ советских литературоведов, но и не только их. Так, например, Ю. В. Мальцев, указывая на неприятие писателем рационального, логического знания в пользу инстинктивного, чувственного, называет сознание Бунина принципиально «антиисторичным». В то же самое время Д.С. Лихачёв пишет, что «интерес к истории поглощает Бунина целиком».

Объяснить такое расхождение позиций исследователей, видимо, можно, лишь установив точное соотношение понятий «история» и «время». Дело в том, что интерес Бунина к истории в дореволюционный период его творчества не являлся самодовлеющим, но обусловлен был, прежде всего, пристальным вниманием к проблеме времени. Так, например, ещё в самом начале XX века, особенно в связи с событиями 1905 года, писателем «крах деревни как единства судеб мужицкой хаты и барской усадьбы воспринимался уже не локально, как конкретно-исторический виток времени, а как проявление на частном примере общей трагедийности бытия»¹.

«Окаянные дни» отражают тот период в жизни Бунина, когда он, как и большинство писателей рубежа веков, ощутил себя перед лицом Истории. «Окаянные дни» Бунина – это художественный, но в то же время «публицистически страстный» дневник, посвящённый наблюдениям и размышлениям над ходом революционных событий, происходивших в Москве 1918 года и в Одессе 1919 года, и впервые опубликованный за границей в 1925 году. Работа над окончательным вариантом произведения продолжалась более 10 лет; сохраняя дневниковую структуру книги, писатель включает в неё отрывки из своих публицистических выступлений («Великий дурман», «Миссия русской эмиграции»).

«Окаянные дни» Бунина можно рассматривать как своеобразный авторский миф «о состоянии русской жизни в эпоху исторического катаклизма»². О переломе, произошедшем в это время в сознании Бунина, говорит и то, что именно в эмигрантский период, по словам Д.С. Лихачёва, в произведениях Бунина особенно усилилось чувство истории. «Для Бунина-эмигранта всё, что происходило когда-то в России, её быт, её люди, – не просто прошлое, но и история. Пафос расстояния усилил пафос времени»³. «Окаянные дни» показывают, насколько важное место в мировоззрении

¹ Горелов А.Е. Звезда одинокая. И. Бунин // А. Горелов. Три судьбы: Ф. Тютчев. А. Сухово-Кобылин. И. Бунин. – Л.: Сов. писатель, 1978. – С. 410.

² Скорospelова Е.Б. Русская проза XX века: от А. Белого («Петербург») до Б. Пастернака («Доктор Живаго»). – М.: ТЕИС. 2003. – С. 57.

³ Лихачёв Д.С. Поэтика древнерусской литературы – 3-е изд. – М.: Наука, 1979. – С. 243.

Бунина занимает попытка понять механизмы русской истории в соответствии с законами истории мировой.

Основу повествования составили не столько личные размышления автора, сколько фиксация увиденного и услышанного, «моментальная съёмка» событий, реплики, разговоры, а зачастую и монологи прохожих, встречаемых рассказчиком на улице, выдержки из различных документальных источников, исторических трудов. Автор «ощущает себя своеобразным летописцем, поскольку основная его задача – максимально объективно запечатлеть и тем самым сохранить в памяти свою эпоху. Подобно летописцу, он «стремится видеть события с высоты их «вечного», а не реального смысла», о чём свидетельствует присутствие в тексте евангельских образов и мотивов, цитат из Священного Писания.

«Система изображения течения исторических событий у летописца есть следствие не «особого мышления», а особой философии истории... Прагматическую связь фактов он стремится не замечать», поскольку «она мешает восприятию этой серьёзной, религиозной связи событий – связи, находящейся под знаком вечности. Поэтому-то в летописи нет и сюжетного изображения событий, нет интриги, нет в целом связного рассказа об истории»⁴. В «Окаянных днях» «связный сюжет» также отсутствует, поскольку логической связи между теми событиями, с точки зрения Бунина, просто не существует. Кроме того, огромный пространственный масштаб используется как приём «расширения художественного пространства. Память автора, охватывающая видимую, мыслимую и воображаемую реальность, придаёт раздробленной картине современности исторический смысл»⁵.

В «Окаянных днях» есть знаменательный эпизод, когда вся Россия «вмещается в поле зрения автора»: «Почувствовал... какое-то внезапное расширение зрения, – и телесного и духовного... Необыкновенно коротка показалась Дерибасовская, необыкновенно близки самые дальние здания... и море – маленькое, плоское, всё как на ладони. И с какой-то живостью, ясностью... вдруг осознал уже как будто совсем до конца всё, что творится и в Одессе, и во всей России»⁶.

Революция для Бунина становится страшной страницей в истории кровавых бунтов на Руси. Вновь происходит опустошение собственного дома, собственной страны её же сынами. Опустошение царского дома символизирует уничтожение самодержавной России, её гибель: «Я в Петербурге почувствовал это особенно живо: в тысячелетнем и огромном доме нашем случилась великая смерть, и дом был теперь растворён, раскрыт настежь и полон несметной праздной толпой, для которой уже не стало ничего святого и запретного ни в каком из его покоев»⁷. Само это описание носит символический характер, словно рассказчик одновременно говорит и о

⁴ Там же. – С. 259.

⁵ Бусласова Т.П. Литература русского зарубежья: курс лекций. – М.: Высш. шк., 2003. – С. 31.

⁶ Бунин И.А. Окаянные дни // Бунин И.А. Собр. соч. В 6 т. – М.: Сантакс, 1994. – Т. 6. – С. 357.

⁷ Там же. – С. 347.

царских покаях, и обо всей России с её тысячелетней историей. Революция изображается им как разрушение старого дома, конец истории.

Революционные события знаменуют для писателя утрату национальной целостности и единства, «подлинный водораздел русской истории». Раскол страны происходит тогда, когда вместо разрушенных советской властью границ создаются новые (в том числе и географические), отделяющие Россию от всего остального мира, дробящие единый народ на красных и белых, положив тем самым начало тотальной гибели мира. Автор «Окаянных дней» находит причины этой разьединённости и в трагической раздвоенности русского народа: «Есть два типа в народе. В одном преобладает Русь, в другом – Чудь, Меря... Народ сам сказал про себя: «из нас, как из древа, – и дубина, и икона», – в зависимости от обстоятельств, от того, кто это древо обрабатывает: Сергей Радонежский или Емелька Пугачёв»⁸. И ещё глубже – в расколоте русского самосознания, в «раздвоенности души». Раскол не только единой страны, народа, но и его истории, культуры видится Буниным как нечто абсолютно притивоестественное.

Ещё в дореволюционных рассказах Бунин делает акцент на этой вечной разорванности русского человека между Востоком и Западом (Чудь и Русь). Теперь же, в период революции, восточное начало кажется ему возобладавшим в русском человеке и, несомненно, губительным как для него самого, так и для страны в целом. Писатель видит в «азиатчине» истоки дикого язычества, варварства, до сих пор не изжитого на Руси. Именно эта дикая воля, присущая русскому человеку, по мнению Бунина, и становится движущей силой всех русских бунтов и революций. Не случайно писатель включает в «Окаянные дни» отрывок «из Костомарова, о Стеньке Разине: «...Поднялись все азиатцы, всё язычество, зыряне, мордва, чуваша, черемисы, башкиры, которые бунтовались и резались, сами не зная за что...»⁹.

Не случайны и многочисленные обращения Бунина к трудам историков (С. Соловьёв, Н. Костомаров), описывающих времена Смуты, появление различных лжесов и самозванцев, которые как бы предваряют и предопределяют современные революционные события. Бунинское восприятие революции удивительно созвучно и мысли Ф.И. Тютчева о противоположности России, являющейся христианской державой, и всякой западной революции, дьявольской по своей природе. Как бы в подтверждение действительного присутствия какой-то тёмной сверхъестественной силы, управляющей всеми революционными деятелями, в «Окаянных днях» приводятся слова: «Революционная драма шла в бешеном темпе. Все её актёры были столь непоседливы, что всегда представляешь их себе только в движении, вскакивающими на трибуны, мечущими молнии

⁸ Там же. – С. 337.

⁹ Там же. – С. 369.

гнева, носящимися из конца в конец Франции – всё в жажде раздуть бурю, долженствующую истребить старый мир»¹⁰.

Для «Окаянных дней» характерно сочетание конкретно-фактографического и субъективно-обобщающего, символического уровней. Это связано, прежде всего, с тем, что сам характер повествования в «Окаянных днях» (в настоящем времени), обозначая сиюминутность описываемых событий, одновременно передаёт и вневременной их характер. Последний аспект усиливается за счёт цитации, комментариев и обобщающих авторских размышлений о неизбежной повторяемости как законе исторического развития: «Чуть не десять лет тому назад поставил я эпитафией к своим рассказам о народе, о его душе слова Ив. Аксакова: "Не прошла ещё древняя Русь!" Правильно поставил. Ключевский отмечает чрезвычайную "повторяемость" русской истории. К великому несчастью, на эту повторяемость никто и ухом не вёл»¹¹.

Лексическую основу текстового времени в «Окаянных днях» составляют слова: *время, эпоха, история*; названия времён года; названия месяцев, дней недели, времени суток; слова *вчера/сегодня/завтра, момент, мгновение/минута, прошлое/настоящее/будущее*. Часто встречаются слова с семантикой повторяемости (*опять*), замедленности и остановки времени: «опять какая-то манифестация, знамёна, плакаты, музыка...»; «опять праздник, – годовщина революции»; «опять зима»¹². Кроме того, в тексте наблюдаются ахронии, то есть временные отклонения, нарушения временного порядка, которые проявляются как в ретроспекции (взгляд автора/рассказчика в прошлое); так и в проспекции (взгляд в будущее).

Процесс претворения реальности в легенду и обратное влияние легенды на реальность, столь живо ощущаемый Буниным, есть своеобразная реализация концепции «вечного возвращения» и теории регресса, циклического и линейного времени, соединившихся в творческом сознании писателя. Так, например, Ю.В. Мальцев пишет: «В эпоху безраздельного доминирования теории прогресса Бунин придерживался теории регресса... Для него, как для древних, золотой век был не впереди, а позади. В этом, как и во многом другом, он был анахроничен и одинок в своем времени»¹³.

«Настоящее и прошлое (мысль, воспоминание) составляют два взаимодействующих друг с другом ряда, оба – корреляты вечности: настоящее как момент, "схватывающий" все времена, а прошлое как вместилище всех времён. Будущее же – ещё не время, а возможность времени... Парадоксальность совместного существования этих состояний сродни августиновым представлениям о времени, текущем из будущего, из до-бытийного начала и путающим все начала и концы. Ибо время у Августина двувекторно»¹⁴. С.С. Неретина отмечает, что «именно так

¹⁰ Там же. – С. 389.

¹¹ Там же. – С. 368.

¹² Там же. – С. 317.

¹³ Мальцев Ю. Бунин. – Посев, 1994. – С. 40.

¹⁴ Неретина С.С. Тропы и концепты. – М., 1999. – С. 16.

двунаправлены ритмы "Исповеди" Августина: один круг – от прошлого к будущему, второй – из будущего в прошлое, к началу творения, которое, таким образом, вплетается в твою, единственную, временную жизнь, а твоя жизнь погружается в недра вечного начала. Мысль о времени введена в состав вечного мышления-бытия в качестве условия творения. Каждый круг образует свою одновременно разворачивающуюся историю»¹⁵.

Г. Кузнецова приводит высказывание Бунина 1933 года о том, что «мир опять завершает круг, а не идет вверх спиралью». Получается, что историческое, линейное время, по Бунину, двигаясь в направлении от прошлого, в какой-то момент настоящего поворачивает обратно, вписываясь в мифологический круговорот: «А сколько дурачков убеждено, что в российской истории произошёл великий "сдвиг" к чему-то будто бы совершенно новому, доселе небывалому!»¹⁶. Это возвращение на круги своя, конец истории и предчувствует Бунин в революции. Ощущение того, что круг вот-вот замкнется, рождает ужас перед будущим: «Кончился этот проклятый год. Но что дальше? Может нечто еще более ужасное. Даже наверное так»¹⁷.

Историческое настоящее, дублируя многократно повторяющиеся события, воспринимается Буниным в мифологическом ключе как возвращающееся прошлое. «Писатель ищет объяснений произошедшему и происходящему в русском мире и с русскими людьми, а потому его как никогда прежде влечёт фактография русской истории... возможность проецирования прошлого на настоящее... Преходящее и непреходящее в их обратимости, созвучиях, драматическое преломление эха, идущего из глубины веков... – вот то, что вычитывается Буниным в летописях и сочинениях аналитиков отечественной жизни на громадных пространствах материала»¹⁸.

«Повторяемость» русской истории стала особенно очевидной и пугающей в дни революции. Прошлое видится теперь в двух пространственно-временных измерениях: мифологическом (далекое, дикое, добытийное) и историческом (близкое, родное, пережитое). Потеря прошлого означает для Бунина одновременно и приближение безвременья, хаоса, то есть рассматривается в мифологическом ключе, как наступление последних времён. Современность видится Бунину еще более страшной, чем даже тёмное Средневековье, поскольку человек стал совершенно беззащитен, несмотря на провозглашённое всеобщее равенство; он вынужден постоянно испытывать страх и за себя, и за семью, и за собственный дом, из которого его в любой момент могут выкинуть на улицу: «Что средние века! Тогда по крайней мере все вооружены были, дома были почти неприступны...»¹⁹.

¹⁵ Там же. – С. 19.

¹⁶ Бунин И.А. Окаянные дни. – С. 334.

¹⁷ Там же. – С. 301.

¹⁸ Горелов А.А. И.А. Бунин и книга И.Г. Прыжова о московских жлепороках // Русский фольклор. – Т. XXXII. – СПб.: Наука. РАН. 2004. – С. 72.

¹⁹ Там же. – С. 315.

Таким образом, в «Окаянных днях» необходимо различать мотив *возвращения* (желаемого, но неосуществимого) и мотив *повторяемости* («дурной», но неизбежной), прямо противоположные по своей семантике. Эти различные временные пласты взаимодействуют: исторические, документальные факты становятся «живыми» доказательствами авторской позиции, частью созданного им мифа. Историческое время показано Буниным в его «мифологическом обрамлении», которое, «будучи одним из выражений коллективной памяти человечества, соединяет в себе прошлое и настоящее, как бы устраняя временной промежуток между разновременными явлениями...»²⁰.

Поэтому в «Окаянных днях», с одной стороны, остается тот же идеал безвозвратно потерянного прошлого (линейное время), представленный в произведении мотивом *возвращения*, а с другой стороны – появляется страх перед далёким прошлым, повторяющимся теперь в настоящем (циклическое время), связанный с мотивом *повторяемости*, который позволяет Бунину увидеть и повторяемость ключевых эпизодов Ветхого Завета как в истории Нового Завета, так и в современности, т.е. мифологическому характеру времени соответствует в «Окаянных днях» бесконечно расширяющееся в вечность пространство: «Каин России... бросивший за тридцать сребренников всю свою душу под ноги дьявола, восторжествовал полностью»²¹. Отсюда становится понятно, почему повторяемость истории воспринимается Буниным как неизбежное её «ухудшение», как главный признак приближающегося конца. Иуда, повторяя грех Каина, ещё больше усугубляет его. А современный Каин, по мнению Бунина, доводит дело до конца – зло одерживает победу над добром, а это означает конец истории человечества. В соответствии с этими представлениями дальнейшее развитие событий, начиная с 1917 года, воспринимается Буниным как стремительное падение России в бездну, её самоистребление.

²⁰ Сучков Б. Роман-миф // Манн Т. Иосиф и его братья. Т. 1 / пер. с нем. С. Алта. – М.: Правда, 1991. – С. 10.

²¹ Бунин И.А. Окаянные дни. – С. 400.

ФИЛОСОФ ДЕЛА И ИДЕИ: ЕРВАНД ФРАНГЯН О НИКОЛАЕ МИХАЙЛОВСКОМ.

В 1914 г. в журнале «Заветы» была опубликована рецензия Питирима Сорокина о произведении армянского философа, социолога и общественного деятеля Ерванда Франгяна «Михайловский как философ и социолог»¹, которая была опубликована в 1911 г. в Ереване. В 1912 г. в Берлинском университете Франгян защитил докторскую диссертацию по этой же теме и получил степень доктора философии. После этого книга была переведена на немецкий язык и в 1913 г. издана в Берлине. Работа сразу же получила большой отклик среди представителей русской научной мысли и особенно привлекла внимание одного из великих теоретиков современной социологии П. Сорокина.

Как известно, творческая деятельность основателя интегральной социологии Питирима Сорокина (1889–1968) условно разделяется на два периода: русский (1912–1923) и американский (1924–1968). В первом периоде он выступал в качестве публициста: в 1913–1917 гг. он сотрудничал с журналами «Заветы», «Вестник знания», «Запросы жизни», на их страницах публикуя статьи о новейших достижениях социологии, анализируя социальные теории Н. Михайловского, П. Лаврова, П. Кропоткина, Э. Дюркгейма, М. Вебера, К. Маркса и др. От внимания Сорокина не ускользнула и работа Франгяна о социально-философских воззрениях Н. Михайловского².

Сорокин отмечал, что хотя многие философы брались за Н. Михайловского, следует высоко ценить работу Франгяна. По его мнению, именно Франгян³ просветил немецких интеллектуалов, познакомив их с социально-философскими идеями Михайловского, чему способствовал ряд факторов: немецкоязычное философское образование автора, хорошее знание работ Н. Михайловского и литературы, посвящённой анализу его воззрений, структурированное изложение и систематический анализ материала.

Ерванд Франгян – один из выдающихся деятелей армянской теоретической мысли начала XX века, крупнейший представитель второго позитивизма (махизм, эмпириокритицизм). Он оставил богатое научное

¹ См. Сорокин П., E. Frangian. N.K. Michajlowsky als Philosoph und Soziologe. eine sozial-philosophische Studie. Berlin, 1913// «Заветы». – СПб., 1914. – № 1. – С. 57-59.

² См. Оганян С. Критический анализ армянской философской мысли начала XX века (Ерванд Франгян. Давид Ананун). автореферат кандидатской диссертации. Ереван, 2008 (на арм. яз.); С. Оганян, Питирим Сорокин о Ерванде Франгяне // Вестник Ереванского университета. – Ереван, 2008. – № 2 (125). – С. 121-127 (на арм. яз.).

³ Ерванд Франгян родился в 1878 г. в Ыдыре (Восточная Турция). Учился и работал в епархиальных школах Еревана и Тебриза. В 1905-1912 гг. он с перерывами учился на факультете философии истории в Берлинском университете, который окончил в 1912 г., за диссертацию «Михайловский как философ и социолог» получил учёную степень доктора философии. В 1913-1915 гг. был профессором психологии и истории в армянских гимназиях Баку (1915-1917) и Тегерана (1918-1919). В 1920 г., до советизации Армении, был профессором философии в Университете Армении. После советизации Армении он поехал в Иран, работал инспектором школ в Казвине и Хамадане. Умер в 1928 г.

наследие – многочисленные книги и статьи по истории философии, всемирной и армянской социальной философии, антропологии, философии истории. Его главные произведения: «Философия истории: научно-философский этюд», «Философия Ницше», «Философ пессимизма (к 50-летию со дня смерти Шопенгауэра)», «Греческая философия», «Михайловский как философ и социолог», «Социологические этюды», «Наше философское мировоззрение», «Мысль. Сборник чисто научный и философский» и др. На формирование его философских воззрений существенное влияние оказали: Сократ, Платон, Фихте, Толстой, Михайловский, Шопенгауэр, Ницше, Мах, Авенариус.

Франгян особенно ценит теорию Н.К. Михайловского, социально-нравственный идеал которой – гармоничное и всестороннее развитие личности; каждый человек, каждое общество должны стремиться к реализации этого идеала⁴.

Франгян считает сложной задачей представление общей характеристики философского мировоззрения и основных философских принципов Н. Михайловского, так как у известного русского мыслителя нет ни одного произведения, в котором были бы систематично разработаны основные принципы его теории. Он более известен как социолог, чем как философ⁵. Основные положения его философского мировоззрения представлены именно в социологических трактатах, а также в публицистических и критических работах. Это, собственно, и осложняет работу исследователя: «Существует система, но нет систематического анализа»⁶.

Философ подчёркивает, что концепция Михайловского, которая сначала казалась «научной ересью», неожиданно приобрела значение доминирующего течения западноевропейской социально-философской мысли. Многие из значимых достижений философии – ценности Риккерта и Виндельбанда, прагматизма Джемса и Пирса, эмпириокритицизма Маха и Авенариуса – значительно раньше было предвосхищено представителем русской «субъективной» школы, Н. Михайловским. Поэтому не удивителен возросший к нему интерес со стороны западных теоретиков. В литературе, посвящённой изучению воззрений Михайловского⁷, Франгян сравнивает его концепцию с теориями кантианства, позитивизма, эмпириокритицизма и прагматизма, находит их сходства и различия, показывает логическую завершённость и симметричность. «Книга Е. Франгяна является опытом сжатого систематического изложения системы Правды-Истины и Правды-Справедливости Михайловского»⁸.

⁴ См. Франгян Е. Михайловский как философ и социолог. – Ереван. 1911. – С. 13 (на арм. яз.).

⁵ См. Франгян Е. Н.К. Михайловский (к 10-летию со дня его смерти), «Горц» («Дело»). – Баку, 1914. – № 2. – С. 2; № 3. – С. 2-3 (на арм. яз.).

⁶ Франгян Е. Михайловский как философ и социолог. – С. 71.

⁷ См.: Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. – СПб., 1901; Кареев Н. Н.К. Михайловский как социолог // Русские ведомости, 1900. – № 318; Кареев Н. Памяти Н.К. Михайловского как социолога // Русское богатство, 1904. – № 3; Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. Индивидуализм и мешанство в русской литературе и жизни XIX в. Т. 2. – СПб., 1911.

⁸ Сорокин П.Е. Frangjan. N.K. Michajlowsky als Philosoph und Soziologe. eine sozial-philosophische Studie. – С. 58.

Франгян утверждал, что если бы в Европе были знакомы с социологической концепцией Н. Михайловского, он вошёл бы в число самых известных социологов, а его социологический субъективизм занял бы особое место в мировой социологической литературе. Он считает, что величие Михайловского в его уникальности, несмотря на идейные влияния Конта, Спенсера, Маркса, Прудона, Герцена, Лаврова, Чернышевского, Ножина. Он создал теорию «социологического субъективизма» в работе «Что такое прогресс?»

Велики и решительны роль и деятельность Михайловского в разработке и обосновании русского социологического-субъективистского и позитивистского мировоззрения. Он был теоретиком для значительной части русской интеллигенции и оставался им вплоть до своей смерти⁹. Франгян подчёркивает то обстоятельство (которым, кстати, многие пренебрегают), что философские компоненты мировоззрения Михайловского – социологические, этические, эпистемологические и другие – тесно связаны друг с другом и внутренне взаимозависимы. Все эти основные компоненты его мировоззрения сплетены в системе Правды,¹⁰ о которой пишет Франгян. Система «Правды-Истины и Правды-Справедливости – его важнейший принцип, цель и задача»¹¹. Соответственно построена и книга армянского ученого: первая часть посвящена анализу философских воззрений Михайловского и обоснованию Правды-Истины, вторая – анализу его социологических воззрений и обоснованию Правды-Справедливости.

По мнению Франгяна, несмотря на заявления критиков Михайловского, его философская позиция близка к критической философии, особенно, к философским концепциям основателей эмпириокритицизма Маха и Авенариуса («Пределы науки совпадают пределом человека»)¹².

Второй по значимости особенностью мировоззрения Михайловского является релятивизм, т.е. отрицание абсолютной истины и принятие только «человеческой» истины. Сорокин подчёркивает, что этим тезисом он предвосхитил современную философию относительности, которая стала основой современного прагматизма.

Оценивая социально-философское и социологическое мировоззрение Михайловского, Франгян считает необходимым показать его генезис, его связь с социологическими течениями прошлого и настоящего, выявить его источники и воздействия, определить социальные условия, которые в известной мере придали мировоззрению именно такую, а не иную форму.

60-е гг. XIX века были очень интересным периодом и для Западной Европы, и для России, особенно, с интеллектуальной, социально-философской точки зрения. Великих свершений достигли естественные науки, и учёные распространяли биологические обобщения и принципы

⁹ См.: Франгян Е. Михайловский как философ и социолог. – С. 22.

¹⁰ См.: Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. – Т. 1. – СПб., 1911. – С. 5.

¹¹ См. Франгян Е. Наше философское мировоззрение. Реалистическая философия. – Париж. 1929. – С. 111. (на арм. яз.).

¹² Сорокин П.Е. Frangian, N.K. Michajlowsky als Philosoph und Soziologe. eine sozial-philosophische Studie. – С. 58.

также на социальные явления, интерпретировав сложные социальные факты, события и движения такими принципами, как борьба за существование, принципы адаптации и естественного отбора и т.д. Другими словами, биологическая теория Дарвина приобрела социальное значение. Однако, по мнению Франгяна, сформировавшаяся дарвиновская социология несла на себе неоспоримую печать догматического мышления.

Спенсеровское движение подразумевало нечто большее, чем подчёркивание роли и значения биологических элементов в социологии. Спенсер, так же как и другие представители органической теории (Шеффле, Лиленфельд-Тоаль), фокусировали свое внимание на аналогии общества биологическому организму, а Михайловский и представители русской социологической школы – Кареев, Лункевич, Чернов, – наоборот, на различиях между ними.

В то же время, в эпоху социально-экономических потрясений царил другое крупное и влиятельное социальное движение – марксизм. Если Дарвин был центральной фигурой первого движения, то Маркс – второго. На фоне этих двух противоположных движений, биологического и социально-экономического, была поставлена проблема соотношения социологического и естественнонаучного методов – субъективного и объективного методов. Казалось бы, что между ними есть неразрешимые противоречия, разрешить которые пытался, в том числе, и Михайловский.

Михайловский осуществляет синтез этих двух наук. Синтетизм – характерная черта не только для Михайловского, но и для представителей русской социологической-субъективистской и позитивистской школ. Он, опираясь на свои глубокие знания в области естественных и социальных наук, в равной степени ценит и тех, и других. В то же время он был хорошо осведомлен о недостатках естествознания и обществоведения, поэтому старался воздержаться от этих односторонностей. Михайловский выступал за принцип объективизма, объективный метод в том виде, в котором он применяется для изучения природных явлений¹³, а изучение социальных и исторических явлений, фактов и событий возможно только субъективным методом. Субъективизм должен быть отправной и доминирующей точкой зрения в социальных науках. Это – основная идея Михайловского, его научное основоположение.

Объективизм в социологии, по мнению Михайловского, – маска, с помощью которой недобросовестные люди обманывают других, а добросовестные – самих себя. Поэтому Конт был абсолютно прав, когда утверждал, что социологией могут заниматься только те, чей моральный уровень высок. Субъективизм считается самой интересной и оригинальной частью социологии Михайловского. Более того, по Франгяну, это и наиболее ценная сторона его учения.

¹³ Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. – Т. 1. – С. 71-72.

Субъективизм Михайловского имеет три существенных и характерных стороны:

- телеология в социологии,
- категория возможности в социологии,
- категория справедливости в социологии.

Прежде чем анализировать эти три аспекта, Франгян считает необходимым представить сущность «предвзятого мнения» Михайловского.

Возможно ли такая объективная оценка явлений, особенно социальных, какая действует в связи с природными явлениями? Этот вопрос также может быть поставлен так: можно ли отказаться в изучении природных, тем более социальных явлений, от того, что Михайловский называет «предвзятым мнением»?

По его мнению, человек не *tabula rasa*, на котором можно написать все, что угодно. Человек несет в себе определенную психологическую предрасположенность. Он не психическая пустота. С одной стороны, в нем есть элементы, переданные наследственно, с другой стороны, некоторые вещи ему даны не в личном, а коллективном опыте. Их единство формирует «предвзятое мнение»¹⁴. Не может быть беспристрастного, объективного отношения. Следовательно, в основе предвзятого мнения лежат, с одной стороны, личный опыт, с другой стороны, коллективный опыт, обусловленный социальной жизнью, который Михайловский называет «сочувственным опытом»: «Сочувственный опыт не беспределен,.... сочувствовать мы можем только подобным себе....»¹⁵.

Таким образом, здесь поставлена проблема отношения¹⁶. Невозможно объективное, беспристрастное отношение к социальным, политическим и моральным фактам, событиям и явлениям. Русские социологи-субъективисты не только подчёркивают субъективность в социологии, но и считают ее необходимой и неизбежной. В социологии невозможно обойтись без субъективного элемента: может быть, объективная точка зрения обязательна для естествоиспытателя, но совершенно не подходит социологу, потому что его объект (человек) отождествляется с субъектом. Человеческая личность, живущая в сложной сети социальных явлений, всегда выявляет свои желания, волю, цели. А где есть цель (в социальных явлениях всегда есть цели)¹⁷, там не может не быть оценок. Человек не ограничивается тем, что дано, но оценивает данное с точки зрения социального идеала, а также приписывает некоторые нормы социальным отношениям и общественной структуре. Здесь акцентируется и значение цели, телеологический элемент, и моральная оценка, и, следовательно, субъективный принцип. Социолог, историк, имеющие определенный идеал, в своих социологических и исторических исследованиях неизбежно руководствуются субъективным методом. Это чисто психологический факт: социальные явления и отношения

¹⁴ См. Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. Т. 1. – С. 140.

¹⁵ См. там же. – С. 133.

¹⁶ См. Франгян Е. Субъективная телеология. «Усанох» («Студент»). – Париж. 1909. – № 1. – С. 40 (на арм. яз.).

¹⁷ См.: Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. Т. 1. – С. 129.

непосредственно затрагивают интересы человека и влияют на него, и он не может остаться равнодушным.

Михайловский справедливо требует применения категорий справедливости и нравственности в социологии. Этого требуют также Герцен, Чернышевский, Лавров, Чернов, Лункевич и др. Таким образом, субъективизм и индивидуализм Михайловского и русский социологической школы в целом приобретает этико-социологический характер. Социология неотъемлема от этики: это одно из важнейших положений данной школы. Даже один из самых суровых критиков Михайловского, Бердяев, хотя и не совсем в точку, по выражению Франгяна, считает это положение Михайловского более чем точным и ценным: каждому социальному явлению нужно придать моральный характер, говорит Бердяев, потому что невозможно остаться равнодушным в деле понимания человеческих отношений и истории.

В последней четверти XIX – в начале XX века были очень популярными проблемы соотношения отдельной личности (сильной), способной в одиночку изменить ход истории в силу своего темперамента и интеллекта и иррационального поведения толпы (массы), в решение которых внес значительный вклад Михайловский¹⁸.

Михайловский в своих статьях («Герои и толпа», «Научные письма (к вопросу о героях и толпе)», «Еще о героях», «Еще о толпе») сформулировал новую теорию и показал, что под личностью не нужно понимать выдающуюся и уже ставшую известной авторитетную личность, но в принципе любого человека, который из-за конкретных обстоятельств в конкретной ситуации оказался во главе массы или просто впереди. Причем, согласно Михайловскому, влияние индивида на ход истории определяется тем, насколько многочисленна масса, которая идет за ним, на которую он опирается. Поэтому выдающаяся личность должна быть наделена не только индивидуальным талантом, но и способностью организовывать и возглавлять людей. Суть учения Михайловского в том, что личность своими эмоциональными, интеллектуальными, организационными и другими настроениями и действиями в некоторые моменты может резко усилить толпу (аудиторию, группу), от чего все действие приобретает особую силу. Роль личности обусловлена тем, насколько его психологическое воздействие воспринимается массой. Развивая идеи Михайловского в определенном направлении, можно сказать, что роль личности зависит от того, какой силой он руководит. В этой интерпретации решается один из важных аспектов проблемы роли личности – взаимоотношения личности и массы¹⁹.

Франгян считает, что Михайловский, как и представители русской социологической-субъективистской школы – Кареев, Лункевич, Чернов –

¹⁸ См. Франгян Е. Н.К. Михайловский (по поводу 10-летия со дня его кончины: 1904-1914).// «Горцы («Дело»)» – Баку. 1914. – № 2. – С. 2 (на арм. яз.).

¹⁹ См.: Оганян С. Ерванд Франгян и вопрос оценки влияния личности на ход истории // Вестник Армянского государственного экономического университета. – 2014. – № 1 (на арм. яз.).

сумел избежать односторонностей философии и разработал реалистическую философию истории, охватывающую весь исторический процесс. Реалистическая философия ищет источники социальных изменений во взаимодействии разных сторон социального развития: между идеалом и экономикой, средой и индивидом, коллективной и индивидуальной волей, естественнонаучной причинностью и социально-исторической причинностью и т.д. Элементы, участвующие в историческом развитии, делятся на две группы – экономическую и идеологическую. К первой группе принадлежат объективные факторы: естественные условия, тип и природа почвы, климат, и т.д., ко второй – субъективные факторы: формы сознания – идея, наука, философия, право и т.д. В случае обобщения получается: человек и среда как первопричины. Человек – субъективная сторона истории, среда – объективная. Эта точка зрения постепенно начинает господствовать, все более и более разрабатываясь и обосновываясь²⁰.

²⁰ См. Франгян Е. Учение марксизма (аналитический очерк)/«Навасард», Глендейль. – 1990. – N 97. – С. 20 (на арм. яз.); Франгян Е. Философия истории: научно-философский этюд – Ереван, 1909. –С. 62-63 (на арм. яз.); Франгян Е. Философия истории//Мысль. Сборник чисто научный и философский. – Ереван, 1910. – С. 78-79 (на арм. яз.); Франгян Е. Наше философское мировоззрение. – Там же – С. 156-157 (на арм. яз.).

ОТ БЕСФОРМЕННОЙ СВЯЩЕННОСТИ К ОБРАЗУ БОГА: АНАЛИТИКА ДИОНИСИЙСКОГО НАЧАЛА У РУССКИХ СИМВОЛИСТОВ

Современный этап социокультурного становления характеризуется двойственной ситуацией религиозного сознания: с одной стороны, кризисом традиционных культов, а с другой – ренессансом мистических духовных практик. Сакрализация разнообразных предметностей теряет безусловную онтологическую истинность в силу самопознания. Сознание идет на то, чтобы ради последнего утратить веру и ее символику, и, далее, развести сакральное и профанное. В связи с этим параллельно усиливается тенденция возвращения к архаическим формам веры и их тематизация, как образцов святости, в новейшей культуре.

Объяснить парадоксальность подобного явления возможно лишь путем ретроспективного анализа предыдущего культурного опыта. Подобную попытку еще в конце XIX века предпринял Ф. Ницше, заявив о «смерти Бога»¹. Тем самым он обозначил окончательный статус «расколдования» мира и констатировал кризис европейского мировоззрения, особо ярко проявившийся на рубеже XIX-XX веков. Последующее приспособление к «обезбоженному» миру, по Ницше, возможно лишь посредством возвращения к первоистокам. Таким первоисток европейской духовной традиции он считал античную культуру, которую раскрывал через апорию аполлонийского и дионисийского начал порядка и хаоса, как меры и чрезмерности, рациональности и иррациональности². Дионисийское начало, как более глубинное (поскольку оно скрыто в недрах человеческого подсознания), проявляет себя через аполлоническое, в образах пластических, визуальных, материальных.

Ницше не ограничивается признанием за дионисийским его места в культурно-историческом процессе как этапного явления, которое могло бы смениться более зрелым и структурированным опытом. Скорее, дионисийское оказывается онтологической истиной, достигаемой посредством глубинных интуиций (возможно, таких, которые могут иметь место только в культовых практиках) и уходящей в свое основание через возникновение и оформление аполлонийского, чтобы возвращаться в новых формах и мутировать вплоть до современности. При этом аполлонийское выступает в качестве едва ли не служебной категории. Она привлекается как своего рода растр, накладываясь на реалии духовной жизни и позволяя упорядочить представления о ней.

¹ Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше : пер. с нем., вступ. ст., примеч. К. А. Свасьяна // Сочинения. В 2 т. – Т. 1. – М.: Рипол Классик. 1997. – С. 489-716.

² Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Малое собрание сочинений / пер. с нем. Ю. Антоновского. В. Вейнштока и др. – СПб.: Издательская Группа «Азбука-классика». 2010. – С. 7-134.

То есть дионисийское разворачивается в аполлоническом и обретает некие законченные формы, но, будучи способом перевода бесконечности в величину актуального опыта, не может быть развернуто полностью или быть в абсолютном смысле высказано, рационализировано. Потому единой возможностью познания мира и воли, как его сущности, является искусство. Актуальное эстетическое бытие искусства является для Ницше тем единственным языком, которым выражается взаимосвязь аполлонийского и дионисийского в ее специфике. Именно его Ницше называет единственно возможной метафизической деятельностью и выводит за рамки морали и религии. В этом смысле концепция Ницше претендует не столько на аналитику искусства, сколько на выявление фундаментальных основ не только древнегреческой, но и западноевропейской культуры. Строя свое видение историко-культурного процесса на противоборстве аполлонического и дионисийского, Ницше переосмысливает преэминентность античности и западноевропейской культуры, стремясь дезавуировать в ней иудео-христианскую доминанту. Он производит своеобразную логическую редукцию культурно-исторических реалий посредством диалектической контрверзы Аполлон – Дионис, в которой, однако, Дионис перевешивает. Ницше кладет начало нелинейной логике, соотнося Аполлона и Диониса в философско-эстетической мысли. Отсюда – апология эстетического.

Так, обращение Ф. Ницше к дионисийскому представляет собой ключевое для первой трети XX века явление философской культуры в том отношении, что его интерпретация дионисийского стала для западной мысли современной эпохи тем же, чем для отечественной – учение символистов. Поэтому своеобразие и глубину в понимании дионисийского русскими символистами возможно оценить лишь путем соотношения идей и концептов в обеих философских практиках.

Λίγος ακροῶνταιος в полемике Ницше и символистов становится вопрос о сущности Диониса, поскольку это было определяющим моментом дальнейшего культурного развития. Можно сказать, что полемика Ф. Ницше и В. Иванова, в которой Дионис, соответственно, – эстетический или религиозный феномен – это своего рода индикатор состояния европейской культурной традиции, ветвящейся на переломе веков и ищущей возможности сохранить себя. Если западная культура взяла курс, проложенный и нигилизмом, и революционным для нее философствованием Ницше в целом, то культура отечественная попыталась отстоять себя через средство религиозной жизни, в различных ее модификациях.

Так, В.В. Иванов составляет историю зарождения и развития культа Диониса от бесформенной священности (прадионисийство) до его становления в образе олимпийца, сына верховного бога древнегреческого пантеона Зевса³. Анализ мифологемы древнегреческого бога позволил русскому философу провести ряд параллелей между Дионисом и Иисусом. В отличие от Ницше, который усматривает в мифологеме Диониса

³ Иванов В.В. Дионис и прадионисийство. – СПб.: Алетейа, 2000. – 342 с.

последовательный процесс эстетизации бытия, Иванов характеризует его как живую религиозную реальность и определенный тип отношения к жизни⁴. Образ умирающего и возрождающегося божества стал для Иванова основанием продолжения традиции от античности до XX века. И если Ницше объявлял о «смерти Бога» и ожидал рождения «сверхчеловека», который бы взял на себя его функции, то Иванов расценивал это как необходимое условие последующего «возрождения». Ведь христианство, несмотря на критику античных культовых практик, сохранило многие из них под формой своей обрядности. Так, Иванов, стремясь восстановить действительную связь традиции, а тем самым – и преодолеть дискретность мира, а вместе с тем и искусства, отождествляет Диониса и Христа. Поэтому он стремится преодолеть некую искусственность ницшеанской аполлоно-дионисийской контрверзы как таковой и выявить связь двух начал как условия гармоничного развития культуры. Поэтому он понимает учение Платона о ступенчатом подъеме души в мир идей: «От влюбленности в прекрасное тело душа, вырастая, восходит до любви к Богу. Когда эстетическое переживается эротически, художественное творение становится символическим»⁵. Так концепция символа у В. Иванова обнаруживает ряд параллелей с пониманием дионисийского у Ницше. Символ, по Иванову, не переводим в плоскость значений как знак; в него надо «вжиться». Характерно, что в этом с Ивановым солидарен А. Белый, который также приходит к выводу о религиозном характере искусства, а единственной возможностью его постижения считает интуитивное «вживание» в него и чувственное познание⁶. Символ есть образ, но направленный за свои пределы и раскрывающий надмирную правду. Образ в искусстве, в принципе, обладает свойствами символа; но когда эти свойства выливаются в абсолютную открытость, данную как целостность, – мы вправе обозначить такое явление как символ.

Кроме того, в понимании дионисийского Ницше и символисты делают принципиально разные акценты: на эстетической данности его как претворенной жизненной стихии и на художественном оформлении этой данности. У Ницше божественный статус Диониса мыслился с позиций принципиально иных, нежели у символистов, чье мирозерцание является продолжением или ироническим удвоением христианского сознания. Символисты не принимали тезис об исключительно эстетической природе дионисийского, видя в нем, кроме прочего, религиозный феномен.

Анализируя концепцию Ницше, Е.Н. Трубецкой приходит к выводу, что апория Дионис-Аполлон – это борьба между пессимизмом мыслителя и оптимистическими грезами поэта, между философским отрицанием смысла

⁴ Иванов В.И. Эллинская религия страдающего бога [Электронный ресурс] // Режим доступа: [www. Courier of Education](http://www.CourierofEducation.com) 2006.

⁵ Иванов В. И. О границах искусства // Иванов В.И. Родное и вселенское. – СПб.: Изд-во «Оры», 1909. – С. 213.

⁶ Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – 528 с.

жизни и стремлением оправдать ее хотя бы как «эстетический феномен»⁷. Символом двойственности этого мировидения стал у Ницше сверхчеловек. Н.А. Бердяев критиковал ницшеанский нигилизм и «негативное преодоление мира», считая творческий религиозный опыт положительным преодолением «мира». Создание нового, литургического искусства, имеющего религиозный характер – это не антипод смиренню, а создание нового, «прибыль бытия». Спасение человеку приходит не от Утешителя, а из глубин человеческого сознания⁸. Эту точку зрения разделяет и Иванов. Он видит смысл человеческого бытия в уподоблении и подражании божественной жизни, дионисийское включает в себя весь спектр возможностей духовного становления человеческой субъективности. Дионис должен стать проводником человека «по вертикали ввысь – к мистическому единению с богом... и выступить в роли вождя по пути нисхождения к миру и людям, осуществленному путем жертвенного служения личности в актах саморасточения и самоотдачи душевных сил»⁹. Следование Дионису и есть, в учении Иванова, путь к бессмертию человека, пробуждающий творческие силы в каждом из нас. «Новое чувство богоприсутствия, богоисполненности и всеоживления создаст иное мировосприятие, которое я не боюсь назвать по-новому мифологическим. Но для этого нового зачатия человек должен так раздвинуть грани своего сознания в целое, что прежняя мера человеческого будет казаться ему тесным коконом, как вылетевшей из колыбельного плена бабочке»¹⁰.

В русле идей о взаимосвязи земного и божественного в человеке у Иванова предстает и версия орфического мифа о его двойственной природе, соединяющей в себе начала божественно-дионисийское (духовно-разумное) и титаническое (стихийный древний хаос). То есть Иванов, вслед за Ницше, считает, что низшая, страстная природа человека не противостоит высшей, одухотворенной. Он обращает внимание на такой мотив мифа: когда титаны приняли в себя плоть растерзанного ими Диониса, то их тело стало уже не титаническим только, но и дионисийским: «Такова же, следовательно, даже низшая страстная часть нашего существа: и она есть смесь из двух неравных по божественности и борющихся начал; тело наше также дионисийское...»¹¹.

Закономерно, что В. Иванов солидаризируется с Ницше в объяснении потери чувства бессмертия у современного человека – то есть способности к символическому бессмертию – разрывом связи с мифологическим сознанием. Но при этом Иванов, обладая христианским по сути культурным сознанием, не приемлет формы «возврата» к бессмертию, которую предлагает Ницше, – «добровольноотчужденного состояния, сознав богом самого себя». Возомнив себя богоравным, человек лишается опоры и, в конечном счете, теряет веру в жизнь и разрушает себя. В. Иванов, следуя религиозному подходу,

⁷ Трубецкой Е.Н. *Философия Ницше. Критический очерк.* – М.: Типолитография Товарищества И.Н. Кушнерев. 1904. – 162 с.

⁸ Бердяев Н.А. *Смысл творчества. Опыт оправдания человека.* – М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова. 1916. – С. 84.

⁹ Иванов В.И. *Кручи // Родное и вселенское.* – СПб.: Изд-во «Оры». 1909. – С. 102.

¹⁰ Там же. – С. 106.

¹¹ Иванов В.В. *Дионис и праднионисийство...* – С. 187.

расширяет диапазон дионисийского посредством мотивов богоискательства и создания литургии как формы мистериального искусства, имеющего трансцендентную природу.

Итак, у символистов, все произведения рук и слова человека получают смысл и значение лишь постольку, поскольку они являются символами, раскрывающими надмирную правду. Природный мир дает пример гармонии среди смены мелькающих существований форм и существ. В каждое мгновение создаются новые формы, но их собственная ценность всегда равна нулю, ибо во всей природе только вечное ценно. В извечной связи жизни и смерти проявляется суть дионисийского, а это и есть для символистов надмирная правда. Поэтому главная задача человека – не «стать произведением искусства», а пройти «путь Иакова», путь восхождения к прекрасному, которое и является бессмертным. В этом смысле человек не является «трагическим существом», как считал Ницше. Путем интуитивного восхождения к прекрасному человек имеет возможность быть причастным к основам бытия.

Так, в интерпретации дионисийского у символистов просматривается несколько моментов, которые сближают ее с учением Ницше, что возможно было бы отнести на счет общности тенденций философской культуры в русле иррационализма рубежа веков. Но на почве тех же идей у символистов вырастают свои, отличные от Ницше, взгляды. Не исключено, что близость к ним – к рафинированной практике аполлонийского – связана на уровне учения с тем обстоятельством, что оно стало единственным в своем роде опытом категориального осмысления дионисийского и само оказалось «на пороге» его преобразования – «как бы двойного бытия» между стихией и отточенной формой. О русском символизме в целом можно сказать то же самое: что в нем получили огранку, то есть были выявлены и в некоем смысле «укрошены», человеческие страсти. Мистические чувства и духовные прозрения, достигнутые личными усилиями поэта, должны быть, как считали символисты, переданы другим людям, не имеющим такого сакраментального опыта. Поэтому они видели необходимость в создании специфического рода искусства, соединяющего элементы дионисийской мистерии и христианской литургии. В центре этого нового «литургического искусства» должен стоять человек, но не его польза, а тайна. Другими словами – человек, «взятый по вертикали, в его свободном росте вглубь и ввысь. Вот почему религия всегда умещалась в большом и истинном искусстве; ибо Бог на вертикали Человека»¹². Таким образом, в форму христианской литургии должна была быть облечена дионисийская мистерия. Сама модель аполлоно-дионисийской взаимосвязи у символистов предстает неким трансформатором тварного, неоформленного в божественное. Тем самым она вписывается в ключевые научные стратегемы современности. Речь идет и о процессах в аналитике иррационального, увенчавшейся теориями Фрейда и Юнга (что в языке психологии есть теоретический анализ дионисийского как муниозного) – и

¹² Иванов В.И. Две стихии в современном символизме // Иванов В.И. Родное и вселенское. – С. 143.

о сквозной для современности идее «порядка из хаоса», и, шире, – о неомифологизме (этом метаязыковом опыте конституирования внеразумного средствами разума).

Проводя параллели с современностью, можно отметить, что религиозно-эстетическая трактовка дионисийского у русских символистов как возможность преодоления мировоззренческого кризиса приобретает особую актуальность. Как отмечает в своей работе «Психология и религия» К.Г. Юнг религиозность связана с потребностью человека в психологической защите, а ведь его бытие в техносфере этой защиты не только не обеспечивает, но и лишает. В связи с этим вполне объяснимы параллельно идущие в сознании современного человека процессы десакрализации и гиперсакрализации. А учение символистов, по нашему мнению, в большей степени, нежели ницшеанский нигилизм, способно разрешить это противоречие.

ОБРАЗ «ИЗБРАННОСТИ» РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ ПЕРВОЙ ВОЛНЫ НА ПРИМЕРЕ БИБЛЕЙСКОГО СЮЖЕТА

События начала XX в. перевернули уклад России, меняя приоритет общечеловеческих ценностей. Установление новой политики большевиков сломало традиции вековой русской культуры и перевернуло устои общества. Будто по созданному сценарию русская интеллигенция как носительница культуры, переносящая все тяготы осквернения своего «храма», своих ценностей, своего социального статуса и профессионального опыта в общественных делах, стала врагом своему народу, была насильственно изгнана с родной земли, уходя, словно «по следу библейского народа, поселенного в вавилонский плен». «...И выселил весь Иерусалим, и всех князей, и все храброе войско, десять тысяч было переселенных, и всех плотников и кузнецов, и художников и строителей тысячу; никого не осталось, кроме бедного народа земли» (4 Цар 24:14-16). Подвергало ли это русскую интеллигенцию на страдания и гибель, или избранность их по воле высших сил была дана для пути к новому возрождению? Это нам и предстоит понять.

Вопрос этот наводит на мысль, что изгнание тождественно понятию страдания. Остракизм – это всегда мучение, всегда тоска, худшее из наказаний. Теряется надежда на возвращение, возникает унижительное ощущение платы за грехи. Конечно, русская диаспора не могла признать духовную оторванность от родины как справедливую, она не переставала надеяться на скорое возвращение в Россию после быстрого, как им казалось, крушения советского государства. Поэтому эмиграция не желала адаптироваться к жизни в странах пребывания и серьезно задумываться о будущем вне локуса своей родины. Но по мере того, как гасли надежды на скорую гибель большевизма, отчаяние русских эмигрантов все возрастало, а родина превращалась в мечту и утопию, обрамленную мифами и идеологическими чаяниями.

Вспомним сюжет Ветхого Завета, когда после антивавилонского восстания Седекия и помощи Шемаия евреи были полны надежды на близкий конец Вавилона и скорейшее возвращение на родину. Но им было послано письмо от пророка Иеремия, в котором было передано негодование Господа: «Тогда было слово Господне к Иеремии: пошли ко всем переселенцам сказать: так говорит Господь о Шемаии Нехеламитянине: за то, что Шемаия у вас пророчествует, а Я не посылал его, и обнадеживает вас ложно, за то, так говорит Господь: вот, Я накажу Шемаию Нехеламитянина и племя его; не будет от него человека, живущего среди народа сего, и не увидит он того добра, которое Я сделаю народу Моему, говорит Господь; ибо он говорил вопреки Господу» (Иер 29: 30-32).

Между тем, у Бога был, очевидно, иной замысел относительно Своего народа. Он хотел обновить и очистить его. Богу не нужна была реставрация. Ему нужно было духовное и национальное обновление. Народ рвался назад, в прошлое, казавшееся ему идеальным, а Бог подталкивал его в будущее, путь в которое, однако, лежал через Вавилон, подобно тому, как за много веков до описываемых событий путь народа Божия в обещанную ему Богом землю должен был пролечь через Египет. Такова была историческая и мессианская цель изгнания.

Избрав еврейский народ, Господь возложил на него особенную миссию: «и дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом» (Иез 11: 19-20). Этот «избранник» должен был терпеть муки и гонения, но он вконец концов восторжествует: будет знаменосцем истины для всего человечества. Очищенная страданиями, еврейская нация должна вернуться на родину и там показать миру образец духовной мощи.

Освободившись от ненависти к врагам и жажде отмщения, у библейского народа возникает желание внутреннего обновления. Они пересматривают свое отношение к сложившейся системе религиозных ценностей, о самом способе бого-общения. Теперь «коллективистская религиозность» менялась на личностное религиозное самосознание, которое растворяется в сознании общины; перед Богом, образно говоря, оказывается не сообщество отдельных «я», а одно большое «мы», где ни одного «я» выделить невозможно¹.

Духовное становление народа-общины, уповая на твердость духа, возложенного на них Богом, объединило евреев в единое дело. Возле рек Вавилонских плененный народ сидел и плакал, вспоминая о Сионе. «Как нам петь песнь Господню на земле чужой? Если я забуду тебя, Иерусалим, забудь меня десница моя; прилипни язык мой к гортани моей, если не буду помнить тебя, если не поставлю Иерусалима во главе веселия моего» (Пс 136: 4-6). У них возникла потребность в оживлении закона и старых преданий, тем самым вызвала появление книжников, стали собирать книги, где упоминалось о божественных проявлениях. Таким образом, были собраны особые каноны, отображенные в книге Закона Божия для народа.

Д. Мережковский – первый, кто поставил вопрос об изгнании в сопоставительном ключе, подчеркивал духовно-нравственную силу эмиграции, сравнивая русскую эмиграцию с иудейским рассеянием или с вавилонским пленением Израиля: «Сами себе мы кажемся очень слабыми,

¹ Сорокин В. Историко-культурный контекст Ветхого Завета [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://azhyka.ru/hristianstvo/bibliya/vethiy_zavet

потому что очень страдаем. Но если в порядке низшем, эмпирическом страдание всегда есть слабость, то в порядке высшем, духовном – не всегда, здесь оно может быть и силой... Сила героя познается в трагедии. Русская эмиграция – действующее лицо великой русской трагедии².

Смирившись с тем, что ветхий мост между эмиграцией и родиной разрушен, а желание ступить на него приведет к гибели, унося каждого далеко вниз бездны небытия, они разглядели свою силу и свое предназначение в спасении русской культуры. Славящие Россию и уповавшие на «имя Ёе», они задумались о сохранении «светоча русской культуры» и православия, попираемого на родине, о занятии творчеством духовным и культурным в условиях свободы. Свое пребывание на чуждой им земле русская интеллигенция трансформирует в религиозное «послание» для выполнения особой миссии. Выражая свою позицию именно таким образом: «Мы не в изгнании. Мы в послании».

Национальное сознание русской эмиграции не было подавлено условиями беженской жизни, выдержало испытание местом и временем. Эмигранты стремились сохранить и приумножить за рубежом «малую Россию», память о ней, национальное самосознание. Присущая русскому менталитету соборность позволила наметить путь на выполнение своего предназначения.

Изгнанники родины понимали, что сохранение русской культуры без ее продолжения и передачи будущему поколению невозможно. Таким образом, русская интеллигенция сплотилась для создания школ и учебных заведений для русской молодежи. Тому ярким подтверждением послужило открытие Русского народного университета (РНУ) в Чехословакии в 1923 г. группой русских профессоров и общественных деятелей. Еще один вариант сохранить русскую культуру – создание В.Ф. Булгаковым Русского заграничного культурно-исторического музея в 1933 г., целью которого явилось бы хранение, изучение и экспозиция памятников и материалов, относящихся к истории, жизни, творчеству и быту русской эмиграции и русского зарубежного населения вообще.

Создание школ для подрастающего поколения, – безусловно, также важный элемент в продлении жизни русской культуры. Своим творчеством они сигнализировали всему миру о существовании глубинной русской натуры, которая лишь только за рубежом могла свободно, без гнета властей отобразить подлинное «лицо России».

В эмиграции также оказались почти все русские мыслители, в частности, Николай Бердяев, Сергей Булгаков, Лев Шестов, Николай Лосский, Иван Ильин, Семен Франк, Петр Струве. Прославляя русскую идею и русскую идентичность в полной свободе от государственного контроля и опеки, они, словно пророки, видели, что советская страна не даст своему

² Мережковский Д.С. Смерть богов. Юлиан Отступник [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/m/merezhkovskij_d_s/

народу ни политических, ни гражданских свобод, ее будущее представлялось им в постепенном самоуничтожении.

Таким образом, подобно библейскому народу, русская эмиграция держалась за русскую литературу, философию, искусство как за единого «Бога», изгнанного из храма, но не потерянного на чужбине, тем самым обратив свое «страдание» и культурную память лишь на благое дело во имя России.

Помимо благосклонности Господа к своим «избранным народам» были благосклонны и власти чужих государств. В противовес сложенному пониманию изгнания в чужие земли, предполагающему политическое давление и полную ассимиляцию изгнанного народа с коренной культурой страны пребывания, эти народы вовсе не смешивались с окружающим населением, а жили особняком, оставаясь верными своей религии и культуре, своим законам и обычаям. На чужбине в них пробудилось с еще особенной силой чувство привязанности к своей родине и вере.

В случае судьбы русских за рубежом власти принимаемой стороны не притесняли эмиграцию и даже отчасти вносили непосредственную помощь в развитии русской культуры. У всех на слуху: «русский Берлин», «русский Париж», создание центра научной мысли в США и т.д., в которых происходило самопознание и культурный обмен между русскими по эту и ту сторон границы, а также между русскими и зарубежным окружением. Здесь эмиграция смогла создать свое школьное образование, церковь, издательскую деятельность и периодические печати, научные институты, писательские объединения, театр.

Нельзя оставить без должного внимания пример большой поддержки русской интеллигенции в Чехословакии. Основание Национального университета (РНУ) с помощью местных общественных меценатов и властей, рассчитанное на оказание помощи русским студентам, обучающимся в чехословацких вузах, в получении полноценного высшего образования, преследовал и другую цель. РНУ ставил основной своей задачей ознакомление граждан Чехии и Словакии с русской культурой, историей и искусством, для чего устраивались лекции, исторические концерты и литературные вечера как в Праге, так и в провинции. Взаимодействие власти и эмиграции было обоснованно. Провозглашенная в 1921 г. «русская акция» чехословацких властей во главе с Т. Масариком видела цель в помощи России во имя ее будущего. Новое понимание основ славянской культуры Масарик связывал с созданием общеевропейской культуры, способной подняться над национальной ограниченностью до общечеловеческого уровня и не претендующей на расовую избранность и мировое господство.

Подобная ситуация складывалась и у библейского народа. Книга пророка Даниила гласит, что проявляя свое нежелание к очередному восстанию, покоритель Иудеи, Невухаднецар, не препятствовал в делах веры и внутренней жизни евреев и предоставлял им полную свободу. Возвышение иудейских юношей послужило на пользу пленным иудеям. Многие владели пахотной землей, сами обрабатывали ее; другие занимались ремеслами и

торговлей. Как в столичном городе Вавилоне, так и в других, евреи жили отдельными общинами, имели своих старейшин, свое духовенство и свои молитвенные дома. В молитвенных собраниях пелись псалмы и читались священные книги. Здесь изгнанники говорили и читали на своем родном языке, предавались воспоминаниям о своей далекой родине, слушали восторженные речи своих проповедников и пророков, которые поддерживали в них надежду на лучшее будущее.

Огромное значение для евреев и, в частности, для становления их религии, а также для истории Библии имело то обстоятельство, что в Вавилоне они столкнулись с культурой, значительно более высоко развитой, чем их собственная. «Несколько десятков лет пребывания в вавилонском плену расширили умственный горизонт еврейского народа, дали ему возможность усвоить огромное количество новых сказаний и легенд, которые впоследствии вошли в книгу Бытия для народа»³.

Схожесть судеб ветхозаветных евреев и русской эмиграции первой волны видна по их сущности. Свое восхождение к подлинному существованию оба этих народа проходят через бесконечный путь страданий и испытаний и приобретают свое спасение лишь в своей уникальной судьбе и богоизбранности. Ибо избранный, значит, живущий по определенным законам, обреченный на мучения, но и на вечное спасение, как это произошло с библейским народом и русской эмиграцией.

Да, были в начале XX в., несомненно, люди, которые были замучены в порабощенной России, но не в меньшей мере духовно страдающая, но зато свободная творчески первая русская эмиграция. Возрождение произошло и их послание дошло до мира, прозвучало на всех мировых языках, явило себя на всех континентах. Дошло оно и до России. Ведь послание должно быть прочитано и пережито на родине, именно в этом сокровенная и великая мечта русской «первой волны», именно в этом ее надежда и ее завет.

³ Сорокин В. Историко-культурный контекст Ветхого Завета [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://azbyka.ru/hristianstvo/bibliya/vethiy_zavet

«ТРЕТИЙ РИМ» VS «НОВЫЙ ИЕРУСАЛИМ»: РУССКАЯ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ПОИСКАХ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

В центре данной статьи – вопрос об особенностях исторического сознания русского общества конца XV-XVII веков, а точнее, об особенностях тех религиозно-идеологических формул, которыми это сознание оперировало для объяснения места и роли Московского государства в мировой истории. Задача представляется непростой, поскольку требует не только анализа и интерпретации феноменов общественно-политического сознания эпохи, значительно дистанцированной от нашего времени, но и описания контекста, в котором эти феномены проявлялись.

Конец XV-XVII вв. для русской культуры – время позднего Средневековья и период перехода к Новому времени. С одной стороны, это эпоха, ознаменованная поиском новых смыслов и парадигм, с другой стороны – Московская Русь все еще остается во власти религиозно-идеологических и политических формул Средневековья. В идеологическом пространстве Руси этого времени формулируются и актуализируются троичные и двоичные формулы средневекового религиозно-политического сознания, оперирующие городской символикой («Москва – второй Константинополь», «Москва – третий Рим», «Москва – второй Иерусалим» и т.д.). Несомненно, речь идет об имперской доктрине, усвоенной извне и специфически трансформированной в Москве. Истоки этой доктрины исследователи находят в «книгах древнееврейских пророков»¹, а ее оформление – в позднеантичной и средневековой европейской идее о переходе метафизического мирового царства из страны в страну – *translation imperii*². Доктрина *translation imperii* нашла отражение в идеологии Византии (в формулах «Константинополь – второй Рим», «Новый Иерусалим», «Второй Иерусалим»), политическом сознании Болгарии, Сербии³, Руси и проч. Формулы, оперирующие символикой городов, вырабатывались в

¹ См.: Стрелюхов Д. Москва – третий Рим: источник доктрины//ec-dejavu.ru/m-2Moscow_Third Rome.html (дата обращения 04.04.2014). Стрелюхов приводит в качестве примера книгу пророка Даниила: «Вселенская история до наступления царства Мессии показана пророком как последовательность четырех царств, символизируемых частями истукана... либо видением четырех зверей Даниила: традиция толкует их как Вавилонскую, Персидскую, Македонскую и Римскую империи».

² Д. Стрелюхов указывает на воспроизводство этой идеи в византийской идеологии, усвоившей «римские формулы» и при этом пришедшей к мессианскому оттенку в концепцию *translation imperii*: «Византийский мессианизм кроме «римской» формы признавал «иерусалимскую». Византийцы называли Константинополь Новым Иерусалимом и Вторым Иерусалимом... Русские знали эту терминологию и даже прилагали ее к своей столице... Покойный М. Горлин считал, что теория Третьего Рима должна была связать Москву с Византией, а Иерусалим оказался бы, таким образом, в стороне... но нам не кажется, что название «Новый Рим» полностью вытеснило бы «Новый Иерусалим», поскольку последнее мы находим в поэтическом собрании А. Мензца (Стрелюхова) и некоторых летописях... Возможно, как указал К. Stupperich..., название Рим ассоциировалось с политической жизнью, а Иерусалим – преимущественно, с религиозной» // Стрелюхов Д. Москва – третий Рим: источник доктрины//ec-dejavu.ru/m-2Moscow_Third Rome.html (дата обращения 04.04.2014).

³ Д. Стрелюхов приводит болгарскую политическую формулу XIV века: «Тырново – новый Царьград».

моменты становления национального государства, и Россия в этом смысле не была исключением.

В настоящее время распространено мнение, что средневековье не знало «государства» в современном смысле этого слова, т.е. законченной и замкнутой в себе политико-правовой организации общества. Крупнейшие империи средних веков – Западная и Восточная – по мысли Ю.Г. Алексеева⁴, оозначали себя как всемирный институт, воплощающий в себе всю земную власть, которая мыслилась в первую очередь как защита веры. Функция византийского басилевса как защитника веры ставила его выше всех остальных государей и всех национальных и этнических институтов. Русь входила в православную ойкумену и символически-религиозно (но не политически) подчинялась басилевсу. И вплоть до XV века этот факт был частью русского общественного сознания. Однако с конца XIV века, как отмечает историк Ю.Г. Алексеев⁵, в русском общественном сознании появляются новые тенденции. Именно к этому времени относится первый официально задокументированный протест Русской земли против ойкуменической власти басилевса⁶. Росту национального самосознания и подрыву ойкуменической теории власти византийских царей способствовало принятие Византией в 1439 году Флорентийской унии⁷. И все же, Русь оставалась в сфере ойкуменической теории вплоть до падения Константинополя и Византии, ставшего для нее, с одной стороны – трагедией (утратой образа великой христианской империи), с другой – моментом перехода к Новому времени, новым ценностям, новым политическим и историософским концепциям. Важным стал тот факт, что Московская Русь осталась единственным православным государством, сохранившим реальное политическое существование. На смену вселенской ойкуменической историко-политической доктрине должна была прийти новая теория национально-государственного характера, и рубеж XV-XVI веков озаменован для русского общественного сознания ее поисками.

Обретение православной державой со столицей в Москве своего автономного политического бытия на идеологическом уровне было озаменовано актуализированием троичных и двоичных формул *translation imperii*⁸. В конце XV-XVI вв. был озвучен целый ряд таких формул: «Москва –

⁴ Алексеев Ю.Г. Россия и Византия: конец ойкумены // Вестник СПбГУ. – Сер. 2. – 1994 – № 1 // gendjs.ru docs/18/17546/ejnv_1/file1.pdf (дата обращения 04.04.2014).

⁵ См.: Там же.

⁶ В этом послании патриарха Антония великому князю Василию Дмитриевичу (1393 г.), в частности, патриарх укоряет князя в том, что последний не позволяет митрополиту поминать византийского басилевса.

⁷ Интересной в этом отношении является «Повесть о Флоринтийском соборе», где утверждается, что греки предали православие.

⁸ На первом этапе бытования на русской почве концепции *translation imperii* (эпоха крещения Руси) закрепилась формула «Киев – новый Иерусалим». М.П. Одесский цитирует Б.А. Успенского: «При поставлении Константинопольского патриарха император вручал ему сакральную регалию – жезл – со словами: «Святая Троица через царство, от Нея дарованное нам, призводит тебя в архиепископы Константинополя, Нового Рима и вселенского патриарха» (Одесский М.П. Призрак «Третьего Рима». Судьба формулы // rodnaja_istoria.ru/index.php/istoria-i-literatura/prizrak-tretego-rima.html) (дата обращения 04.04.2014). В градостроительной символике Киева можно найти сходство с Иерусалимом (Софийский собор. Золотые ворота и проч.); киевская идея звучит и позже, в XVII веке. Митрополит Иов Борецкий

второй Константинополь», «Москва – третий Рим», «Москва – второй Иерусалим», «Москва – второй Киев». Эти формулы сосуществовали в русском общественном сознании и актуализировались под воздействием идеологических и политических установок правящей элиты Московского государства. Иногда, особенно на раннем этапе, они взаимно заменяли друг друга, как это имело место в «Изложении Пасхалии» митрополита Зосимы. Как отмечает историк А.И. Алексеев⁹, «Изложение Пасхалии» издано по пяти спискам, в которых Москва объявляется преемницей Константинополя. Первую группу списков образуют рукописи, в которых Москва объявляется преемницей Константинополя, а Константинополь назван «новым Иерусалимом». Второй вид представлен рукописью, в которой Царьград назван «новым Римом». Этот последний список, как отмечает М.П. Одесский, был переработан в кругу триице-сергиевского игумена Сергия¹⁰. По мнению Н.В. Сеницыной, в двух вариантах текста «Изложения» сказались сосуществование в среде русской православной иерархии двух точек зрения, хотя и не противопоставленных, но, все же, различных.

В отечественной историографии считалось, что наиболее влиятельной в политико-идеологическом пространстве Руси позднего Средневековья была теория «Москва – новый Рим», оформленная Филофеем в концепцию «Москва – третий Рим». Однако комплекс текстов, действительно содержащих теорию «Москва – третий Рим», невелик. Более того, по мнению М.Б. Плехановой, филофеева формула имеет сугубо книжный характер, являясь искусственным конструктом, поэтому она не получила широкого распространения в книжности: «Общезвучно, что, кроме прочего, наименование Москвы Третьим Римом было результатом необходимости выразить представление о Москве как дважды Новом Риме, то есть Новом по отношению к Третьему Риму. Но при кажущейся простоте этого результата он мог быть достигнут лишь через специальное индивидуальное умственное усилие... В формуле «Москва – третий Рим» есть некая отчужденность от русского языкового обихода, некая необычная приближенность к собственному византийскому и европейскому образу исторического мышления. Вероятно, поэтому она не могла самозародиться подобно формуле «Москва – новый Царьград» или «новый Иерусалим», а нуждалась в постоянном контакте со своим первоисточником, была именно Филофеевской формулой... В связи с этим не следует уделять ей исключительное внимание... Формула «Москва – Третий Рим» не должна быть выпущена из поля зрения, но ее нужно воспринимать как одну наиболее

сформулировал ее так: «Киев – новый Иерусалим, Днепр – новый Иордан, собор Святой Софии – иерусалимский храм» (см. Драбинко А. Киев – новый Иерусалим. К очеркам киевской градософии // ortodocs.org.ua/node/2465 (дата обращения 04.04.2014). А. Драбинко считает, что в словах о богоизбранном статусе Киева были совмещены две градологические идеи: «новый Рим» и «новый Иерусалим», но семантическая связь носила косвенный характер через сопоставление с Константинополем.

⁹ Алексеев А.И. Великий князь Иван III и митрополит Зосима: эпизод из истории взаимоотношения Церкви и государства // kds.eapahia.ru/www/script/2_20_2010 - alekseev.htm

¹⁰ Одесский М.П. Призрак «Третьего Рима». Судьба формулы // rodnaiaistoria.ru/index.php/istoria-i-literatura/prizrak-tretego-rima.html) (дата обращения 04.04.2014)

искусственную разновидность из всей совокупности формул, которыми оперировало историческое сознание Московского царства»¹¹. Согласившись с М.Б. Плюхановой, мы хотели бы отметить, что концепция Филофея достаточно размыта. Это приводит, с одной стороны, к игнорированию ее уже во второй половине XVII века¹², с другой стороны, в истории русского общественного сознания она продолжила свое развитие как квази-схема (или, быть может, миф), в последующие столетия наполнялась различным историософским содержанием (например, у славянофилов).

Схема «Москва – второй Иерусалим» не имела четких теоретических формул как таковых. Видимо, она в них не нуждалась. Ее цель – утверждение Москвы в качестве мировой православной столицы и одновременно как пространственного воплощения Небесного Иерусалима. Эсхатологически окрашенное убеждение в том, что Россия – это не только политическая, но и всеправославная империя, присутствует и в доктрине Филофея. Однако, как нам кажется, такая амбивалентность теории становится возможной за счет трюничности формулы «Москва – третий Рим» (Рим/политическая империя – Константинополь/православная империя – Москва/ и политическая, и православная империя). Двоичная «иерусалимская формула» более определенно указывает на религиозный смысл, причем без ярких теократических коннотаций. В соответствии с этой формулой на русского царя возлагается миссия охранения истинной веры и создание такого локуса, где эта вера может исповедоваться до наступления судных дней, вне какого-либо имперского контекста, вне обозначения границ. Эта теория не была направлена на обретение политической государственности, в ней очень сильна мессианская составляющая. Русь отказывалась от преемства с Византией, она воспринималась как православный государственный институт, воплощающий в себе земную власть, которая мыслилась в первую очередь как защита веры.

Этот вариант доктрины *translation imperii* репрезентировался не в сколько-нибудь выверенных теоретических схемах, а в особой визуальной парадигме русской культуры. Как отмечает О.Ю. Тарасов, «мир Руси издавна старательно «насыщался» знаками святости: взаимопроницающая друг друга, реальный и семиотический планы «работали» в заданном направлении – в направлении освобождения от земного и имитации неба»¹³. Исследователь приводит факты «громадной потребности» русского народа в иконах, которые насыщали пространство повседневности каждого русского человека, демонстрируя укорененность мыслительной конструкции «Святой Руси». Поэтому концепция «Москва – второй Иерусалим», репрезентирующая желание московских князей видеть у себя дома Святую землю, оказалась как

¹¹ Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. – СПб., 1995. – С.340-341.

¹² Сиднишина Н.В. отмечала: «Главной методологической предпосылкой... исследования должно быть... правило – привлекать для выводов о значении и функционировании концепции в XVII веке лишь те тексты, где присутствует формула «Третьего Рима», ее... вербальное выражение» (Сиднишина Н.В. Третий Рим: истоки и эволюция средневековой концепции (15-16 вв.) // Ранчин А.М. Теория «Москва – Третий Рим» и ее место в русской культуре XVI-XVIII вв. ([www/portal-slovo.ru](http://www.portal-slovo.ru)) (дата обращения 04.04.2014).

¹³ Тарасов О. Икона и благочестие: очерки икононого дела в императорской России – М., 2003. – С. 19.

нельзя более соответствующей национальному самосознанию, а икона – живописная и пространственная – составила основу религиозного быта русских людей. Сакрализация пространства иконами наблюдалась на протяжении столетий. Русский человек словно бы стремился обрести онтологическое ощущение рая вокруг себя. В окружении себя иконами народное сознание видело действие и проявление святости.

Осуществленность высшего провиденциального назначения Московского царства как «последней» «священной империи» часто связывали с повсеместным земным пребыванием небесных сил. Причем символ «Москва – сакральный город», «Москва – второй Иерусалим» воплотился на градостроительном уровне.

Столица русского государства должна была быть устроена по образу реального Иерусалима, для того, чтобы в нее мог прийти Христос. Так, Иваном Грозным в честь завоевания Казанского царства был построен собор Покрова-на-Рву, который воспринимался в качестве пространственной иконы Иерусалима¹⁴. Собор является как символической, так и архитектурной репрезентацией Иерусалима. Его столбы (оборонительные башни) и гражданские сооружения, его платформа – основание города, центральный придел – Покрова Богоматери – репрезентация Гроба Господня. Интересно также наличие в позднем средневековье особой литургической практики – «шествия на ослати», которое совершалось из Кремля к Иерусалимскому приделу собора и являлось и ритуалом, и пространственным воплощением иконы «Вход Господень в Иерусалим». Позже направление шествия было изменено: процессия начиналась от Лобного места и направлялась в Кремль. Это представляется также символическим, поскольку уже во времена Бориса Годунова именно Кремль стал ассоциироваться с пространственной иконой Иерусалима. Борис Годунов имел грандиозный замысел: перестроить Кремль в подобие храма Гроба Господня в Иерусалиме, и лишь его смерть помешала подобным планам воплотиться. Иерусалимская поэтика в еще большей степени проявилась и в подмосковном Новом Иерусалиме патриарха Никона (XVII век). Новый Иерусалим – пространственная икона, в центре которой находился Воскресенский монастырь, сооруженный «в меру и подобие» храма Гроба Господня в Иерусалиме. Конечно, такие обширные градостроительные замыслы не могли быть только делом личного благочестия царя или патриарха. Здесь речь идет о политической установке – воспроизведении в пространственной иконе-монастыре образа Святой Руси как преемницы главного духовного центра мира – Иерусалима.

Эти примеры показывают, что идея «Москва – второй Иерусалим» являлась формулой, которой оперировало общественное сознание Московского царства. Более того, она стала единственной из «градософских» формул позднего русского средневековья, нашедшей свое воплощение в реальном пространстве городов (интереса к пространству Рима и попыток воспроизвести его на русской земле не было), т.е. она присутствовала в сознании не только религиозно-политической элиты, но и всех жителей

¹⁴ См. Косякова В.А. Образ Иерусалима в контексте казанского похода Ивана IV. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.teoria-practica.ru/8-2013/culture/kosyakova.pdf

московского государства. В последующие столетия русской истории выдвигались и другие политические концепции, призванные сформулировать установки общественного сознания, однако, как представляется, идея «Москва – второй Иерусалим» стала влиятельной политико-религиозной концепцией, отголоски которой мы находим даже в XIX – начале XX веков. Это связано, по-видимому, с тем, что в концепции сошлись политические амбиции московских государей, установки религиозного сознания, народные ожидания и чаяния. Свидетельством ее значимости служит и тот факт, что она была воплощена в масштабных архитектурно-градостроительных проектах. И ее место и роль в истории русского самосознания заслуживает более глубокого изучения в дальнейшем.

Таким образом, две формулы, отражающие городскую символику Средневековья («Москва – третий Рим» и «Москва – второй Иерусалим») возникли практически одновременно в ситуации формирования русского национального самосознания. Обе они – варианты доктрины *translation imperii*, отражающие амбивалентность установок российской политической и духовной элиты конца XV-XVII вв. Концепция «Москва – третий Рим» имела ярко выраженную имперскую идеологию государственности и политической власти, не лишённую, однако, религиозных и мессианских коннотаций. К данному варианту доктрины *translation imperii* прибегали представители политической и религиозной элиты и других славянских государств, чтобы обосновать свою идеологическую и политическую автономию.

В то же время теория «Москва – второй Иерусалим», не будучи сколько-нибудь теоретически проработанной в публицистике и литературе, последовательно и системно реализовывалась в пространстве русских городов и монастырей. В данной теории, если анализировать памятники иконописи и архитектуры рассматриваемого периода, отчетливо прослеживалась идея строительства духовной империи как места, где истинная вера будет жить до окончания времен. В архитектуре Московского кремля, Покровского собора, Нового Иерусалима, Валаамского монастыря и проч. реализуется иконография реального Иерусалима и одновременно воспроизводится образ Нового Иерусалима как града Небесного. В какой-то степени эта доктрина препятствовала построению русской государственности, поскольку в ней была сильна религиозная доминанта. В то же время эта теория утверждала особый статус русского государства как последнего духовного царства. И эта идея для русского общественного сознания, как свидетельствуют архитектурные памятники, была крайне значима, быть может, даже более значима, чем политико-имперские установки набирающего силы Московского государства.

Впоследствии эти идеи еще не раз будут воспроизводиться в пространстве русской мысли, оформившись в два идеологических вектора общественного сознания, ориентированного, с одной стороны, на укрепление российской государственности в ее имперском варианте, с другой стороны, в устремлении и установке на всемирность и преодоление политических и идеологических границ ради мессианских целей.

В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ О СУДЬБАХ ПРАВОСЛАВИЯ И РОССИИ

К числу наиболее интересных тем в истории русской философской мысли, заслуживающих сегодня пристального внимания, по праву можно отнести тему религиозной жизни в России. Представляется разумным и своевременным обращение к духовным истокам, основанным на исторической традиции русской православной культуры, классическим образцом которой являются труды В.В. Зеньковского. Одной из злободневных задач, к разрешению которых Россию побуждает история, является вопрос о духовном пробуждении России. Этот вопрос тесно связан с судьбами религиозной жизни, т.е. судьбами Православия в России

Тема «Россия и Православие» не является новой, и ее освещение имеет достаточно богатую традицию. Можно указать на П.Я. Чаадаева, славянофилов, русских религиозных философов¹. Предметом особого интереса эта тема была и у русских мыслителей-литераторов: Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого.

С позиций богословия она подвергалась анализу такими корифеями религиозной мысли, как митрополит Платон (Левшин), Е.Е. Голубинский, В.Н. Карпов, П.Д. Юркевич, Макарий (Булгаков), прот. А. Шмеман, прот. А. Мень, митрополит Суржский Антоний и др.²

Особое место среди русских религиозных философов занимает В.В. Зеньковский. Несмотря на огромную значимость его трудов и основательность вклада в развитие российской науки и философии он остается недостаточно изученным мыслителем, философом, ученым. Ссылки на него очень многочисленны в историко-философских исследованиях, поскольку он является крупнейшим авторитетом в области истории русской мысли. На данный момент большая доля исследований принадлежит изучению педагогических трудов Зеньковского В.В., посвященных духовно-образовательной системе. Зеньковский – историк философии и педагог «заслонил» собой Зеньковского – философа.

Свои философские изыскания В.В. Зеньковский называл «опытом христианской философии». Они, по нашему мнению, имеют два основных источника: во-первых, это православная догматика, а во-вторых, нецерковная, философская культура, с таким важнейшим для В.В. Зеньковского компонентом, как философский трансцендентализм.

¹ Бердяев Н.А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. – М., 1990; его же: Философия неравенства. – М., 1990; Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. – М., 1991; его же. Свет не вечерний. – М., 1994; Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя церкви. – М., 1994; Карташев А.В. Церковь. История. Россия. – М., 1997; Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. – М., 1991; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1998; Соловьев В.С. Русская идея. – М., 1992.

² Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. – М., 1900-1917; Голубинский Ф.А. Лекции по философии. – М., 1884-1886; Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М., 1991; Несмелой В.И. Наука о человеке. Т. 1. – Казань, 1905; Платон (Левшин). Краткая Российская церковная история. – М., 1822; Юркевич П.Д. Философские произведения. – М., 1990.

Совершенно справедливо можно охарактеризовать мировоззрение В.В. Зеньковского как «православный универсализм»³.

Философ разработал религиозно-философскую концепцию христианской философии, основная идея которой – попытка показать необходимость восстановления утраченного единства человеческого духа через Церковь. Удивителен факт – насколько тонко поняты (и даже предугаданы) автором тенденции духовного развития личности и страны.

Судьба Православия в России, Православие как Церковь Христова, проблема русской души, самосознание русского народа – эти темы получают современное звучание в ходе исследования философского и религиозного наследия В.В. Зеньковского. Российскому обществу необходимо извлечь уроки из печального опыта государственного атеизма.

Христианство для Зеньковского – «единственная в мире философия свободы. Отход общества от Церкви свидетельствует о болезни самой Церкви». Он констатирует в своих последних работах, что «болезнь находится внутри Церкви, а не вне ее». Более того, «лишь в покаянии о своей сухости, фарисействе, жестокосердии могут люди Церкви освободить ее от того, что привело церковный организм к болезни».⁴ Десекуляризация, воцерковление должны осуществляться не через государство, не через власть, а через «вольные общины, своеобразные новые монастыри», создание новых «островков православной культуры»⁵. «Церковь должна идти в мир», только так может произойти его освящение. В этом духовно-теократическая задача Церкви – «собрание мира во имя Христово».

В отличие от о. Георгия Флоровского, который в работе «Пути русского богословия» стремился очистить христианскую идею от искажений и чуждых ей привнесенных элементов (что также принципиально важно), о. В. Зеньковский стремится не анафемствовать мир, а втягивать, вбирать его вновь в орбиту христианских ценностей. При этом важно «не внешнее присоединение к Церкви, а внутреннее приобщение к ней»: «мы ничего не хотели бы из мира изгнать, ничего отвергнуть, но хотели бы, чтобы все возвысилось в Боге и вошло просветленное в Церковь»⁶.

По его мнению современность находится «в глухом тупике», что проявляется, прежде всего, в развитии утопизма и аморализма, создании «обледенелой цивилизации». Смысл этой трагедии заключается в том, что «пути культуры и Церкви разошлись чрезвычайно глубоко», что произошла «дехристианизация культуры». Возник дуализм Церкви и культуры, Церковь как источник культуры оказалась забыта. В этой связи необходимо свободное «освящение культуры», не подчинение Церкви, а слияние с ней, встреча во взаимной любви и встреча в плане истории. Но как десекуляризовать современное общество, как вернуть его к его же собственным, но забытым ценностям? *«Останется ли русская душа по-прежнему преданной Православию или для Православия наступает вновь не раз уже пережитая*

³ Сапов В.В. В.В. Зеньковский. Очерк жизни и творчества // В.В. Зеньковский. Основы христианской философии – М.: Канон, 1996 – С. 550-557.

⁴ Зеньковский В.В. Апологетика – М. 2002. – С. 6.

⁵ Дети эмиграции: сборник статей / под ред. проф. В.В. Зеньковского. – Прага, 1925. – С. 34.

⁶ Зеньковский В.В. Свобода и соборность // Путь. – № 7. – 1927. – С. 3-22.

пора исторического скитальчества? Перед лицом великого исторического перелома, переживаемого Россией, – какова будет судьба Православия, какой будет его связь с Россией? Этот вопрос красной нитью проходит сквозь размышления Зеньковского⁷. И хотя тема «Россия и Православие» достаточно повелительно выдвигается историей на передний план, *существует как минимум две точки зрения, либо возражения*, приводимые в ответ на это утверждение. *Первое возражение* исходит от людей, сомневающихся и (или) не верящих в жизнеспособность Православия. Эти скептики видят единственный возможный результат духовного пробуждения России – через ослабление Православия и падение его роли в духовной жизни народа. Здесь Зеньковский справедливо отмечает, что такие скептические речи опираются на чисто религиозное убеждение, и только. Вера в Православную Церковь есть вера, а не логический вывод из тех или иных посылок. Такие люди либо растеряли веру в Церковь, либо не поднялись до нее. Беседа о судьбах Православия может быть дорога лишь тем, кто верит в Православие как в Церковь Христову. И *вторая позиция* относительно Православия – это позиция «националистов» касательно религиозных вопросов, считающих, что Православие априори неразрывно и метафизически связано с русской душой. Зеньковский считает, что говорить о какой-то особой связи русской души с христианством, и его высшим выражением – Православием – неприемлемо, и даже недопустимо. Православие универсально и, следовательно, не может быть ограничено национальностью. Единственно допустимый и в чем-то неизбежный факт, по мнению Зеньковского, это признание особого *избрания* России для Православия. Но важно подчеркнуть, что идея избрания говорит о призыве России к усвоению Православия, а не их неразрывной связи. Россия *не связана органически* с Православием, потому остается всегда в свободном отношении к нему.

Для лучшего понимания смысла духовных исканий русской интеллигенции Зеньковский дает общую характеристику религиозной жизни Запада, без которого, по его мнению, невозможно постичь смысл западноевропейской истории. Весь процесс развития Западной Европы шел под воздействием религиозного фактора. Тотальное, исключительное влияние религии можно встретить не только в Средневековье, но и в Новом времени. «Не стоит обманываться, – говорит нам Зеньковский, – поверхностью фактов, а следует заглянуть в глубь истории. Религиозный смысл новой истории характеризуется в действительности напряженной борьбой с Богом, затаенной мечтой устроиться без Бога и одушевленной верой в прогресс»⁸.

Основная характеристика данного исторического этапа есть *религиозное одичание*, религиозное отупение. Великим грехом католицизма Зеньковский считает отвержение начала соборности и искажение учения о христианской свободе. Совершая свои антихристианские выпады,

⁷ Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2 // О русской философии и литературе: статьи, очерки и рецензии (1912-1961). – М.: Русский Путь. 2008. – С. 10-12.

⁸ Там же. – С. 10-12.

европейская наука забыла о том, что выросла непосредственно из христианства. Христианство есть единственная в мире философия свободы, но католичество, доведя понятие свободы до крайности, культа, ярко высветило свое непонимание сущности свободы, делая ее бессодержательной и пустой. По мнению Зеньковского, католичество начало процесс извращения христианства, который сейчас продолжается в современной культуре.

Подытоживая сказанное, можно понять, что нет ничего удивительного в том, что современным европейцам трудно увидеть христианство и Православие сквозь туман католичества. Духовная жизнь Европы воодушевлена идеалами философского персонализма, чувством высшего, перманентного значения личности и, в конечном счете, путем комфорта и наслаждения.

Анализ состояния европейской культуры важен для Зеньковского, прежде всего, с позиции определения путей развития России. Он пишет: «Живучесть и актуальность темы об отношении России к Западу определяется одинаковой неустранимостью двух моментов: с одной стороны, здесь существенна неразрывность связи России с Западом и возможность духовно и исторически изолировать себя от него, а с другой – существенная бесспорность русского своеобразия, правда в искании собственного пути»⁹. Ему важно понять, чем стала и чем должна стать Россия в результате длительного контакта с Европой. И приходит к выводу, что более раннее усвоение Россией Православия во всей его идейной полноте могло бы определить собой духовное развитие России. Но этого не произошло. И Россия попала в плен к Западу. Этот плен, по мнению Зеньковского, впервые обнаружил проблему – «Россия и Православие» и заострил вопрос об индивидуальном пути культурных начал Православия, независимо от «католического буксира Запада»¹⁰.

Сам В.В. Зеньковский решение проблемы «Россия – Запад» видит в построении целостной православной культуры, вбирающей в себя все ценные традиции России и Запада. Он отмечает, что Европа давно внутри нас, что европейская культура есть элемент русской религиозности, а деструктивное антизападничество направлено на разрушение русской души. Вопрос о русской самобытности характеризуется именно принадлежностью России к Православию. И здесь Зеньковский видит один из двух путей развития: если религиозное отличие России от Запада не имеет значения – Православие должно угаснуть в России, если же Православие не должно угаснуть, то путь России совершенно иной, нежели у Западной Европы. Православие прогивопоставляется национализму, тем самым становится логичным отказ от идеи мессианства России («призвание России в том, чтобы оказаться достойной православия»). Таким образом, проговаривается специфическая идея прекращения «борьбы с Западом», которая требует специфического историко-философского анализа.

⁹ Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.2 // О русской философии и литературе: статьи, очерки и рецензии (1912-1961). – М.: Русский Путь, 2008. – С. 15.

¹⁰ Там же. – С. 29.

Зеньковский считает, что корнями социальных стремлений большинства интеллигенции были их *неудовлетворенные религиозные запросы*, жажда церковного единения и братства. И свидетельством тому может служить факт разочарования русской интеллигенции в западноевропейских социальных течениях. Еще большая оторванность от Православия ощущается, по мнению Зеньковского, в той группе внерелигиозной интеллигенции, которая живет научными стремлениями. Мы переняли западное враждебное отношение науки к религии, недоверие к религиозному миропониманию и внерелигиозный культ научного исследования. Православие в силу различных исторических причин оказалось оторванным от исторического процесса и текущей жизни, и этот процесс секуляризации вполне может быть назван *религиозным декадансом*¹¹.

Говоря о религиозных течениях интеллигенции, Зеньковский приводит любопытный пример В.С. Печерина и П.Я. Чаадаева, отколовшихся от Православия и перешедших в католичество, но в конце жизни раскаявшихся в содеянном. «Печерин и Чаадаев глядят на нас как живой укор бессилия и вялости нашего отношения к Православию», – пишет Зеньковский¹². Он сокрушается о том, что Чаадаев, Печерин, Л.Н. Толстой, с его могучим религиозным гением вскрывают оторванность, отчуждение от Православия. Но, к счастью, не все так драматично – есть деятели православной интеллигенции. Вот как говорит о них философ: «Светильники веры, вспыхивающие и доныне из недр народной души, заключают в себе что-то пророческое о грядущей православной России, говорят о тех великих возможностях, которые открыты перед народной душой»¹³. Таким образом, православная интеллигенция имела громадное значение для *судеб* Православия.

Подытоживая вышесказанное, надо заметить, что Зеньковский неоднократно подчеркивает отсутствие особой метафизической связи между Россией и Православием, их союз глубоко историчен. Россия призвана быть светильником Православия, но свое призвание она может выполнить лишь в акте свободного поклонения Православию, и никак иначе. Зеньковский задается вопросом, сможет ли Православие стать творческим началом нашей культуры? И потому он не исключает возможности нового исторического скитальчества для Православия. Крайности всегда типичны для России, отсюда вся антиномичность, хаотичность русской души, ее склонность идти до конца.

Нам не дано прозревать будущее, не дано знать грядущие судьбы Православия и России, но нам известно, что Православие и Россия находятся в свободном союзе. В обращении к православным родникам духовной силы и творчества видит Зеньковский дальнейший путь развития России. «Будем верить, что Россия не отойдет от Православия!»¹⁴

¹¹ Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.2 // О русской философии и литературе: статьи, очерки и рецензии (1912-1961). – М.: Русский Путь, 2008. – С. 40.

¹² Там же. – С. 44.

¹³ Там же. – С. 50.

¹⁴ Там же. – С. 64.

ДВА ОБРАЗА СПАСЕНИЯ В РУССКОЙ МЫСЛИ: АПОКАТАСТАСИС И БЕСКОНЕЧНАЯ УТРАТА УТРАЧЕННОГО*

И вот – Престол Апокалипсиса, посреди коего сидят животные
В.В. Розанов

Историческим процессом совершается человечеством, по мысли Вл. Соловьева, «реализация и индивидуализация всеединой идеи»¹. Всеединая идея остается трансцендентной миру. Однако, хотя бы фактическая жизнь и отстояла от идеальных божественных сфер, для человеческого ума и сознания не существует непреодолимых преград на пути достижения (мышления) в границах природы непостижимого и норм достижительного устройства несхватываемого. Вл. Соловьев в цикле статей «Смысл любви» как раз и рисует исповедуемое им самим, а также последующей (и предыдущей) русской религиозной философией пришествие к единству. Для философии истории существенной является вторая статья цикла, где читаем, что «индивидуальность имеет самостоятельное значение и не может быть в своем сильнейшем выражении лишь орудием внешних ей целей исторического процесса...»². Абсолютная форма разумного сознания, присущая индивидуальности человека, способна принять в качестве собственной задачу совершенствования мира и себя в нем. Истина всемирного и всечеловеческого единства – и есть такая норма и такая задача. Через индивида – обязательно посредством сознания и активного участия любовью – получает возможность воплощения всеобщая идея всеединства (Вл. Соловьев заимствует это утверждение, конечно, из Гегеля). «Задачей исторического познания» может быть только восстановление, апокатастасис идеального единства. Каждый «может стать живым отражением абсолютного целого, сознательным и самостоятельным органом всемирной жизни». Русский философ, конечно, спешит оправдать возможность восстановления мира как целого. Наперекор авторской уверенности проглядывает необоснованность надежды на любовь как на средство спасения – восстановления-в-единстве. В III разделе третьей статьи Вл. Соловьев сетует, что «свет любви ни для кого не служит путеводным лучом к потерянному раю»³, и все же не перестает настойчиво закреплять за любовью статус единственного пути избывания отдельности, ограниченности, смерти. В конечном счете, следует верить в духовно-физическое «восстановление образа Божия в материальном человечестве»⁴. Не вдаваясь подробнее в аргументацию и не обращаясь к разнообразию контекстов, сформулируем

* Работа выполнена при поддержке РГНФ. Проект № 14-53-00001.

¹ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. 2-е изд. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 540.

² Там же. – С. 501.

³ Там же. – С. 518.

⁴ Там же. – С. 516.

характерные для Вл. Соловьева метафоры. Они же суть расхожие метафоры в религиозной философии истории: со знаком минус – ущербность, грехопадение, отдельность, слабость, смерть; и со знаком плюс – возвращение, исцеление, избавление, победа над смертью, воскресение, воссоединение, восстановление, обретение. Общий образ такого спасения и такой философии истории будем называть апокатастасисом.

1. Апокатастасис репрезентирует особую структуру времени (и вытекающую из нее философию истории) и специфическое отношение к частному, бытовому и профанному. Задача спасения, единства, любви, по мысли Соловьева, прямо дана духовной природой, «особенность которой состоит в том, что человек может, оставаясь самим собой, в своей собственной форме вместить абсолютное содержание, стать абсолютной личностью»⁵. «Совершенство, которое для нас еще только осуществляется, для Бога, т.е. в истине, уже есть действительность»⁶. Мир не спасен, но предвестие будущего апокатастасиса уже получил и беременен им. Или антропологически: человек от боговоплощения обрел возможность обожения, однако всецело и без личных усилий спасен не будет. Формальная временность апокатастасийной эсхатологии «уже – еще не» и сегодня направляет некоторые философии истории как светского, так и религиозного типа (из последнего укажем на теорию Рене Жирара, согласно которой наблюдается постепенное разворачивание евангельского разоблачения «гонительских репрезентаций»⁷). Движение некоторого «еще не» от частичного Откровения, Воплощения, Воскресения к полному, осуществленному апокатастасису (неважно, исторически-всеобщим представляется движение или персональным, подразумевает духовную практику или нет) здесь принципиально. Вторая черта апокатастасиса – избегание, недоверие, очернение отдельного, частного, профанного, индивидуального, «падшего» (сказывается наследие Платона, известный «спор» об отсутствующей идее грязи) – у Вл. Соловьева проявляется так: утверждать, что индивидуальное в «частности и отдельности обладает абсолютным значением, было бы столь же нелепо, сколько и богохульно»⁸. Философия в XX веке предприняла радикальную критику апокатастасической теологии и сформировала другой образ спасения.

2. По мысли Дж. Агамбена, действительное спасение не преобразует мирское в святое и не возвращает утраченного, напротив, спасение открывает «необратимую утрату утраченного»⁹. Возмещение, возвращение, восстановление (соизмеримое / несоизмеримое между Богом и человеком, между человеком и человеком), свойственное апокатастасису, нехарактерно для спасения, понимаемого через «утрату утраченного». Единственный шаг

⁵ Там же – С. 513.

⁶ Там же – С. 533.

⁷ См.: Жирар Р. Козел отпущения. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.

⁸ Соловьев В.С. Смысл любви. – С. 531.

⁹ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. – М.: Три квадрата, 2008. – С. 93; см. также: Агамбен Дж. Профанации. – М.: Гилея, 2014.

на пути к такому спасению – признание не-восстановимости обыденного мира в некоем новом обличье. Будем именовать предложенное Дж. Агамбенем спасение как уже-спасение (намекая на несостоятельность временной структуры «уже – еще не»). На заре «экзистенциализма» его предвидел в теме отчаяния Серен Кьеркегор. По мысли Кьеркегора, неподлинное отчаяние образовано иллюзиями воображаемых картинок и транслирует соответствующие огорчения от профанности, не-святости мира, который, оказывается, не соответствует придуманным картинкам (сюда относится, например, проблема теодицеи). Утрата утраченного определяет радикально иное отчаяние, которое было центральным в теологическом мышлении датского философа. Подлинное отчаяние – это отчаяние в собственном смысле, не имеющее причин в виде несоответствия картинкам восстановления и избавления. Спасение отчаянием проходит путем отказа от надежды на спасение. В отчаянии-спасении не-спасаемость – единственное спасение (в отчаянии-спасении, или в отчаянии в самом отчаянии таится зрение, что спасение приходит не как избавление, а что спасение уже пришло, (в том числе) через отказ от ложных картинок). Поэзия знает об отчаянии. Георгий Иванов:

*Хорошо, что нет Царя.
Хорошо, что нет России.
Хорошо, что Бога нет.*

*Только желтая заря,
Только звезды ледяные,
Только миллионы лет.*

Покинутость мира – хороша. Спасение, потерянная Родина – всегда больше, чем отчаяние, пустота, мысли и надежды.

Две характеристики спасения как утраты утраченного:

А. Отказ от временной структуры «уже – еще не» (входит в логику обмена, замещения, восстановления). Структура отчасти сохраняется при подходах к проблеме взаимоотношения уже-спасения к историческому миру-времени. Приведем в пример фильм Р. Брессона «Деньги». Главный герой, Ивон, втягивается по сюжету фильма в возрастающий взаимный обмен злом (который начинается с подделанной денежной банкноты) и в итоге – становится убийцей. В конце фильма Ивон встречается с пожилой вдовой-домохозяйкой. Она дает ему приют; он беспричинно её убивает (сюжет фильма дублирует сюжет «Фальшивого купона» Л. Толстого). Фильм конструирует противостояние или «противоречие» между Ивоном и вдовой. Р. Брессон создает серии-повторы, сопутствующие, с одной стороны, миру-времени Ивона (повторяющееся, воспроизводящееся зло) и миру-времени вдовы, с другой. Равномощные, не привязанные ни к отдельному характеру, ни к отдельной судьбе персонажа, повторяемости-серии восстанавливаются, становятся, повторяются в разной «темпоральности». Время – мир вдовы –

представляет своего рода тавтологию («длящееся воскресение»), время же Ивона – возрастающую в количестве меру зла и отщепености. Серия, образующая мир вдовы, по сюжету включает: встречу вдовы с Ивоном, приют, чашку кофе, стирку белья, прилегающий разговор («я ничего не жду»), позволение себя убить. Главный герой, начавший с драки и краж, становится убийцей. Удивительный замысел автора – чтобы зло, которое еще не пришло в полную меру, встретившись – через убийство – с «абсолютным» добром (даже смерть для вдовы не является событием, отличным от остальных событий), пришло в меру, исполнилось и, как следствие, было уничтожено (что не предполагает ни покаяния, ни какого-то изменения в главном герое).

Философия истории фильма сохраняет временную структуру «уже – еще не», но только за миром зла, убийства, краж, обмена. Слова вдовы «я бы всех простила» обладают полнотой действия и лишь по отношению к лишенности и злу требуют «оправдания». Уже-спасенный мир вдовы лишен возрастания (Драгомошенко: «Рай как постоянство полноты в стремлении за собственные пределы») и не подразумевает никакого вмешательства в мир обмена с попытками его изменить.

Еще пример уже-спасения, невысказанного в рамках структуры «уже – еще не» из дневников Витгенштейна 30-х годов: «Совершенно проснись! Когда ты так сделаешь, то узнаешь, что негоден; и на том радость от этого мира для тебя кончена... Ты должен однако остаться в жизни (а этот мир для тебя мертв), так что тебе нужен новый свет из какого-то другого источника. В этом свете не может быть никакой разумности, или мудрости; потому что для этого мира ты мертв (он рай, где ты однако из-за твоей греховности не можешь ни за что взяться.) Ты должен таким образом признать себя мертвым, и принять в себе другую жизнь»¹⁰. Витгенштейн конспектирует «Болезнь к смерти» С. Кьеркегора¹¹. Спасение отсылает к опыту извне – откровения и/или избавления. Невозможно достичь абсолютной смерти для мира или смерти мира; человек непременно «сползает» в неподлинное отчаяние. Новой по сравнению с Кьеркегором кажется идея, что мир – уже рай; человек по собственной причине остается в мире проклятом, в мире зла и обмена. У М. Бахтина: «Для меня самого возможна только история моего падения, но принципиально невозможна история постепенного возвышения»¹². Избавление Витгенштейна или откровение Кьеркегора – это событие мгновенное, здесь нет постепенного перехода, нет человеческой власти, нет подходящего учения и т.д. Ни избавление, ни откровение, ни Страшный Суд, конечно, не предполагают фактического происшествия, но

¹⁰ Витгенштейн Л. Дневники 1930-1932 и 1935-1937 // Точки (Puncta) – 2005. – № 1-2. – С. 284.

¹¹ Кьеркегор С. Болезнь к смерти. – М.: Академический проект. 2012.

¹² Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Собрание сочинений: в 7 т. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – Т. 1. – С. 194.

включены в разные образы спасения и представляют в них мыслимые в рамках определенного контекста возможности.

Мгновенную событийность и «настоящность» лучше всего было бы трактовать через мгновение (*das Ereignis*) и подлинную временность М. Хайдеггера или через жизнь в настоящем Л. Толстого, но это предмет отдельного рассмотрения. Структура «уже – еще не» оставлена Витгенштейном, как и Р. Брессоном, за миром-временем зла и греха. Человек может быть спасен не потому, что отчасти уже спасен или знает открытый «кем-то путь» (знать путь человеку не по силам, можно знать, что пути как такового нет). Возможность спасения в уже-свершенном спасении приложима к миру и фактическому человеку на уровне структуры «уже – еще не» как осуждение, обличение и проклятие. Об этом же говорит В. Беньямин: «Лишь сам мессия завершает всякую историческую событийность, в том смысле, что лишь он спасает, завершает, сотворяет ее отношение к мессианскому»¹³. Внутри истории нет зерна спасения. Поэтому спасение – это не восстановление мира, но пересечение (и оно немислимо) уже-спасенного (Мессии, Царства Божия, Рая) с человеком-в-истории. Радикальное Откровение – вне любого человеческого порядка.

Б. Вторая черта уже-спасения – принятие фактического, видение вещей в ореоле не-святости, естественности, природы (одновременно такое зрение открывает абсолютную святость вещей). Ограничимся примером из Ханса Хенни Янна: «У меня... сложилось впечатление, что каждое живое существо окружено аурой святости, связанной с его врожденными качествами; и что никакие жизненные проявления – даже отклоняющиеся от нормы, неестественные – нельзя считать порочными»¹⁴. Вещи уже освящены (или порочны), вещи не требуют восполнения, очищения, исцеления, спасения.

3. Апокатастасис ближе русской религиозной философии, чем уже – спасение. Если Вл. Соловьев – значительный и характерный пример первого, для второго пришлось брать имена из европейской философии. Конечно, в русской философии «идея» спасения как утраты утраченного тоже есть. По замечанию Н. Бердяева – это Розанов, который «хочет имманентного спасения мира и отвергает трансцендентное спасение как небытие и смерть, он ощущает божественное в творении...»¹⁵. Святость ежедневности – «еда, питье, совокупление» – оправдание соблазнов, болезненности, слабого, угнетенного и, отсюда же, «грязь», внимание к сексу и полу – отражает отвержение Розановым идеи восстановления и трансцендентного обновления вещей. В «Мимолетном» читаем: «За муки, за грязь и сор и «земледелие» гусеницы... душа восстанет из гроба; и переживет, каждая душа переживет, и

¹³ Беньямин Вальтер. Теолого-политический фрагмент // Беньямин В. Учение о подобии. – М.: РГГУ. 2012. – С. 235.

¹⁴ Янн Ханс Хенни. Мое становление и мои сочинения // Янн Х.Х. Река без берегов. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2013. – С. 362.

¹⁵ Бердяев Н. А. Христос и мир (ответ В.В. Розанову) // В.В. Розанов: PRO ET CONTRA. – СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. – С. 29.

грешная, и безгрешная, свою невыразимую «песню песней»¹⁶. Жажда возвращения выдаваемого за утраченное для Василия Розанова признак падения и смерти. Насколько он отрицал христианство. Однако оправдание «земли» как таковой Розанов часто приписывает не язычеству или Ветхому Завету, но все-таки христианству: «Настоящее дело заключается в том, что Бог смешался с человеческим, что «святое» соединилось с грешным, даже до смерти... С надеждою, что святое и божеское выживет, а грех и смерть разрушатся! Но именно только с надеждою, и вообще с чем-то «в будущем», а не то чтобы уже в те 33 года все было «совершенно», и Ад «погиб», и грех «побежден». Это опера, а не история; зрелище, а не религиозная мистерия. Повторяю: мы обволокли И. Христа какою-то позолотою, сквозь которую не проникает ничто настояще-человеческое, существенно-человеческое, каковое есть прежде всего его слабость, робость, угнетенность...»¹⁷.

Фальшивое золото будущего мешает свершению святости уже сейчас – в «грешных» вещах мира. Из страданий божественного Христа люди сочинили оперу, подменившую историю человеческой немощи, и путем «зрелища» настраивают на обреченные поиски сокровища не здешнего, не в данный момент, а в не свершенных и не свершаемых обетованиях. Розанов не верит. Спасение для Розанова должно быть сырым, с жестоким отказом от любого намека на удобную, приятную иллюзию. Из письма В. Розанова ко Льву Толстому: «Вы картинно, в диалоге, наподобие средневековых мистерий, выразили ту истину, которую я кратко формулирую иначе: наша эпоха (= христианская) вовсе не мессианская. Тут проходит какая-то внешняя слепота. Все (богословы да и обыкновенные люди) верят, что «пророчества исполнились», «Мессия явился» и «мечи перековались на орала, а лев лег возле овцы, не съедая ее»... Это-то и поразительно, что все веруют, что обетования исполнились и «Примиритель» пришел и уже основал свое «царство». Между тем, до последней степени очевидно, что наша цивилизация есть просто Содомская, бесстыдная и нахальная, порочная и зараженная как ни одна еще до нее; и не имеющая никаких надежд исправится оттого, что она самоуверенна, счастлива добродетелью, в общем итоге: оттого, что она считает себя мессианскою»¹⁸.

Розанов полагает мессианское за пределами истории и человеческой экзистенции. Люди уверовали в жизнь-в-обетовании (уже еще-не исполненную), в иллюзию, в то, что мессианское рядом. Радикальная трансцендентность Откровения (в апокатастасисе оно обязательно уже отчасти включено в историю) не противоречит совершённости спасения, потому что образ спасения, передаваемый формулой «уже-спасение», имеет абсолютно негативный характер: он отрицает постепенность возрастания,

¹⁶ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Мимолетное. 1915 год. – М.: Изд-во Республика, 1994. – С. 434.

¹⁷ Розанов В.В. Религиозная мистерия смерти и воскресения, греха и очищения // Розанов В.В. Во дворе ялычников. – М.: Изд-во Республика, 1999. – С. 387.

¹⁸ Розанов В.В. Письмо Л.Н. Толстому [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/r/rozanow_w/wltd_1310.shtml

отрицает временную структуру «уже – еще не», отрицает также, как следствие, возвращение, восстановление частного, профанных вещей мира. По мысли философа, надежда мыслима внутри человеческой истории не как совершающееся в ней спасение, но – через любовь к «земле» – как бесосновная надежда, надеющаяся только на абсолютность Откровения. Здесь Розанов не видит другого пути, кроме утраты, навязываемого в ореоле утраченного; при этом утрата – бесконечна: как и подлинное отчаяние Кьеркегора, утрата утраченного не предлагает нового основания (против возвращения утраченного), где относительно спасения могло бы выноситься суждение. «Иову на гноище», с которым можно сравнить человечество в истории, еще остается надежда¹⁹. Опять же, история падения, история греха, проклятья и стенания, но не история восстановления. Надежда без надежды (без оснований), желтая заря, ночь мира.

¹⁹ Розанов В.В. Религиозная мистерия смерти и воскресения, греха и очищения // Розанов В.В. Во дворе язычников. – М.: Изд-во Республика, 1999. – С. 389.

КОНЦЕПЦИЯ СМЕРТИ В РАМКАХ ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ АРХИМАНДРИТА ФЕОФАНА (АВСЕНЕВА)

Архимандрит Феофан (Авсенеv) – один из уникальнейших людей своего времени, богослов, философ, стоявший у истоков формирования психологической науки в России, затронувший многие актуальные вопросы своего времени и обозначивший контуры некоторых научных и философских направлений второй половины XIX – первой половины XX вв., среди которых этнопсихологические идеи, схожие с теми, что уже в XX в. развивал целый ряд русских философов от Л.Н. Гумилева до Н.А. Бердяева, И.А. Ильина и др., выдержанные в духе шеллингизма; вместе с тем, о. Феофан (Авсенеv) не только переработал, но и нашел в них целый ряд существенных недостатков. В.В. Зеньковский указывал, что некоторые идеи Авсенева можно рассматривать и как предвѣрение учения об интуиции¹.

За свою недолгую жизнь он приобрел всеобщее признание как глубокого мыслителя, так и «одного из ученейших людей России»². Так, например, ученик и сослуживец о. Феофана А.И. Капустин вспоминал, что «для посетителей Киева видеть смиренного философа считалось почти так же важным, как и видеть знаменитого проповедника киевского (ректора академии, а потом еп. Иннокентия)»³. И тем печальнее то обстоятельство, что при жизни о. Феофан практически не печатался. Исключение может составить разве что ряд философских статей в журнале «Воскресное Чтение» и статья «Наблюдения над умирающим», опубликованная в «Москвитянине» за 1852 г., № 20. Все основные его работы были изданы уже после смерти о. Феофана в составе «Сборника из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, ... изданного академией по случаю пятидесятилетнего юбилея ее» и, видимо, были подвержены редакторской правке. Сборник сочинений о. Феофана получил название «Из записок по психологии». Он был впервые издан в 1869 г. в Киеве и, к сожалению, до 2008 г. не переиздававшийся. Другим источником знаний об идеях о. Феофана может служить переписка епископа Феофана (Говорова) Затворника, который в студенческие годы был слушателем Авсенева. Так, протонерей Георгий (Флоровский) в работе «Пути русского богословия» указывает, что «в одном из своих писем, и с прямою ссылкой на Авсенева и Шуберта Феофан развивает очень любопытные мысли о всеобщей одушевленности мира, о «лестнице невещественных сил» в природе»⁴.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический проект: Раритет. 2001. – С. 302.

² Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834-1884) / под ред. В.С. Иконникова. – Киев: Типография Императорского университета св. Владимира. 1884. – С. 9.

³ Там же. – С. 7.

⁴ Прт. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата. 2006. – С. 391.

Архимандрит Феофан (Авсенев) родился в семье священника в Воронежской губернии в 1810 г. и по сложившейся традиции первоначальное образование получил в духовной семинарии. В 1829 г. выпускник Воронежской духовной семинарии Авсенев поступил в Киевскую духовную академию, после окончания которой в 1833 г. со степенью магистра богословия он был первоначально назначен бакалавром по классу немецкого языка. Знакомство с немецкой литературой не могло не отразиться на мировоззрении Авсенева. Он с увлечением изучает не только немецкую литературу, но и немецкую философию. В дальнейшем при построении своей философской системы он нередко обращался к наследию немецкой мистической школы и немецкого романтизма. Нужно отметить, что русская мысль XIX в. переживала огромное воздействие немецкой философии. Под ее влиянием находились многие выдающиеся мыслители того времени, зачастую придерживающиеся разных, в том числе и противоположных, точек зрения. Особенной популярностью среди них, как представляется, пользовался Шеллинг. Между тем, как истинный христианин он высоко оценивал и творения св. Отцов Церкви, особенно Макария Египетского и Исаака Сирина⁵.

Как истинный философ о. Феофан всегда подходил к различным научным и философским теориям, с которыми он знакомился, с критической точки зрения. Так, например, в психологической теории шеллингианца Шуберта, которую он первоначально использовал в качестве основания для своей собственной системы, Авсенев со временем обнаружил целый ряд существенных недостатков, к числу которых следует отнести как методологические несовершенства ее построения и изложения, так и недостатки, связанные с содержанием.

С 3 марта 1836 г. Авсенев был назначен бакалавром философских наук. В 1839 г. он становится экстраординарным профессором, а с 1845 г. ординарным профессором. С 31 декабря 1846 г. Авсенев был назначен инспектором академии. При вступлении в должность бакалавра философии ему было поручено вести курс по психологии. Никакой традиции преподавания предмета в Киевской духовной академии к тому времени еще не успело сложиться, но как отмечает автор Биографической заметки, к первому изданию работы Авсенева «Из записок по психологии» «от природы расположенный к самоуглублению и самоиспытанию... молодой профессор, с первых же шагов, показал, что он не падет под тяжестью этой задачи... Обширная психологическая литература Германии, Англии и Франции представляла ему обильный и разнообразный материал для изучения: ... не

⁵ Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834-1884) / под ред. В. С. Иконникова. – Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1884. – С. 11.

было ни одного сколько-нибудь замечательного сочинения, относящегося к психологии, за три последние века, которого бы он – в подлиннике или переводе – не прочитал (или с содержанием которого не ознакомился из других сочинений)»⁶. Очевидно, что не со всеми теориями, с которыми Авсенеv знакомился, он мог согласиться. Описывают любопытную историю, случившуюся с ним однажды: «Авсенеv взял как-то из университетской библиотеки книгу Strauss'a: «Das Leben Jesu», но читать ее не мог равнодушно и кончил тем, что бросил ее в топившуюся печь...» Из дела университета видно однако, что за оба тома «Das Leben Jesu» von Strauss (Tübing. 1840) было внесено Авсенеvым 7 р. 92 коп., но депар. мин. народ. просв., усмотрев из меморий о делах, производившихся в правлении университета, об исключении означенного сочинения, просил уведомить его, куда поступило это сочинение, как безусловно запрещенное. На запрос ректора иером. Феофан дал следующее объяснение: «Читая однажды поздно ночью это самое сочинение за столом при свечке, имея пред собою обе оные части, я нечувствительно погрузился в крепкий сон. Пробужден быв от сего смрадом, я увидел свечу, павшую на стол и растаявшую и вещи кругом ее... или тлеющими, или горящими в огне, а в числе последних оба тома прописанного сочинения. Заставши только одни малые обгоревшие остатки их, я случайно сохранил их между прочими обгорелыми вещами и теперь честь имею предоставить при сем в доказательство, что упомянутые оба тома подлинно сгорели, как по ним можно еще следить страницы сего сочинения». Бывший преподаватель университета иеромонах Феофан. 17 декабря 1845 г.»⁷.

В своих лекциях по психологии Авсенеv затрагивал многие актуальные вопросы, связанные с психикой человека: рассуждал о сне и сновидениях, о лунатизме, сомнамбулизме, сумасшествии, бесновании, рассматривал вопрос о смерти и состоянии души после смерти. В Киевской духовной академии о. Феофану также было поручено вести историю новейшей философии, начиная с Канта, а впоследствии всей новой философии, начиная с Декарта. Кроме того, в течение двух своих последних академических курсов он преподавал нравственную философию. С 1838 г., не оставляя службы в академии, он состоял адъюнктом по кафедре философии в Императорском университете св. Владимира, со службы в котором он был уволен согласно прошению в 1844 г. Автор «Биографического словаря профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834-1884)» указывает, что Авсенеv отлично знал еврейский, греческий, латинский,

⁶ Биографическая заметка / архимандрит Феофан (Авсенеv) // Из записок по психологии. – Киев: Типография Киевского губернского управления. 1869. – С. III-IV.

⁷ Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834-1884) / под ред. В.С. Иконникова. – Киев: Типография Императорского университета св. Владимира. 1884. – С. 516-517.

немецкий, французский и итальянский языки; богословие, философия, история и естественные науки составляли любимый круг его занятий, в университете он читал логику, историю души, историю новейшей философии, нравственную философию в соединении с естественным правом и философию истории⁸.

Вопрос о смерти в русской философской традиции занимает исключительное место. Он может быть назван не только узловым, но и основополагающим. «Музыкой смерти переполнен космос нашей культуры»⁹, указывает К.Г. Исупов. Именно вопрошание о смерти, а точнее о том, как возможна жизнь, если есть смерть, во многом стал определяющим для русской мысли. В.В. Варава при этом подчеркивает, что у русских философов сильно «отношение к смерти как абсолютному злу... Смерть... является олицетворением зла... врывается в мир злом»¹⁰.

В рамках русской философской традиции о понимании смерти как зла рассуждает и о. Феофан (Авсенев): «Смерть есть величайшее из всех бедствий, какие только постигают несчастный род человеческий»¹¹. При этом смерть понимается им как нечто «чуждое истинному существу вещей пришлое зло»¹². Эту мысль о чуждости смерти Авсенев обосновывает, ссылаясь на три аргумента: во-первых, отчасти в этом удостоверяет человека сам разум; во-вторых, рассмотрение человеческого тела; и, в-третьих, некоторый отголосок первоначального, лучшего устройства бытия, ощущаемый в природе.

Разум, по Авсенеvu, указывает на несовместимость смерти с «самыми лучшими и главными идеями»¹³. Поскольку Бог не мог бы быть источником или творцом смерти, так как целью творения мира является открытие славы Божией и блаженство тварей, а следовательно, непрестанное общение и кругообращение жизни между Творцом и тварию, само по себе исключающим смерть, то она не может быть ничем иным, как следствием или явлением расторжения их союза, который, между тем, предполагается самим понятием Творца и твари. Для русской философской традиции вообще характерно понимание смерти как проявления «болезни бытия». Так, например, о. Георгий (Флоровский) пишет о смерти как о зловещем клейме изначальной трагедии¹⁴. Как представляется, расторжение союза Творца и твари есть та трагедия, следствием которой русская философская мысль понимает смерть. Во всем царстве бытия, замечает Авсенев, ощущается печаль об утрате какого-то блаженства. Однако даже человеческое тело все «еще отражает на себе следы своего прежнего бессмертия»¹⁵, под которыми

⁸ Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834-1884) / под ред. В.С. Иконникова. – Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1884. – С. 9.

⁹ Цит. по: Варава В.В. Россия и Америка: два отношения к смерти // Воронежская беседа. – Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000. – С. 35.

¹⁰ Варава В.В. Этика неприятия смерти. – Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2005. – С. 93-95.

¹¹ Авсенев П.С. Из записок по психологии / П.С. Авсенев. – СПб.: Тропа Троянова, 2008. – С. 291.

¹² Там же. – С. 293.

¹³ Там же. – С. 293.

¹⁴ Прт. Флоровский Г.В. Догмат и история. – М., 1998. – С. 255.

¹⁵ Авсенев П.С. Из записок по психологии / П.С. Авсенев. – СПб.: Тропа Троянова, 2008. – С. 294.

он понимает сложность устройства человеческого тела. К тому же, указывает Авсенеv, человек как существо, по самому своему понятию соединенное с Богом, являющееся причастником жизни Божией, не может быть не изъят из закона смерти. При этом, подчеркивает Авсенеv, если источник смерти искать в теле, то она так и остается необъяснимым явлением. Человечество, обреченное на смерть, умирает, не зная, от чего и как, и тут возникает узловoй вопрос русской философской мысли: как возможна жизнь, зачем она, если есть смерть? Это вопрос в первую очередь о смысле самой жизни. Герой повести Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича», скованный болезнью, вопрошает: «...эта мертвая служба, и эти заботы о деньгах, и так год, и два, и десять, и двадцать – и все то же... И вот готово, умирай! Так что ж это? Зачем? Не может быть. Не может быть, чтоб так бессмысленна, гадка была жизнь! А если точно она так гадка и бессмысленна была, так зачем же умирать, и умирать страдая?»¹⁶. В «Записках сумасшедшего» Толстой несколько иначе формулирует этот вопрос: «Я живу, жил, я должен жить – и вдруг смерть, уничтожение всего. Зачем же жизнь? Умереть? Убить себя сейчас же? Боюсь. Дождаться смерти, когда придет? Боюсь еще хуже. Жить, стало быть? Зачем? Чтоб умереть»¹⁷. Действительно, смерть как неизбежное прекращение жизни должна лишать ее всякого смысла, ведь «если смерть – абсолютное прекращение (во всех отношениях) индивидуального бытия, то тогда жизнь не имеет смысла; такая смерть насмехается над жизнью, обесценивает и обесмысливает ее»¹⁸.

С другой стороны, подчеркивает Авсенеv, если исключить смерть из порядка природы, то от этого он станет еще непонятнее. Перед ним предстает тот вопрос, который при всем стремлении русской мысли к преодолению смерти, очевидно, с неизбежностью вставал перед ней и, в конечном итоге, стал фундаментом для формирования «философии общего дела» Н.Ф. Федорова: как люди, если бы они были бессмертны, согласно благословиению: «раститесь и множитесь», могли бы уместиться и жить на пространстве земли? Очевидно, что если бы человечество было бессмертно, то это бессмертие было бы следствием преодоления греха, если бы не произошло грехопадение, а это означает, по Авсенеvu, что размножение человеческого рода направлялось не похотию, а духовною ревностию к славе Божией, имело бы свои, согласованные с порядком вещей, пределы и простиралось бы до той степени, до которой раскрывалась бы идея человека, требующая развития. Слава Божия при другом порядке вещей, при совершеннейшем устройстве бытия открывалась бы во всем блеске. Помимо этого о. Феофан (Авсенеv) подчеркивает, что бессмертие человеческого рода предполагает избавление от тления в царстве неразумной твари, «но в чем тогда состояла бы жизнь этой твари, как ныне она есть не что иное, как движение к смерти?»¹⁹. К тому же, вопрошает Авсенеv, что было бы с тварию, если бы она вслед за падшим человеком не покорилась суете и ислению?

¹⁶ Толстой Л.Н. Повести и рассказы. – М.: Дет. лит., 2010. – С. 150.

¹⁷ Там же. – С. 92.

¹⁸ Варавва В.В. Россия и Америка: два отношения к смерти // Воронежская беседа. – Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии. 2000. – С. 35.

¹⁹ Авсенеv П.С. Из записок по психологии / П.С. Авсенеv. – СПб.: Тропа Троянова. 2008. – С. 298.

Особенное место в философской системе Авсенева занимает вопрос продления жизни, связанный «в первую очередь с духовным самоутверждением, изменяющим и телесно-природное существование человека. Позднее эта позиция закрепляется в теории ортобиоза И.И. Мечникова»²⁰. Вопрос о духовном самоутверждении Авсенев рассматривает в аспекте борьбы в душе человека разума и пожеланий: «Дабы различные пожелания душевные своею преобладающею силою не отвлекали жизни от тела и не убивали его, для сего, конечно, надобно, чтобы разум, как царь и возница, укрощал мятежные порывы бурного пламени»²¹.

Г.Г. Шпет в работе «Очерк развития русской философии» пишет: «Авсенева тянуло к себе «сверхъестественное» в его ближайшем соприкосновении с жизнью человека во всех исключительных проявлениях нашей психики, как сомнамбулизм, ясновидение, лунатизм и всякого рода обнаружения «бессознательной» сферы души, – того, что Шуберт удачно назвал ее ночью стороныю, *Nachtseite*. Психологи Шеллинговой школы, как Карус, Бурдах, Шуберт, и в особенности последний, обнаруживали живой и повышенный интерес к этим сумеречным состояниям души с их экстравагантными и фантастическими проявлениями. Естественно, что Авсенева нашел для себя в Шуберте излюбленного руководителя»²². К числу такого рода явлений, как представляется, можно отнести и явления, сопровождающие смерть, описанию которых о. Феофан (Авсенева) посвятил отдельное место в своей работе «Из записок по психологии», впервые опубликованной в составе «Сборника из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии..., изданного академией по случаю пятидесятилетнего юбилея ее» уже после смерти самого автора. По-видимому, размышления на тему явлений, сопровождающих смерть, были им также опубликованы в статье «Наблюдения над умирающими» в «Москвитянине» за 1852 г. В процессе разлучения души с телом Авсенева выделяет три периода: душа оставляет высшую область нервной системы, сосредоточивается и пребывает некоторое время в брюшной области нервных узлов и сплетений и, наконец, оставляет тело. Глением, пишет Авсенева, совершенно разрушается союз души с телом, и она входит в царство вечности.

11 октября 1844 г. Петр Семенович Авсенева принял монашеский постриг с именем Феофана. Капустин вспоминал, что «решиться на это ему не стоило большого труда, потому что образ жизни его давно уже был истинно монашеский», и Авсенева «понял и принял монашество самым строгим образом, точно так, как оно давно представлялось ему в идее и как изображено в поразительном священнодействии пострижения»²³. 16 июля 1846 г. он был возведен в сан архимандрита. Здоровье о. Феофана,

²⁰ Замалева А. Ф. «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенева) // Из записок по психологии. – СПб.: Тропа Троянова. 2008. – С. 13.

²¹ Авсенева П.С. Из записок по психологии / П.С. Авсенева. – СПб.: Тропа Троянова. 2008. – С. 302-303.

²² Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. – М.: Правда. 1989. – С. 195-196.

²³ Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834-1884) / под ред. В.С. Иконникова. – Киев: Типография Императорского университета св. Владимира. 1884. – С. 7-8.

«болезненного от природы»²⁴, со временем становилось только слабее. В марте 1850 г. он был вынужден оставить академическую службу, после чего был определен настоятелем посольской церкви в Риме. Представляется, что наиболее характерным отзывом об о. Феофане могут быть слова Капустина, вспоминавшего, что «...его добрая и чистая душа, его всегда дружеский и ласковый тон, его сердечный голос, держали его всегда в некоторой особенной связи со слушателями, влекли к нему и внимание, и сердце... Всем памятные лекции его о болезнях, о сне и лунатизме, о смерти повергали весь класс в самое глубокое раздумье. Всегда мысленный взор его от земли устремляем был на небо, и слово Божие... руководило его в самом напряженном мышлении. Эта гармония мысли и веры, встречаемая у него там, где иной не мог бы и думать о ней, была по истине поразительна, и слово мудрого наставника делала совершенно драгоценностью... Не любил он никогда ни славы, ни денег, ни роскоши, ни забав, ни особенных удобств домашней жизни... В домашней жизни он был прост, открыт, ласков, общителен, тих и невзыскателен, щедр и благотворителен до самоотвержения; не прилагал сердца ни к чему, что имел, кроме книг, но и на книги не смотрел как на мертвый капитал; любил давать их всякому читать и сам набивался на это. Постоянно питал глубоко привязанность к своим родителям... Любил музыку, но не столько за ее приятность, сколько за ее математическое и психологическое значение... Прибыв летом 1851 г. в Рим, на данное ему настоятельское место при нашей посольской церкви, он в следующем году, ко дню Пасхи, почувствовал близость смерти и готовился к ней как истинный христианин, хотя впрочем он уже давно был приготовлен к ней. Он скончался в глубоком размышлении...»²⁵. Архимандрит Феофан (Авсенеv) скончался 31 марта 1852 г. в Риме.

Как представляется, философское наследие о. Феофана (Авсенева) заслуживает пристального внимания. Г.Г. Шпет, указывал, что «сама личность Авсенева привлекает к себе внимание. Его репутация как философа ставилась высоко»²⁶. Протоиерей Георгий (Флоровский) писал: «В ряду киевских философов всего ярче образ П.С. Авсенева»²⁷. По словам автора его некролога, «его имя долгое время во всех учебных округах духовного ведомства, после имени Ф.А. Голубинского, было синонимом философа»²⁸. Действительно, о. Феофан (Авсенеv) удивительная и незаслуженно забытая сегодня историками русской философии личность: он не только был в числе тех, кто возвращал оригинальную русскую философию, расцветшую уже после смерти мыслителя, но и в буквальном смысле слова предварил многие философские учения второй половины XIX – первой половины XX вв., определив в своих трудах их очертания.

²⁴ Замалеев А. Ф. «Его имя долгое время во всех учебных округах духовного ведомства, после имени Ф.А. Голубинского, было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенеv) // Из записок по психологии. – СПб.: Тропа Троянова. 2008. – С. 5.

²⁵ Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834-1884) / под ред. В.С. Иконникова. – Киев: Типография Императорского университета св. Владимира. 1884. – С. 7-8.

²⁶ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 195.

²⁷ Прт. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата. 2006. – С. 239.

²⁸ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 195.

ОДЕССКИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА П.М. БИЦИЛЛИ: СОЗДАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ

Выдающийся русский ученый-гуманитарий (историк, культуролог, литературовед), профессор Императорского Новороссийского университета Петр Михайлович Бицилли (1879-1953) при жизни не получил настоящего признания. Это было обусловлено некоторыми обстоятельствами его жизни, а именно, его вынужденной эмиграцией из Одессы в 20-е годы прошлого столетия. Хотя имя Бицилли находилось в тени все предыдущие десятилетия, неправильно было бы говорить о полной не востребоваемости наследия ученого. По мнению М.А. Бирмана, «сам факт издания многочисленных книг, монографий, статей, эссе и рецензий Петра Михайловича говорит за себя»¹.

В данной статье мы ставим своей целью выявить философскую проблематику в работах П.М. Бицилли одесского периода творчества. Для этого мы обращаемся к рассмотрению главных этапов жизни ученого в Одессе. Важно отметить, что подобный историко-биографический экскурс является необходимым условием для анализа творческой эволюции взглядов П.М. Бицилли, которую мы можем обозначить как переход от исторической проблематики к проблематике философской и культурологической.

В своем исследовании мы опираемся на труды М.А. Бирмана, Т.Н. Поповой, Д.А. Шумейко, Б.С. Кагановича и других исследователей, чья деятельность посвящена анализу творческого наследия П.М. Бицилли.

Т.Н. Попова отмечает: «Одессит по рождению, дворянин по происхождению, П.М. Бицилли сформировался как ученый широчайшего творческого диапазона в микросоциуме своей alma mater – Новороссийского университета и в макросоциуме российской университетской науки»². К этому периоду принадлежат его крупнейшие работы в области исследования культуры Западного средневековья – магистерская диссертация «Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века» и монография «Элементы средневековой культуры», которые остаются методологически значимыми и актуальными до сих пор. По словам историка Д.А. Шумейко, «монография «Элементы средневековой культуры» стала одним из первых культурологических, в современном смысле слова, исследований в отечественной науке XX в.»³.

Творчество и формирование П.М. Бицилли как философа нельзя рассматривать в отрыве от научных традиций Новороссийского

¹ Бирман М.А. П.М. Бицилли (1879-1953) штрихи к портрету ученого // Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории. – М.: Языки славянской культуры, 2006. – С. 633.

² Попова Т.Н. Историкография в лицах, проблемах, дисциплинах: из истории Новороссийского университета // Т.Н. Попова – Одесса: Астропринт, 2007. – С. 201.

³ Шумейко Д.А. Культурологический подход к изучению истории в творчестве П.М. Бицилли // Музей. История. Одесса. – Одесса, 2001. – С. 134.

университета. Университетская и научная деятельность П.М. Бицилли начинается с 4 февраля 1911 г., когда он становится приват-доцентом по кафедре всеобщей истории историко-филологического факультета ИГУ. На историко-филологическом факультете учёный читал общие курсы по истории древнего Рима, истории Средних веков, истории стран Востока. Среди специальных курсов – «Введение в изучение средневековой исторической литературы» и др. На практических занятиях в 1912/1913 учебном году Бицилли изучал со студентами историю французских городских общин. С 1913 г. он занимается чтением и комментированием «Салической правды» и других законодательных актов Средневековья.

В 1916 году в «Записках историко-филологического факультета ИГУ» был опубликован первый крупный научный труд Бицилли – «Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века». Эта работа посвящена анализу хроники францисканского монаха Салимбене, жившего в середине XIII в. Изучая стиль мышления и мироощущения рядового человека периода позднего средневековья, П.М. Бицилли выявляет духовную основу эпохи, которую он именует «духом эпохи». Обнаружение «духа эпохи» позволяет, по мнению автора, объяснить мотивы и ценности, которыми руководствовались люди Средневековья. В этом труде исследователь одним из первых ставит вопрос о необходимости изучения мироощущения «среднего человека» для реконструкции духовной основы эпохи.

Монография о Салимбене была представлена на защиту диссертации в крупнейший в то время центр изучения европейского средневековья – на кафедру Петроградского университета, руководимую лидером русской школы медиевистов, профессором И.М. Гревсом. В мае 1917 года произошла ее защита.

В этом же году П.М. Бицилли становится экстраординарным профессором в ИГУ и начинает читать спецкурс «История историографии». Изменяются и темы на практических занятиях: он изучает со студентами источники по таким вопросам, как «Итальянские городские коммуны в XIII-XIV вв.», «Монастырское хозяйство и крестьянство раннего средневековья» и др. Изучение этого исторического материала, несомненно, легло в основу еще одной культурологической работы Бицилли – «Элементы средневековой культуры», которая была опубликована в 1919 г.

«Элементы средневековой культуры» – одно из наиболее новаторских и значительных исследований. В труде был дан анализ мировоззрения и мироощущения людей эпохи средневековья. Подобный подход позднее получил широкое распространение в западной исторической науке в рамках французской школы «Анналов». Бицилли во многом предвосхитил идеи этой школы, начав изучать то, что во второй половине XX историки стали называть «ментальностью». Автор показывает картину мира средневекового человека, его исторические и культурные горизонты, моделирует основные черты и характеристики средневековой культуры. В своей рецензии на эту работу И.М. Гревс отмечал: книга П.М. Бицилли – «талантливая, богатая,

своеобразно-стройная, захватывающая новыми нитями и сочетаниями, очень хорошо написанная...»⁴.

Специфику концепции П.М. Бицилли определяет историческая укорененность, которая реализуется в тесной привязке к теоретическим положениям и выводам исторической эмпирии. Так же необходимо отметить, что, будучи специалистом по всеобщей истории, исследователь стремится дать целостный анализ культуры, выявляя общие тенденции в самых разных сферах жизни, что свидетельствует об общности идей с петербургской школой медиевистики. Однако объектом критики И.М. Гревса явилось применение Бицилли синхронического анализа в историческом исследовании. Позже также синхронический анализ средневековой ментальности будет признан в числе главных достоинств школы «Анналов». Тот факт, что новаторство Бицилли не было замечено, позволяет говорить, как нам кажется, не только о различии подходов к исторической науке, но и об обозначении различных проблемных зон между историей и культурологией, которая еще не осознавалась наукой. Бицилли уходит от чисто исторической проблематики и концентрирует свое внимание на широкой философской проблематике изучения культуры.

Бицилли также поднимает проблему схематизации средневековой истории, которая выступает у него отправным моментом для размышлений о сущности воспроизведения исторических данных. Он считает, что утонченность методов современных ему авторов не снимает проблему схематизации истории, т. к. все многообразие феноменов «исторической жизни» историк в состоянии «обнять, лишь бессознательно упрощая воспринимаемое». При этом, чаще всего, новый материал подводится под уже готовые «рубрики» («революция», «реформация», «реакция» и т. д.). А это неизбежно ведет к подчинению в сознании исследователя нового материала готовым схемам, что в свою очередь может привести к искажению реальных событий.

Таким образом, мы видим, что по роду профессиональной деятельности Бицилли, будучи историком, выходит за рамки исторического позитивизма в неизведанную, в то время, область философии культуры. Это, как нам представляется, свидетельствует о становлении ученого в новом качестве философа и культуролога. Философско-культурологическая концепция П.М. Бицилли не сформулирована целостно в какой-либо из его работ, но ее можно реконструировать, исходя из их совокупности в разные периоды творчества.

В связи с тем, что воссоздание прошлого во всей его полноте является непосильной задачей для одного человека, перед историком культуры появляется альтернатива воссоздавать своеобразие исторически конкретного

⁴ Попова Т.Н. Из истории историографии. П.М. Бицилли: к 120-летию со дня рождения // Российские университеты в 18-20 вв. – Воронеж. 2000. – Вып. 5. – С. 212.

через рассмотрение смысловой причастности его к духовному контексту эпохи. Поэтому история культуры должна выступать как концепция, «объемлющая жизнь как целое во всем многообразии ее конкретных проявлений, ищущая в них общий смысл и единство, но отказывающаяся от искусственного и совершенно бесплодного, ни на шаг не приближающего нас к их видению, рассаживания их в ряды клеточек с надписями: «причины», «следствия», «надстройка», «субструктура» или «базис». Есть общий «дух» Культуры..., но не где-то вне ее, над или под нею – скажем, на Небесах или «в производственных отношениях» – но именно и только в ее конкретных проявлениях, в вещах и людях. Поэтому увидеть живых людей, усмотреть их отношение к великим историческим движениям составляет – по крайней мере должно составлять – главную цель работы историка, если он только хочет понять Культуру в ней самой, в ее жизни, ее развитии»⁵.

Исходя из этих исследовательских установок П.М. Бицилли, первоочередной задачей ставит реконструкцию мировоззрения и мироощущения эпохи. Она возможна, если в центре внимания историка культуры оказывается социальное сознание – тот психический настрой, который соотносит жизнь общества с принятой в нем шкалой ценностей, с основополагающими идеалами и нормами. Неучитывание же системы ценностей приводит к тому, что оттенки мысли, которые составляют характерную, неповторимую окраску культурной эпохи, при изложении неизбежно пропадают. Путь к пониманию этой сферы лежит через отдельную личность. «Личность есть в конце концов единственный реальный фактор исторического процесса», – заключает П. Бицилли⁶.

Необходимо отметить, что делая личность предметом культурно-исторического исследования, П.М. Бицилли оказывается солидарным с идеями Л.П. Карсавина. Российский исследователь Р.С. Селезнёв указал на общее новаторство их методологических подходов в историографии: «они впервые в отечественной историографии вполне отчётливо поставили задачу исследования человека Средневековья, впервые посвятили этому отдельные монографии, впервые предприняли попытку выделения категорий («элементов») средневекового менталитета»⁷. Действительно, имея сходное понимание истории как области «взаимодействия культур» и принимая идею её интуитивного постижения, вместе с тем, оба историка занимали несколько различные позиции. Л.П. Карсавин предлагал через исследование личности

⁵ Бицилли П.М. Св. Франциск Ассизский и проблема Ренессанса (1226-1926) // Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории – М.: Языки славянской культуры, 2006. – С. 541.

⁶ Бицилли П.М. Салимбене (Очерки итальянской жизни XIII века) // Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории. – М.: Языки славянской культуры, 2006. – С. 541.

⁷ Селезнев Р.С. Ментальная история классического Средневековья (XI-XV вв.) в отечественной историографии: Вторая половина XIX – начало 90-х гг. XX вв.: автореф. дис. ... канд. истор. наук: спец. 07.00.09 «Историография, источниковедение и методы исторического исследования» / Селезнев Роман Сергеевич; Кемеровский государственный ун-т – Кемерово, 2006. – С. 7.

переходить к утверждению широких философско-исторических обобщений, в то время как Бицилли, наоборот, был склонен избегать подобного теоретизирования, считая, что «чем обширнее в пространстве и времени охватываемый синтетически «кусок» истории, тем неминуемо скуднее и синтез, а значит, в пределе мы должны ожидать не Абсолюта, в смысле полноты всех качеств, а – абсолютный нуль»⁸.

В связи с этим П.М. Бицилли обращается к переживаниям рядового, «среднего» человека эпохи. Они были детально проанализированы в работе «Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века», посвященной исследованию стиля мышления и мироощущения францисканского монаха-хрониста и описанию жизненных и идеологических тенденций зрелого средневековья.

Он убежден, что какую бы отрасль истории мы ни изучали, в конечном анализе исторических явлений мы всегда приходим к отдельной личности. Что касается экономического, идейного и прочих факторов, то они, по мнению автора, имеют значение лишь постольку, поскольку преломляются в сознании отдельных лиц, становясь мотивами, овладевающими их волей, и направляющими их деятельность.

Таким образом, для Бицилли важно через изучение личности выходить на выявление духовной основы эпохи, обуславливающей ее уникальность, взятой в многообразии ее составляющих. Как отмечает В.Л. Левченко, «предложенное Бицилли изучение мира повседневности показывает становление конкретно-исторической социальной объективности через конституирование, порождение смыслов в потоке опыта отдельной личности. Данная методологическая установка создает возможности для реконструкции культурного универсума эпохи, воспроизводство онтологии жизненного мира»⁹. «Этот дух эпохи, *Zeitgeist*, обнаруживается одинаково во всех ее продуктах. В праве и в морали, в религии и искусстве, в устройении своего гражданского и государственного быта, своего домашнего обихода – субъект раскрывает себя, воплощает во внешних формах свою внутреннюю сущность и обогащает данный ему мир результатами творческой переработки тех элементов, которые он воспринял от него»¹⁰.

Таким образом, при анализе средневековой культуры П.М. Бицилли, прежде всего, обращается к проблемам ее саморефлексии через исследование мировоззрения и мироощущения средневекового человека, поскольку культура, согласно Бицилли, есть творческое самораскрытие личности вовне. Кроме того, духовная основа эпохи репрезентирует себя в различных культурных формах, таких как: искусство, наука, социальное устройство,

⁸ Бицилли П.М. Очерки теории исторической науки // Петр Михайлович Бицилли. – СПб.: Аxiоmа. 2012. – С. 380.

⁹ Левченко В.Л. Культура как духовный контекст эпохи в работах П.М. Бицилли // В.Л. Левченко. – Герменеус: сб. трудов. – Одесса, 1999. – С. 214.

¹⁰ Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры // Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории. – М.: Языки славянской культуры, 2006. – С. 110.

историческое миропонимание. Это позволяет говорить о близости подхода Бицилли к морфологическому изучению культуры.

Многие из этих идей получили свое дальнейшее развитие в его фундаментальной работе, написанной уже в эмиграции – «Очерки теории исторической науки» (1925). В этот период объектом исследовательских интересов П.М. Бицилли становится область методологии истории. Восприняв идеи Баденской школы неокантианства, М. Вебера, он поставил проблему синтетического подхода к изучению исторических явлений. Рассматривая проблему отношений между историей и социологией, Бицилли полагает, что исследователь должен уклоняться как от сосредоточения на специфическом и индивидуальном, так и от гипостезирования понятий, которое приводит к появлению исторических штампов, господству готовых схем и конструкций. Общие понятия, согласно Бицилли, должны служить средством достижения большей индивидуализации, что ведет к отказу от отождествления реального исторического развития с конструкциями, имеющими чисто эвристическое значение.

Сделаем следующие выводы. В одесский период уже были заложены основы философско-культурологической концепции Бицилли, которая создавалась на широком эмпирическом материале (первоисточники по средневековой истории), но выходила за рамки установленного исторического анализа. Бицилли уходит от чисто исторической проблематики (в понимании исторического в духе позитивизма) и концентрирует свое внимание на широкой философской проблематике изучения культуры. Это позволило ему ввести в рамки исторического исследования такие концепты, как «мироощущение», «дух эпохи», и обратиться к изучению исторических и культурных горизонтов средневекового человека, его восприятия окружающего мира.

НЕМЕЦКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Русская философская традиция в своих основаниях обнаруживает тенденцию к осмыслению исторической действительности. Отечественная философская и общественная мысль всегда задавалась и продолжает вопросами, на наш взгляд, обладающими фундаментальной значимостью для отечественного национального историко-культурного самосознания и самоидентификации в контексте всемирно-исторического процесса. Среди таких вопросов наибольшую философскую значимость имеют следующие: «Кто мы?», «Куда мы идем?», «Как осуществляется всемирно-исторический процесс?», «Каково наше место во всемирно историческом процессе?», «Какова наша цель?». И, в конечном счете, – «В чем смысл истории?».

С нашей точки зрения, именно данные вопросы определяют сущность русской (в частности) философско-исторической мысли, они составляют матрицу проблемных полей и исследовательских направлений русской философии истории. Ответы на данные вопросы дают возможность с большей или меньшей степенью ясности проследить логику и осмыслить онтологические основания русской исторической действительности. Мы предполагаем, что в качестве теоретико-методологической базы осмысления проблем русской философии истории правомерно использовать философско-историческую концепцию, предложенную великим немецким философом Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем (1770-1831). В основании такой концепции лежит понимание истории как диалектического процесса. Таким образом, данное исследование направлено на определение предпосылок, благодаря которым такая модель может оказаться востребованной.

Изначально следует оговориться относительно модельного подхода к исследованию русской философии истории. Под теоретической моделью мы будем подразумевать некоторую систему, в которой предмет исследования представлен в упрощенном виде; элементам, а также процессам и явлениям такой системы приписываются свойства, аналогичные свойствам самого исследуемого предмета. Вместе с тем, следует понимать, что всякая модель условна и не способна вместить в себя все нюансы, с которыми может столкнуться исследователь при непосредственном рассмотрении предмета.

Обратим внимание непосредственно на гегелевскую концепцию философии истории. Философско-историческая концепция Гегеля представлена в «Лекциях по философии истории», опубликованных посмертно на основе лекций, прочитанных мыслителем в Берлинском университете с 1822 по 1830 годы. Однако проследить стремление философской системы Гегеля к принципу историзма мы можем уже в «Феноменологии духа» и в «Науке логики», и в особенности, в «Энциклопедии философских наук», в частности, в «Философии духа», где

мыслитель определяет место истории в сфере объективного духа. В философской системе Гегеля субстанция – абсолютная идея – обладает способностью к самодвижению и саморазвитию. В ней все существует потенциально, и только развертывание во времени – а значит, *в истории* – наполняет и обогащает ее содержание.

По Гегелю, именно история отражает диалектический ход развития духа; природа лишена истории, поскольку неспособна развиваться во времени, а только в пространстве. Только в истории объективный дух становится «внешне всеобщим» и в качестве «мыслящего духа всемирной истории» возвышается до знания абсолютного духа¹. И хотя абсолютный дух – религия, искусство и философия – целиком за пределами истории, он возвышается над историей, но в то же время составляют ее сердцевину. Гегель иллюстрирует данное обстоятельство следующим образом: «...В области искусства греческое (античное – А.Т.) искусство, в том виде, как оно есть, является даже высшим образцом...»². Из этого следует вывод о «надысторичности» сферы абсолютного духа. Далее философ замечает, что «по отношению к государственному устройству дело обстоит совершенно иначе: здесь принципы старого и нового по существу различны»³. Из этого мы можем заключить, что сфера объективного духа исторична.

Философия истории, по Гегелю, это *философская рефлексия истории объективного и субъективного духа*. Именно в философии (в области абсолютного духа) дух достигает полноты истины о самом себе, в философии как высшей стадии самопознания дух обретает и познает свою свободу, осуществляет последнюю восхождением к абсолютной идее. Такое восхождение духа есть история диалектического движения духа к свободе. Следовательно, *рассмотрение всемирной истории возможно только в форме философии истории*. Таким образом, основополагающей идеей философии истории, как и философии права (место последней Гегель также определяет в области объективного духа), согласно учению Гегеля, является *идея свободы*.

Далее мы лишь в общих чертах рассмотрим особенности структуры и структурных компонентов (основных понятий), которые Гегель применяет в рамках своей философии истории. Всемирная история есть диалектический процесс движения (развития) духа к свободе, воссоединению духа с абсолютной идеей. Таким процессом управляет мировой разум через действующие (движущие) силы истории, которые мыслитель обозначает как «средства»:

- дух народов,
- страсти (хитрость разума),
- всемирно-исторические личности.

Во всемирной истории непосредственно действует не всеобщий мировой дух, а дух отдельных *народов*. Кроме того, философ акцентирует

¹ Сергеевич Е.М. Философия истории: учеб. пособие. – СПб.: Лань, 202. – С. 184.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – М.: Наука, 2000. – С. 97.

³ Там же. – С. 97.

внимание на том обстоятельстве, что историей обладают только те народы, которые создали государство. Собственно, о гегелевском понимании государства еще будет сказано. Конечная форма народного духа – мировой дух, который определяет всемирную историю. Понятие народного духа, с нашей точки зрения, существенным образом отражает и, в свою очередь, определяет специфику культурно-исторического самосознания и культурно-исторической самоидентификации того или иного народа. С другой стороны, формирование такого самосознания и самоидентификации возможно только при сопоставлении (или различении) культурно-исторической специфики одного народа с такой же спецификой другого народа, при этом следует избегать как самовозвышения, так и самопринижения. Необходим объективный и критичный взгляд на собственную (национальную) культурно-историческую реальность, такой взгляд возможен не только при учете различий, но и при учете единства множества культур. Только диалог и синтез различных культур и культурных феноменов обеспечивают устойчивое развитие как отдельно взятых культурных систем, так и мировой культуры в целом.

Важнейшее значение Гегель придает *страстям* (желаниям) отдельных людей, индивидуальным интересам и мотивациям. Саму природу человеческого общества Гегель выводит из понятия страсти. «Они (страсти) разыгрываются и осуществляют свои цели сообразно своему естественному определению и создают человеческое общество, в котором они дают *праву* и *порядку* власть над собой»⁴. Мыслитель утверждает, что разум использует страсти в своих целях. Для иллюстрации данного утверждения он вводит понятие *хитрости разума*. «Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред»⁵. Таким образом, «великий рационалист» признает существование бессознательных начал. Однако существование, по Гегелю, нетождественно действительности; и только в действительности мировой разум обнаруживает свое истинное бытие. Разумность истории раскрывается в процессе самообнаружения мирового духа, проявляющего свою природу в мировом наличном бытии. Философия познает только «разумное» как действительное и отбрасывает «неразумное» как существующее. Гегель пишет: «Этой целью (общей целью всемирной истории – А.Т.) является внутреннее, сокровеннейшее, бессознательное стремление, и все дело всемирной истории заключается <...> в том, чтобы сделать это стремление сознательным»⁶.

Значение *всемирно-исторической личности* Гегель рассматривает в связи с моментом осуществления творческой идеи, именно такие личности осуществляют акт движения, развития, восхождения мирового духа к идее свободы, истине. В ходе истории как целостной системы неизбежно

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – М.: Наука, 2000. – С. 79.

⁵ Там же. – С. 84.

⁶ Там же. – С. 77.

возникают столкновения (противоречия) между существующим порядком вещей (в том числе в рамках государственного и социального устройства) и возможным (потенциальным) развитием и обновлением этой системы. Для того чтобы возможное стало действительным, необходимо разрушение и уничтожение существующих порядков, без такого разрушения невозможно обновление системы. Именно всемирно-исторические личности совершают этот творческий акт перехода (снятия противоречия) «старого» в «новое», или становления (актуализации) «нового», потенциально содержащегося в «старом». Причем такой «творческий акт» для самой всемирно-исторической личности, как правило, становится роковым; в этом «деянии» (или этим «деянием») личность исчерпывает себя, свои творческие ресурсы и таким образом, собственно, и входит в историю, становится всемирно-исторической личностью. К таким личностям Гегель относит, к примеру, Александра Македонского, Цезаря, Наполеона.

Обратимся теперь к специфике гегелевского понимания государства и религии. Гегель полагает государство как некий совершенный механизм, снимающий противоречия между субъективными, индивидуальными страстями (желаниями) и объективной необходимостью. Фундаментом, на котором мыслитель выстраивает «здание всемирной истории», является понятие государства. В свою очередь понятие государства выводится из понятия религии. Данное обстоятельство можно наблюдать в теоцентричности гегелевского государства и, пусть, в конституционной (т. е. построенной на принципах разума), но, все же, *монархии*. Вместе с тем, мыслитель критикует такое понимание религии, согласно которому последняя сводится к «богобоязненности» и фанатизму как ее следствию.

Прежде чем перейти к рассмотрению развития русской философско-исторической мысли в XIX веке, а так же влияния на данный процесс гегелевской концепции философии истории, необходимо еще обратить внимание на специфику деления всемирной истории, в рамках которой берлинский профессор прибегает к географическому принципу, сообразно которому проследживает поступательный, последовательный процесс восхождения мирового духа к идее свободы. Здесь мы не будем вдаваться в подробности гегелевского анализа всех этапов, через которые, по его мнению, мировой дух осуществляет свою историю, однако следует отметить, что Гегель считал, что мировой дух нашел свое выражение в германском народе, но остановился у границ славянского мира, обрекая эти народы на духовную зависимость и подражательство. Однако в письме фон Икскулью [Берлин, 28 ноября 1821] Гегель пишет: «...Ваше счастье, что отечество Ваше занимает такое значительное место во всемирной истории, без сомнения имея перед собой еще более великое предназначение <...> Россия же, уже теперь, может быть, сильнейшая держава среди всех прочих, в лоне своем скрывает небывалые возможности развития своей интенсивной природы»⁷.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – С. 407.

Теперь мы видим основания и необходимость обратиться собственно к специфике русской философии истории XIX века и посмотреть, как здесь были восприняты и интерпретированы философско-исторические идеи Гегеля. Как отмечает Воробьева С.А., «поиск национальной идеи – явление, обусловленное в значительной степени несогласием русских мыслителей с недооценкой Гегелем роли славянского народа во всемирной цивилизации»⁸. Она же отмечает двойственность влияния гегелевской философии истории на развитие русской мысли:

- с одной стороны, она стала своеобразным эталоном;
- и в то же время – предметом дискуссий, приводивших к новым философско-историческим идеям⁹.

К проблеме интерпретации гегелевской концепции мы еще вернемся, сейчас следует сказать о своеобразии взаимодействия немецкой классической философской традиции и русской философской и общественной мысли в XIX веке. Исследователи русской философии истории, в частности Л.И. Новикова и И.Н. Сиземская, отмечают: «Философская мысль России действительно развивалась в общеевропейской парадигме, но решала проблемы российского исторического бытия в его связи с мировым историческим процессом, раскрывая на этой основе новые его ракурсы»¹⁰.

В 20-х-30-х гг. XIX века вопрос о самоопределении России, ее культурно-историческом самосознании приобрел новое философское звучание. Наблюдается устойчивый интерес к западноевропейской мысли, и в первую очередь к немецкой классической философии. В отечественной философско-исторической мысли наметился интерес к отысканию универсальных (метафизических) начал как всемирной истории, так и отдельных культурно-исторических очагов. Новикова и Сиземская обращают внимание на то, что «последнее стало возможно в связи с влиянием философии Гегеля, усилившимся к 30-м гг.»¹¹.

Если мы говорим о специфике интерпретации философско-исторической концепции Гегеля на «русской почве», то следует иметь в виду, что в данном контексте имели место разные интерпретационные позиции. Например, С.А. Воробьева приводит следующую классификацию подходов к пониманию рассматриваемых идей Гегеля:

- 1) критика рационализма гегелевской системы, утверждение приоритета веры. Такой позиции придерживаются С.П. Шевырев, М.П. Погодин, П.Я. Чаадаев, К.С. Аксаков, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин;

⁸ Воробьева С.А. Философско-исторические идеи в России (1830-1850-е годы). – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2010. – С. 212.

⁹ Там же. – С. 24.

¹⁰ Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: курс лекций. – 2-е изд., доп. – М.: Аспект Пресс, 2000.

¹¹ Там же. – С. 66.

2) критика забвения реалий конкретно-исторической жизни общества в гегелевском определении основ исторической методологии. Сюда можно отнести такие персоналии, как А.И. Герцен, В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский;

3) подчеркивание значения гегелевской философии в развитии исторической науки, хотя большинство сторонников такой позиции были против умаления Гегелем роли России в истории, а также революционного пафоса диалектического метода. Сторонниками данного подхода были Т.Н. Грановский, Б.Н. Чичерин, Д.Л. Крюков.

Таким образом, философско-историческая концепция Гегеля была воспринята представителями отечественной философской и общественной мысли XIX века неоднозначно. Так, например, «определяя философию Гегеля как «науку диалектического рассудка», славянофилы стремятся к более широкому истолкованию диалектики в контексте реалий исторического познания»¹². Западники (Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, М.А. Бакунин) критикуют гегелевскую позицию, согласно которой личностной свободе предпочитается всеобщая необходимость и всемирная история осуществляется не личностью и ее духом, а мировым духом через посредство личности. Так или иначе, диалектика становится фундаментом разработки методики исторического исследования в русской философии истории в 30-50-е годы XIX века.

Теперь мы видим необходимость на конкретных примерах рассмотреть, как были восприняты и интерпретированы философско-исторические идеи Гегеля в русской философской и общественной мысли. Здесь мы остановимся на таких персоналиях, как Николай Владимирович Станкевич и Борис Николаевич Чичерин.

Одним из первых способствовал изучению гегелевской философии в России Н.В. Станкевич (1813-1840). У Гегеля он взял его диалектический метод. Но если Гегель отдавал приоритет всеобщему перед индивидуально-личностным, то Станкевича интересовала именно целостная личность. По Станкевичу, «абсолютная идея» получает свое наивысшее воплощение и развитие в конкретной человеческой личности. Тем самым, он вскрыл диалектически противоречивую взаимосвязь единичного (индивидуального) и всеобщего (общественного) начал. Эту же концепцию впоследствии развивал под влиянием Станкевича В.Г. Белинский.

Обратимся теперь к фигуре Б.Н. Чичерина (1828-1904) и его пониманию философско-исторической концепции Гегеля. В труде Чичерина «Наука и религия» мы можем обнаружить методологическую ориентацию на гегелевский подход к всемирно-исторической действительности. В частности, автор утверждает: «Диалектический закон должен выразиться в историческом развитии человечества. История должна начаться с первобытного единства, которое затем должно разложиться на две

¹² Воробьева С.А. Философско-исторические идеи в России (1830-1850-е годы). – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2010. – С. 190.

противоположности, после чего последние должны быть снова сведены к высшему единству»¹³. Здесь мы видим гегелевскую абсолютную идею, раздваивающуюся в природе и духе и восходящую через саморазвитие духа к идее свободы, то есть к абсолютной идее. Таким образом, Чичерин на основании гегелевского учения, перерабатывая и обогащая его, строит собственную диалектическую модель истории человечества.

Исходя из изложенного материала, мы видим возможность определения предпосылок диалектической модели осмысления русской исторической действительности в контексте всемирно-исторического процесса. Данная модель, с нашей точки зрения, должна содержать в себе следующие параметры или теоретико-методологические критерии:

- 1) история отражает *диалектический ход* развития духа;
- 2) история – диалектический путь духа к *идее свободы*; свобода есть смысл и цель истории;
- 3) движущие силы истории: *дух народов; страсти (хитрость разума); всемирно-исторические личности*;
- 4) понятие *государства*;
- 5) понятие *религии*;
- 6) *географический принцип* деления всемирной истории.

При исследовании русской исторической действительности данные параметры модели должны быть соотнесены с предметом исследования, и на основе такого соотнесения в исследуемом предмете должны быть выявлены признаки, соответствующие и/или несоответствующие параметрам. Результатом такого мероприятия предполагается теоретическое обоснование или опровержение принадлежности (включенности) русской исторической действительности к всемирно-историческому процессу и определение его места в нем. Осуществлению данной задачи будет посвящен наш дальнейший исследовательский поиск.

¹³ Чичерин Б.Н. Наука и религия / вступ. ст. В.Н. Жукова. – М.: Республика, 1999. – С. 255.

ДВЕ ВОЛНЫ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ И ИХ ИСТОРИЧЕСКАЯ ВЗАИМОСВЯЗЬ

В 2010 году в Минске вышла книга А. Раскина «Россия или четвертый вопрос философии», название которой полностью отражает содержание всей работы. Автор настаивает на том, что специфичность русской философии в том, что Россия ставит сама себя под вопрос. В результате, за какую бы философскую идею русские мыслители не взялись, в результате получается «русская идея».

Философия рождается вместе и историей, невозможно представить себе неисторическую или внеисторическую философию. А история начинается с фундаментального вопроса об определении человеком самого себя. Основным вопросом философии кроме трех классических, которые Кант назвал «идеями разума» для русского ума, является четвертый и главный – «Что есть сама Россия?». В качестве попытки ответа на гогеновские¹ вопросы России возникла русская философия. Именно поэтому автор указывает, что то, что называется русской философией, правильнее было бы назвать *философией России*.

Собственно, весь труд посвящен «апологии» «русскости» русской философии, автор стремится показать, что в силу исторических причин философия в России и не могла стать никакой другой, кроме как – русской.

Логика постановки вопроса о самоопределении неразрывно связана с фигурой Другого. Через Другого мы определяем себя. Таким Другим для России исторически стала Европа. И в размышлениях о России редкий русский мыслитель не уходил в рассуждения о Европе.

Первым столкновением для России, безусловно, стало правление Петра. Однако, «почему обеспокоилась и очнулась русская мысль, когда перед Россией замаячил такой «перспективный» и многообещающий западный путь существования и процветания?». Ответ на этот вопрос можно построить на боязни русской души утратить свое личностное существование. Общество западного типа – это общество граждан, гражданское общество. Русское общество – это общество личностей, соборное общество². Это коренится, прежде всего, в религиозной, православной составляющей духовной жизни русского народа, где понятие личности (то есть способ бытия как отношения) является одним из центральных. Русское православие

¹ У Гогена есть серия картин, носящая в названии формулировку именно эти вопросы: «Откуда мы пришли? Кто мы? Куда мы идем?». Как замечает А. Б. Демидов, «именно вопрос об идентификации людьми самих себя является «основным вопросом философии». Все остальные вопросы, вроде: «что такое бытие», «что есть истина?», «что первично?», «способно ли сознание адекватно отображать мир» и т.п. – все это ступеньки, подводящие к ответу на вопрос о самоидентификации «что мы такое?» или «кто мы?». См.: Демидов А. Б. Основной вопрос философии по Аркадию Раскину // А. И. Раскин. Россия, или Четвертый вопрос философии. – Минск: Экономпресс, 2010. – С. 487.

² Демидов А. Б. Основной вопрос философии по Аркадию Раскину // А. И. Раскин. Россия, или Четвертый вопрос философии. – Минск: Экономпресс, 2010. – С. 483.

сохранило идеал «жизни во Христе» вместо католического «подрожания Христу». Так, по Любомудрам³, это не Россия пошла по ложному пути, а вся человеческая история, отделенная от сверхбытийности сущности Бога, движется отрицательно и ложно. Однако, русская религиозная философия, в своем стремлении «монополизировать Бога», вызвала совершенно обратное – вырванность России из общего хода мирового развития.

Особого внимания в истории культуры и философии требует феномен русской интеллигенции. Интеллигенция представляет собой «особый человеческий материал», одновременно европейски просвещенный и национально мыслящий. Это тонкая прослойка общества, которая интуитивно воспринимала отсутствие у России исторического бытия (ярчайшим примером этого является П. Чаадаев), но, все же, взяла на себя труд наполнить цивилизационную пустоту объектами культурного сознания, придать непостижимому течению русской жизни смыслы, идеи, образы.

Интеллигенция полагалась многими русскими философами и историками в качестве движущей силы национального развития. Более того, интеллигенция являлась синонимом русской элиты. Так, например, И. Аксаков, который, если не первый, то один из первых, кто употребил это слово для обозначения определенного слоя общества, использовал его в коренном философском смысле, а именно: интеллигенция означает самосознание.

Раскин в своих рассуждениях об интеллигенции ссылается на определение, взятое им из социологии, согласно которому интеллигент – это индивид, продающий на рынке свой умственный труд, или другими словами – «пролетарий интеллектуального труда». В Европе при всем уважении к своим интеллектуалам считается, что ее успех – результат деятельности ее «третьего сословия», т.е. буржуазии. Надо понимать, что русская философия имела в виду совершенно особую русскую интеллигенцию, которая по социальным параметрам не совпадала с интеллектуалами Европы. Отсутствие в России буржуазии как политически господствующего класса привело русскую философию к полаганию интеллигенции в качестве ее «третьего сословия». Однако, культура русской интеллигенции не выросла из глубины народной исторической жизни по схеме: существование – религиозные представления – мифы – культура, а приобреталась «на стороне» через освоение мирового (в том числе, европейского) массива знаний. Таким образом, русская интеллигенция оформилась в виде вненационального, а, возможно, и интернационального слоя общества, культурно абсолютно не связанного с собственным народом. Однако, русская философия не увидела в этом историческую подоплеку, а воспринимала такое положение дел как проблему интеллигенции, а не России.

³ Юные аристократы из «Общества Любомудров», созданного в 1823 году под председательством В. Одоевского, сошлись на том, что единственной чертой России может считаться лишь присущее ей подлинное христианское вероисповедание в исторической форме русского православия.

Для России этот слой общества, мизерный по численности по сравнению с общим населением страны, сыграл фатальную роль. Именно представители интеллигенции составили костяк двух противоборствующих сил, действующих разрушительно изнутри самой России – русской религиозной философии и русского религиозного марксизма.

Начнем издалека. Российское самодержавие не почитало философию. В тот момент, когда мировая философия совершила поворот маятника в сторону материализма, она проникла в Россию в виде вольтерьянства и снискала уважение даже у Екатерины II. На фоне появления в России оригинальных форм самосознания – славянофильства и западничества – материализм стал нераздельным спутником последнего. Мы не сразу его замечаем «под маской позитивизма и теории органического развития в прогрессизме Бакунина и Белинского, в реализме Чернышевского, Михайловского и Лаврова, в историзме Грановского и нигилизме Писарева»⁴. Окончательно он утверждается с прониканием экономических идей капитализма в виде материалистической теории К. Маркса⁵. К началу XX века марксизм выходит из тени гегельянства и позитивизма и вписывается, как ни странно, в сформировавшиеся ценности русской философии, став материалистическим двойником русской религиозной философии.

И действительно, при ближайшем рассмотрении можно увидеть некоторые параллели, как например: конкретность и системность марксизма коррелирует с «конкретным идеализмом» С. Трубецкого. Идее «оптимистического катастрофизма» его брата, Е. Трубецкого, у Маркса соответствует идея истории как процесса отчуждения человека от самого себя. Движение к мировой свободе в единстве природы, истории и сознания, утверждаемое марксизмом, переключается с идеей возвращения «падшей Софии» к своей сущностно-природной свободе у С. Булгакова. «И все вместе сливается с основным идейным мотивом русской философии начала XX века – отрицанием бытия наличествующего во имя бытия истинного»⁶. В конце концов, марксизм, предлагающий не только материалистическое объяснение мира, но и его революционное преобразование, стал очень привлекательным для части русской интеллигенции, ставшей на путь народного служения и освобождения.

Русский марксизм, утверждая, что законы развития общества (смены общественно-экономических формаций) универсальны (то есть пригодны как для Европы, так и для России), как будто склоняется к западной традиции в противоположность славянофильству с его идеей «особого пути» для России. Но в результате, у русских марксистов оказалась решающей вполне «русская идея»: «поскольку «закон истории» познан, и он гласит, что в результате все равно должен получиться коммунизм, постольку России нет

⁴ Раскин А. И. Россия. или Четвертый вопрос философии / послесловие и науч. ред. А. Б. Демидова. – Минск: Экономпресс, 2010. – С. 445.

⁵ Россия, как известно, стала одной из первых стран, где был переведен (1868) и издан (1872) «Капитал» К. Маркса.

⁶ Раскин А. И. Там же. – С. 347.

нужды повторять путь буржуазной Европы, а можно сразу двинуться к конечному пункту истории, к коммунизму». «Так России удастся избежать порочного, (абстрактно-гражданского) способа сосуществования и осуществить интуитивно лелеемый образ сочувственно-личного, братского сосуществования, не повреждаемого классовыми различиями»⁷.

До 1917 года, пишет А. Раскин, Россия не знала революций. Все проблемы, которые могли к ней привести, загонялись на корню внутрь и решались путем бесконечных, во многом противоречащих друг другу, реформ. Но негативные процессы, накопившиеся после отмены крепостного права, за полвека достигли апогея, и их путем реформации было просто не восстановить, и революция стала неизбежна. Борьба шла между революционными марксистами и носителями русской философской идеологии.

Промежуточной попыткой объединения стало воцерковление интеллигенции, когда религия, а точнее, церковность воспринималась как прерогатива крестьянского слоя. Однако «Кровавое воскресенье» 1905 года стало окончательным толчком к переходу интеллигенции в открытую духовную оппозицию как царизму, так и официальной церкви, которая расстрел не осудила. Русская религиозная философия воплотила в себе попытку ответа как на традиционный (церковный) вопрос индивидуального спасения человека, так и спасения России в кризисное для нее время.

Именно поэтому понять русскую религиозную философию означает осознать ее неразрывную связь с русским революционным марксизмом. Как утверждает автор, это была единая кризисная идеология, состав которой делал особо опасными входящие в нее 1) учение К. Маркса, 2) идеал теократического государства В. Соловьева и 3) традиции русского народничества. У этих двух противоборствующих идеологий был общий единый порыв к глобальному переустройству России, и, как признавал Н. Бердяев в «Самопознании», ответственны за революцию все.

⁷ Раскин А.И. – Там же. – С. 347.

СМЫСЛ ИСТОРИИ РОССИИ: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ

*«Будь способен знать начало и путь древности,
и это знание позволит тебе увидеть путеводную нить,
ведущую к сегодняшнему дню».*
(Лао-цзы)

О необходимости изучения прошлого говорили во все времена. Шли годы, десятилетия, столетия, а люди продолжали обращаться к своему историческому опыту, национальному самоопределению. Попытаемся и мы затронуть эти вопросы с позиций философии истории. Философия истории рассматривает такие общие проблемы, как смысл истории, прогресс в истории, мировая история, своеобразие исторического сознания и другие.

О смысле истории рассуждали разные авторы. И подходы их были различны. Так, у П. Тиллиха встречаем следующий взгляд: «Всякая легенда, хроника, сообщение о событиях прошлого или научный исторический труд содержат толкование истории. Подобная интерпретация имеет несколько уровней. Она включает отбор фактов в соответствии с критерием важности, оценку причинных зависимостей, представление о личных и общественных структурах, теорию индивидуальной, групповой и массовой мотивации, социальную и политическую философию, а также определенное понимание смысла истории – вкпе со смыслом существования вообще, которое, независимо от факта своего признания, составляет основу перечисленного. Такое понимание, намеренно или неосознанно, воздействует на прочие уровни интерпретации; в свою очередь, оно само зависит от специфического и универсального знания исторических процессов. Эту взаимную зависимость толкования истории и всех пластов следует уяснить каждому, кто занимается историей на любом уровне»¹. Итак, у данного автора видим, что отбор исторических фактов и выявление причинных связей связаны с проблемой смысла истории.

Конечно, смысл истории можно рассмотреть как содержание, которое стоит на языковом выражении, или как характеристику той деятельности, которая служит для достижения поставленной цели. Исходя из приведенных значений смысла истории, можно привести еще несколько примеров различных взглядов на предмет нашего рассуждения. Так, К. Левит указывает, что суждение о конечном смысле исторических деяний возможно лишь в том случае, когда обозначена их будущая цель, т.е. если определены направление и радиус действия исторического движения, то его смысл определяется из его конца². Но история имеет смысл, если у нее есть цель, а значит, направленность на какие-либо ценности. Ценности в свою очередь могут быть абсолютными, относительными, объективными, субъективными.

¹ Тиллих П. История и Царство Божие // Философия истории. Антология. – М., 1995. – С. 235.

² Левит К. О смысле истории // Философия истории. Антология. – М., 1995. – С. 263.

Например, в философии истории Г. Гегеля история также рассматривается как целеполагающее и смыслообразующее поступательное движение. Ход и развитие мировой истории раскрываются как поступательное движение ко все более содержательным и высоким ступеням духа и его свободы, а знающая саму себя свобода способна самостоятельно стать действительным миром свободы³. Объективный смысл придает истории и исторический материализм К. Маркса. История, по К. Марксу, имеет определенную цель, смыслом которой является будущее «царство свободы», для достижения которого необходимо уничтожение частной собственности и создание бесклассового общества⁴. Цель истории К. Ясперс понимает как выработанный самими людьми идеал, реализации которого они должны настойчиво добиваться и который может остаться пустой мечтой, если они не приложат максимальных усилий для его воплощения⁵.

Таким образом, история наделена смыслом, т.к. она – средство для достижения таких ценностей, как: свобода, благополучие, всестороннее развитие человека, а реализация этих ценностей и будет итогом исторического развития. Человечество в ходе своей истории вырабатывает идеалы, которые затем стремится реализовать. В таком случае история будет иметь смысл как средство достижения этих идеалов. История ценна сама по себе, так как предоставляет людям необходимый опыт, удовлетворение от процесса жизни.

В целом, проблема смысла истории включает несколько концепций: освобождения души, провиденциализма, идеалистическую, марксистскую, концепцию духовно-космической эволюции. Постановка проблемы смысла истории должна ответить на главные вопросы: для чего развивается исторический процесс и в какую сторону это развитие происходит. Направленность истории может, по мнению некоторых исследователей, иметь прогрессивный характер (Маркс, Гегель), регрессивный характер (Гесиод, Ницше), а может и вовсе отсутствовать либо представлять круговорот природных и общественных процессов.

Для русских религиозных философов (В. Соловьев, П. Флоренский, С. Франк и др.) человек есть носитель жизни и ее продолжатель, но не разрушитель. Смысл жизни состоит в отрицании Зла посредством творения Добра, которое и есть, по убеждению русских мыслителей, утверждение жизни на планете. Одним из ведущих представителей данного направления можно назвать Н.А. Бердяева. Мыслитель считал историческое познание одним из путей к познанию духовной действительности⁶. «В истории нет прямой линии совершающегося прогресса добра, прогресса совершенства, в силу которого грядущее поколение стоит выше поколения предшествующего; в истории нет и прогресса счастья человеческого – есть

³ Ивин А.А. Философия истории. – М.: Гардарики. 2000. – С. 107.

⁴ Там же. – С. 107.

⁵ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. – М., 1991. – Вып. 2. – С. 22-23.

⁶ Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990. – С. 13-14.

лишь трагическое все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, так темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так начал зла. В раскрытии этих противоречий и в выявлении их и заключается величайший внутренний смысл исторической судьбы человечества», – писал Н.А. Бердяев⁷. Но несмотря на подобные утверждения, автор надеялся, что человечество еще совершит прорыв в сферу Духа.

Определение смысла истории, необходимости изучения исторического процесса актуально для многих стран мира. Россия не является исключением. Наша страна всегда была и остается одной из главных героинь всемирной истории. При этом нужно помнить о самобытности России, ее исторической индивидуальности, формировании русской идеи, духовным стержнем которой всегда было православие. Самобытность русской души, по мнению И.А. Ильина, в том, что в ней своеобразно распределены первичные и вторичные силы, ведущие, определяющие. Первичные силы – это любовь, добро, красота, истина, совесть, живое сердечное созерцание; вторичные включают волю, мысль, форму, организацию⁸. Основа русской идеи – в ее соответствии особенностям русского национального характера: вере в возможность обеспечения всеобщего счастья; убежденности, что принесет ее всему миру Россия (мессианизм) в кратчайший срок (максимализм) и готовности к неимоверным усилиям для достижения этого (самопожертвование).

Рассмотрение православной культуры и православных традиций представляется нам в настоящее время крайне актуальным, ведь наше культурное наследие складывалось в процессе становления и развития национального самосознания, постоянно обогащалось собственным и мировым культурным опытом. Оно дало миру вершины художественных достижений, вошло неотъемлемой частью в мировую культуру; 2014 год объявлен в России годом культуры (указ Президента РФ № 375 от 22.04.2013). Отечественная культура на протяжении всех веков ее формирования неразрывно связана с историей России. Одним из важнейших факторов, обуславливающих своеобразие формирования российской культуры, является утверждение на Руси православия как особой ветви христианства, сосредоточенной на духовности, приверженности устоявшимся традициям. Религия издревле является носителем культурных ценностей, важным элементом любой культуры. Это образ жизни, определенная система идей, верований, представлений о человеке, его месте в мире.

Православие определило пути развития России. Русская православная церковь на протяжении своей тысячелетней истории играла важную роль в жизни человека. Она объединяла народ и в годы великих созиданий, и в годы испытаний и лишений. С самого начала православная церковь определяла духовную жизнь на Руси. Православие сыграло огромную роль в

⁷ Там же. С.150.

⁸ Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. – Т.6. Кн.2. – М.,1996. – С.374-375.

объединении славян в единое русское государство, а затем и в сохранении и расширении России. Сегодня нет никаких сомнений в том, что крещение Руси было событием огромной исторической важности не только в политическом и социальном отношении, но и в культурном. По существу, история русской (древнерусской) культуры только началась после принятия Русью христианства, и дата крещения Руси (988 г.) становится, таким образом, начальной точкой отсчета национального культурно-исторического развития России. На месте разрозненных и слабо развитых в экономическом, социальном и политико-государственном отношении восточнославянских племен, разбросанных на окраине европейского континента, на границе между оседлыми поселениями и Великой Степью – жизненным пространством кочевых народов – возникло европейское феодально-монархическое централизованное государство, сплоченное единой идеологией и созидательными устремлениями. Принятие Русью христианства стало идеологической основой феодальной культуры и оказало воздействие на всю средневековую культуру.

С православием на русскую почву была перенесена и идея соборности, под которой понимается коллективное житие и согласие, единодушное участие верующих в жизни мира и церкви. Соборное переживание и поведение ориентировались не на рассудок, а на «движение сердца» и эмоции, и в то же время стремились всегда к конкретности, осязательности религиозных актов, их согласованию с обычаями, привычками. Русский человек обладает чутким различием добра и зла, подмечает несовершенство земных поступков, нравов, никогда не удовлетворяясь ими и не переставая искать совершенного добра. Признавая святость высшей ценностью, он стремится к абсолютному добру, хочет действовать всегда во имя чего-то абсолютного. Гюстав Флобер писал: «Будущее тревожит нас, а прошлое держит. Вот почему настоящее ускользает от нас». С таким утверждением можно согласиться и в отношении к российской действительности. И русский человек живет прошлым или будущим. В прошлом он ищет нравственное утешение и вдохновение для своей жизнедеятельности, устремленность в будущее. Постоянный поиск лучшей жизни сочетается у русского человека с неукротимой верой в возможность ее достижения, а добродетели русского человека – чувство справедливости, пассивность и терпеливость, консерватизм и гармония.

Ведущее место в религиозных представлениях занимал вопрос святости. К концу XV – началу XVI в. в русском православии обозначились два различных типа святости. Один тип святости, носивший исключительно духовный характер, был тесно связан с личностью и учением Нила Сорского, поддержанный его последователями, называвшимися «нестяжателями». Нил Сорский призывал к отшельнической жизни, удалению от светских соблазнов и мирского общения; монашеская жизнь должна проходить в уединении, духовном самоуглублении и молчаливом созерцании; церковь должна быть свободной от земельных владений, материальных и

имущественных ценностей, а также от взаимодействия со светской властью, государством, мирской жизнью. Другой тип святости проповедовал Иосиф Волоцкий. Его ученики и последователи называли себя «иосифлянами». Смысл учения Иосифа Волоцкого заключался в тесной связи с действующей властью и всяческой его поддержке – моральной, идеологической, политической, духовной. Сама полемика Нила Сорского и Иосифа Волоцкого в значительной мере предвосхитила будущий русский религиозный раскол XVII века.

Раскол – сложное социально-религиозное явление, связанное с глубокими изменениями народного сознания. Рубеж XVII-XVIII в. – начало нового этапа в истории России. Содержанием его было формирование русской нации на базе великорусской народности. К концу XVII в. церковь оставалась крупнейшим феодалом в России и сохраняла некоторую политическую самостоятельность, несовместимую с развивающимся абсолютизмом. В 1721 г. единоличное патриаршее управление церковью было заменено соборным, коллегиальным. 25 января Петр I подписал манифест об установлении Духовной коллегии, или Святейшего правительствующего Синода. В истории русской православной церкви открылся новый период – синодальный. Общим итогом одной из самых основательно осуществляемых реформ Петра I было превращение церкви из идеологической руководительницы нации во вспомогательную часть государственного механизма с ограниченными правами и строго регламентированными обязанностями. Правительственная политика в отношении православия и церкви несколько меняется лишь в конце XVIII столетия. Церкви возвращается ряд льгот, часть имущества, монастыри освобождаются от некоторых повинностей. В XVIII-XIX вв. правительством предпринимается ряд законодательных административных мер, ставящих православие в особое положение в государстве. При поддержке светских властей развивается православное миссионерство, укрепляется школьное духовное и богословское образование.

Февральская революция 1917 г. упразднила самодержавие, лишив Православную церковь ее многовековой опоры. Церковь отделялась от государства, упразднялись все прежние союзы церкви и государства. Государственные и общественные мероприятия не должны сопровождаться религиозными обрядами и церемониями, отменялись религиозные клятвы и присяга. Религиозные общества объявлялись частными, не пользующимися какими-либо преимуществами и субсидиями от государства.

В первые годы советской власти для Русской православной церкви наступило тяжелое время. Единственное, что было разрешено, – это совершать богослужения в храме. Все остальное – обучение детей, помощь бедным и больным, церковные школы, миссионерская работа, всякое участие церкви в жизни страны – было запрещено. Епископов, священников, монахов и монахинь, да и вообще деятельных православных людей, арестовывали, ссылали на тяжелые работы, в лагеря, тюрьмы. Храмы разрушались,

закрывались, превращались в склады, кинематографы или музеи атеизма. В 30-х гг. XX в. продолжался процесс дальнейшего ограничения деятельности религиозных организаций, их центров, духовенства и верующих. Переворот в деле нормализации государственно-церковных отношений наступил лишь в 1943 г. после встречи И.В. Сталина с руководством Русской православной церкви. Вскоре постановлением Совнаркома СССР предусматривались организация Совета по делам Русской православной церкви, открытие православного богословского института, а также определялся порядок функционирования церквей. В 1975 г. принимается Указ Президиума Верховного Совета РСФСР, расширявший возможности религиозных организаций в удовлетворении религиозных потребностей верующих. В Конституции 1977 г. гарантировалось право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду.

Развитие отечественной культуры в XX столетии происходило на фоне глубоких социальных катаклизмов и в условиях быстрого научно-технического прогресса. Это определило высокую динамичность историко-культурных процессов. На протяжении 70 лет в общественном масштабе проходил эксперимент по созданию нового типа человеческой личности. Все сферы культуры были подчинены этой цели, что привело к разрыву преемственности в их развитии. Но отечественная культура продолжала развиваться в русле общемировых, культурных процессов. Огромный скачок был сделан в области народного просвещения и образования: от массовой неграмотности до всеобщего среднего образования. Благодаря научно-техническим достижениям изменилось культурно-информационное пространство.

Таким образом, смысл истории России определяется ее целеполаганием, ведь каждому человеку свойственно стремление поиска смысла жизни, который дал бы ему возможность познать как самого себя, так и свое место в мире. Понимание смысла истории зависит от знаний, научно-теоретических представлений ученого или любого человека, стремящегося к познанию истории, а также от его религиозно-философского мировоззрения, поэтому история тесно связана и с философией, и с религией. Подобная тесная взаимосвязь наук позволяет не только изучать прошлое и лучше понять настоящее, но и предвидеть перспективы развития.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В ФИЛОСОФИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА: ВСЕОБЩЕЕ ВОСКРЕШЕНИЕ КАК ЦЕЛЬ И СМЫСЛ ИСТОРИИ

Для современной исторической науки актуальным является вопрос выработки нового философского основания, опираясь на которое возможно осуществлять исследования прошлого. Подобное конструирование новых базисных идей невозможно осуществить, не обратившись предварительно к философскому анализу уже сложившейся в отечественной мысли традиции. Одной из ключевых фигур здесь является философ Н.Ф. Федоров.

При знакомстве с философской концепцией Н.Ф. Федорова сразу же обращает на себя внимание наличие остро переживаемого философом онтологического несовпадения сущего с должным. Именно через призму нетождественности должного и сущего возможно рассматривать основные посылы федоровской мысли, послужившие основаниями для его интерпретации истории. Главным противоречием, конституирующим всю философскую систему Н.Ф. Федорова, выступает противоречие между существованием и несуществованием. Философ не приемлет отсутствия человека, который ранее присутствовал, т.е. был живым; он не может и не хочет согласиться с субстанциональностью явления смерти, которая для него есть зло. Исходя из представления, согласно которому возможна вечная жизнь, а также воскрешение, но не воскресение, уже умерших, он обнаруживает в окружающем его мире глобальное отклонение от должного, реализовавшее себя в ходе человеческой истории. Воплощением самого должного выступает Иисус Христос, который воскрес во плоти, согласно Федорову, т.е. буквально совершил воскрешение из мертвых. Христос, таким образом, соединяет в себе, отождествляет сущее и должное, а само «воскресение Христа неразрывно связано со всеобщим воскресением»¹. При этом необходимо отметить, что философ отрицает всякий мистицизм, по выражению Н.А. Бердяева, «он (Федоров) обращен к внешнему миру, как позитивист, наивный реалист и натуралист»². То, что реализуется в сфере духа, у него переходит в сферу материи, духовное воскресение трансформируется в физическое воскрешение.

Почему в мире, где произошло «воскрешение» Бога, по-прежнему наличествует смерть? Основной причиной проникновения смерти в мир выступает вражда, т.е. отсутствие любви к своим предкам. «Только любовь освобождает, т.е. делает обязанность к другим желанною, и исполнение этой обязанности приятным, чем не только не тяготятся, но к чему стремятся по влечению собственного сердца; и только любовь всех уравнивает,

¹ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – Т. 1. – М., 1995. – С. 142.

² Бердяев Н.А. Религия воскрешения. («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) // Грёзы о Земле и небе. – СПб., 1995. – С. 150.

обладающих большими способностями, большими силами обращать их, по внутреннему велению, на услуги другим»³.

Но почему любовь должна быть направлена именно на предков, отцов? Невозможно, любя человека, смириться с его смертью, полагает Федоров. Все окружающее сущее становится значимым лишь в отношении возможности воскрешения и тем самым возвращения объекта любви – умершего. Именно из дискурса необходимости воскрешения, которое не забыто в любви, весь мир и его история интерпретируются, приобретают смысл и тем самым становятся понятными. Он пишет: «Вопросы о родстве и смерти находятся в теснейшей связи между собой: пока смерть не коснулась существ, с которыми мы сознаем свое родство, свое единство, то до тех пор она не обращает на себя нашего внимания, остается для нас безразличною»⁴. Таким образом, любить необходимо не только своих прямых предков, но и всех умерших и живущих в принципе. Иными словами любовь ко всем людям исключает возможность безразличия к смерти и, следовательно, к воскрешению. Для Федорова немислим феномен, который был назван Ф. Арьесом «смерть прирученная», – такая смерть, которая безразлична всем.

Любовь к ближним и дальним приобретает в философии Федорова имя «родственности». «Причины неродственности и смерти одни и те же, т.е. равнодушие, недостаточная любовь»⁵. Здесь следует сказать о том, что переживание смерти-ничто Федоровым кардинально разнится с переживаниями феномена Ничто экзистенциалистами. Если у М. Хайдеггера в ужасе перед Ничто земля уходит из-под ног⁶, то у Федорова, наоборот, ужас трансформируется в страх перед ничто-смертью, из-за чего человек еще больше ощущает землю под ногами. Для Хайдеггера в ужасе перед Ничто человек оказывается один на один со своим бытием, забывая про сущее, его окружающее. Для Федорова страх перед ничто-смертью заставляет человека осваивать враждебную ему природу, приковывает к сущему и так же вынуждает интерпретировать исторический процесс, как утрату любимых предков.

Противоположностью любви выступает вражда (ненависть), которая порождает забвение. Люди вступают во вражду, когда перестают испытывать любовь. Следовательно, чтобы была любовь, необходимо прикладывать усилия, здесь скрывается исток федоровской идеи об активной роли человека в деле воскрешения. Всегда есть тысячи причин для существования вражды. Вражда непременно обусловлена, поэтому несвободна, легко враждовать – к этому склоняет сама природа человека. Любовь, напротив, есть специфически личностное образование, которое невозможно встретить в природе. Для того, чтобы была любовь между людьми, нет ни одной причины, а то, что происходит без причины и вопреки всем обстоятельствам, есть то, что исходит из свободы, то, что свободно само по себе. Поэтому

³ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – Т. 1. – М., 1995. – С. 186.

⁴ Там же. – С. 140.

⁵ Там же. – С. 140.

⁶ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // М. Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления. – М., 1993. – С. 18-26.

Николай Федорович пишет о том, что «любовь освобождает», т.к. освобождать может лишь свободное. История как наука противоречит проекту Федорова: «История, как рассказ чисто объективный, или повествование, есть вызов умерших ради праздного любопытства»⁷. Если любовь роднит через общее для всех сыновство по отношению к отцам, которых необходимо воскресить, объединяет, то вражда, напротив, делает безродным, одиноким и эгоистичным. Здесь имплицитно присутствует идея Федорова о том, что отход от родового общественного строя был ошибкой, следствием утраты любви.

В тесной взаимосвязи с диадами «любви-вражды», «памяти-забвения» находится диада «временности-безвременья», которая также оказывает значительное влияние на интерпретацию Федоровым исторического процесса. В своем исследовании по философии воскрешения Николая Федоровича Бердяев пишет, что «христианские мистики всегда отличали второе рождение от рождения первого. Первое рождение есть рождение в роде, в природном порядке, рождение по плоти и крови»⁸. Второе рождение, соответственно, – это рождение в духе, т.е. превращение в истинного христианина. Если есть второе рождение, то есть то, к чему стремиться, т.е. есть движение, которое неразрывно взаимосвязано со временем и историей. Второе рождение возможно при наличии трансцендентного измерения, которое дает возможность быть истории и времени. «Ведь что такое история? Течение. Не содержание того, что течет, а возможность того, чтобы вообще что-то протекало»⁹.

Федоров же никоим образом не является мистиком, для него человек уже при первом рождении дважды рожденный. Он рождается в роде, и именно в сознании и психологии рода, согласно Федорову, содержится искомая любовь к предкам, их памятование и тяга к воскрешению. Род есть воплощение традиции, в нем ничего не меняется, т.к. нет вектора для движения. Род есть языческая реальность, лишенная трансцендентного измерения, а следовательно и времени с историей. Появление времени и истории становится возможным в философии истории Федорова лишь после «апостаси», «выпадения» из рода, возникновения вражды. История – «это мир, в котором разрешается быть не на своем месте»¹⁰. Таким образом, Николай Федорович в своей философии истории стремится вновь вернуться в безвременье, причем не в христианскую вечность, существование которой обуславливается трансцендентным, но именно в языческое безвременье, в «вечное возвращение» умерших, которое будет происходить в эмпирической реальности.

⁷ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – Т. I. – М., 1995. – С. 141.

⁸ Бердяев Н.А. Религия воскрешения. («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Грёзы о Земле и небе. – СПб., 1995. – С. 154.

⁹ Гиренко Ф. Метафизика пата (косноязычие усталого человека). – М., 2014. – С. 31.

¹⁰ Там же. – С. 8.

Перейдем к анализу федоровской интерпретации исторического процесса. Вначале следует сказать, что для Федорова интерпретация истории осуществляется из уже имеющегося пред-понимания, из пресуппозиции, согласно которой цель рода человеческого – это воскрешение умерших отцов. Именно это наделяет смыслом всемирную историю. Сам Федоров выразил это следующим образом: «Возможно найти смысл истории только после того, как пришел в разум истины. Нет смысла – появляются нелепости – научные проблемы»¹¹. В данном случае отечественный философ описывает различие между такими подходами к историческому прошлому, как понимание и объяснение. В результате объяснения должно рождаться знание, которое объективно, но при этом объяснение не приводит к возникновению смысла. Понимание, наоборот, рождает смысл, оно не индифферентно, в смысле отражены желания, надежды и страхи интерпретатора. Н.Ф. Федоров в самом начале становится на позицию понимания, осуществляющегося из дискурса его философии всеобщего воскрешения.

Для Федорова вся человеческая история есть перманентное удаление сущего от должного, которое проявляет себя в замене отечества государством, братства – гражданством, воскрешения (настоящего – физического) искусством («ненастоящим», вымышленным). Данный процесс деградации общества в ходе истории происходил, согласно Федорову, по причине все большего забвения, а следовательно все большей вражды, которые плотнее и плотнее связывали человека с временным и с временем. Другими словами, деградация – «это вечное совершенствование или бесконечный прогресс»¹². Постепенно из человеческой истории уходит главная ее цель – завершение истории, осуществляемое через воскрешение мертвых, а человечество пребывает в состоянии беспечной инфантильности, безответственности, в забвении и вражде. «Отказавшись от сыновьего дела, т.е. воскрешения, заменяют действительное воскрешение мнимым – в знании; недействительным, или только подобным в искусстве; идолопоклонничеством – в религии»¹³.

Языческая эпоха, по оценкам Федорова, является периодом розни и вражды. Хотя при этом уже первый человек был тем существом, которое погребает, а следовательно думает о воскрешении, причем физическом. «Но для первого сына человеческого, видевшего первого умершего, погребение не могло быть ничем иным, как только попыткой воскрешения»¹⁴. В языческий период происходит зарождение философии, которая критикуется Федоровым за ее презрение к жизни и отстраненность от насущных проблем. Познание самого себя, по мнению «русского Сократа», приводит к трем

¹¹ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – Т. 1. – М., 1995. – С. 135.

¹² Там же. – С. 136.

¹³ Там же. – С. 137.

¹⁴ Там же. – С. 142.

философским добродетелям – «сомнению – матери философии, вместо веры, и к ее плодам: отчаянию вместо надежды, и бесстрастию, или равнодушию, покою, бездействию, вместо любви»¹⁵.

Язычество сменяется христианством, которое отрицает рознь между людьми посредством любви и совмещает, как полагает философ, знание и действие. Однако само христианство было понято им неверно, или, вернее, не до конца. Христианство стало «не Софиею, а лишь почитанием Софии – Премудрости Божией»¹⁶. Иными словами, христианская идея, по уверению Николая Федоровича, была воспринята слишком символически, в этом восприятии не хватает реального действия, направленного на воскрешение отцов: «действительным же воскрешением станет оно, когда сделается орудием Софии – Премудрости Божией»¹⁷. Но почему вместе с воскресением Христа не произошло общего воскрешения? Философ указывает на то, что общее воскрешение есть результат совместной деятельности людей, причем всех жителей планеты, к чему и движется, сама того не осознавая, история человека. Отсюда выводится цель федоровской философии истории, которая заключается в том, чтобы сделать бессознательный процесс стремления к воскрешению сознательным.

С падением Иерусалима и с потерей значения Рима главным христианским центром становится город Константинополь. Сам же период Древнего мира, по мысли Федорова, заканчивается в царствование Юстиниана, который хотел осуществить реставрацию язычества. С этого момента начинается активное распространение христианства, которое, однако, по причине данного распространения все более начинает отходить от своей главной цели – воскрешения – в сторону внешнего, бессодержательного: «нравственность заменилась каноническим правом, внутренняя связь – внешней организацией, церковь устроилась по образцу государства»¹⁸. В это же время возникает идея, согласно которой спастись можно без окончательного преодоления вражды между всеми людьми.

Невозможно любить и при этом отказаться от собирания, от устранения вражды. Превращение в догмат есть превращение в теорию – нечто безжизненное и непереживаемое – то, что никогда не приведет к реальному воскрешению. Даже учение о Троицизме Бога, в котором выражены идея и послание о воскрешении человека, превратилось в догмат. Именно из первого спора христиан, от эбонитов и назариев, как говорит философ, произошел ислам, который не есть религия воскрешения, но всего лишь свод правил и законов, очередная теория, т.е. отрицательное учение, говорящее, что запрещено совершать. При этом Федоров отмечает, что ислам –

¹⁵ Там же. – С. 141.

¹⁶ Там же. – С. 141.

¹⁷ Там же. – С. 141.

¹⁸ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – Т. 1. – М., 1995. – С. 157.

это религия кочевых народов, которые не помнят свих мертвых и не имеют кладбищ, народов, пребывающих в раздоре и розни.

Указанные противоречия между жизнью-деятельностью и обрядом – периодическим символическим воскрешением, соединением трансцендентного с имманентным, а также между заповедью, совмещающей практику и теорию, мысль и переживание с догматом, чистой мыслью, фундируют собой весь дальнейший путь истории. Православие выступает, согласно Федорову, религией обряда. «Обряд есть средство, с помощью коего догмат, как заповедь, переходит в действительность»¹⁹. Именно в таком виде православие пришло к славянам, что предопределило их общинное устройство, связь с умершими отцами, а также будущее, в котором России предстоит объединить всех людей в мире. Католицизм перестает осуществлять не только жизнь-деятельность, но и отступает от обряда, т.е. происходит десимволизация мира; у них цель человечества, заключающаяся во всеобщем воскрешении, перестает переживаться даже в опыте обряда.

Одним из главных различий между православием и католицизмом, оказавшим большое воздействие на ход мировой истории, является то, что «католицизм есть религия ужаса, а управление ею – терроризм. Причиной воскрешения там является не любовь, восстанавливающая жизнь, а гнев; гнев раскрывает могилы, гнев выбрасывает тела, которым жизнь возвращается под грозные звуки трубы»²⁰. Гнев же есть результат вражды-разделения людей, он доводит его до логического завершения. Люди боятся воскрешения, так как оно есть время великого Суда. Данная «неаутентичная» идея воскрешения становится движущей силой для определенного периода истории, который был назван Крестовыми походами, являющимися ни чем иным, как жаждой получения отпущения грехов. Это, в свою очередь, привело к усилению папской власти.

Католическая история Запада продолжается вплоть до XVI века, когда все формы искупления были редуцированы к денежным индульгенциям. «Учение об аде, чистилище, рае – все это было также в теснейшей связи с учениям о заслугах»²¹. Каждый человек, по представлениям католиков, должен был судиться Богом в отдельности, а не всем миром-общиной, что было вызвано положением неродственности, вражды, отсутствием любви и в конечном итоге забвением мертвых и истинного учения о воскрешении. На смену католикам приходят протестанты, которые, по мнению Федорова, переносят «внешнее» во «внутреннее». Иными словами, спасительными признаются не действия, будь то крестовые походы, убийство неверных, отправления мессы и т.д., а мысли, вера. Подобное субъективистское мировоззрение, как считает Федоров, привело к еще большей розни и забвению, в исторической перспективе за ним последовало увеличение количества горожан, купцов и торговцев, которые стали заботиться лишь о

¹⁹ Там же. – С. 170.

²⁰ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – Т. 1. – М., 1995. – С. 172.

²¹ Там же. – С. 177.

получении выгоды. Страной, находящейся на вершине исторического прогресса, становится Англия. Она, «взяв в свои руки морские пути сообщения, овладев всеми почти колониями Франции, лишила последнюю возможности отдавать избыток населения в свои колонии и тем самым сделалась виновницей всех революционных смут»²². В результате данных смут к власти пришел Наполеон, который направил свое оружие против России, но потерпел поражение. Отныне первую скрипку в мировой истории начинает играть наша страна, которая должна вернуть себе город-символ Константинополь, превратить всех кочевников в земледельцев, и после этого осуществить всеобщий проект воскрешения умерших отцов.

²² Там же. – С. 187.

ТЕОРИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО: ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ И РОССИЙСКОГО ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Любые рассуждения о книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» неизбежно приводят к проблеме интерпретации. Как понимать эти тексты? Как попытку рационализировать прошлое, адаптировать его к канону «позитивного знания» и тем самым поставить под сомнение гегелевскую линейно-монистическую концепцию истории, или же автор был лишь идеологом, который стремился создать духовную основу геополитического курса империи? Очевидно, что оба суждения верны, а внимание следует акцентировать на соотношении и взаимосвязи собственно научного познания и идеологических спекуляций. Эту задачу многим усложняет сам феномен личности Н.Я. Данилевского, который был одновременно активным политическим деятелем, адептом славянофильства и видным учёным-биологом своего времени, которому удалось разработать одну из наиболее последовательных критик дарвинизма.

Таким образом, неудивительно, что теория культурно-исторических типов балансирует на грани российского идеологического дискурса 1840-1860-х гг. и позитивистской науки. Для того, чтоб вскрыть характер взаимодействия этих двух, казалось бы противоположных, начал, нам следует осуществить три интеллектуальных операции. Во-первых, установить культурно-историческую среду формирования воззрений Н.Я. Данилевского. Во-вторых, выяснить, каким образом научные построения используются для обоснования отдельно взятых идеологем, и дать ответ на вопрос: «Возникают ли на основе последних рациональные умозаключения?». В-третьих, необходимо определить те идеи, которые использовались для дальнейшего развития философии и методологии истории. В этом отношении мы будем опираться на наиболее близкие к теории культурно-исторических типов концепции О. Шпенглера, Дж. А. Тойнби, П. Сорокина, Л. Гумилёва и С. Хантингтона.

Славянофильскую природу своей книги подчёркивал сам Н.Я. Данилевский. Очевидным был этот факт и для большинства русских мыслителей и публицистов. В отдельных случаях «Россию и Европу» вообще возводили в ранг катехизиса славянофильства¹. Поэтому интересующая нас концепция во многом базируется на ряде абстрактных обобщений, сделанных еще И.В. Киреевским, А.С. Хомяковым, И.С. Аксаковым. Сюда мы относим следующие конструкты: идею антиномии между славянским и западным мирами, исключительность русского общества и православной общины, мессианскую роль России и некой общеславянской идентичности.

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – С. 523.

Первоначально в славянофильском идеологическом дискурсе Российская империя не противопоставлялась Западной Европе жёстко. Скорее, речь шла о самобытности двух культур и наличии определенного непонимания между ними. Но после начала Крымской войны европейский мир становится исключительно враждебным². Концепция теории культурно-исторических типов складывалась в послевоенные годы как раз под впечатлением этой риторики. Примечательно и то обстоятельство, что Н.Я. Данилевский писал свою книгу в 1865-1868 годах непосредственно в Крыму³. Поэтому не удивительно, что в предложенной им схеме военное противостояние 1853-1856 годов служит ключом к пониманию как самого восточного вопроса, так и проблемы столкновения двух культурно-исторических систем. Однако воинственная полемика, свойственная «России и Европе», была не результатом политического процесса, а, скорее, представляла собой реакцию на него определённого кластера культуры, который, в свою очередь, находился в состоянии «идейной войны» как минимум с тремя оппозиционными лагерями. Дело в том, что славянофильство и производный от него панславизм никогда не были официальными государственными идеологиями, а большая часть образованного общества всецело пребывала под влиянием западной культуры. Славянофильство было, скорее, контркультурой, чем мейнстримом.

В силу особенностей своей доктрины, славянофилы пребывали в постоянной конфронтации с «западниками», антироссийскими публицистами Европы, а также с представителями сербских, чешских, словацких и польских патриотических движений, которые всецело разделяя тезис о славянской конфедерации, не всегда мирились с мессианскими воззрениями своих русских коллег⁴. В результате тексты Н.Я. Данилевского оказались крайне политизированными, публицистическими по стилистике и насыщенными критикой в адрес идейных оппонентов. Элементы научного мышления также не следует воспринимать однозначно, ибо уже первые идеологические доктрины современных наций пытались обрести облик «рационального знания»⁵. Программные произведения Дж. Локка, Т. де Тарси и К. Маркса преподносились широкой публике под видом научности. В случае с теорией культурно-исторических типов прояснения требует вопрос о том, что было для их автора важнее: рациональное постижение логики истории или же создание для России и всего славянства оптимальной идеологической концепции?

Даже поверхностное знакомство с текстом Н.Я. Данилевского позволяет предположить, что диалектическое противоречие понятий

² Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. – Париж: YMCA PRESS PARIS, 1926. – С. 118.

³ Косміна В.Г. Теорія культурно-історичних типів Н.Я. Данилевського й методологія історії // Український історичний журнал. – 2006. – № 1. – С. 185.

⁴ Кудряшов В.Н. Трансформация славянофильства в панславизм как смена концепции русского национализма // Вестник Томского государственного университета – 2012. – № 362. – С. 69.

⁵ Кара-Мурза С.Г. Идеология и мать её наука. – М.: Эксмо. 2002. – С. 29.

«Россия» и «Запада» возникает не на уровне анализа взаимодействия социокультурных макроструктур, а на уровне той полемики, в которую был вовлечён автор как носитель славянофильской идеи. Эта доктрина, особенно в своей панславистской редакции, воспринималась западными публицистами как идеология внешней экспансии, в связи с чем подвергалась жёсткой критике. Как правило, за подобными выпадами скрывались априорный страх перед потенциальным внешним врагом и нежелание принимать русский мир в его первозданной форме⁶. Мало того, в трудах таких английских идеологов, как Т. Карлейль и Б. Дизраэли, характер общей риторики становился крайне агрессивным, ибо в открытую звучали призывы в духе «Вырвать клыки русскому медведю!»⁷. Очевидно, что Н.Я. Данилевского в равной мере озадачивало как стремление прояснить для себя истоки подобных настроений, так и создать эффективное средство духовной борьбы с ними.

По сути, мир, предъявленный нам в «России и Западе», описан в категориях стратегической войны. Мы имеем два враждебных лагеря и бескомпромиссный конфликт между ними, немислимый по географическим масштабам и хронологической протяжности. Первая задача, которую Н.Я. Данилевский решает как идеолог – это конструирование оптимального образа России как антитезы мифа, созданного в рамках европейского публицистического дискурса. Автор утверждает, что мысль о «восточной империи», нависшей над всем цивилизованным человечеством, является ложной, ибо Россия, в сущности своей государство не захватническое. Аргументация данной точки зрения была достигнута с помощью прямой аберрации. По мнению Н.Я. Данилевского, завоеванием можно считать только политическое убийство⁸. Расширение Российской империи, в его понимании, происходило либо с помощью интеграции недержавных народов, либо в результате взятия под опеку государств, не способных существовать самостоятельно⁹. В этом контексте Западная Европа мыслилась как абсолютный антипод, возникший в результате «захватнических войн» и «колониционной горячки». Уже здесь за двумя системами закрепились оценочные понятия абсолютного «добра» и «зла».

В данном идейном конструкте причины различия и дихотомии двух культур трансцендентны и агностичны. Н.Я. Данилевский просто постулирует, что романо-германский мир в сущности своей насильственный, а славянский зиждется на ненасилии, терпимости и смирении. Западная версия христианства изначально преподносится как институт, который на протяжении всей своей истории стремился к получению материальных предпочтений, а также распространял свою власть всеми доступными методами, жестоко подавляя любую внешнюю и внутреннюю оппозицию¹⁰.

⁶ Пынин А.И. Панславизм в прошлом и настоящем. – М.: Колос. 1913. – С. 118.

⁷ Саркисянц М. Английские корни немецкого нацизма. От британской к австро-баварской расе господ. – СПб.: Академический проект. 2003. – С. 91-105.

⁸ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга. 1991. – С. 24.

⁹ Там же. – С. 24-25.

¹⁰ Там же. – С. 179-181.

Само его возникновение интерпретируется как искажение истинной веры в результате подчинения католической церкви интересам светской власти. Другой аргумент Н.Я. Данилевского основан на толковании европейского феодализма как основного инструмента подавления земледельческой общины, что в итоге лишило её экономической свободы. Таким образом, германо-романский мир с самого своего зарождения существовал за счет духовного и материального угнетения народных масс, что на заре Нового времени спровоцировало борьбу за освобождение от религиозного и социально-экономического гнёта¹¹. В понимании автора, именно Реформация и буржуазные революции стали отличительными чертами западного мира, в которых своё окончательное выражение нашли столетия религиозных войн, разгул инквизиции и эксплуатация крестьян.

По понятным причинам Россия выступает полным антиподом Западу, поскольку её исторический опыт лишён гонений на ереси, духовного гнёта и феодальной системы. Казалось бы, преследования старообрядцев и крепостная зависимость полностью опровергают этот тезис, однако Н.Я. Данилевский находит их несопоставимо более «мягкими», по сравнению с западными аналогами¹². Гуманность, ненасильственность и кротость выводятся в качестве основных характеристик не только русского «душевного строя», но и всего славянства. Безусловно, итогом подобного конструирования стал конфликт между славянством как носителем христианских добродетелей и его антиподом Западом, лишённым настоящей религиозности и гражданских свобод.

Будущий славянский культурно-исторический тип мыслится прежде всего как политическое образование с чёткими узлами государственности и главенствующей ролью России, в связи с чем возникают отдельные националистические идеологемы, а идеализированный образ славянства эволюционирует от носителя христианских добродетелей к исключительному сообществу, в котором должны соединиться воедино качества всех народов, когда-либо живших на Земле¹³.

Таким образом, мы видим, что в тексте книги «Россия и Европа» решаются весьма прагматические задачи, а именно: создаётся оптимально морализаторский образ Российской державы, обосновывается её внешнеполитический курс, критикуется Европа как основной враг и делается попытка теоретического конструирования славянской идентичности.

Характерной особенностью, которая кардинальным образом отличала Д.Я. Данилевского от всех историков XIX века, было то, что для него исторический опыт человечества представлялся рационально постижимым. Однако это был не эмпирический позитивизм в духе Т. Моммзена и Л. Ранке, а та интеллектуальная культура, которая господствовала в естественных науках. Поэтому он стремился на основе анализа исторического процесса

¹¹ Там же. – С. 60.

¹² Там же. – С. 260-261.

¹³ Там же. – С. 514.

типологизировать его основные элементы, установить казуальные связи между ними и тем самым сформулировать детерминированные законы истории. В силу того, что сам Н.Я. Данилевский был биологом, генезис социальных макросистем понимался им сквозь призму категорий натурализма.

Такое мышление априори противоречило гегельянской модели всеобщей истории, которая предлагала единую линейную схему развития человечества. Автор «России и Европы» считал её умозрительной, а возникшую в рамках данного концепта периодизацию искусственной. Взамен ей формулируется понятие «культурно-исторический тип», под которым следует понимать совокупность народов, родственных по языковому и культурному принципам, имеющих общую историческую судьбу, политическую свободу и существенное территориальное распространение. Несмотря на то, что условия возникновения такого образования сводятся к языковой общности и наличию государственности, Н.Я. Данилевский выделяет всего 10 культурно-исторических типов за всю историю человечества¹⁴. Они позиционируются естественными социальными макроструктурами. Каждая подобная формация достаточно замкнутая система, поэтому начала одной цивилизации ни в коем случае не могут быть унаследованы другой. Развитие культурно-исторических типов происходит из их собственной внутренней логики и, выражаясь терминологией автора, полученного «исторического воспитания». По всей видимости, такое умозаключение было сделано посредством сопоставления опыта неевропейских народов с концепцией всеобщей истории, что весьма наглядно показало её ограниченность и валидность по отношению к западным странам. В целом, научное значение подобных выводов сложно переоценить, ибо они превратили европейскую цивилизацию из «цели», к которой стремилось любое человеческое сообщество, в одну из множества возможных форм его развития. Но для Н.Я. Данилевского это также значило нейтрализацию главного «идейного оружия» Запада, который, отождествляя свою культуру с высшей ступенью культуры общечеловеческой, почти беспрепятственно распространял её вовне.

В рамках теории культурно-исторических типов проблема генезиса понималась с позиции «органической теории», что была весьма популярна среди славянофилов. То есть цивилизации проходили через те же стадии, что и живой организм. Они рождались, набирали силы, достигали своего расцвета и деградировали¹⁵. Однако в случае с концепцией Н.Я. Данилевского интерференция методологических воззрений, сложившихся в естествознании, была значительно масштабней. Де-факто культурно-исторический тип интерпретируется не иначе как биологическая сила, успешность которой зависит от внутреннего видового разнообразия или количества и качества интегрированного этнографического материала.

¹⁴ Там же. – С. 163; С. 91-92.

¹⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – С. 166.

Философ различал народы-«творцы», которые действуют в рамках родственных этнографических групп, неисторические народы, которые служат материалом для образования цивилизаций, и народы-«разрушители», миссия которых заключается в уничтожении старых культурно-исторических типов¹⁶. Несмотря на стремление редуцировать исторический процесс к исключительно биологическим явлениям, спекулятивная составляющая нигде не исчезает; напротив, она предстаёт в качественно ином виде. Логика созданного дискурса заставляет рассматривать окружающий мир через категории выживания, где «смерть» – единственная альтернатива «жизни». Таким образом, Россия либо станет центром консолидации славянства, либо постепенно сойдёт с исторической арены¹⁷. Безусловно, этот тезис нельзя рассматривать как геополитический прогноз, однако он имел существенное влияние на патристически настроенную интеллигенцию, точно так же, как и наукообразная метафора, согласно которой жизненный цикл культурно-исторического типа сопоставим с цветковым растением, у которого после периода цветения наступает упадок, а затем – смерть¹⁸.

«Россию и Европу» нельзя рассматривать вне славянофильского идеологического дискурса. Наверно, это обстоятельство в совокупности с антиевропейской риторикой спровоцировало острую критику идей Н.Я. Данилевского. В основном его упрекали в том, что вместо общей модели истории им было предложено «искусственное деление» на культурно-исторические типы, чрезмерно замкнутые в своей самобытности¹⁹. Эти возражения наглядно демонстрируют неспособность исторического мышления второй половины XIX века принять методологию подобного рода.

Труд Н.Я. Данилевского увидел мир в период расцвета позитивистской историографии, когда размещение выявленных фактов внутри умозрительных хронологий считалось оптимальной формой познания. Выражаясь терминологией Т. Куна, Н.Я. Данилевский, сам того не осознавая, пытался совершить научную революцию во время господства так называемой «нормальной науки» с устоявшейся парадигмой и невыработанной проблематикой²⁰. Поэтому не удивительно, что теория культурно-исторических типов осталась не воспринятой академическим сообществом.

В начале XX века позитивистское мышление испытывало глубокий кризис, именно тогда был опубликован главный труд О. Шпенглера «Закат Европы», который совершил переворот в философии истории и повлиял на развитие большинства гуманитарных наук²¹. Несмотря на его метафоричность и абсолютную несхожесть с текстом Н.Я. Данилевского, идейное ядро концепции немецкого философа было почти тождественным русскому.

¹⁶ Там же. – С. 66.

¹⁷ Там же. – С. 66.

¹⁸ Там же. – С. 109.

¹⁹ Кареев Н. Теория культурно-исторических типов // Русская мысль. – 1889. – № 9. – С. 14, 17.

²⁰ См.: Кун Т. Структура научных революций. – М.: АСТ, 2003. – 605 с.

²¹ См.: Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Эксмо, 2007. – 800 с.

Дальнейшее развитие эти идеи получили в теории локальных цивилизаций А. Дж. Тойнби²². Ему удалось подробно разработать систему типологии, выяснить обстоятельность возникновения цивилизационных образований и даже описать нечто похожее на их иерархию. Первую осознанную попытку преодоления органистских воззрений предпринял П. Сорокин, который утверждал, что цивилизация представляет собой не организм, а конгломерат, функционирование которого нельзя рассматривать с позиций живого существа²³. Однако предложенная им цикличность, де-факто являлась просто замещением метафор «молодость», «юность», «зрелость», «старость» более научной терминологией. В целом, именно благодаря его критике, цивилизационный подход был интегрирован из области философии истории в социологию и культурную антропологию, став исключительно научной теорией.

Весьма примечателен и тот факт, что данный концепт оказался валидным для описания современных геополитических процессов. В частности, С. Хантингтон использовал теорию локальных цивилизаций А. Дж. Тойнби как метафизику своей модели мирового порядка, которая всецело опиралась на географию распространения религий, и определял линии их пограничных территорий как зоны столкновения цивилизаций, где из-за соприкосновения векторов движения социокультурных систем возникали конфликты²⁴.

Таким образом, мы видим, что в XX веке все попытки западных учёных постичь генезис человечества неизбежно привели к необходимости выделения макроструктур, с позиции которых интерпретировался весь исторический процесс. Очевидно и то, что разные исследователи приходили к одним и тем же выводам, изначально рассматривая проблему под принципиально разными углами.

По всей видимости, «конфликт цивилизаций» делает идеологический дискурс важным полем для изучения истории. Увы, теория культурно-исторических типов опередила своё время. Современники не увидели за славянофильской риторикой оригинального метода изучения генезиса человеческих сообществ. Если цивилизационный подход стал достоянием научной мысли уже в начале XX века, то идеологический дискурс как индикатор общего состояния социума и производной от него культуры может быть адекватно оцененным только в рамках методологии современной постмодернистской историографии. Сейчас мы наблюдаем очередной виток конфликта Востока и Запада, который сопровождается доселе немислимым по масштабам медийным мифотворчеством. Возможно, новое прочтение Н.Я. Данилевского позволит нам своевременно обратить внимание на надлом нашей эпохи, узреть за пафосом современного идеологического дискурса объективные процессы и, быть может, отыскать выход из сложившегося кризиса.

²² См.: Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М.: Айрис Пресс, 2010. – 640 с.

²³ См.: Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – 543с.

²⁴ См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.

АВТОРСКАЯ СПРАВКА

Аверин Сергей Викторович

аспирант, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (г. Нижний Новгород).

Аникин Даниил Александрович

кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского (г. Саратов).

Бабьяк Артур Андреевич

аспирант, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород)

Бардыкова Ирина Викторовна

кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии и политологии, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород).

Беляев Дмитрий Анатольевич

кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Липецкий государственный педагогический университет (г. Липецк).

Бешкарева Ирина Юрьевна

кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории и философии, Вятская государственная сельскохозяйственная академия (г. Киров).

Будников Олег Олегович

студент, Курский государственный университет (г. Курск).

Варова Кристина Анатольевна

студентка, Омский государственный педагогический университет (г. Омск).

Гатчина Надежда Владимировна

магистрант, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена; учитель истории культуры, ГБОУ «Средняя образовательная школа № 10» (г. Санкт-Петербург).

Горячев Михаил Михайлович

студент, Орловский государственный университет (г. Орёл).

Грицай Людмила Александровна

кандидат педагогических наук, доцент кафедры психологии и педагогики, Рязанский заочный институт (филиал) Московского государственного университета культуры и искусств (г. Рязань).

Гробер Ева Михайловна

студентка, Международный институт рынка (г. Самара).

Давыдова Татьяна Викторовна

студентка, Тюменский государственный нефтегазовый университет (г. Тюмень)

Давыдова Юнна Юлиановна

студентка, Оренбургский государственный университет (г. Оренбург).

Дрогунов Сергей Валерьевич

аспирант, Институт философии РАН (г. Москва).

Жиялков Сергей Викторович

кандидат филологических наук, доцент кафедры экономики и управления, Белгородский национальный исследовательский университет, Старооскольский филиал (г. Старый Оскол).

Коковкин Иван Сергеевич

старший преподаватель кафедры философии, Новосибирский государственный университет экономики и управления (г. Новосибирск).

Коробов-Латынцев Андрей Юрьевич

аспирант, Воронежский государственный университет (г. Воронеж).

Котарева Ксения Сергеевна

студентка, Курский государственный университет (г. Курск).

Линченко Андрей Александрович

кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Липецкий филиал (г. Липецк).

Майданский Максим Андреевич

студент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород).

Мальченко Александр Евгеньевич

студент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород).

Маляр Наталья Борисовна

студентка, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород).

Маркин Виктор Леонидович

кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и социальных наук, Межрегиональный открытый социальный институт (г. Йошкар-Ола).

Маслеников Антон Олегович

студент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород).

Матикян Вагаршак Леваевич

аспирант, кафедра Всемирной истории и методики ее преподавания, АГПУ им. Х. Абовяна, учитель истории, Международная французская школа в Армении.

Миронов Андрей Владимирович

аспирант, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород).

Мишаилова Елена Виталиевна

кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Криворожский национальный университет (г. Кривой Рог).

Мусиенко Алла Васильевна

аспирантка, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород).

Никитин Антон Павлович

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова (г. Абакан).

Никитина Марина Викторовна

кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы, Северный (Арктический) федеральный университет (г. Архангельск).

Оганян Софья Николаевна

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории армянского народа, Армянский государственный экономический университет (г. Ереван).

Полякова Оксана Александровна

аспирантка, Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина; преподаватель кафедры социальных и гуманитарных дисциплин, Национальный университет гражданской защиты Украины (г. Харьков).

Помельникова Виктория Викторовна

аспирантка, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород).

Попова Ольга Викторовна

кандидат философских наук, доцент кафедры изобразительного искусства, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород).

Прончук Ольга Бурунбаевна

соискатель ученой степени кандидата философских наук, Южный федеральный университет (РГУ); преподаватель философии, Ростовский электротехнический колледж (г. Ростов-на-Дону).

Родин Кирилл Александрович

аспирант, Национальный исследовательский Томский государственный университет (г. Томск)

Ряполов Сергей Владимирович

сотрудник информационно-библиографического отдела Зональной научной библиотеки, Воронежский государственный университет (г. Воронеж).

Саченко Валентин Алексеевич

аспирант, Одесский национальный политехнический университет (г. Одесса).

Теслев Александр Александрович

студент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (г. Белгород).

Тройно-Фунтусова Надежда Владимировна

аспирантка, Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина (г. Харьков).

Туманова Надежда Евгеньевна

кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и социальных наук, Межрегиональный открытый социальный институт (г. Йошкар-Ола).

Цыганков Александр Сергеевич

аспирант, Волгоградский государственный социально-педагогический университет (г. Волгоград).

Ченцова Екатерина Владимировна

студентка, Белгородский национальный исследовательский университет, Старооскольский филиал (г. Старый Оскол).

Чернявский Валерий Валериевич

кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры общественных дисциплин, Киевская государственная академия водного транспорта имени П. Канашевича-Сагайдачного, Николаевский факультет морского и речного транспорта (г. Николаев).

Научное издание

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

**Материалы Международной научной Школы
для молодых ученых**

19-24 мая 2014 г.

Редакторы: *М.В. Андросова*
Т.Г. Лагутина

Оригинал-макет: *А.В. Кузнецов*
Ю.А. Шевцова



Подписано в печать 15.05.2014. Гарнитура Times New Roman, Arial Narrow, Palatino Linotype. Формат 60×84/16. Усл. п. л. 15,34. Тираж 100 экз. Заказ 124.
Оригинал-макет подготовлен на кафедре философии и теологии НИУ «БелГУ»,
тиражирован в ИД «Белгород» НИУ «БелГУ» 308015, г. Белгород, ул. Победы, д.85