

№2(5)/2010

Российская Академия Наук  
Институт Философии

# ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва  
2010

Научно-теоретический журнал

Основан в 2008 г.  
Выходит 2 раза в год  
ISSN 2072–0726

**Редакционная коллегия:**

академик РАН *А.А. Гусейнов* (главный редактор),  
доктор филос. наук *В.И. Аршинов*, доктор филос. наук *В.Д. Губин*,  
доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*, чл.-корр. РАН *И.Т. Касавин*,  
чл.-корр. РАН *Н.И. Лапин*, академик РАН *В.А. Лекторский*,  
чл.-корр. РАН *В.В. Миронов*, доктор филос. наук *В.И. Маркин*,  
доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*, кандидат мед. наук *М.А. Пронин*,  
доктор филос. наук *С.А. Никольский*,  
чл.-корр. РАН *А.В. Смирнов* (зам. главного редактора),  
доктор филос. наук *Ю.Н. Солонин*,  
кандидат филос. наук *Н.Н. Сосна* (отв. секретарь),  
академик РАН *В.С. Стёпин*, чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

## В НОМЕРЕ

### ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

<i>В.Г. Лысенко.</i> Чувственное и рациональное познание: Индия и Запад (принципы сравнительного анализа) .....	5
<i>И.А. Бескова.</i> Феномен самосоотнесенности сознания .....	17

### ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

<i>В.П. Визгин.</i> Александр Викторович Михайлов: штрихи к философской характеристике .....	30
<i>В.К. Кантор.</i> Перекрестья эмигрантских судеб (письма Ф.А.Степуна к Б.П.Вышеславцеву с приложением речи Ф.А.Степуна о большевизме) .....	49
<i>Д.А. Скопин.</i> «Гигантский крот», или К логике одного коммуникационного тупика .....	73

### ВОПРОСЫ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

<i>Катрин Одар.</i> Индивидуальность и солидарность: Дж. Ст. Милль и «новый» солидарный либерализм .....	84
<i>С.А. Никольский.</i> Глобализация и культурное наследие России: классическая литература и ее интерпретации .....	98
<i>О.В. Артемьева.</i> Формирование этического языка (на материале новоевропейской этики) .....	111

### СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ

<i>С.Н. Корсаков.</i> О первом проекте «Философской энциклопедии» .....	122
---	-----

### О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

<i>А.В. Иванов.</i> Антитеоретическая история русской философии .....	149
Аннотации .....	161
Summary .....	165
Об авторах .....	169

# TABLE OF CONTENTS

## PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- V.G. Lysenko.* Sense Perception and Rational Knowledge: India and the West  
(the Principles of a Comparative Study)..... 5
- I.A. Beskova.* The Problem of Self-Correlation of Consciousness..... 17

## THEORY AND HISTORY OF CULTURE

- V.P. Vizgin.* Alexandre Mikhailov: an Attempt of a Philosophical Identification..... 30
- V.K. Kantor.* Crossroads of Emigrant Fortunes (Letters by Fedor Stepun to Boris  
Vysheslavtsev, Stepun's Discourse on Bolshevism Appended)..... 49
- D.A. Skopin.* "The Giant Mole", or the Logic of a Deadlock in Communication ..... 73

## ETHICS AND POLITICS

- C. Audard.* Individuality and Solidarity: J.S. Mill and the Invention  
of a "New" Solidarity Liberalism ..... 84
- S.A. Nikolsky.* Globalization and the Cultural Heritage in Russia:  
the Classical Literature and its Interpretations..... 98
- O.V. Artemyeva.* Shaping the Language of Modern European Ethics ..... 111

## THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY: PAGES OF HISTORY

- S.N. Korsakov.* On the Original Project of *The Encyclopaedia of Philosophy* ..... 122

## RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY

- A.V. Ivanov.* Antitheoretical History of Russian Philosophy..... 149
- Summary ..... 165

## ЧУВСТВЕННОЕ И РАЦИОНАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ: ИНДИЯ И ЗАПАД (ПРИНЦИПЫ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА)\*

Хотя компаративная философия с ее «всеядностью» и отсутствием пие-тета к исторической уникальности «событий» в области мысли может вызы-вать скепсис у многих академических ученых, нельзя забывать, что она является одним из самых доступных и демократичных способов «вписать» инокультурную традицию в горизонты современных проблем и поисков, «подключить» ее к решению наболевших вопросов и тем самым заставить «работать» на нашу собственную культуру.

Это относится и к предмету настоящей статьи – представлениям о чув-ственном восприятии в его отношении к рациональному познанию на Западе и в Индии. Можно ли вообще сравнивать столь разные традиции? Сопоста-вимы ли они? А если сопоставимы, то на каких основаниях? Я исхожу из того, что они сопоставимы<sup>1</sup>, и, более того, хочу показать, что они типологи-чески схожи. В первой части статьи я обрисую систему опорных точек, кото-рые могут, на мой взгляд, задать общую плоскость и конкретные параметры сравнительного исследования в этой области философии. Во второй части каждая из традиций будет представлена своими основными проблемами и подходами к их решению.

Взгляды философов на познание, кто бы они ни были, определяются тре-мя возможными способами решения вопроса об отношении познания и его объекта: 1) объект внеположен познанию и сознание познает его таким, каков он «сам по себе», «в действительности», т. е. вне сознания – позиция «пря-мого» реализма, 2) объект внеположен познанию, но познается не таким, каков он «в действительности», а только таким, каким он предстает, пред-ставлен (репрезентирован) в сознании («критический реализм», «репрезен-тативизм»), 3) объект существует лишь в сознании, а не вне него (идеализм, где идея понимается в смысле Локка как любое содержание сознания, а не в смысле Платона, или «феноменализм» – реальны лишь феномены, т. е. явле-ния объекта сознанию, вне них нет ничего).

**Проблематизация.** Схемы «прямого реализма», «репрезентативизма» и «идеализма», представленные выше в нарочито абстрактной универсалист-ской манере, несмотря на их разное содержательное наполнение в западной и индийской традициях, обнаруживают в них значительное типологическое сходство. Оно касается некоторых принципиальных положений, которые остаются в «сухом остатке» после редукции конкретных контекстуально обу-словленных особенностей каждой из традиций, которые будут рассмотрены позднее. Если с точки зрения «прямого» реализма внешний объект не только реально существует, но и отражается в сознании именно таким, каков он в

\* Работа написана при финансовой поддержке РФФИ грант № 10-06-00433а.

<sup>1</sup> Их соизмеримость определяется, на мой взгляд, индо-европейской общностью их языко-вого субстрата. См. мой доклад «Как я понимаю индийскую философию» (Филос. журн. 2010. № 1(4). С. 5–17).

реальности, т. е. сознание способно как бы «фотографировать» его, то репрезентативизм является реализмом в том отношении, что утверждает существование внешнего объекта лишь в качестве причины познания. Однако, проводя различие между тем, что мы воспринимаем (содержанием познания) и тем, чем это восприятие вызвано, его причиной, т. е. между нашими идеями и внешними субстанциями, побуждающими их возникновение, репрезентативизм одновременно выступает и как «идеализм» (где идея, понимается опять-таки в смысле Локка). Отрицая, что объекты, которые мы воспринимаем, совершенно независимы от нашего восприятия и существуют вне него, «репрезентативизм» вместе с тем не признает, что восприятие – это познание внешних субстанций как они есть. Идеализм же делает следующий шаг – он просто отождествляет воспринимаемый объект с его восприятием, т. е. отсекает за ненадобностью внешнюю причину восприятия – сам объект. Логика здесь проста: если невозможно воспринять внешний объект как он есть, как можно утверждать, что он является причиной познания? Как может допущение о существовании внешнего объекта помочь нам в объяснении содержания познания? Логическая операция, осуществляемая идеализмом по отношению к репрезентативизму, – это бритва Оккама, которая отсекает лишние сущности (принцип экономии мышления). Однако противоположности, как известно, сходятся – тезис о том, что воспринимаемый объект тождественен его восприятию, разделяет и «прямой реализм», придавая ему прямо противоположный смысл: не восприятие определяет объект, а объект – восприятие.

Реализм во всех своих формах («прямой» и «критический», т. е. «репрезентативизм») в качестве доказательства своей истинности ссылается на переживание прямого контакта с реальным миром и ощущение реальности воспринимаемого. Идеализм считает это ощущение иллюзорным и обманчивым: для Беркли, как и для буддийского философа V–VI вв. н. э. Дигнаги, – это лишь проекция, создаваемая разумом (у другого буддийского философа, последователя Дигнаги – Дхармакирти, VII в. – это способность «отражения» выглядеть как внешняя реальность).

Из-за своего «наивного» доверия к чувствам прямой реализм испытывает трудности в объяснении оптических иллюзий: мы отчетливо видим стержень в стакане воды преломленным, хотя на самом деле он прям, – значит, восприятия и ощущения далеко не всегда точно отражают внешние объекты. У репрезентативизма другая принципиальная трудность: если провести различие между внешними субстанциями и воспринимаемыми объектами, то ставится под угрозу наша способность воспринимать сами эти субстанции. Как можем мы узнать, какие они, если воспринимаемые объекты на них не похожи? Наконец, по отношению к идеалистическим или феноменологическим теориям возникает вопрос: если все вещи суть лишь наши представления, как объяснить восприятия одних и тех же объектов разными людьми и как провести грань между подлинным восприятием и иллюзией, сном и реальностью?

Каждая из обозначенных позиций имела соответствующий набор связанных с ней положений. Реализм (в обеих формах) требовал удостоверения истинности познания через его соответствие внешнему объекту, для идеализма на первый план выступает внутренняя когерентность идей. Строго говоря, прямым реалистам пассивно отражательная функция познания важнее, чем творческая, синтезирующая, поэтому у них познание познает только внешний объект, а не самое себя, но как только акцент переносится с внешнего объекта на внутренний, возникает проблема: откуда мы знаем, что познаем? Не случайно репрезентативистские и идеалистические теории, как правило, признают реф-

лексивный характер познания (рефлексия у Локка, *свасамведана*, или самосознание, у Дигнаги и Дхармакирти). Реализм, признавая объект отправной точкой и основной опорой познания, допускал, что в отношении последнего могут быть применены разные познавательные инструменты (у Локка возможность восприятия первичных качеств, например формы, зрением и осязанием непосредственно и опосредованно – через идеи; в Индии концепция *праманасамплава* – сотрудничества разных инструментов достоверного познания в познании одного и того же объекта), для идеализма не объект определяет познание, а познание – объект, поэтому разным инструментам соответствуют разные объекты (в Индии – буддийская концепция *прамана-вьявастха*, специализация каждого из инструментов достоверного познания только на своем объекте и, соответственно неприменимость к объекту другого инструмента, или *праманы*, в качестве образца приводится специализации чувственных познаний: зрение – форма, цвет, но не запах или вкус и т. п.).

Обе эпистемологические традиции – западная и индийская – делят чувственное восприятие на непосредственное и опосредованное. Возникает вопрос, является ли это деление – в европейских терминах «ощущение» и «восприятие», а в индийских неконструирующее (*нирвикальпака*) и конструирующее (*савикальпака*) познание (*джняна*) – действенным во всех трех эпистемологических парадигмах или оно относится лишь к тем теориям, которые признают реальное существование внешнего объекта и возможность его познавательного отражения, т. е. к концепциям прямого реализма? Вопрос мотивирован тем, что именно в реалистических концепциях внешний объект является тем *иным* познания, доступ к которому может быть либо непосредственным (через чувства), либо опосредованным (через разум). История эпистемологических доктрин, как на Западе, так и в Индии, показывает, что концепция непосредственности ощущений (*sensation, sensum*) и опосредованности восприятия (*perception, precept*) может разделяться как сторонниками прямого реализма, так и приверженцами репрезентативизма и идеализма. У последних в роли объектов внешних сознанию, но тем не менее являющихся частью познавательного процесса, а не внешнего мира, являются идеи-ощущения, вызываемые силами-качествами реальных объектов (как у Локка) или Богом (как у Беркли) или «отпечатками», оставляемыми предыдущим опытом объекта (как в буддизме йогачары), и познаваемые либо непосредственно через ощущение, либо опосредованно через логический вывод. В этих последних теориях ощущение (непосредственное восприятие) и опосредованное восприятие отличаются по своей ясности и отчетливости. Ясное и отчетливое ощущение предпочтительнее смутного и неопределенного, но не потому, что оно более адекватно отражает свой внешний объект (его все равно нельзя «отразить»), а лишь потому, что оно более внятно сигнализирует о наличии той силы, с которой нам необходимо считаться в опыте. В идеалистических (феноменологических) построениях, где все познание протекает лишь в пределах реальности, создаваемой самим сознанием, эти сигналы продолжают сохранять свое значение (поскольку объект внеположен актуальному познавательному акту, находясь тем не менее в глубинном уровне сознания в виде «семени» – идея *алая-виджняны*, или «сокровищницы сознания», где хранятся все потенции опыта), но сама непосредственность перестает играть столь важную эпистемологическую роль.

Предложенные выше схемы, как можно заметить, являются скорее логическими реконструкциями и абстракциями, чем реальными концепциями, но они помогают лучше уяснить суть вопроса, который нам предстоит исследовать.

довать на очень сложном компаративном материале. Однако для такого рода исследования необходимо понимать, каков был контекст, или «обрамление» интересующих нас идей.

**Запад.** В западных теориях восприятия основная эпистемологическая интрига разворачивалась вокруг вопроса об источнике познания – является ли им чувственный опыт (эмпиризм) или разум (врожденные идеи – рационализм). В рамках эмпиризма большинство философов искали источник знания в ощущениях – «нет ничего в интеллекте, чего бы не было ранее в чувствах» (сенсуализм) – Бэкон, Гоббс, Локк, Кондильяк, Беркли, Юм. Однако даже в пределах одной и той же теории, например, теории идей Локка, которая считается классическим образцом эмпиризма, могут содержаться и принципы прямого реализма (например, тезис Локка о непосредственной познаваемости т. н. «первичных качеств» – плотности и протяженности), и положения репрезентативизма (у Локка – познание «вторичных качеств»). А если взять английскую традицию философии эмпиризма, то в нее включают и репрезентативизм Локка с его опорой на дискретные ощущения, комбинируемые в восприятии, и прямой реализм Томаса Рида (философия «здравого смысла») с его акцентом на целостности и неделимости познавательного освоения внешнего объекта восприятием. То есть в рамках эмпиризма ощущение, отдельное от восприятия, может как признаваться, так и отвергаться, но это не будет совпадать с признанием и отрицанием непосредственности (Рид считает, что именно восприятие схватывает объект целостно и непосредственно – ср. гештальт-психология). Получается, что невозможно установить причинно-следственную связь между признанием важной роли ощущения и тезисом о возможности непосредственного доступа к объекту познания. Более того, восприятие физического объекта может быть непосредственным, даже если оно каузально зависимо от ощущения (например, у Рида восприятие розы зависит от ощущения ее запаха, но это не делает его опосредованным)<sup>2</sup>. Беркли, наследовавший идеи Локка, доказывает, что допущение у них внешнего источника в виде мельчайших тел ничего не дает познанию: «...если мы уступим материалистам их внешние тела, то материалисты, по их собственному признанию, также мало будут в состоянии узнать, как производятся наши идеи, так как они сами признают себя неспособными понять, каким образом тело может действовать на дух или как возможно, чтобы идея запечатлевалась в духе. Отсюда очевидно, что возникновение идей и ощущений в нашем духе не может служить основанием для предположения материи или телесных субстанций, так как это возникновение остается одинаково необъяснимым как при таком предположении, так и без него»<sup>3</sup>.

Позиция Беркли не поддается однозначной классификации. С одной стороны, он принадлежит сенсуалистической и эмпирической традиции и в этом отношении его идеализм может быть понят как редукция физических тел к совокупности идей (цвета, формы, протяженности и т. п.), а их существование – к их восприятию («существовать – значит быть воспринятым»), что может с таким же успехом трактоваться как «феноменализм» (объект – это то, что явлено нашему сознанию). Вместе с тем он, как и рационалисты, Декарт и Лейбниц, отводил активную и творческую (конструктивную) роль в познании разуму («духам») и, прежде всего, Божественному разуму. Симптоматично, что в системе Беркли сохраняется противопоставление непосредственного–опосредо-

<sup>2</sup> Pappas G. Sensation and Perception in Reid // *Nous*. 23. 1989. P. 160.

<sup>3</sup> Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания. Введение, § 19 // *Беркли Дж. Соч. М., 2000. С. 179.*



ванного. Его следует понимать в терминах оппозиции «пассивное–активное»: непосредственно мы воспринимаем лишь то, что нам дано в ощущениях – идеи, первичные и вторичные. Это и есть самое достоверное «объективное» познание, все остальное более «субъективно», поскольку создается «духами», наделенными активностью и волей. Так как важную роль Беркли отводил ощущению, его можно было бы назвать «сенсуалистом», однако достоверность ощущений обеспечивается отнюдь не эпистемологическими средствами, а господом Богом, поэтому, в конечном итоге, в своей эпистемологии он больше теолог, чем философ. Приравняв существование вещей к их восприятию индивидуальным сознанием, Беркли прибегает к идее Бога и чтобы решить проблему непрерывности существования вещей, которые не воспринимаются (мы закрыли глаза и мир исчез?).

Там, где Беркли делает из репрезентативизма Локка теистические выводы (источник ощущений не внешний объект, а Бог), Юм развивает философский скептицизм (мы вообще не можем судить об этом источнике, то, с чем мы имеем дело, – лишь впечатления). Симптоматично, что Юм вообще исключает ощущения из своей теоретико-познавательной системы. В их роли выступают у него «впечатления» (*impressions*)<sup>4</sup>: ум снимает «копию» с первоначального впечатления и образует «идею» – «менее живое восприятие». Идеи сохраняются также и в случае исчезновения породивших их восприятий.

Кант, с одной стороны, следуя Юму, углубил пропасть между содержанием восприятия (феномены) и его источником (мир непознаваемых «идей в себе»), с другой – вопреки Юму и рационалистам, утверждавшим, что априорное может исходить только из разума, признал возможность априорных чувственных созерцаний (пространство и время) и априорных синтетических суждений. В трансцендентальном идеализме Канта противопоставление рационального и опытного потеряло прежний смысл: априоризм у Канта есть теория опытного познания. Рационализм и эмпиризм были таким образом синтезированы.

Как это сказалось на проблеме восприятия? Можно сказать, что Кант остался репрезентативистом, как и Локк, но в отличие от последнего признал непосредственный характер не только ощущений, но и чувственных априорных созерцаний пространства и времени. Кроме того, он фактически первым из европейских философов поставил вопрос об изучении самого нашего познания и его возможностей вне всякого теологического контекста.

**Индия.** Именно этот вопрос, оказавший существенное влияние на все дальнейшее развитие европейской философии, оказался системообразующим и для истории индийской философии. Здесь ситуация во многом определялась буддийской философией, в которой эпистемология выдвинулась на первый план философского дискурса и стала задавать тон всей остальной индийской мысли. В отличие от других индийских мыслителей, буддисты скептически относились к возможности построения онтологических концепций реальности и сомневались в их целесообразности. Будда причислял вопросы о характере мироздания (конечен или бесконечен мир) к категории *авьяката*, не имеющих категорического решения, и всячески подчеркивал, что подобные вопросы лишь отвлекают от самой важной задачи буддийского адепта – стремиться к освобождению (*нирвана*) от страданий. По некоторым

<sup>4</sup> «Под термином *впечатления* я подразумеваю все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим. Впечатления отличны от идей, т. е. от менее живых восприятий, создаваемых нами, когда мы мыслим о каком-нибудь из вышеупомянутых ощущений или душевных движений» (*Юм Д. Исследование о человеческом разумении. Гл. 2: О происхождении идей / Пер. С.И.Церетели. М.: Прогресс, 1995*).

причинам, объяснение которых увело бы нас в сторону от обсуждаемой темы, буддисты больше других индийских философов занимались изучением человеческой психики и способами ее «спасительного» преобразования с помощью различных медитативных практик. В этой «сотериологической программе» важную роль играло изучение возможностей и способов познания. Выделение эпистемологии – *праманавада*, буквально учении об инструментах достоверного познания – в отдельную дисциплину, которое произошло примерно в IV–V вв., было во многом связано с влиянием этой буддийской «программы». Ее же самое стимулировал вызов, брошенный всем индийским философам, включая самих буддистов, буддистом Нагарджуной (II в.), критиком и ниспровергателем всех существовавших в его время философских доктрин. Доказывая их несостоятельность (методом сведения к абсурду – *прасанга*), он тем самым ставил под сомнение саму способность человеческого познания истины.

Иногда философское учение Нагарджуны называют «скептицизмом», и в этом отношении его роль в возникновении *праманавады* Дигнаги можно сопоставить с ролью скептицизма Юма в возникновении критического реализма Канта. Однако на этом сходство заканчивается. Цели этих критических демаршей были совершенно разные. Кант хотел построить метафизику на научных основаниях. Дигнага же стремился восстановить авторитет познания для сотериологических целей. Каждый из них действовал в пределах определенной системы ценностей. Кант был наследником философской традиции, в которой философия понималась прежде всего как онтологическая система, а эпистемология рассматривалась как более или менее успешная «поддержка» этой системы (то, с чем она не справлялась, перемещалось из области знания в область веры – яркий пример тому теизм Беркли). С другой стороны, Кант был воодушевлен идеалом науки и хотел, чтобы философия соответствовала этому идеалу. Дигнага сформировался как мыслитель в традиции, в которой многие теории создавались в особой «лаборатории» – лаборатории медитации, где они и «верифицировались» на практике. Буддийские школы спорили по поводу разных концептуализаций и интерпретаций медитативного опыта.

Известно, что Будда неизменно адаптировал свое слово к запросам и возможностям аудитории (принцип *упая каушалья* – искусных средств [обращения людей в буддизм]). Перед простыми мирянами он рассуждал в категориях «выгодно»–«невыгодно», монахам (*бхиккху*) говорил об освобождении от перерождений (*сансара*); с теми, кто практиковал йогу, вел беседы о разных стадиях медитации и т. п. Особую категорию слушателей Будды составляли те, кого буддистские тексты называют *винну пурисо* – «разумные мужи». Это были «интеллигенты» шраманской эпохи: брахманы, неудовлетворенные объяснениями, которые давала ведийская ритуалистическая религия, правители (кшатрии), стремящиеся обрести мудрость (например, царь Джанака, о котором сообщают и упанишады и буддийские тексты), скептики, жаждущие обрести «твердую почву» и т. п. Именно они составляли среду, из которой рекрутировались последователи разных общин. Именно на них рассчитаны «философские аргументы», именно их убеждают логически связанные объяснения. Дискуссии между представителями разных религиозных общин времен Будды, о которых мы узнаем из текстов, послужив благодатной почвой для зарождения философской мысли, дали импульс общеиндийской традиции полемики, сыгравшей решающую роль в развитии индийской систематической философии. Ее классический период был связан с дискуссией между философами ортодоксального направления и буддистами прежде всего по проблеме познания.

Дигнаге принадлежит заслуга выделения достоверного познания в особую проблему философского дискурса, отличную от существовавшей тогда традиции обсуждения норм и правил философского диспута, лидером которой считалась школа ньяя. В центре его эпистемологии (мы можем смело использовать этот термин, поскольку речь шла именно о достоверном и обоснованном знании) находилась теория *праман* (инструментов достоверного познания).

Обоснование действенности (инструментальности) *праман* в обеспечении людей достоверным и надежным знанием составляет важнейший предмет размышлений индийских философов на протяжении всего периода существования классической индийской эпистемологии, начало которой было во многом положено Дигнагой. Каждая школа предлагала не только свое видение пути к высшему познанию, но и обосновывала это свое видение, свою картину мира с помощью доказательства практической эффективности своих познавательных инструментов – оттого учение о *праманах* обязательно присутствует во всех основных философских текстах, независимо от их конкретной тематики. Положительная часть (изложение своей системы *праман*) сопровождается критикой *праман* других школ. Фактически экспозиция индийской философской системы начиналась именно с *праман*, т. е. с эпистемологии, а не с онтологии, как в большинстве систем европейской философии Нового времени.

Опять-таки, в отличие от европейской философской традиции в Индии, когда речь идет о познании сущего (*таттва-джняна*), имеется в виду две возможности: опыт измененных состояний сознания, который впоследствии концептуализируется и вписывается в некую теорию, или же обратный процесс – экспериментальная проверка в йогическом опыте неких истин, познанных рационально. И в том и в другом случае философы стремились обосновать свои картины бытия ссылкой на надежную и релевантную методологию познания, исключающую ошибки и заблуждения. Например, в «Брахмаджала-сутте» Будда показывает, что сторонники доктрины вечного Брахмана просто неправильно истолковали свой йогический опыт ретрокогниции (припоминание прошлых рождений) – переродившись в одной из высших духовных сфер, они застали там одно существо и решили, что именно оно и является Брахманом – творцом, хотя это было такое же существо, как и они, но появившееся в этой сфере первым).

Методология же познания была ориентирована не только на получение нового знания<sup>5</sup>, но и на удостоверение его практической эффективности. Понятия определенности, удостоверенности, несомненности (*нирная*, *нишчая*, *адхьявасая*) играют важнейшую роль в индийской эпистемологии. Способность знания быть «удостоверяющим», «определенным», «внушающим уверенность», строго говоря, не связана с его истинностью. В широком смысле, любое знание, в котором не сомневаются, является *нирнаей*. Однако когда индийские философы провозглашают *нирнаю* целью познания, то они, как правило, связывают ее с применением *праман*. Важно заметить, что *нирная* – это не просто обычное доказательство истинности того или иного знания. Доказательства недостаточны, оно тоже, по мнению индийских философов, должно быть тем или иным способом удостоверено. В пятичленной аргументации (*панча-аваява-вакья*) этому служат два последних члена (*аваява*), которые, в отличие от первых трех «приписываний» (1. тезис: «холм обладает огненно-

<sup>5</sup> Дхармакирти подчеркивал, что *праманой* можно назвать только такой познавательный инструмент, который позволяет познать нечто новое, по этой причине он исключал из категории *праман* перцептивные суждения, считая их вербализацией уже состоявшегося познавательного события непосредственного восприятия.

стью», 2. основание: «поскольку он обладает дымностью», 3. пример: «все, что обладает дымностью, обладает и огненностью») являются «утверждениями» (4. применение: «так и в этом случае» и 5. заключение: «холм обладает огненностью»). «Утверждения», удостоверяющие правильность тезиса, призваны породить в адресате аргументации окончательную и неколебимую убежденность в его истинности.

Индийские философы связывали мотивацию к *нирване* чаще всего с попыткой преодолеть сомнение (*самшья*), реже с любознательностью – желанием познать, но в большинстве случаев с необходимостью решить практические задачи (как чисто житейские, так и экзистенциальные – достичь освобождения от перерождений). Такое внимание индийских философов к проблеме удостоверенности их аргументов и доказательств напоминает о том, что индийская философия создавалась и развивалась в условиях жесткой полемики, так что ни одна школа не могла «выжить», если не умела защищать свои теории от сомневающих оппонентов, а поскольку, по правилам полемики, последние не обязаны были разделять с ней ее авторитетные инстанции (например, «ортодоксальные» школы в полемике с буддистами не имели права ссылаться на Веды, а буддийские – на слово Будды), то ей приходилось обращаться к аргументам от «здорового смысла» и обыденного опыта.

Хотя антитеза эмпиризма–рационализма не находит прямых аналогов в индийской философии, мы обнаруживаем в этой традиции ясно и отчетливо выраженное противостояние прямого реализма, репрезентативизма и идеализма. Термин для прямого реализма – *бахья-артха-вада*, или учение о существовании внешнего объекта. Однако он имеет свою индийскую специфику. *Артха* – это не только внешний объект, но и значение слова, так что *бахья-артха-вада* означает также, что значением слова является не мысленный конструкт, а внешний референт. «Репрезентативизму» можно поставить в соответствие термин *са-акара-джняна-вада*, или учение, согласно которому познание имеет собственную форму, отличную от формы объекта, но тем не менее конгруэнтную ему (*сарупья*). Наконец, термину «идеализм», но исключительно в эпистемологическом смысле, соответствует буддийский же термин *виджняпти-матра-вада*, учение о «только представлении», или учение о распознающем сознании (*виджнянавада*).

Основным концептуальным эпистемологическим конфликтом на индийской почве был спор сторонников двух программ, которые можно обозначить в европейских терминах как «реализм» (позиция обыденного сознания: мы воспринимаем внешний объект, каков он есть, познание отражает объект и принимает его форму) и «конструктивизм» (познание конструирует свой объект). К «прямым реалистам» относятся три школы «ортодоксальной» (опирающихся на Веды) ориентации (их принято называть брахманистскими) – вайшешика, ньяя и мианса. Они отличаются друг от друга по многим принципиальным вопросам как теории познания, так и онтологии, но солидарны в признании реального существования внешних объектов и возможности их достоверного познания.

К «реалистическим» по этому же самому признаку можно было бы причислить и буддийскую школу вайбхашика (или сарвастивада), однако здесь мы сталкиваемся с проблемой. Дело в том, что до сих пор мы говорили об объекте абстрактно как о том, с чем имеет дело познание. Но в индийской философии понятие объекта (*артха*, *вишья*) тоже трактовалось по-разному. В брахманистских школах – это обычные вещи, целостные предметы, которые мы воспринимаем в нашем опыте (горшки, стены, дома и т. п.). Однако вайбхашики подвергли этот обычный объект деконструкции, сведя его к се-

рии моментальных событий (*дхарм*). Эти буддийские философы спорили с брахманистскими о статусе целого. Для вайшешиков и наяиков – целое есть нечто иное, чем простая сумма частей. Буддисты же видят в целом лишь мысленную конструкцию, слово, которым обозначается агрегат частей (как следует из знаменитого примера с колесницей монаха Нагасены из «Вопросов Милинды», который утверждает, что колесница есть лишь колеса, ось, поводы и т. п.). В этом отношении реализм сарвастивады — это реализм дхарм (напоминает современное научное мировоззрение, когда говорят, например что вода – это соединение водорода и кислорода). Саутрантика, разделяющая с сарвастивадой тезис о реальном существовании внешнего объекта, который понимается как серия дхарм, считает, что такой объект познается только через свои «образы» (*абхаса*) в сознании, т. е. опосредованно.

По европейской классификации позиция саутрантики является «репрезентативистской». Именно в этой школе возникает деление всех учений на *са-акараваду* и *нир-акараваду*. *Акара* – это аспект или форма. Согласно *са-акараваде*, внешний объект познается не целиком как он есть, а лишь в каком-то своем аспекте. Одним словом, *акара* – это познавательное впечатление – то, что выделяет в объекте наше заинтересованное внимание (*манасикара*), т. е. активное извлечение информации, обусловленное нашими практическими задачами. Саутрантики-*са-акаравадины* полагали, что мы познаем объект не пассивно, как он есть, а через поисковые познавательные образы, или аспекты. Странники йогачары пошли еще дальше, признав, что все наше обычное познание детерминировано созданными нашим сознанием концепциями или идеями (*пратьяя*) объектов.

Термин *ниракара* имел разное содержание. С одной стороны, *ниракаравадинами* называли сторонников реалистических школ, которые считали, что объект имеет форму, которая передается через познавательный образ. Познание не привносит в объект ничего своего. С другой стороны, этим термином обозначалась и позиция мадхьямаки, считавшей, что все познание «пусто», поэтому оно не может иметь никакой формы. Учитывая это значение термина *ниракаравада*, можно сказать, что термины *са-акаравада* и *ниракаравада*<sup>6</sup> передают оппозицию «конструктивизм» – «реализм» лишь в том, что касается спора «ортодоксальных» школ (вайшешики, ньяи и мимансы) и буддистов саутрантиков-йогачаров, использовавших как «репрезентативистскую», так и «идеалистическую» аргументацию. Например, буддисты этого направления выдвигали следующий аргумент: если бы форма (*акара*) была присуща лишь объекту, то познание желтого, голубого и т. п. было бы одинаковым, но оно не таково – мы познаем голубое как голубое, а желтое как желтое, поэтому познание имеет свою форму. Однако позднее, в йогачаре, наметилась тенденция к слиянию с мадхьямакой (Шантаракшита, Камалашила и др.). Ее сторонники утверждали, что существование внешней реальности «придуманно простаками». Под влиянием впечатлений прошлого опыта, которые активизируются в сознании, создается иллюзия внешнего объекта. Само же сознание в своей чистой форме наделено лишь самоосвещающим светом. От описания схем обыденного сознания в духе реализма сарвастивады буддизм переходит к анализу познавательного процесса как *активности* сознания, из которого следует вывод о конструктивной природе этой активности (концепция *кальпана* – ментального конструирования или проецирования). *Кальпана* может означать и процесс, и его результат: творческое воображение, спекулятивное размышление, а также образы, мысли, гипотезы и теории. К разря-

<sup>6</sup> Della Santina P. Sakaravada-nirakaravada controversy // ZDMG. Supplement 9. 1992. P. 174–175.

ду *кальпаны* буддисты относят мысленное конструирование представлений о «Я» (*атман*) и любые представления и соответствующие словесные обозначения (*праджняпти*) длительности, целостности, субстанциональности, деления на субъект и объект, процесс и результат, субстанцию и качество. Реальность, которая, с их точки зрения, представляет собой поток (*сантана*) мгновенных состояний (*дхарм*), не может быть «схвачена» никакими понятиями. Полезная и даже необходимая на эмпирическом уровне (*самвриттисат*), т. е. в практической жизни, *кальпана* должна быть отброшена при попытке понять реальную природу вещей (*парамартха-сат*).

Однако, не найдя в индийской традиции противостояния эмпиризма – рационализма, должны ли мы вообще отказаться от этих терминов применительно к индийской философии? Возьмем снова термин «эмпиризм». Если отождествлять концепцию «эмпиризма» с убежденностью в происхождении знания из чувственного опыта, то практически всех индийских теоретиков познания можно было бы смело назвать «эмпиристами» по причине того, что они считали опытное познание опорой для рационального. Для большинства индийских философов главной *праманой* было чувственное восприятие (*пратьякшиа*), все остальные *праманы* – логический вывод (*анумана*), сравнение (*упамана*) и другие неизменно опирались на восприятие. Значение *пратьякши* было так велико, что некоторые исследователи склонны считать, что все остальные *праманы* являются лишь ее «ответвлениями» (например, французская исследовательница Мадлен Биардо).

Действительно, индийские философы, укореняя рациональное знание в чувственном восприятии, стремились не к созданию непротиворечивой рациональной картины мира, а прежде всего к тому, чтобы рациональные суждения не отрывались от опыта, т. е. обладали эмпирической и прагматической достоверностью. Судя по тому, как много внимания уделяли они перцептивным иллюзиям и ошибкам, их «эмпиризм» был далеко не «наивным».

Однако остается вопрос – тот ли это «эмпиризм», с которым мы имеем дело в истории западной мысли?

Ответ на этот вопрос зависит от того, как мы понимаем познавательный опыт. Опыт, который имели в виду западные философы, и опыт в трактовке индийских – вещи разные. В индийскую концепцию познавательного опыта необходимо, помимо обычного восприятия, включить и опыт медитации, который индийские, а особенно буддийские мыслители, в отличие от западных, считали не только не маргинальным, но даже парадигмальным, образцовым, идеальным. Почему? Прежде всего, именно по той причине, что он полагался *непосредственным*, открывавшим реальность как она есть без каких-либо «фильтров» в виде лингвистических концептуализирующих конструкций (*кальпана*). Кроме того, они видели в нем совершенно естественную форму деятельности сознания, которая развивается на определенных стадиях медитации, а не что-то мистическое и откровенное.

Учения некоторых брахманистских школ тоже можно было бы отнести к «эмпиристским» по критерию происхождения знания из чувственного опыта (*пратьякшиа*), но этому мешает их вера в существование универсалий. Например, вайшешика, ньяя и миманса считают универсалии чувственно познаваемыми, т. е. соединяют «эмпиризм» с «платонизмом», что не соответствует никаким классификационным схемам Запада.

В отношении же одного из основных предметов спора рационалистов с эмпиристами – теории «врожденных идей» – можно заметить, что в европейской традиции эта теория тесно связана с представлением об уникаль-

ности жизни человека. С точки зрения индийской доктрины реинкарнации оппозиция «врожденного»–«приобретенного» практически теряет смысл. Все идеи (если мы будем понимать этот термин в смысле Локка) имеют опытное происхождение, но вместе с тем некоторые из них, возникнув в прошлом (включая прошлые существования), сохраняются в виде неких постоянно воспроизводимых «паттернов» (санскритские термины *васана*, *биджа*, *санскара*), определяющих актуальный познавательный опыт. Да, мы рождаемся не как чистые листы бумаги, а с набором «отпечатков», но аналогичны ли эти «отпечатки» «врожденным идеям»? По сути говоря, нет. «Отпечатки» в индийской традиции касаются не столько идей, сколько тех схематизмов опыта, которые содержат некий кармический заряд (например, привязанность к чувственным удовольствиям, к желаниям, эгоцентризм), т. е. это не столько гносеологические, сколько своего рода ценностные установки. Но и сами «отпечатки» тоже возникают в опыте. Возможно, поэтому индийские философы не интересовались врожденными идеями. Единственной проблемой «врожденности», которая так или иначе ими затрагивалась, была врожденность слова (*шабда*) – о ней говорил «лингвистический монист» Бхартрихари, автор доктрины тождества Слова и Брахмана (абсолюта), школы же, придерживавшиеся концепции лингвистического соглашения (*самкета*) относительно слов и их значений, ее отрицали.

Возникает вопрос, как же тогда решалась в Индии проблема соотношения чувственного и рационального познания? Прежде всего, через разделение сфер компетенции: областью *пратьякши* было то, что можно воспринять непосредственно с помощью органов чувств, областью *ануманы* (логического вывода) – то, что в данный момент не наблюдается, но воспринимается в принципе, областью *праманы шабды* (словесного свидетельства, прежде всего священного слова Вед – *Шрути*) – невоспринимаемое в принципе (трансцендентное). Однако, несмотря на то, что разум считался компетентным в сфере воспринимаемого чувствами, не следует забывать, что большинство из интересующих нас индийских школ признавали, помимо обычного чувственного восприятия-*пратьякши*, еще и *йоги пратьякшу* – особый вид сверхчувственного восприятия.

Допускались ли валидные рациональные суждения об этой сфере опыта? Хотя большинство школ подчеркивало его невыразимость в терминах обычного познания, тем не менее история санкхьи, йоги, веданты, буддизма, т. е. школ сотериологической ориентации показывает, что именно концептуализация реальности, которая открывалась в такого рода опыте, лежала в основе многих их философских построений.

Основная трудность сопоставления Дигнаги и Дхармакирти с западными «эмпиристами», «феноменологистами» и «рационалистами» заключается в сложности определения эпистемологической позиции буддийских мыслителей – является ли она «реализмом» (позиция сарвастивады), «репрезентативизмом» (позиция саутрантики) или «идеализмом» (позиция йогачары)? Ряд учёных (прежде всего Дж. Дрейфус и Дж. Данн<sup>7</sup>) полагают, что Дхармакирти использовал так называемую восходящую шкалу анализа: в зависимости от цели текста и аудитории, для которой он создавался, он видоизменял свою позицию от эпистемологического реализма до полного отрицания существования объекта вне сознания. Существовало правило полемики – критиковать позицию оппонента именно с точки зрения его, оппонента, принципов. По-

<sup>7</sup> Georges B.J. Dreyfus. Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretations. Albany: State Univ. of New York Press, 1997; Dunne J.D. Foundations of Dharmakirti's Philosophy. Boston, 2004. P. 91–113.

этому, критикуя одни положения реализма, буддийские авторы в полемических целях могли опираться на другие положения реалистических теорий. Кроме того, каждая из позиций действительна в пределах той сферы реальности, с которой она имеет дело. В йогачаре различается три уровня. Так, прямой реализм соответствует уровню «сконструированной реальности» (*парикальпита*), репрезентативизм – «зависимому от другого» (*паратантра*) и эпистемологический идеализм – высшему (*паринишпанна*), сводящему всю реальность к реальности сознания.

То место, которое в европейской традиции занимал спор рационалистов и эмпириков, в индийской было отдано стержневой дискуссии между, с одной стороны, буддистами школы Дигнаги и Дхармакирти (репрезентативисты, эпистемологические реалисты), с другой – брахманистскими философами разных направлений, разделяющими устои эпистемологического реализма (наяки, мимансаки и вайшешики).

Вывод, который можно сделать из этой попытки сравнительного анализа принципов западной и индийской эпистемологий, я бы сформулировала так: сравнение возможно, потому что названные традиции, хотя и во многом разные, типологически близки. И это сходство является основанием как для их сравнения, так и для применения к индийскому материалу западных классификационных терминов «прямой реализм», «репрезентативизм» и «эпистемологический идеализм». Сходство касается структурных принципов (выделяются сходные компоненты познавательного процесса: субъект, объект, органы чувств, внимание и т.д.; познание подразделяется на чувственное, рациональное и сверхчувственное и сверхрациональное-интуитивное), и проблематизаций: обсуждаются похожие вопросы о статусе объекта познания, роли идей, мыслительных конструкций, непосредственности, опосредованности, истинности или иллюзорности и т. п. Статья посвящена общим вопросам, поэтому ее можно рассматривать как своеобразное введение в тему, которая будет развиваться и углубляться в других исследованиях.



## ФЕНОМЕН САМОСОотносительности сознания

Если мы задумаемся над вопросом, что отличает высокоуровневое сознание, которым обладает только человек, от первичного (или же перцептивного), свойственного, по мнению многих ученых, также и некоторым видам животных, то первое, что нам придет в голову, будет, скорее всего, следующее: «способность к самосоотносительности», т. е. способность сознавать себя существом, сознающим себя. Ключевое свойство высокоуровневого сознания – способность к самосоотносительности. Что имеется в виду?

Самосоотносительность – это способность наблюдать за самим собой, это, как говорит Дж. Эдельман, сознание того, что ты обладаешь сознанием, осознание своей осознанности. Это самая высокоуровневая способность, и ею наделен только человек. Откуда она берется?

Если исходить из того, что на определенном этапе эволюции высокоуровневое сознание возникает закономерно, с необходимостью, то встают вопросы: почему, как, когда, на какой основе, повинувшись каким импульсам оно рождается?

Когда пытаются ответить на эти вопросы, в качестве исходных берут два варианта: либо рассматривают сознание как эпифеномен (просто как побочное явление, сопутствующее физиологическим процессам, свойство высокоорганизованных сетей), либо как нечто, реально существующее, реально действующее, имеющее основание в себе самом<sup>1</sup>. В первом случае вопрос о логике возникновения переадресуется с вопроса о сознании и его ранних формах к вопросу о нервных сетях: почему *их* эволюция шла в том направлении, которое привело к рождению сознания на некоем уровне сложности? Что заставило сети эволюционировать именно так, – или это опять была случайность?

Если же сознание рассматривается как существующее и действующее на собственной основе (*efficacious*), то возникает вопрос: наделены ли им организмы с рождения или оно скачкообразно возникает в какой-то момент? Если верно последнее, то как, когда, на какой основе формируются те протоформы, которые лежат в основе его зарождения? Иными словами, вопрос вновь переносится на другой носитель, но по существу не меняется: по-прежнему неясна логика возникновения данного ключевого свойства, которым в развитой форме обладает лишь человек.

В настоящей статье предлагается альтернативная модель объяснения механизмов возникновения сознания как высокоуровневого свойства, не встречающегося больше нигде в природе и присущего только человеку (его удобно называть эго-сознанием, потому что его формирование непосредственно связано со становлением самости в процессе эволюции). Вкратце она такова.

Будем исходить из того, что сознание, как универсальная способность<sup>2</sup>, свойственно человеку по природе. Однако не следует путать: оно – не то самое эго-сознание, которое известно нам по нашему повседневному опыту

<sup>1</sup> В английском языке этому пониманию соответствует термин *efficacious*, который обычно переводится как «действенный», «действующий», «эффективный» и т. п., но я думаю, в контексте рассматриваемой проблемы правильнее будет понимать под этим термином такое свойство процессов, явлений, феноменов, как наличие основания в себе самом, т. е. обозначение качества «быть субстанциальным по своей природе».

<sup>2</sup> В традициях ее еще именуют изначально чистым сознанием, сознанием-основой и т. п. Я использую термин «глубинное сознание».

и которое мы считаем вершиной эволюции. Оно – **то, что лежит в основе** всех остальных форм проявления сознания, в том числе и высокоуровневого (эго-сознания), ключевым свойством которого выступает способность сознавать, что являешься сознающим, т. е. способность наблюдать за работой собственного сознания и отдавать себе отчет в происходящем. Как говорит лауреат нобелевской премии в области медицины, многие годы посвятивший исследованию проблем сознания, Дж. Эдельман: «Оно (высокоуровневое сознание. – *И.Б.*) выражается в прямом осознании – невыводном или непосредственном осознании ментальных эпизодов без вовлечения органов чувств или рецепторов. Это то, что мы, люди, имеем в дополнение к первичному сознанию. Мы сознаём, что являемся сознающими»<sup>3</sup>.

Соответственно, для того чтобы понять природу самосоотносительной способности сознания, следует проанализировать, как рождается высокоуровневое сознание, как оно соотносено с глубинным, выявить характер их взаимосвязи, исследовать, почему, когда и в связи с чем происходит переход от последнего к первому.

Задача при таком «переворачивании проблемы» состоит не в том, чтобы объяснить, как из примитивных форм проточувствительности сначала рождается, а затем эволюционирует и приобретает современную форму высокоуровневое сознание, а в том, чтобы понять, как, когда, почему способность, более фундаментальная в сравнении даже с эго-сознанием, видоизменяется, обретая знакомые нам проявления: от достаточно развитых до совсем примитивных. Следует объяснить, почему – если нам *изначально присуща* способность глубинного сознания (которое по сравнению с эго-сознанием, используемым нами в повседневности, будет переживаться буквально как сверхспособность) – мы в какой-то момент оказываемся отделены от нее барьером самости и в результате утрачиваем те бонусы, которыми – по идее – наделены от природы. Иначе говоря, при «переворачивании» проблемы необходимо объяснить, не почему из проточувствительности амебы рождается человеческое высокоуровневое сознание, а почему *одна и та же* «суперспособность» у амебы принимает форму проточувствительности, тогда как у современного представителя технократической культуры она предстает в форме высокоразвитого символического эго-сознания?

Может создаться впечатление, что описанное «переворачивание» задачи предполагает вместо эволюции сознания объяснить его инволюцию, – о чем говорят эзотерики: сознание как божественная способность по мере опускания в глубину материи теряет свою легкость, прозрачность, огрубляется и предстает в той форме, которая знакома нам.

Однако в данном случае речь идет о другом. Сознание как глубинная способность присуща всему живому, и она, на мой взгляд, вообще не эволюционирует, потому что в каждой точке своего воплощения (в каждом данном виде живых существ) она представлена в максимальном (максимально возможном *для существ данного вида*) объеме. Конкретная же форма проявления, конкретная степень ее реализованности у данного вида живых существ определяется спецификой их структурной организации: наличием или отсутствием нервной системы, мозга, степенью их развитости, особенностями строения систем восприятия и переработки информации и др., – т. е. телесностью существа в самом широком смысле. А это значит, что если мы будем сравнивать амебу и человека, задаваясь вопросом, в каком из этих видов способность

<sup>3</sup> *Edelman G. Consciousness: The Remembered Present // Cajal and Consciousness. Scientific Approaches to Consciousness on the Centennial of Ramon y Cajal's Textura / Ed. by Pedro C. Marijuan // Annals of the New York Academy of Sciences. Vol. 929. N.Y., 2001. P. 113.*

глубинного сознания реализована полнее, мы должны будем констатировать, что она максимальна и там, и здесь. Просто уровень структурной организации, определяющий то, *как именно* и в каком объеме эта изначально данная способность глубинного сознания будет воплощена, у амебы и у человека различен. Хотя при поверхностном взгляде будет казаться, что сама подобная постановка вопроса кощунственна: у первой вообще нет никакого сознания, а у второго оно предстает как вершина когнитивной эволюции. Однако это верно лишь в том случае, если мы говорим о *высокоуровневом* сознании: оно действительно присуще лишь человеку, и не только у амебы, но и у гораздо более развитых существ не встречается.

Итак, я исхожу из того, что сознание как универсальная способность, базовая для любых вариантов когнитивных проявлений, от простейших (в виде элементарной проточувствительности) до сложнейших (в форме эго-сознания), у каждого данного вида явлено в максимальной форме, допускаемой его структурной организацией. Поэтому нельзя говорить об эволюции глубинного сознания. Но можно говорить об эволюции *высокоуровневого* сознания, которое существует только у человека и которое производно от глубинного сознания.

В какой же момент и в связи с чем оно возникает?

На мой взгляд, высокоуровневое (эго-)сознание рождается на основе универсальной способности глубинного сознания, присущего человеку по природе, в тот момент эволюционной истории, который в Библии представлен мотивом грехопадения. Вкушая от древа познания добра и зла, человек вбирает в себя противоположности, делает взаимоисключительности частью своего внутреннего мира. Отныне прежде целостный человек (это состояние выражается в Библии мотивом невинности) диссоциирован, и его взгляд на мир (а также и на самого себя) становится неустранимо дуальным. В результате обращения к миру с *такой* позиции неизбежно формируется **видение** окружающего как двойственного, наполненного борьбой и конфликтом, потому что любая репрезентативная система распознаёт и выражает своими средствами только то, что отвечает ее собственной природе. Иными словами, мир разный, но диссоциированным умом он будет с необходимостью восприниматься как поделенный на противоположности, которые он усмотрит везде, куда бы ни направил свой взгляд.

Итак, если сознание как глубинная базовая способность присуще всему живому, то конкретная форма ее проявления у данного конкретного вида, а именно то, насколько объемно, насколько детально она окажется реализованной (будут ли это, к примеру, как у амебы, простейшие формы проточувствительности в виде переживания состояний, сопровождающих собственные перемещения в пространстве, или же, как у человека, – высокоуровневое, символическое, эго-сознание), – всё это окажется зависимым от уровня сложности структурной и телесной организации вида.

В каком же соотношении находятся степень сложности телесной организации существа<sup>4</sup> и степень проявленности, а также конкретная форма воплощения (на базе этой сложности) способности глубинного сознания в нем? Если дать такой ответ: одно **соответствует** другому, т. е. степень полноты представленности способности глубинного сознания в существе данного вида **соответствует** степени сложности его структурной организации, то что получится?

<sup>4</sup> Имеется в виду наличие или отсутствие у него нервной системы, степень ее развитости, характер и структурная организация органов восприятия и переработки информации.

## Понятие соответствия применительно к проблеме сознания

Хотя на первый взгляд кажется, что такое суждение вполне содержательно, дело с ним обстоит не так просто. Чтобы показать это, затронем некоторые методологические вопросы, связанные с понятием соответствия. Что значит «одно другому соответствует»? В каком смысле? Какое конкретно содержание вкладывается в это понятие?

Обычно попытка дать определение заканчивается на том или ином этапе кругом: «соответствует» – значит для каждого элемента одного множества может найтись элемент другого множества. Но что значит «может найтись»? Он сам найдется? Но он же не обладает собственной активностью. Значит, его кто-то найдет? Но по какому принципу? Поставит в соответствие. Иными словами, то, что один объект (элемент множества) соответствует другому, значит, что его можно поставить в соответствие.

Теперь рассмотрим вопрос применительно к интересующей нас проблеме соответствия степени представленности способности глубинного сознания в данном существе уровню его структурной организации. В каком смысле одно другому соответствует? Кто сформулировал правила такого соответствия? Кто определил, что эти правила выполняются? А если всего этого нет, то как можно говорить о каком-либо соответствии?

В предлагаемом мною подходе проблемы определения соответствия просто не возникает: одно соответствует другому – уровень телесной сложности существа (включая наличие или отсутствие нервной системы, мозга, специфику строения органов чувств и т. п.) соответствует конкретному уровню воплощения глубинного сознания – в том непосредственном и прямом смысле, что они – *одно и то же*. Просто они даны нам в тех двух противоположных формах своего проявления, которые навязываются нашему восприятию диссоциированным умом. Иными словами, степень проявленности глубинного сознания у данного вида живых существ и характер его структурной организации по природе одно, но диссоциированным умом оно *видится как* два различных момента, потому что именно такое восприятие-видение отвечает дуальной природе ума. В связи с этим я предлагаю говорить об истинном, подлинном соответствии в том случае, когда объекты представляют собой одно и то же – только на разных уровнях своего проявления.

Данная конкретная форма проявления сознания и данная конкретная форма нервной организации – это одно и то же, но предстающее диссоциированному уму как двойственность ментального и телесного, так сказать, материи и сознания. Это не то, что имеет место «на самом деле», а то, как имеющее место на самом деле *видится* диссоциированному, дуальному уму. Если иметь это в виду, то тогда можно сказать, что не сознание производится низлежащими сетями (или уровнем их организации) и не низлежащие паттерны организации – результат воплощения, огрубления, «отелеснивания» сознания по мере его продвижения вглубь материи, а сознание и сети (паттерны организации) – это одно и то же, всего лишь воспринимаемое дуальным умом как различное в силу того, что именно такое восприятие соответствует его собственной диссоциированной природе.

Совершенно очевидно, что при таком подходе снимается проблема соответствия, которую очень трудно решить каким-либо иным образом.

Хочу обратить внимание читателя на еще один интересный момент, связанный с подходом, в рамках которого обычно рассматривается вопрос соответствия сложности сознания уровню структурной организации мате-

рии. Если мы постулируем, что имеются, так сказать, правила перевода, по которым выражения одного языка (языка нервных сетей, языка паттернов структурной организации, языка психических состояний и т. п.) *ставятся в соответствие* выражения другого языка (языка состояний сознания), мы неизбежно сталкиваемся с т. н. парадоксом гомункулуса.

Что это такое?

### Парадокс гомункулуса

Данный парадокс хорошо известен в исследованиях, связанных с разработкой проблематики машинного перевода, а именно с постановкой *в соответствие* выражениям одного языка (естественного) выражений другого (как естественного, так и искусственного). Смысл его состоит в том, что если, осуществляя перевод с языка на язык, мы постулируем существование системы, которая задает правила такого перевода (т. е. которая определяет, каким выражениям одного языка поставить в соответствии те или иные выражения другого), мы впадаем в дурную бесконечность. Потому что, если для осуществления перевода необходима система, задающая правила такого перевода, то понадобится и система, определяющая то, какие правила данной конкретной системы должны регулировать данную конкретную ситуацию перевода. Но в таком случае мы нуждаемся также и в системе, которая будет определять, какие правила той второй системы должны быть использованы для регулирования того, какие правила первой системы следует в данном конкретном случае применить, и т. д. до бесконечности. Эта проблема известна как парадокс гомункулуса: гомункулус – это такой маленький придуманный человечек, который живет в голове размышляющего большого человека и определяет, по каким правилам выражениям одного языка поставить в соответствие выражения другого.

Можно предположить, что на такой парадокс мы будем наткаться всегда при объяснении любых познавательных и мыслительных механизмов, когда, решая проблему, станем постулировать наличие *отдельной системы*, определяющей, что, чему и по каким правилам ставится в соответствие. А сделать это мы будем вынуждены, потому что иного способа обозначить аспект «соответствия» (кроме как задать правила, по которым одному объекту класса ставится в соответствие<sup>5</sup> другой или другие объекты класса), у нас просто нет. Это говорит о том, что *в самом основании методологического каркаса наших знаний об эпистемологии человека лежит неотслеживаемый и часто неосознаваемый парадокс, указывающий на то, что попытка определить соответствие в любом процессе соотношения объектов, принадлежащих разным классам, путем указания набора правил связана с регрессом в бесконечность*. Иными словами, на пути *такого* задания соответствия никакая познавательная проблема, по сути, решена быть не может. В том числе и проблема выявления соответствия мозговых / нервных / структурных (и любых других) процессов (состояний, паттернов организации) и задаваемых ими актов сознания.

На самом деле этот парадокс воспроизводим в любой сфере, где речь заходит о самоприменимости, о функции наблюдения или контроля за процессом наблюдения или контроля; о способности сознания, направленной на способность сознания (т. е. о самосоотносительности сознания) и т. п. На-

<sup>5</sup> Обратите внимание: даже в формулировании проблемы всплывает круг!

пример, мы говорим, что мозг функционирует таким образом: он способен к самонаблюдению, т. е. высокоуровневое сознание ключевым образом отличается от первопорядкового тем, что человек знает о том, что он знает, что он сознаёт, что является сознающим. Пытаясь объяснить такое положение вещей в русле традиционной методологии<sup>6</sup>, мы оказываемся вынуждены ссылаться на некую таинственную способность, запрятанную глубоко внутри «большого размышляющего человека», пытающегося определить, как получается, что он сознаёт обстоятельство наличия у него сознания. Иными словами, если следовать в русле традиционных подходов, то для того, чтобы выразить аспект самоприменимости признака (осознавание себя как существа, являющегося себя осознающим), мы должны указать некие правила, принципы, регулирующие замыкание способности на саму себя, управляющие процессом направления и перенаправления внимания. Но это как раз и приводит к тому, что мы оказываемся вынуждены в той или иной форме допустить, что в голове «большого думающего человека» живет «маленький решающий человечек», который включает опцию направления сознания на собственную способность направлять сознание, когда «большой человек» решает понаблюдать за собой, осознающим. В вышеприведенном методологическом анализе мы уже имели возможность убедиться, чем оборачивается такое понимание процесса.

Но что же тогда такое самосоотнесенность сознания? Что представляет собой способность сознавать, что ты являешься сознающим? Если предположение о том, что в нас есть некто сознающий, что мы являемся сознающими, приводит к регрессу в бесконечность, то как же передать аспект самоприменимости, не впадая в дурную бесконечность?

### Самосоотнесенность сознания

Прежде чем попытаться ответить на этот вопрос, снова использую общеметодологическую часть, которая позволит сначала понять общий принцип решения задачи.

Как уже отмечалось, подлинное соответствие объектов друг другу означает, что на самом деле они – одно, но *воспринимаемое нашим дуальным, диссоциированным умом как два разных объекта / процесса / явления в силу его собственной двойственной ограниченности*. А это, в свою очередь, означает, что, если мы намерены непротиворечиво обозначить принцип, по которому способности «быть осознающим» ставится в соответствие способность «осознавать себя как являющегося осознающим», мы должны постулировать, что данные свойства представляют собой *одну, общую, единую способность, которая лишь нашим диссоциированным умом видится как две различных*. Эта общая единая базовая способность сознания может называться **глубинным сознанием**, именно она присуща человеку по природе. Иными словами, способность самосоотнесенности и есть та глубинная базовая способность, которая на поверхности нашему диссоциированному уму предстает как две различных.

Один тонкий момент: не следует путать способность к самосоотнесенности как свойство *высокоуровневого* сознания и способность к самосоотнесенности как неотъемлемую атрибутивную характеристику *глубин-*

<sup>6</sup> Которая обычно ищет корни процесса в чем-то отличном от самого процесса, в чем-то, что, так сказать, «существовало до того, как интересующий феномен развился», – в нашем случае это способность сознавать себя сознающим.

ного сознания. Это различие, как правило, игнорируется, но это не значит, что его нет. Дело в том, что первая способность проявляется как эго-позиция, как *позиция наблюдателя* по отношению к процессу, вынесения себя за скобки процесса, – позиция настолько привычная для нас, что мы ее как нечто отдельное от самих себя вообще не отслеживаем (как не ощущает рыба того, что живет в воде). Вторая форма самосоотнесенности – это состояние непрерывной бдительности, *постоянного присутствия*, пребывания в режиме «здесь и сейчас». Именно в этом режиме обеспечивается непрерывное самоосознание, о котором типичный представитель современной культуры мало что знает, потому что на собственном опыте практически не испытывает. Об этом опыте бдительного присутствия в каждом мгновении настоящего постоянно говорят духовные учителя, однозначно указывая на него как на путь, ведущий к просветлению, освобождению от колеса сансары, обретению подлинной свободы и возможности управлять собственной жизнью.

Не трудно видеть, что при таком понимании никакого парадокса не возникает, потому что нет постулирования отдельной ипостаси, функцией которой является перенаправление внимания с любых других объектов на саму эту способность. А это значит, что направление внимания на собственную способность направлять внимание, *осознавание себя как являющегося осознающим* не включается время от времени по каким-то причинам (законам, принципам) каким-то маленьким человечком в нашей голове, а действуют постоянно, потому что способность осознавать самого себя – базовая для человека.

Но если это так, то почему же, как только что упоминалось, к подобному режиму функционирования способны лишь немногие, а именно те, кто либо уже достиг просветления, либо весьма близок к нему?

Для понимания природы данного феномена, я думаю, требуется сместить акцент в объяснении: необходимо проанализировать не то, почему способность к самосоотнесенности в какой-то момент включается у существа, ранее ее (якобы) лишенного, а то, *почему эта способность в какой-то момент оказывается выключенной у существа, которому она присуща изначально, по природе*. Иными словами, следует установить, почему оказывается так, что человек, чьей базовой фундаментальной характеристикой как вида как раз и является способность к осознающей самосоотнесенности, в повседневной действительности редко когда может похвастаться тем, что он реализует ее на практике, – даже если делает достижение именно такого режима функционирования своей осознанной целью? (Отметим в скобках, что это настолько трудно устанавливаемое состояние, что оно отнесено к категории специальных практик в духовных исканиях.) Всё это кажется несопоставимым с постулатом об изначальной, по природе присущей человеку как виду, способности к самосоотнесенности сознания. Дело здесь, как я полагаю, в следующем.

Ум диссоциированного человека способен функционировать лишь в одном из двух режимов: направленность на объект либо направленность на себя. Когда такой ум направляется на объект, он теряет самого себя в объекте и оказывается неспособным к сопутствующей этому процессу самосоотнесенности. Почему так происходит? Потому что, пока человек целостен, для него нет объекта и субъекта, нет себя и другого. В этих условиях акт направления внимания «вовне» (как мы, диссоциированные и использующие язык, в основе которого диссоциация, сказали бы) есть акт направления внимания «вовнутрь», на себя-направляющего-внимание. (На самом деле, конечно же,

никакого «вовне» и «вовнутрь» на стадии недualityности не существует.) Поэтому не требуется двойного действия: оно изначально одно, а именно внимательное полномасштабное целостное осознание-присутствие в настоящем.

С момента привнесения в жизнь человека двойственности дело обстоит по-иному: человек и мир больше не одно целое, есть «я» и «другой», соответственно, есть направление внимания на себя и на другого, осознание происходящего по отношению к себе и другому. И это уже не одно целостное действие, а два различных акта-процесса, требующих для их одновременного осуществления *диссоциированным* умом поистине титанических усилий, – вот почему на практике это так трудно осуществимо, даже если ставится как непосредственно контролируемая субъектом цель.

Таким образом, то обстоятельство, что изначально присущая человеку как виду способность к осознающей самоотносительности оказывается утраченной – в виде постоянного спутника проживания им каждого мгновения жизни, – объясняется, если говорить обобщенно, диссоциированностью его ума. Если же говорить более конкретно, тем, что с привнесением в его мир двойственности прежде единое состояние полноты присутствия в настоящем распадается на два частичных состояния-переживания, по-разному окрашенных и соотношенных с противоположной направленностью сознания: на себя и на объект. Диссоциированным умом объединяющее действие по синтезу этих двух противоположностей осуществляется с большим трудом и требует напряжения всех когнитивных ресурсов человека.

Вернемся теперь к методологическому анализу способности сознать себя сознающим или к самоотносительной способности сознания.

Итак, если учитывать вышеупомянутое тонкое различие способности сознать себя сознающим, как присущей *эго*-сознанию и как присущей *глубинному* сознанию, то применительно к первому можно сказать, что это некая метауровневая способность, позволяющая нам замкнуть петлю внимания на самих себя, воспринять то, что происходит в нас в то мгновение, когда мы задаемся этим вопросом.

Та же способность в каждую единицу времени сознать себя сознающим, как атрибутивная для *глубинного* сознания, представляет собой нечто иное: а именно ежесекундное, постоянное пребывание в режиме «здесь и теперь», знаменующее полноту присутствия в настоящем. Как свидетельствуют люди, восстановившие такую способность, она не только не требует никаких ментальных и когнитивных усилий, но приносит огромное удовольствие, расслабление и устойчивое ощущение чистой необусловленной радости.

### **Сознание глубинное и поверхностное в связи с проблемой самоотношенности**

Итак, глубинное сознание – как универсальная познавательная способность – присуще любому живому существу от рождения. Конкретная же форма его проявления определяется *степенью структурной сложности* самого существа. Так, для простейших организмов, не содержащих даже зачатков нервной системы, это глубинное сознание будет проявляться в форме наличия проточувствительности, позволяющей иметь информацию о переживаемых состояниях, сопровождающих собственные перемещения в пространстве, для обнаружения среды, обеспечивающей выживание существа, и избегания среды, угрожающей его существованию.



Иными словами, как нетрудно видеть, в предлагаемой модели происходит переворачивание логики взаимосвязей: проточувствительность, простейшее сознание и высокоуровневое сознание действительно между собой соотносены, но не так, как мы привыкли думать. Проточувствительность – не примитивная форма развитого, высокоуровневого сознания, а форма проявления глубинного сознания, задаваемая уровнем сложности структурной организации данного конкретного существа. Поэтому из нее не будут прямо и непосредственно производны первопорядковое и высокоуровневое сознание.

Вместе с тем неверно будет и утверждать, что эти стадии между собой не связаны. Связаны, но иначе, чем обычно постулируют: примитивное как ступенька к высокоуровневому. Так их связь предстает лишь на поверхностном уровне. На самом деле проточувствительность организмов – это форма проявления *глубинного* сознания, поэтому для своего уровня организации она предельно и совершенно развита. Первичное же (первopорядковое), как и высокоуровневое (эго-)сознание, – стадии эволюции *поверхностного* сознания. Последнее производно от глубинного и рождается, когда в мир человека приходит двойственность, являющаяся следствием диссоциации, которая отныне пронизывает всю его жизнь (эмоциональную, физическую, ментальную) и кардинальным образом видоизменяет и картину мира, и характер познавательной активности.

В рамках эволюции этого диссоциированного (поверхностного, утратившего глубину) сознания могут быть намечены разные стадии, которые оно проходит по мере совершенствования средств адаптации к среде с целью выживания в ней, но в самом общем виде можно выделить первичное (его еще называют перцептивным) и высокоуровневое, (эго-сознание). Первичное сознание связано с самосоотнесенностью в ее простейшем проявлении – как способностью переживать различные перцептивные состояния в процессе адаптации и отдавать себе отчет в них как в тех, которые имеют отношение к данной относительно устойчивой единице действия в мире, переживаемой/ощущаемой агентом действия как «я».

Обладают ли такой формой сознания животные, и если да, то какие именно: высокоразвитые (шимпанзе, гориллы)? Или же те, что живут в постоянном и непосредственном контакте с человеком (собаки, кошки)? А может, все млекопитающие, птицы, некоторые виды рептилий, простейшие?

Сама такая постановка вопроса кажется странной: о какой форме сознания можно говорить применительно к существам, значительно уступающим человеку в сложности структурной организации когнитивной и нервной системы? Это вызывает, если так можно выразиться, общеметодологически-теоретическое сомнение. Однако тот, кто имел достаточно тесный контакт с теми или иными видами животных и птиц, исходя из своего практического опыта общения с ними, будет отстаивать убеждение в том, что многие виды животных и птиц сознание имеют. Как далеко простирает это свойство в глубь эволюционной лестницы видов, каждый решает для себя сам: кто-то ограничится высшими приматами, кто-то включит млекопитающих, кто-то (как например, Дж. Эдельман) будет готов допустить наличие этого свойства (первичного сознания) даже и у рептилий. Вот, в частности, что он пишет: «Поразительно, что холоднокровные животные с примитивной корой будут иметь жесткие ограничения по вопросу первичного сознания, потому что их ценностные системы и ценностно-категориальная память не имеют достаточно стабильной биохимической среды, позволяющей установить соответствующие взаимосвязи с системой, которая может поддержать (обеспе-

чивать) такое сознание. Так, если относительно змей это еще можно допустить (хотя этот вопрос неясен, все зависит от температуры), то лобстеры определенно им не обладают. Если дальнейшее исследование подтвердит это предположение, то сознанию около 300 миллионов лет».<sup>7</sup>

Однако, употребляя термин «первичное сознание» применительно к животным, мы невольно и непреднамеренно экстраполируем феномен, известный нам, людям, по нашей повседневной практике, на существ, коренным образом от нас отличающихся. И это коренное отличие заключается как раз не в степени сложности структурной организации их мозга и нервной системы, а в том, что они – в отличие от человека – не пережили драмы диссоциации и *вследствие этого* сохранили свойственную всему живому по природе недвойственность. Целостность, недualityность – вот ключевое качество, фундаментальная особенность, определяющая характер взаимодействия существа со средой и, тем самым, формы его познавательной активности. Если оно сохраняет однопорядковость миру, т. е. в той же мере целостно и недualityно, что и мир в целом (а это проявляется, в частности, в том, что у такого существа нет и не может быть понятий-представлений «я» и «мир»), оно сохраняет способность к прямому непосредственному усмотрению-проживанию другого как себя, что составляет самую основу способности, которую применительно к миру человека мы называем эмпатийной способностью и которая свойственна реликтовому мировосприятию. У диссоциированного человека, как уже отмечалось, данная способность оказывается заблокированной, поскольку вследствие привнесения в его мир двойственности он утрачивает однопорядковость миру, что лишает его возможности непосредственного знания-усмотрения происходящего в другом как во-мне-самом-совершающегося. Именно такое драматичное видоизменение характера его познавательных потенций и обуславливает рождение эго-сознания, призванного решить задачу приспособления к миру в условиях, когда непосредственное прямое усмотрение-знание-понимание происходящего оказывается невозможным. Этот скачок в формах адаптации к миру, на мой взгляд, представлен в Библии сентенцией: «В поте лица будете добывать хлеб свой», – иначе говоря, то, что прежде давалось как дар, без усилий, как бы само собой, отныне потребует напряжения сил (будет добываться «в поте лица»).

Таким образом, говоря о разных формах сознания и об их присущности или неприсущности другим формам живых существ, имело бы смысл внести определенные уточнения. А именно, у всех видов живых существ имеется глубинное сознание, которое, в зависимости от степени сложности телесной и структурной организации данного существа, предстает в разных проявлениях: от зачатков проточувствительности до развитых форм сознания. Но развитые формы сознания – в том виде, в котором они знакомы нам, современным людям, обладающим диссоциированным умом, – не являются прямой формой воплощения глубинного сознания (подобно тому, как это имеет место в отношении даже проточувствительности простейших организмов). Они – формы, этапы, стадии эволюции *поверхностного* сознания, которое как раз и является производным от глубинного, возникая в момент привнесения в мир человека двойственности и утраты по этой причине контакта с собственной глубинной, объемностью (восприятия, понимания, знания происходящего).

Поэтому вряд ли стоит говорить о том, что животным присуще первичное сознание или даже зачатки высокоуровневого (некоторым видам). Оно им не присуще просто потому, что все эти формы – чисто человеческие, они

<sup>7</sup> Edelman G. Op. cit. P. 122.

не могут быть реализованы на других структурах, фундаментальной характеристикой которых выступает *недвойственность*. Эти формы сознания рождаются двойственностью и имеют в своей основе двойственность миро- и самовосприятия. Ничего этого нет больше ни у каких видов живых существ, поэтому формы их познавательной активности и средства перцептивной или же когнитивной адаптации к миру<sup>8</sup>, хотя в каких-то своих проявлениях и могут нам напоминать наши собственные, на самом деле иные. Можно сказать, что в основе всех форм адаптации других видов живых существ к миру лежит высокоразвитая эмпатийная способность, позволяющая знать-понимать происходящее как собственные внутрителесные процессы, а уж насколько сложной будет получающаяся в результате этого картина мира, определяется степенью развитости и сложности структурного обеспечения данного живого существа (и в плане телесной, и в плане когнитивной организации). Соответственно, получаемая в результате картина реальности будет воплощением матрицы структурной организации данного живого существа, наложенной на безграничное богатство и разнообразие потенций мира.

### **Вкушение от древа познания как метафора рождения самосоотнесенности сознания**

Таким образом, логика зарождения и эволюции сознания другая, чем мы привыкли думать. Способность глубинного сознания является врожденной, присущей всему живому по природе, конкретная форма проявления которой в каждом живом существе обусловлена уровнем сложности организации данного существа, а не ее эволюцией. На каждом своем уровне она представлена в максимальной форме, поэтому не может увеличиться и в этом смысле, не может эволюционировать. Но она может видоизмениться, в определенном смысле, и на некоторых этапах, инволюционировать. Этот феномен инволюции глубинного сознания – акт диссоциации, которую пережил человек в эпизоде своей филогенетической истории, представленном в Библии мотивом грехопадения.

Смысл этого символического события связан с замыканием познавательной способности на саму себя. Иначе говоря, мотивом грехопадения символически представлен тот момент общечеловеческой когнитивной эволюции, когда познавательная динамика обрела новую направленность: не вовне и даже не вовнутрь (на внутрителесные процессы), а на саму себя. И здесь стоит обратить особое внимание на переворот в мироощущении, связанный с рождением самоосознания.

Экспериментальные данные свидетельствуют о том, что присоединение внимания к деятельности усиливает переживание деятельности. В частности, ученые обнаружили, что, когда человек смотрит на ту часть своего тела, к которой прикасается, соматосенсорная зона коры головного мозга, отвечающая за интерпретацию тактильных ощущений, активируется сильнее, чем когда он не видит прикосновения.<sup>9</sup> Поэтому *направление внимания на саму деятельность направления внимания* делает – помимо всего прочего –

<sup>8</sup> Всё это понятия из категориального аппарата человека, неустранимо двойственные по своей природе, по логике своего порождения, и потому непригодные на самом деле для характеристики мира недвойственного, – но других понятий у человека нет, поэтому мы вынуждены ими оперировать.

<sup>9</sup> *Эккерман Дж.* Краткая истории человеческого тела. 24 часа из жизни тела: секс, еда, сон, работа. СПб., 2008. С. 52.

переживание куда более острым, чем всё то, что до этого ощущалось. В этом переживании кристаллизуется новое ощущение – *самости* как чего-то отличного от всего прежде испытанного.

Когда такой шаг был впервые сделан в когнитивной эволюции человека, в это мгновение и произошло привнесение в его мир двойственности, диссоциации. Потому что отныне одно и то же – физиологически, субстанциально, телесно – существо, в одно и то же время, в одном и том же отношении стало «я» и «не-я». «Я» – как то переживание, которое конституируется при *обращении способности сознания на саму эту способность*, когда человек «сознаёт себя сознающим». (Подобное переживание выливается в составляющую «дух», «душа», «разум», которые с этого момента больше «не плоть». Так и рождается полностью лишенное вещественности духовное начало и полностью лишенное духовности телесное.) И «не-я» – как все остальные формы переживания собственной представленности в мире, которые по сравнению с предыдущим становятся менее острыми, менее полными и слабо интенсивными.

Подобная трансформация само- и мироощущения выливается в дихотомизацию всего на свете. И отныне это та самая *позиция* двойственного, дуального мировидения, которая проявится и при взгляде на самого себя, и на окружающее, и на других существ. Таким образом, диссоциированный ум будет все воспринимать дуально, потому что любая репрезентативная система распознаёт в окружающем то, что соответствует ее собственной природе. Можно сказать, что это та искажающая линза, которая отныне постоянно перед нашим мысленным взором. Поэтому когда мы видим мир поделенным на противоположности, наполненным борьбой и конфликтами, это не столько говорит о том, каков мир, сколько о том, каков наш ум, каков *тот инструмент*, который мы направляем на постижение и мира, и (между прочим!) самого себя.

### Заключение

Итак, способность сознать мир и сознать себя сознающим – это единая базовая способность сознания, которая присуща человеку по природе и которую я называю глубинным сознанием. В традициях<sup>10</sup> она именуется сознанием-основой, изначально чистой способностью сознания. Здесь ключевой момент, обуславливающий возникновение наших заблуждений на счет того, что это две разных способности (сознать и сознать себя сознающим), – в том, что само это представление о наличии таких двух отдельных вещей, как «быть направленным на другое» и «быть направленным на себя», – это иллюзия диссоциированного ума, в большей мере отражающая его собственную природу, чем природу того феномена, на постижение которого он направлен. На самом деле изначально нет «направленности на другие объекты» и «направленности на себя», потому что на эволюционно ранних стадиях развития человека у него отсутствуют такие представления-ощущения-переживания-понятия, как «я» и «другой / другое». Мир един, и человек – его неотъемлемая составная часть, не являющаяся выделенной. Поэтому, максимально близко подходя к выражению в языке того качества, которое в языке адекватно выражено быть не может (из-за недвойственной природы первого и двойственной природы последнего), мы можем сказать, что, когда способность сознания направляется на другого, она – *этим же* актом – направля-

<sup>10</sup> Например, в тибетском Дзогчен, традиции Великого Совершенства.

ется на себя (в этом, вероятно, состоит глубинная логика метафоры зеркала: мир как зеркало, в которое человек смотрится, чтобы увидеть себя). По самой природе способности сознания, когда мы направляем ее на другое, мы видим себя, потому что она в это же самое мгновение, этим же самым актом направлена на нас самих.

Чтобы понять это, представим себе океан и его отдельные капли. Отдельные капли, если точкой отсчета для них вдруг оказались бы они сами, вполне возможно, восприняли бы себя как отличные от других, от всех остальных капель, как неповторимые, больше нигде и никогда не встречающиеся. И если оценивать с позиции капли, то так оно и будет. Но если смотреть с позиции океана, то все капли – это он же, океан, и каждая капля в миниатюре содержит всё то, что содержит в себе океан, все его характеристики. И в этом смысле все они – одно. Все они – воплощение этого единого целостного океана.

То же и с сознанием отдельного человека. Ощущение различия этих актов: направленности сознания вовне, на «другое», и направленности его вовнутрь, «на себя», а в частном случае – на саму эту способность сознания, то, что они видятся как различные события и различные способности<sup>11</sup>, обусловлено диссоциированной природой нашего ума (тем, что в нем существуют понятия «я» и «другое», «вовне» и «вовнутрь», «на себя», и «на другое» и характер мировосприятия предзадан наличием в уме именно этих устойчивых точек опоры в восприятии мира и самого себя). Из этой диссоциированности ума проистекает и специфика видения им того, что происходит. Отсюда – ощущение различия направленности на себя и на другое и последующее различение направленности на себя как на внутреннего «другого» и на себя как на внутреннее «я» (самонаправленность, самосоотнесенность). На самом деле, это всё – одно, подобно тому, как разные капли океана – один целостный, в действительности не подразделяющийся на капли, океан. Эта изначальная, целостная, нерасчлененная, базовая для всех остальных когнитивных проявлений функция сознания и есть, согласно предлагаемой модели, глубинное сознание как универсальная способность.

---

<sup>11</sup> Получившие в категориальном аппарате нашей культуры имена «наблюдение», «интроспекция», «самосознание» (или «самоосознавание»).

## АЛЕКСАНДР ВИКТОРОВИЧ МИХАЙЛОВ: ШТРИХИ К ФИЛОСОФСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ

Замечательный филолог-германист Александр Викторович Михайлов (1938–1995) наследует лучшие черты немецкой культурной традиции – основательность мысли, стремление к охвату живой целостности сущего, склонность к крупномасштабным задачам. Этими чертами он напоминает такого новатора в области гуманитарной мысли, как Вильгельм Дильтей, о котором Михайлов говорил как «о вечном академическом труженике в суровом стиле второй половины XIX в., наделенном огромной производительностью и творящем научные тексты по глубокой потребности природы»<sup>1</sup>. На суперобложку последнего вышедшего тома русского издания собрания сочинений немецкого мыслителя вынесено такое слово о нем Михайлова: «Дильтей, – говорит он, – выступает отдаленным предтечей традиции к синтезу историко-культурного знания, тяги к складыванию такой философски осмысляемой историко-культурной науки, которая являла бы культурную жизнь эпохи во всем многообразии ее связей»<sup>2</sup>. Удивительно, но эти слова во многом могут быть отнесены и к самому сказавшему их ученому. И мы видим в них не только содержательный резонанс михайловского видения истории культуры с позицией немецкого историка, но и в известной мере параллелизм их личностно-творческих типов. Органическое сочетание научной строгости с универсалистским пафосом романтиков, явленное в поисках Дильтея, поновому и по-русски в могучих масштабах воссоздано было в наши годы в трудах А.В.Михайлова. Только за последние десять лет было издано шесть его книг общим объемом в 255,5 печатных листов, причем с очень небольшим процентом дублирования в них отдельных работ. Значение творчества Михайлова для философских исследований истории и культуры трудно переоценить. Мы бы хотели начать работу по его теоретическому осмыслению наброском некоторых штрихов к характеристике философского мировоззрения этого выдающегося филолога.

### Философия проселка

Нет ничего сильнее кротости, смиренномудрия и скромности. Сила нередко страшит, пугает, заставляя делать ей угодное. А вот сила кротости покоряет нас красотой своей и уже поэтому ресурс ее возможностей неисчерпаем. Обсуждая трудности перевода немецкого слова *Heiterkeit*, важного для понимания хайдеггеровского «Проселка» («*Feldweg*», 1949), Михайлов замечает: «Мудрое знание оставило позади себя суету мира и, распознав ее, поднялось над ней, отнюдь ее не чураясь и не страшась. Оно ведает: смысл целого, смысл мира, утвержденный в нем и на каждом шагу нарушаемый лад превыше и сильнее всего; мощнее всего превышающая все отдельное

<sup>1</sup> Михайлов А.В. Дильтей как литературовед и эстетик // Дильтей В. Собр. соч. Т. IV: Герменевтика и теория литературы. М., 2001. С. 499.

<sup>2</sup> Михайлов А.В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика. СПб., 2006. С. 243.

сила кротости, царящая в мире. Такое мудрое ведение хотя бы отдаленно родственно святости – пусть даже и изнутри всего мирского»<sup>3</sup>. Хайдеггеровская *Heiterkeit*, ставшая у его русского переводчика «светлой радостью ведения», вошла в родство со святостью, пусть и отдаленное. Но не отдаленность родственных связей нам здесь важно подчеркнуть, а, напротив, сам факт схождения мысли немецкого философа с мыслью его французского коллеги по экзистенциалистскому «цеху» и оппонента, Габриэля Марселя, сказавшего, что святость – лучшее введение в философскую онтологию.

Поздний Хайдеггер, проникновенно переведенный и истолкованный Михайловым, это уже, хочется сказать, не ищущий самых революционных новаций в своей дисциплине философ, а мудрый человек, вылетевший как бабочка из куколки своего дисциплинарного «любомудрия». Философия как любовь к мудрости в таких миниатюрах, как «Проселок», приобретает черты полноценной мудрости – светлого ведения, исполненного тихой радости быть. Только умудренный долгими раздумьями и трагическим опытом жизни человек мог написать такой текст, и только такой человек, как А.В.Михайлов, мог его так глубоко понять в его интенсивной простоте, так конгениально передав по-русски. Конечно, зерна мудрости светились в текстах немецкого мыслителя и раньше, вроде подводных незримых валунов определяя динамику видимых потоков его мысли. Но здесь, в «Проселке», эти крупинки чудесно сплотились, раскрыв свое определяющее мысль и слово присутствие.

«Все духовно-значительное, как убеждает нас Хайдеггер, – говорит Михайлов, – заложено в простом и совершается в простоте»<sup>4</sup>.

В родстве со всем, что есть уверяясь  
И знаясь с будущим в быту,  
Нельзя к концу не впасть, как в ересь,  
В неслышанную простоту<sup>5</sup>.

Пастернак, а до него Рильке прошли этот путь, ставший, в конце концов, путем и Хайдеггера и Михайлова. Дисциплинарное многословие, трудность остановиться на лаконичном результирующем образе – все это, пожалуй, и у Хайдеггера и у его русского переводчика осталось в их профессиональной работе. Но при этом возникли не только ясность и краткость, как сестра таланта, но и настоящая мудрость, что дается очень немногим.

В собственную философию русского историка культуры мы можем, думается, включить и «философию проселка», как Михайлов сам обозначил философию автора «Бытия и времени». Самое *непременное* – это слово было одним из самых его любимых – таит и открывает в себе обыкновенная полевая дорога. Абстрактные философемы немецкого идеализма здесь преобразованы в конкретные живые «существа», каковым прежде всего выступает сам проселок. При этом мистическое и сакральное в бытии обнаруживается буквально под ногой мыслящего путника, идущего по своим делам полевой дорогой, дорогой своих дедов и отцов. Неоплатоническая триада пребывания-ухода-возвращения пришла здесь к своему термину. И неслучайно, как отмечает Михайлов, в этом тексте названо только одно историческое имя – Мейстера Экхарта, апофатическая мистика которого нашла здесь свое подобие. Мифофилософия бытия, образующая соединительную ткань всей мысли Хайдеггера, сконденсировалась в ясных образах и словах

<sup>3</sup> Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. XXX.

<sup>4</sup> Там же. С. XXIV.

<sup>5</sup> Пастернак Б. Избранное: В 2 т. Т. 1: Стихотворения и поэмы. М., 1985. С. 310.

настолько же лирико-автобиографических, насколько и философских. Михайлов подчеркивает, что Хайдеггер, рассказывая о «кроткой власти проселочной дороги, которая сможет быть долговечней гигантских сил атомной энергии», вспоминает о своем юношеском увлечении австрийским писателем Адальбертом Штифтером, проникновенным певцом кротости и тихости, неприметности и неприменности. В свои поздние годы немецкий философ, как пишет его русский толкователь, вспомнит о нем как о поэте, как никто другой умевшем высветить великое в малом, несказанное в сказанном. Столь же органического слияния слова и мысли, поэзии и философии, которое нам предъявлено текстом хайдеггеровского «Проселка», трудно найти в истории мировой культуры. И если мы и найдем другие образцы подобного содружества, то они нам укажут на самые вершинные имена (например, на Платона). Философия Хайдеггера уже поэтому не могла не привлечь к себе внимание литературоведа-филолога с философскими интересами. Ведь его подход, говорит Михайлов, «отмечен филологизмом высшего порядка»<sup>6</sup>, означающим, что «вся любовь к мудрости направлена на Слово, на его жизнь и на его самостоятельную силу».

Представляя читателю философию Хайдеггера как философию проселка, Михайлов передает нам свое главное впечатление от его мысли, служащее ему своего рода эталоном для понимания философской работы как таковой. Определить философичность мысли по формальным признакам приютившего ее жанра словесности невозможно. Вот, например, в «Проселке» мысль философа вдруг испытывает нужду в лирическом тоне – и его автор послушно следует ее зову. А вот потребовалось личное воспоминание – и этот тип слова тоже оказывается вполне совместимым с философской мыслью. Разнообразие пригодных для философии словесных жанров пределов нет. «Мысль живет своей жизнью, – говорит Михайлов, – и давайте обратим внимание на то, что мысль вдруг выступила у нас как самостоятельная, дееспособная личность... Не мысль принадлежит философу, а философ – мысли»<sup>7</sup>. Словесное поведение философа диктуется самой мыслью и *ничем другим*. Личность мыслящего растворена в живой сверхличности мысли, по отношению к которой он выполняет роль инструмента.

Реконструируя хайдеггеровскую философию проселка, Михайлов признается, что видит в ней истину бытия. Почему? Потому что эта философия согласуется с нашим актуальным опытом. Действительно, сельская дорога живет и «дышит», а вот шоссе *функционирует*: «Практическая цель, – говорит Михайлов о наших сегодняшних автобанах, – берет верх над “бытием-в-себе”, плановость сооружения вытесняет все природное, технический расчет – живое становление, рост. Так это было бы по Хайдеггеру; так это и есть»<sup>8</sup>. Мысль немецкого философа напрямую соотносится с неспециализированным опытом его читателя и оказывается им подтверждаемой. Входить в мир своего личного опыта и им поверять воспринимаемые мысли – неперенное условие настоящей философской мысли. Ведь нам сегодня ясно, что большинство современных “философов” являются текстологами, комментаторами, т. е. в лучшем случае знатоками философских текстов, но отнюдь не настоящими философами именно потому, что они не вводят свой личный актуальный *опыт* внутрь своей работы, ограничиваясь лишь своим специальным опытом текстологов.

<sup>6</sup> Михайлов А.В. Вместо введения. С. XLI.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. XVII.



Германоязычный мир не может пожаловаться на недостаток философов высокого класса. Но для Михайлова «свет клином сошелся» все же на Хайдеггере. Гуссерль так не задел его души, как этот его ученик. Почему? На мой взгляд, по двум причинам. Во-первых, основоположник феноменологии сохраняет привычки математического ума, опирающегося на логику и конструирование понятий, ведущееся, как и положено строгой науке, с помощью латинизированного лингвистического ресурса. Если Хайдеггер погружается в корнесловия греческого языка как изначального языка философии и по ним, толкуя их все же скорее как философ, чем как филолог, ориентирует свою мысль, то его учитель действует как логик-конструктор. Во-вторых, аисторизм Гуссерля не мог быть близок стремящемуся к освоению исторического прошлого Михайлову. В своей небольшой заметке о Гуссерле он связывает его аисторизм с австрийской философской традицией, в основе которой лежит, как он считает, интерес к логико-структурным аспектам реальности<sup>9</sup>. На наш взгляд, своим невниманием к истории австрийская традиция проводила болезненно важную для нее разделительную черту, отделяющую ее от лингвистически и географически ей близкой немецкой мысли. Михайлова же тема историчности знания и культуры, слов и мыслей интересовала прежде всего. Поэтому его и привлекали такие фигуры, как Дильтей и Хайдеггер.

Образ философа Михайлов выкраивает по контурам хайдеггеровской мысли, толкуемой им на примере его «Проселка». Философ тот, кто пытается «схватить, осознать и выразить словесно... нечто коренное и основополагающее, что присуще миру и бытию»<sup>10</sup>. Немецкий язык соединяет в одном корнесловье «корни» и «основания», «почву» и «фундаменты» (в слове Grund). И Хайдеггер и Михайлов принимают такую питаемую особенностью немецкого языка установку мышления. Но при этом не отдают себе отчета в несоизмеримости рукотворного «фундамента» как закладываемого нами основания для нужной нам конструкции, с одной стороны, и нерукотворных органических «корней» самих «вещей», – с другой. «Корни» ведь не «закладываются», не полагаются – их находят, открывают, признают, о них свидетельствуют, но они выявляют себя сами своим собственным ростом. А вот фундаменты закладываются человеком, и в физическом мире (от «фюсис»), в мире природы их нет. Полагание основания или фундирование – важнейшая операция *конструирования*, чем германская мысль прежде всего и знаменита, особенно начиная с Канта, и что вызвало такую страстную оппозицию ей со стороны, скажем, Владимира Эрна с его стремлением к «онтологизму». К «онтологизму» устремлен и Хайдеггер. Но указанная особенность языка приводит к двусмысленности в его философствовании. Действительно, ноуменальное – «корневидно», а не «фундаментально», а онтология, конечно же, должна соотноситься прежде всего с ноуменально бытийным. Новоевропейская философия накренила мысль в сторону субъекта и конструирования, в сторону эпистемологическую, уводя от онтологической ее настроенности. Смещение того и другого, органики и механики и ведет среди прочего к той «странности» хайдеггеровского языка, чтобы не сказать неудобопонятности, которая препятствовала восприятию мысли немецкого философа. И его учеников, пожалуй, скорее достигают нежелательные эффекты такой недопроясненности, чем самого мэтра. Хотя Михайлов и не рефлексировал над

<sup>9</sup> Об аисторичности философского мировоззрения Гуссерля как ученика Brentano в контексте австрийской традиции см.: Михайлов А.В. Феноменология и ее роль в современной философии (О Гуссерле) // Михайлов А.В. Избранное: Феноменология австрийской культуры. М.–СПб., 2009. С. 267.

<sup>10</sup> Михайлов А. В. Вместо введения. С. XIV.

указанной двусмысленностью немецкоязычной речи о «главном», каковой мыслится обычно философия, однако по сути дела его мысль опиралась на органическое видение мира. Поэтому его речь насыщена скорее органоморфными выражениями, чем жаргоном конструктора, закладывающего «основание» и возводящего на нем задуманное здание.

### «Историзация нашего знания»

Философское кредо А.В.Михайлова можно, на мой взгляд, представить в следующем определении реальности: реальность – это самостановящееся через действие на себя и через свое самопознание становление. Самопознание, протекающее с помощью слов, «встроено» в такое становление, будучи связано с ним столь же самостановящейся сетью прямых и обратных связей. То же самое следует сказать и о действии становления на себя, или его самодействии. Самопознание есть один из самых важных видов такого самодействия. Михайлов почти не употребляет слова «становление», столь близкого Ницше. Он говорит об «истории», о познающей себя истории, самопознание которой в нее вплетено. Всегда творимая незавершенная реальность как самостановление имеет, однако, некий сверхгоризонт, который Михайлов обозначает как Слово, обладающее поразительной «крепостью», или силой самостояния. Признание в таком видении реальности, которое следует считать совершенно имманентным, наличия еще некоего сверхгоризонта (на «сверх» в его статусе намекает уже прописная буква – Слово) можно расценить как присутствие в философском мировоззрении Михайлова христианской культурной традиции. Но, оставаясь на почве философии, мы должны будем признать, что данная традиция все же не определяет мира михайловской мысли: крепость Слова здесь надо скорее читать как гераклитовский Логос. Нетрудно увидеть в таком мировоззрении близкий аналог взгляда на мир, глубоко и всесторонне развитого Гегелем как завершителем немецкой классической философии. Отличие же от Гегеля здесь в том, что речь у Михайлова идет не об абсолютном духе, а об истории, напоминающей алхимического Уробороса, – она соотносится лишь с собой и за счет этого развивается, никогда не получая своего завершения. Тема эсхатологии в подобной философии истории отсутствует. Замена «абсолютного духа» на «историю» вызвана тем, что Михайлов глубоко усвоил историзм Дильтея и герменевтику Гадамера, за которой проступает и третья, важнейшая для михайловской философии фигура, – Мартин Хайдеггер.

Эта философия есть философия *всеединства*. Все связано со всем, все есть одно, все зависит от всего и т. п. Слово «связь» как «взаимосвязь» – это дильтеевский термин *Zusammenhang*, **выражающий его интуицию исторического целого**. История, ставшая абсолютным субъектом и абсолютным объектом, может быть описана и как подвижная связанность всего со всем, которая сама себя познает, воздействует на себя и таким образом постоянно самоизменяется. Абсолютная же тотальность (целое) ускользает от фиксации нашим сознанием в силу отсутствия, как я уже сказал, эсхатологической интуиции. Философия эта, как и у Уайтхеда, есть философия *процесса*.

*Человек* в такой философии не может если и не исчезать, как у Фуко, то по крайней мере «стушевываться». Персоналистический пафос и упор на собственный мир человека как человека здесь не прослушивается как доминанта. Хотя нельзя сказать, что человека как тематического центра мысли здесь

совсем нет, что мы имеем дело с совершенно антиперсоналистическим философским мировидением. Но раз упор сделан на саморазвивающуюся и поэтому незавершенную тотальность-процесс, то человек не может не затеняться в качестве онтологического центра. «Язык», «история» – вот такой центр как субъект самодостаточности, самостояния-самодвижения. Михайлов говорит о «самоволии» слов, о наличии у них своей собственной, независимой от человека воли, которую человек, «пользующийся» языком, просто обязан выполнять. Поэтому мы можем уточнить: Гегель у Михайлова подправлен не только Дильтеем-Гадамером-Хайдеггером, но и филологией, вознесенной на метафизический Олимп. Роль Хайдеггера в этой картине реальности, которую можно считать нашей гипотетической реконструкцией михайловской невысказанной напрямую философии, невозможно переоценить. И отход человека в некоторую тень прямо отсылает к позиции Хайдеггера, выраженной им со всей силой в «Письме о гуманизме»: по-философски основательно говорить о человеке и личности можно лишь в свете *Seinesfrage*, который задает себе само бытие устами человека, озабоченного этим вопрошанием как самым главным в себе, в своем собственном становлении собой. Если философский мастер из Месскирха последним словом философии называет бытие – самораскрывающееся и в равной степени самоскрывающееся, – то в силу сущностной темпоральности бытия оно выступает как его *история*, что означает предельное сближение (если не отождествление) бытия и становления, а возникающее при этом противоречие не тематизируется<sup>11</sup>.

Но имя Гегеля в определении историко-философских оснований такого философского мировидения никак не следует затенять позднейшими, пусть и важными, именами. Ведь и сам Гадамер, много лет взвешивавший философские «веса» Гегеля и Кьеркегора, в конце концов решил, что прав все же Гегель, и без идеи объективного духа нам ничего не понять в истории и культуре. А гегелевские тональности звучат у Хайдеггера, пожалуй, еще с большей силой. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть его лекции, изданные под названием «*Der Satz vom Grund*»<sup>12</sup>. Так что могучая мысль Гегеля продолжает интенсивно воздействовать на современную мысль, особенно на немецких философов.

Гегель субстантивировал мысль, понятие. А Михайлов субстантивирует слово. Слово, говоря его словами, самовольно в своей самостоятельности<sup>13</sup>, стоит «на страже самого себя»<sup>14</sup>. Филолог, ставший мыслителем в духе Михайлова, – это выведыватель «подводных частей» слов, прежде всего важнейших из них, называемых «ключевыми словами культуры». Смысловое своеобразие слова искажается человеком, устремленным к господству над миром. В интересах господства он отсекает «подводные» пласты смыслов, оставляя только практически полезный ему узкий, терминированный в знании смысл. Но все равно – не человек правит словом, а слово правит человеком и всем, что есть, было и будет. Слово, говорит Михайлов, находится «в сущности над человеком и над сознанием: они в его распоряжении. Оно их направляет, пока человек думает и предполагает»<sup>15</sup>. Михайловское философ-

<sup>11</sup> Речь идет о неотмыслимости от становления бытия, об неотделимости абсолютной текучести от абсолютной устойчивости. Говоря историко-философски, ницшевский дифирамб абсолютному становлению как радикальный антиплатонизм не выдерживает критической рефлексии, выявляющей необходимость соотношения предела и беспредельного, в которой, по Платону, приоритет по праву остается за пределом.

<sup>12</sup> Русский перевод: Положение об основании. М., 2000.

<sup>13</sup> Михайлов А.В. Обратный перевод. М., 2000. С. 495.

<sup>14</sup> Там же. С. 493.

<sup>15</sup> Там же. С. 494.

ствование, столь близкое, казалось бы, к хайдеггеровскому, тем не менее не лишено самостоятельности и оригинальности, хотя и зависит от немецкого мыслителя. Если Хайдеггер философствует от имени Бытия, давая понять своим слушателям и читателям, что он – его философский пророк в пустыне его забвения, то Михайлов философствует как словесник *par excellence*. Что это значит? Прежде всего это означает, что он философствует с точки зрения слова. Слово «бытие», конечно, не уходит из его словаря. Но все же отступает перед словом «слово». Фундаментальная онтология немецкого философа становится у него фундаментальной филологией и герменевтикой: реальность – это герменевтическое самостановление, в котором слово толкует себя, история осмысляет себя, чтобы стать исторической. Человек же обслуживает самостановление *исторической* истории слов. Абсолютной системой координат здесь выступает именно слово – в пространстве его самовольного самостояния свой смысл получают и человек, и мир, и история, и культура. Многие «вещи» существуют только для нас, только в рамках какой-то практически значимой ситуации. Но смыслы, правящие всем, существуют «с точки зрения слова». Например, это мы говорим, что такое-то выражение есть метафора: с точки зрения же самого слова оно вовсе не метафора, а просто стоящее на своем месте слово. История есть выведывание неизведанного. И в этом исторически свершаемом «выведывании неизведанного» слова упрямо, самовольно занимают те места, где им по их собственным меркам и надлежит стоять. А потом, *post factum*, мы оцениваем их как в несобственном, метафорическом смысле употребленные.

Режим жизни языка в истории культуры – вот что привлекает Михайлова. Его основные операциональные выражения – «языки культуры», «культурный язык» и т.п. Какие смыслы передаются ими? Как в них выступает феномен языка? Язык в них мыслится как объективная духовность или духовная объективность, причем присутствие «духа» в «объективности» означает способность языка быть *субъектом*. «Язык культуры» дружественно открыт для соседнего «культурного языка»: «Культурный язык, – говорит Михайлов, – не должен позволять себе не замечать того существенного, что делается в других культурных языках»<sup>16</sup>. За точку отсчета в теоретизировании здесь принимается не личность в ее духовной драме, а надличностная культура в ее собственной историчности, в частности, в ее межкультурном взаимодействии. Стилль мысли Гегеля, а еще больше – Хайдеггера из-за его повышенной «филологичности» корреспондирует с такой позицией.

Михайлов – «прослушиватель» слов, послушник слова, служитель логоса, а не бытия, хотя и разлучать эти слова (логос и бытие), он, видимо, не стал бы. Но из философской песни слова не выкинешь – там, где у Хайдеггера стоит бытие, там же, в той же самой заглавной позиции Михайлов уверенно и без сомнений ставит *слово*. Слово себя вопрошает и само же себе на свой вопрос отвечает. А человек, как мы уже сказали, при этом несколько ступенькается, отходит на задний план, в тень слова, выступая «неумышленным соумышленником» мыслящего себя логоса-мышления. Экзистенциально-персоналистическое мышление, поддерживаемое христианской культурной традицией, выступает альтернативой такому философствованию, хотя точки соприкосновения между ними, бесспорно, есть.

Герменевтический поворот истории, мыслимый Михайловым исходя из истории слова как правителя всего, описывается им как то, что становится на наших глазах, существуя еще в неполной осуществленности, но уже в

<sup>16</sup> Михайлов А.В. Обратный перевод. М., 2000. С. 494.

достаточно мощных тенденциях. Этот поворот он называет «историзацией нашего знания», нашей истории. Мы привыкли говорить о Красной книге биологических видов. А в проекте-утопии историзации истории, набрасываемом Михайловым, перед нами предстает как жизненно необходимая цель спасение всех забытых культур, языков, слов в некоей герменевтически-филологической плероме. Недоступные смыслы – забытые смыслы. Кстати, революция в информатике позволяет надеяться, что и этот стоящий в повестке дня поворот истории к себе самой сможет воплотиться, так как у нас есть теперь компактные носители и другие средства для его материализации.

Историзация, по Михайлову, протекает и «самотеком», и осознанно. Сегодняшняя «глобализация» – ведь это тоже симптом историзации, когда сближаются культурные миры, лингвистические материка и происходит их агломерация (но, увы, пока вовсе не органический их синтез). Все дисциплины стали теперь носить исторические костюмы. Так философия сегодня – это по преимуществу история философии, хотим ли мы того или не хотим. Таков «тренд», такова, видимо, воля самих слов (или самого бытия, если мы больше привыкли к Хайдеггеру, чем к Михайлову). Против этого сам Михайлов ничуть не возражает, не протестует, как это склонен делать экзистенциально настроенный философ. Историзация знания во всех его видах и формах, идущая самотеком, принимается Михайловым как послание, от самих слов и самой истории (бытия) идущее. Вот Ницше – тот остро ставил вопрос о смысле истории, говоря даже о «вреде истории для жизни». Михайлов же подобного сомнения в возможной чрезмерности историзации сознания не допускает. Напротив, в тотальной и неотвратимо наступающей историзации он видит не просто тенденцию и особенность нашей эпохи, но ее зрелость и силу. Правда, увы, говорит Михайлов, от реально осуществленной историзации мы еще очень далеки, будучи по-прежнему гораздо лучше умеющими ориентироваться на местности, чем во времени, в истории. А ведь истина не подобна внешнему предмету, имеющему место (в смысле пространственного вместилища). Истина – свершение. По Хайдеггеру, она есть разверзание бытия, его обнаружение. Свершение несокрытости – вот *событие* истины. А мы историю еще плохо «освоили», если ее вообще можно освоить, как мы осваиваем пространство. «Не только пространство вселенной, – говорит Михайлов, – но и развернутость истории» должна войти в наш мир. Развертывание свернутой в себе истории, ее выход из состояния в-себе-бытия в состояние для-себя-бытия – вот этот процесс и есть ее историзация. Скрытые смыслы слов должны для этого быть раскрыты. Гуманитарное познание выступает как служба такой историзации. В ней Михайлов видит «культурно-историческую задачу небывалого масштаба, решать которую суждено современному человечеству»<sup>17</sup>, так как бытие в истории осознается человеком с опасным для него запаздыванием по сравнению с аналогичным осознанием пространственного измерения реальности.

В проекте «приручить» силы исторического времени наподобие освоения сил, действующих в космическом пространстве, слышатся отзвуки некоей технорациоутопии, вроде бы странные для Михайлова. Правда, если вспомнить о марксopodobных мелодиях хайдеггеровского «Бытия и времени» и о лифшицевских реминесценциях в некоторых работах Михайлова о романтизме, памятуя при этом и о гегелевских истоках самой марксистской философии, то это не будет так уж шокировать. Нам без глобальных утопий трудно. Независимо от своих содержаний они сплывают людей, как-то

<sup>17</sup> Михайлов А.В. Вместо введения. С. XXVII.

светят в пути, хотя все же искусственным свечением, часто являясь просто симулякром света. Но ничего фальшивого у Михайлова мы при этом не заметили. Все у него – трудный поиск, движение мысли в глубине культуры, а не на ее поверхности.

В связи с высказанной оценкой отношения Михайлова к Хайдеггеру нужно сделать одно уточнение. Если критика немецкого философа у русского филолога и отсутствует, то сдержанное сомнение в безусловной правильности взглядов Хайдеггера на технику мы все же у него обнаружили. Михайлов в отличие от Хайдеггера допускает многообразие неложных позиций по этому вопросу, в то время как сам немецкий мыслитель «мог представлять себе науку и технику... лишь как роковое отпадение от бытия, от мышления бытия»<sup>18</sup>. Михайлов имеет в виду прежде всего концепции В.И.Вернадского и о. Павла Флоренского, онтологическая ориентация мысли которых пронизывала и мир науки с техникой вместе. Причину такого своеобразия русских мыслителей он видел в том, что на почве восточного христианства «полнота осмысления бытия не была утрачена до конца», в то время как в соседнем мире западной традиции, как говорит сам немецкий философ, «корни наук в их бытийном основании отмерли»<sup>19</sup>. Но этот ход мысли, к сожалению, у Михайлова остался неразвернутым. На ноте глубокого внутреннего резонанса он, как ему свойственно, вдумчиво погружается в мир хайдеггеровской мысли, который не только осваивается, но и усваивается им. Однако такое «чтение» немецкого мыслителя, как мы уже сказали, не лишает творческой оригинальности подхода Михайлова к миру истории и культуры. Здесь он совершенно самостоятельный автор. А вот в чисто философские предприятия он пускался редко, сознавая себя больше филологом, чем философом. Великолепные партитурны немецкой философской традиции, включая и Хайдеггера, зазвучали у него в своеобразной тональности, определяемой прежде всего русской культурной традицией, представителем которой он был. При этом его собственная философия **ex professo эксплицирована им не была. Как теоретик гуманитарной культуры Михайлов, конечно же, философствует, но все же не в дисциплинарном смысле этого слова. Его мысль строит свои проекты и миры, не будучи полностью ангажированной ни в какое философское учение.**

### Логоцентрическая структура мировоззрения А.В.Михайлова

Мир – это *гармония развернутого* в пространстве и времени. Поэтому мир философской мысли Михайлова – это соединение в едином целом пониманий пространственности и темпоральности свершаемого. В качестве первого выступает философия проселка (в ней больше присутствия немецкого мыслителя, чем Михайлова). А в качестве второго – философия историзации истории, ее герменевтического выведывания-выведения-наружу из забытости в бытие и значимое присутствие (здесь больше Михайлова, чем Хайдеггера). Таким образом, михайловское философское мировоззрение видится нам диптихом, стыкующим эти «створки». И если мы употребили слово «мир», то нельзя здесь забыть о его хайдеггеровском (и михайловском тоже) смысле: «мир» – это раскрытость, развернутая явленность многого в слаженном единстве (причем в ее соотношении с «землей» как началом, напротив, сокрытости, молчания и тишины). Изведенность (в мире и миром данная) всегда присутствует на фоне неизведенности (обозначаемой

<sup>18</sup> Михайлов А.В. Вместо введения. С. XXVII.

<sup>19</sup> Там же.

метафорой-сверхметафорой «земли»). Два лика всеединства различимы в этих створках – всеединство, реализованное пространственно как вечный путь в виде сельской дороги («проселка»), и всеединство, реализуемое во времени через «историзацию знания» как раскрытие «неизведанных» смыслов слов (культур, языков). Как в греческом языке, толкуемом Хайдеггером (к нему присоединяется Михайлов), слово наделено непосредственной силой истины, так и в мире проселка идущий по нему по своим делам человек (крестьянин или поэт) бытийствует в истине бытия – в его открытости. Все здесь стало кроткой силой самого бытия, все «вещи» обрели свой «дом» – и прежде всего сам язык и человек.

И все же утверждение о том, что структуру философского мировоззрения Михайлова можно представить как такой диптих, нуждается если и не в корректировке, то в уточнении. Почему? Потому что символ проселка – просто символ мира, где человек может слышать голос бытия, шепот молчащих слов, где он, иными словами, может жить полноценно, обретя свое место в мире. «Проселок», иными словами, «условие... такого пространства, в котором человек находит свое подлинное место и свой смысл»<sup>20</sup>. Поскольку мы в нашей жизни творчески живы, постольку мы уже идем по такому «проселку» (он тогда приобретает метафорическое звучание), так как условие духовного измерения нашего труда достигнуто и возможен поэтому сам этот труд – каким бы он ни был в своем явлении. Островком вечности в беспредельности самостановящегося становления выглядит этот момент бытия – пребывания на своем месте, «chez soi», как сказал бы Марсель. Структурный изоморфизм между хайдеггеровской темой «проселка» и марселевской темой «chez soi» очевиден.

Философские «снимки» реальности можно делать в разных режимах мысли и сознания. Реальность как самостановящееся становление со встроенными в него подвижными системами самодействия и самопонимания – это один ее «снимок», дающий вид панорамический, с высоты. А можно сделать и микроснимок «остановки» в этом процессе при отключенном «шуме цивилизации», и тогда мы будем развивать тему «возвращения» к себе, тему «проселка» как пребывания «у себя дома». Михайлов как раз и делает такие разнородные снимки, соединение которых позволяет объемно представить его философское мировоззрение.

«Не философ правит словом, но слово правит им» – говорит Михайлов. Эта успевшая стать, как и все в мире высказываний, банальностью мысль (в устах Михайлова она вовсе не такова, ибо он показывает ее настоящую, а значит, таинственную жизнь), вызывает несогласие с нею, если она с таким нажимом проводится (что имеет место в работах Михайлова). Наличия правильных, верных смыслов в этом высказывании отрицать нельзя. Их много и они важны. Но и безоговорочно согласиться с таким суждением вряд ли можно. Само слово «слово» поразительно многозначно, и эта многозначность обнаруживается так, как мы, вроде бы даже зная о ней, не ожидали. Такое наблюдение, казалось бы, в пользу высказанного Михайловым тезиса, полностью согласиться с которым я не могу. Однако феноменология выражения мысли в слове показывает нам, что мыслящий не может мыслить, не контролируя свою речь, свое слово (смысл быть доступным контролю со стороны человека тоже присутствует в семантике слова «слово»). Нужные слова возникают не сразу. А это означает, что слова, близкие к нужному смыслу, но все же «в яблочко» не попадающие, выбраковываются, и человек ищет другие, лучшие. Нужный смысл ведь ищется, будучи только разве что пред-

<sup>20</sup> Михайлов А.В. Вместо введения. С. XXI.

дан, при-открыт, но никак не открыт прямо и полно (как правило, по крайней мере). Напряженная мысль человека подбирает «меткие» слова – это ведь не меньшая банальность, чем «самостояние самовольных слов». Почему же я заговорил о работе философа, если подобная подборка слов присуща роду *Homo sapiens*? Да потому, что философ промышляет свой опыт рефлексивно *par excellence*, чего все же «человек с улицы», пожалуй, не делает или не обязан делать. А философ обязан давать строгий отчет в употребляемых им словах. Конечно, *post factum* можно сказать, что скрытое слово (логос, некий смысл) ведет философа в таком подборе нужных слов, то есть опять-таки само слово регулирует свое вербальное самовыражение. Но этот ход мысли, ведущий к замыканию слова на нем самом, мысли на мысли не может быть признан, выражаясь михайловским языком, «непременным» (сейчас бы сказали «легитимным»). Почему? Потому, видимо, что этому препятствует чувство собственного онтологического достоинства человека. Все дело в том, какой культурный горизонт является нашим оперативным творческим горизонтом – греко-языческий или христианский. Филологизирующий идеализм все же остается идеализмом как самоутверждением мысли в ее роли абсолютного начала, не могущим обходиться без отстранения человека с позиции его онтологического достоинства. Однако философствовать можно не только *исключительно* на греко-языческой культурной почве, с основанной на ней традицией всеединства как познающего себя космического логоса, но и на почве христианского Откровения с возникшей на ней традицией мысли, в которой греческое понятие логоса было кардинальным образом переосмыслено. Но, по Михайлову, логос Евангелия от Иоанна «тоже есть греческий логос»<sup>21</sup>. Однако внутримировой самодержавно правящий смысл – это одно, а сверхмировой, предвечный образ мира и воплощенное Слово, что «было у Бога» и было Им самим, – это другое, хотя таинственная связь одно и другого, конечно же, есть.

Спор нескончаемый Афин и Иерусалима? Пусть так. Важно, чтобы он был продуктивен. Как в душе Фауста живы были «две души», так и у настоящего философа живут обе эти культурные традиции. А это значит, что он не может не искать их «опосредования», то есть соединения установки на всеединство с экзистенциально-персоналистической ориентацией мысли. И поэтому так значителен философский опыт Хайдеггера, этого «грека» и «экзистенциалиста» одновременно, хотя, на мой взгляд, первое у него перевешивает второе, как и у его русского толкователя.

### А.В.Михайлов как теоретик гуманитарной культуры

Высказанный в работе 1991 г. программно звучащий тезис об «историзации нашего знания» Михайлов затем лишь заостряет, соединяя воедино свою философию истории и свое понимание задач гуманитарного познания. При этом он говорит не от себя лично, а от лица «мы-сегодня» как сверхличности современного культурного сознания. Гуманитарную мысль он видит пришедшей к трудной ситуации распутья: «Позволим ли мы быть *самим собой* всему бывшему до нас» или же нет – that is the question!<sup>22</sup>. Для него, мыслителя космического стиля в гуманитарной сфере, мир истории и культуры видится квазигеологически – как поле действия мощных сверхличных сил,

<sup>21</sup> Михайлов А.В. Обратный перевод. С. 493.

<sup>22</sup> Михайлов А.В. Актуальные проблемы современной теории литературы // Контекст – 1993. М., 1996. С. 8.



по отношению к которым отдельный человек, в том числе историк или литературовед, предстает как их возможный проводник в свершаемое. Главной из этих сил выступает сила, оживляющая все бывшее в нас и для нас как наше *свое*, временная удаленность которого от нас оказывается при этом уже несущественной, ибо – временной. Это и есть покорение-освоение исторического времени, аналогичное освоению пространства. Все исторически *другое* эта сила превращает в *наше*. Ее Михайлов называет «силой *радикальной историзации* нашего сознания».

Михайлов видит историю гуманитарного знания не так, как обычно ее видит науковед, говорящий об ученых и научных школах, действующих в определенном познавательном и социоисторическом контексте. Он ее видит подобно тому, как геолог видит структуру земных пластов, то есть не только масштабно, панорамно и цельно, но и как нечто всецело объективное и самодействующее, по отношению к чему отдельная личность может быть только проводником этих сил. Вот и речь его для нас, обычных историков, науковедов и философов, звучит необычно. Ведь, согласно ей, не мы истолковываем историческую реальность с помощью нашего концепта-конструкта в виде такой «силы», а она сама как субъект истории заставляет нас ее проводить в жизнь. Сила эта, говорит Михайлов, «упрямо растолковывает нам» то-то и то-то о нас самих и, усвоив эту “речь” реальности, мы «поэтому ко всему когда-либо бывшему начинаем относиться с презумпцией *потенциальной понятности*»<sup>23</sup>. От такого «крутого» гегелизма мы уже отвыкли, привыкнув считать себя не «винтиками» машин «объективного духа» или «объективной материи», а самостоятельными субъектами исторического деланья. Имя Гегеля здесь упомянуто не всуе: Михайлов говорит, что эту силу можно обозначить как «мышление истории (два родительных!)»<sup>24</sup>. Сочетание родительного субъекта и родительного объекта и дает «субъект-субстанцию», то есть самодействующее целое, без чего нет философии *всеединства*, в стратегии которой, как мы сказали, работает Михайлов. История получает тем самым статус самодвижущегося единства. А Гегель, которому такое мирозерцание ближе всего, при этом дополняется и корректируется философской герменевтикой Дильтея и Гадамера. Язык, история, культура – все это самодвижущиеся объективные реальности, столь же властные над духом человека, сколь и законы природы – над его телом. Истину в этой позиции, конечно, надо признать, но – не полную, не метафизическую. Гуманитарное познание, поскольку оно хочет быть теоретизирующим, видимо, неизбежно приходит к подобному аперсонализму, против которого с неменьшим на то правом восстает экзистенциально-персоналистическая мысль. Так было в случае с Гегелем и Кьеркегором. Так происходит и в наши дни. Спор этих начал философского сознания не решается в одной схватке, а всегда питает творческое напряжение мысли, напоминая нам о нашей двукорневой культурной генеалогии.

Однако в своем герменевтико-историзирующем теоретизировании Михайлов был экзистенциально философствующим филологом. Я имею в виду слияние личности с мыслью, когда мысль становится, можно сказать, живым существом, неотделимым от мыслящего лица. Полнота и сила захваченности всего человека мыслью, когда личный опыт и есть в основе своей опыт жизни самой мысли – в этом я не могу не видеть того, что называю экзистенциальным тонусом мысли. Но, разумеется, персоналистически-

<sup>23</sup> Михайлов А.В. Актуальные проблемы современной теории литературы. С. 8.

<sup>24</sup> Там же. С. 11.

экзистенциальный стиль мышления предполагает и другое – выход личного опыта в метафизическое измерение и превращение его при этом в универсально значимое событие в формах лично окрашенного слова. Дурной субъективизм – жуткая опасность для этого типа мысли, как мертвый объективизм – для его оппонента. Плыть между такими «геркулесовыми столбами» трудно. Но большие «пловцы» стараются, и у них это получается. Михайлов – один из них, культуровед по-настоящему большого стиля.

Александр Викторович Михайлов был германистом Божьей милостью. А наука для немецкого национального сознания – не только предмет гордости, но и ценность, наделенная абсолютным моральным авторитетом. В современной науке, говорит Хайдеггер, «работают без помпы и лишнего шума, и в том образцовость науки для существования нашей нации»<sup>25</sup>. С пафосом произносимые слова «наука», «знание», «культура», «история» говорят о почитании «объективного духа», по отношению к которому все эти слова – его имена. Слов «антропология» и «гуманизм» Хайдеггер не любил, теоретически свою нелюбовь обосновывая. Философия Гегеля, ему глубоко близкая, сумела соединить систематизм мысли с историзмом. Дильтей усвоил эту тенденцию в новых исторических и интеллектуальных условиях. Но его проект обоснования гуманитарного познания не получил законченной систематической формы, несмотря на все его нечеловеческие усилия ее достичь. В результате, однако, возникла философская герменевтика, развитая Гадамером, учившимся у Хайдеггера. Назовем эти имена для того, чтобы еще раз напомнить базовый ландшафт той традиции, которой суждено было стать и философской традицией Михайлова. Рыцарем науки и уже поэтому партизаном объективного духа он стал с юных лет, когда увлекся Вагнером, что и привело его в страну высокой германистики. Поэтому превращение гуманитарных отраслей знания в сплошь историзированные области ведения его ничуть не страшило – работать с гуманитарностью как с объективностью он привык, что называется, с младых ногтей. Мыслить историческими «пластами» ему было не привыкать – он плавал в них совершенно свободно, как рыба в воде. Язык объективирующего знания, каковым в первую очередь выступает язык естествознания, был ему поэтому внутренне близок.

К конкретности гуманитарной мысли можно идти, как нам представляется, двумя основными путями – или научно постигая гуманитарную реальность во всем объеме ее историчности, или постигая ее художественно-личностным ее проживанием и выражением. Можно смотреть на гуманитарное поле культуры сквозь призму историзирующей науки, а можно его воспринимать через «магический кристалл» творческого акта с присущей ему художественной выразительностью. Поясним второй путь одним примером. Литературно-критические работы Бориса Пастернака – это не наука о литературе, а сама литература, не наука о творчестве, а само творчество. Оба этих подхода редко реализуются в своих чистых формах – ведь и к гуманитарным наукам Пастернак тоже как-то причастен. Но свое познание историко-культурной реальности он выражал художественно, по трудно формулируемым законам искусства: дух научной дисциплины не определял его литературно-критические опыты.

А.В.Михайлов имел другое призвание. Он был ученым и не мог не зависеть от дисциплинарных канонов, от норм и привычек академической работы. Однако творческий потенциал его личности был столь могучим, что он преодолевал дисциплинарные рамки так, что, даже вроде бы оставаясь в

<sup>25</sup> Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение. Десять кассельских докладов // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 143. Перевод А.В.Михайлова.

их пределах, демонстрировал в своем исследовании художественные приемы мысли. Вспоминается одна его работа об эстетических идеях немецких романтиков, сочетающая условности и требования научного исследования с художественными приемами мысли и письма<sup>26</sup>. Академические условности той эпохи, когда создавалась эта работа, можно выразить двумя моментами: во-первых, желательным или даже обязательным цитированием классиков марксизма, и во-вторых, принятыми в научном сообществе нормами рациональности. Цель его работы – раскрыть для читателей антологии романтической мысли, которую она предваряет в качестве предисловия, суть романтизма, животворящее его начало, его дух. И А.В.Михайлов идет по этому устоявшемуся в тогдашней культуре пути. Для того, чтобы снять плотно приставшее к романтикам клеймо «реакционности», он, как стирающую резинку, использует «мягкое» чтение работ упомянутых классиков. Такой прием – вполне в духе интеллектуалов-шестидесятников, среди которых мы должны числить и Михайлова. Но проработка категориально сжатых определений романтизма как явления и как менталитета – это уже настоящая научная работа. И та и другая задача могут стать со временем не слишком интересными, тогда как *художественный ход мысли время не старит*. Действительно, заговорив о «сильной стороне» романтизма, вместо рассуждений или дефиниций филолог показывает нам самих романтиков вживе, приводя текст Веневитинова «Утро. Полдень. Вечер и Ночь» (1825). И в нужном месте мы слышим подлинное романтическое слово, причем говорящее с нами на нашем родном языке. И читатель сразу же несравненно глубже схватывает суть романтизма через переживание самого этого явления, чем знакомясь с его обычным литературоведческим описанием.

Другой подобный ход в той же работе – цитирование «Волшебной лозы» Эйхендорфа в запоминающемся переводе А.Герасимовой:

Мир всего лишь заколдован:  
В каждой вещи спит струна,  
Разбуди волшебным словом –  
Будет музыка слышна.

Здесь снова: слова самих романтиков больше знают о тайне своих значений, чем столь привычный для нас научный их анализ. К авторам хороших академических работ присушиваться, конечно, надо, но сначала лучше вчитаться в эти и подобные строки самих романтиков. В словах Эйхендорфа, переданных Герасимовой, можно увидеть разные смыслы, важные и для понимания романтизма, и просто для понимания «природы вещей». Например, за ними мне видится содружество Числа и Слова. Действительно, мир заколдован («объективирован») числом, раз вещь понята как «спящая *струна*». Но вот на сцену выступает слово со своим собственным волшебством и будит заснувшую вещь-число, которая со своей мелодией включается в хор мироздания. Музыка, соединяя два столпа мироздания – число и слово, – предстает как универсальная духовная стихия связывания. И эта тема – пожалуй, одна из главных в удивительно романтически-музыкальном по своей интонации творчестве А.В. Михайлова.

Наш вывод: когда в свой предмет раскрывает настоящий ученый, то есть с поэтической стрункой в душе, то и академическое слово приобретает силу и убедительность. И мы не можем не прислушаться тогда и к дефиниции

<sup>26</sup> *Михайлов А. В.* Эстетические идеи немецкого романтизма // Эстетика немецких романтиков. М., 1987.

романтизма, данной Михайловым: романтизм – это не школа, не теоретическая концепция, не направление и т.п., а «драматическое соотношение языков культуры в рубежную эпоху».

Тема романтизма настолько важна для понимания и личности и творчества А.В. Михайлова, что ее мне не хочется оставить на уже сказанном. Как можно представить себе романтизм, продумывая работы о нем, написанные Михайловым? Романтизм – это *неохотно* совершаемый переход от мифо-религиозной и морально-риторической установки культурного сознания к его секуляризированному состоянию, характеризующемуся подчеркнутой «тягой к посюсторонности». Плавность преемственности и резкость разрыва – динамические черты романтизма. В эпоху господства морально-риторической парадигмы человек ощущал необходимость соотносить свое существование с миром фиксированных в традиции смыслов.

Этот михайловский тезис мне хочется слегка уточнить: всегда существовала не просто одна-единственная традиция, но множество традиций. Так, например, господствовавшую в античности и позже мощную традицию платонизма дополняла оппонирующая ей традиция атомизма. Полной монотонности на «небе смыслов» в истории не было: если и не открытость, то приоткрытость и потому подвижность и незавершенность мира смыслов существовала всегда. Поэтому и периодизирующая культурную историю идея морально-риторического сознания, воплощающего принцип «готового слова», является, на мой взгляд, эффективной, но рабочей гипотезой, релевантной методологической схемой, не исключающей и другие основания для периодизации истории. Например, у Фуко было другое построение культурной истории, хотя и у него «локализация» одного важного ее перелома совпадает с той, о которой говорят авторы, выдвинувшие идею риторической культурной эпохи (Михайлов и Аверинцев). Но язык описания этого «слома» эпох у Фуко другой (понятия эпистемы, специфический историко-научный материал и т. п.), что, впрочем, не означает отсутствия переключек между этими концепциями культурной истории. Но мне представляется более важным другое. Культурные смыслы никогда не «берутся» как готовые к употреблению «вещи». Человек всегда с усилием пробивает к ним путь, пусть и пользуясь поначалу набитыми цивилизационными тропами (в обоих смыслах сразу). Фиксированность смыслов, на мой взгляд, соответствует прежде всего классицистскому типу сознания. В отличие от классициста реалист, рисуя образ человека, в той или иной пропорции смешивает краски. Чехова нередко представляют как давшего в качестве созданной им художественной действительности нечто безапелляционно *серое*. Но серое – символ смешения белого и черного, доброго и злого. У реального человека, хочет сказать нам Чехов, эти противоположности смешаны, соединены. Вместо чистых тонов мы здесь присутствуем в мире «полутонов».

В романтическом культурном сознании «заданность смыслов» уже сильно расшатана. Показателен роман Л. Тика «Странствия Франца Штернбальда» (1798), оказавший воздействие и на развитие романтической прозы и предвосхищающий в известном смысле реалистический роман. Характерная для него риторическая манера передачи духовных исканий героя уйдет из литературы, но останется сама эта сюжетообразующая фигура поисков (например, у Л. Толстого). Поэтому действительно романтизм – это переход, переход по преимуществу, когда «готовность слова» в пику ей дополняется поиском и слова и смысла. Не приемля риторической заданности смыслов и слов, романтики, однако, не в силах ее радикально отбросить.

Сомышление филолога и философа – вот к чему всегда стремился Михайлов. К «мышлению совместно с философом», как он это называл. Философом он был сам, хотя и не в смысле академического специалиста. Поэтому такое сомышление было в его собственной работе, но он стремился и к кооперации с теми, кого считал философом. Конечно, Хайдеггер был для него не только образцом филологической чуткости к языку, но и высочайшим мастером философии. И с ним он прежде всего вел свою беседу, скорее следуя за ним, чем возражая, потому что видел в нем осуществление подобного творческого союза. Интерес его к Ницше тоже во многом проистекал из того же самого источника – классик-филолог, оставивший университетскую кафедру ради вольного философствования на грани с поэзией и литературой и потому наделенный особой языковой чувствительностью.

Как философствующий филолог Михайлов интересовался словом, способным намекать на невыразимый в слове абсолюте. Когда он говорил о знании, то всегда обращал внимание на превосходящее его незнание. «Ведающее неведенье», эта формула кардинала Николая из Кузы, была в его духе. Говоря о явлении Хайдеггера как союзе философии и поэзии, он подчеркивал, что философия немецкого мыслителя – это, однако, все же не поэзия. Но, добавлял при этом, и не иное поэзии, если под иным по отношению к ней понимать, например, науку, юриспруденцию или университетскую философию традиционного типа. Поэтому он говорил о хайдеггеровской мысли как об ином иного поэзии. В этом выражении звучит мотив возврата к началу, к не-иному как к тому же самому, но с некоторым его преобразованием. Этот оборот мысли, конечно, напоминает гегелевское «снятие». Вот и мысль Хайдеггера можно было бы, по Михайлову (домысливая за него), обозначить как «снятую» поэзию и «снятую» философию одновременно (под философией в этом случае понимается академическая специальность, лишенная подобной связи с языком и поэзией). Силу подобной диалектики он признавал как способную помочь помыслить иначе немислимый абсолюте.

«Философия – это всегда осмысление проблем, для которых у нас нет готовых слов; поэтому, – добавляет Михайлов, – это всегда слово, которое находится на пути, а не в окончании пути»<sup>27</sup>. Трудно не присоединиться к этим словам, хотя в них философия и названа «словом». Все в культуре для Михайлова – слово. Подыскивающее себя само слово, озабоченное поиском истины, – вот философия, по Михайлову. Здесь опять мы видим персонификацию «нечеловеческого» – в данном случае «слова». Но так ли уж «нечеловечно» слово? Ведь в традиции нашей европейской культуры воплощенное Слово – это Богочеловек, то есть человек в его абсолютной божественности. Как бы ни понимался Михайловым греческий логос-слово, трактуемый как космический смысл и порядок, однако новозаветное его переосмысление им не отрицается, хотя к нему он явно и не обращается как к предельной основе своего филологизирующего философствования, «вмонтированного» в его исследования культурной истории. Но в приведенной цитате нам важен акцент на неготовности слова в начале творческого «штурма» философской проблемы. В ходе развертывания этой атаки непременно должно расти и слово. Творчески продвигаться в философии – значит не «придумывать» некие гипотетически допускаемые дословесно существующие «идеи», способные адекватно выражать себя в готовом языке, в уже данном слове. Нет, действительное продвижение в философии – это явление новой мысли в *новом слове*. Готовыми словами, значит, и готовыми мыслями поверхностно играет обы-

<sup>27</sup> Михайлов А. В. Вместо введения. С. VII–VIII.

денный рассудок, у которого и вопросы и проблемы – тоже готовые. Самое большее, на что он способен, – это расставить готовые слова чуть по-иному, чем это делает его сосед, такой же поверхностный рассудок. Настоящий же философский дар сродни дару поэтическому – он открывает нам и новые вопросы, и новые предметы мысли, и новые слова, и жанры, в которых они живут. Дефинитивно точно сказать, что же такое философия, поэтому в принципе невозможно. Этого никто не знает и знать не может, чтобы он при этом сам ни говорил. Философия – призвание, зов, на который услышавший его откликается. И если у него при этом хватает сил идти, преодолевая все «готовности», в том числе дисциплинарные, то мы, когда этот путь в большей своей части будет пройден, можем сказать: вот по нему прошел философ. Внутренний зов творчества всегда непохож ни на какой другой. Нужны и решимость и удача, чтобы не завалить путь к нему внешними требованиями ученого философского «цеха». Мысль Хайдеггера, по слову Михайлова, была «вся целиком в языке», и поэтому он не мог не пойти за ним, как за своим собственным зовом.

Для философии польза филологического «присмотра» за словами очевидна. Вот один только тому пример. «Обусловливание» в немецком языке выражается словом, в основе которого лежит другое слово – «вещь» (*Bedingung* от *Ding*). **Русский же язык тот же, казалось бы, смысл передает с помощью другого корнесловья – через слова с корнем, происходящим от слова «слово» (условие, обусловливание).** Если мы принимаем тезис, что язык сам по себе «философствует», то приходим к констатации, что немецкий язык вникает в устройство мира со стороны *вещи*. Над вещью господствовать можно при условии (*Bedingung!*) наличия знания о ней. Знание – сила и тем самым основа господства над познанным. В германстве же наличие культа силы-могущества трудно отрицать. А с ним связан и культ науки, столь сильно – до карикатуры – развитый у этих народов. Русский же язык в отличие от немецкого обязывает мысль строить свое понимание мира, исходя из приоритета слова (вспомним наше «обусловливание»). Или силовое принуждение по отношению к вещам или порядок Слова в мире личностей – вот альтернатива германской и русской лингвомоделей мира. Действительно, мировоззрение людей выстраивает их язык. Кстати, австрийская картина мира, реконструируемая по Штифтеру, оказывается более близкой к русскому ментальному стилю, чем к немецкому – сила здесь мыслится как атрибут кротости, скромности, тихости.

Как мог А.В. Михайлов, еще в юные годы глубоко воспринявший немецкую романтическую культуру, не увлечься Хайдеггером? Все наши филологи-непозитивисты, столь много давшие нашей философии, увлекались им всерьез и основательно – А.В. Михайлов, В.В. Бибахин, в меньшей степени Т.В. Васильева. Но непозитивистов-филологов немного. Вырвавшийся на историческую сцену компьютер только увеличил ресурс аргументов позитивистов. А вот филологов, исповедующих онтологию слова, почти уже не осталось. Но именно такой филолог преимущественно способен к продуктивному сомышлению с философом. Михайлов в высшей степени был готов к такому союзу и сознательно устремлен к нему.

Язык как фактор мысли амбивалентен. В плену языка быть плохо – говорит Бергсон. И вслушиваясь в его аргументацию, мы соглашаемся с ним. В плену языка быть хорошо, – говорит Хайдеггер, – ибо язык – дом Бытия. И вникая в его послание, мы соглашаемся с ним, понимаем его мысль. Кто прав? Ни тот ни другой, или оба правы. Они ведь философствуют как

мыслители-творцы, и мысль каждого – целостный мир, своеобразный и несопоставимый с другим, который не менее целен и своеобразен. Язык многослоен. В нем есть поверхностные слои, облепляющие нас в состоянии обезличенности и рутины (*das Man*). Но слово – это и живые истоки «земли и неба», обитель мудрости и ключ жизни вечной. Михайлов понимал язык во всей поливалентности его существа. То, что износилось до прагматических «знаков» и что высказывается «как попало», он видел в противопоставленности «непременному» слову «глубины». Достижение такой словесно артикулируемой непременности он считал делом философии, да, пожалуй, и всего познания, которое в его представлении философия лишь стремится завершить, осветив его в целом.

В науке все должно быть обязательным. А вот «лирика» вроде бы являет нам образец субъективной необязательности. Но так ли это на самом деле? Михайлов как никто другой понимал, что у поэзии – своя непременность. Лирическое слово поэзии не может быть необязательным, доступным перемене. Непременность его – знак того, что оно слетает с «уст» самого мира, самого бытия. И такое слово на равных со словом науки входит в универсально значимое духовное наследие человека. Вот таким словом, где бы оно ни обнаруживалось, и интересовался Михайлов. Он во всем искал такие слова потому, что сам был изнутри пронизан их предчувствием, их «флюидами».

Тема связи слова и музыки была для Михайлова в высшей степени важной, особенно в последние годы жизни. «Занимаясь музыкой и языком, – пишут в своих воспоминаниях его родители, – Саша уже в юные годы почувствовал, что между ними существует какая-то тонкая взаимосвязь»<sup>28</sup>. Музыка скрыто присутствует в его творчестве, лишь иногда это непременное соотношение с ней явно всплывает под свет его мысли. Говоря о переводческой работе, он пишет: «Переводчик пытается настроить ключевые слова текста так, чтобы система их взаимоотношений напоминала систему отношений оригинала. Конечно, такая настройка все равно отстает от требований хорошей темперации – читателю вместе с переводчиком приходится играть в четыре руки на расстроенном инструменте»<sup>29</sup>. Глагол «настроить», спонтанно слетевший с пера, повел Михайлова сразу же в область музыкального дела. Возникшее сравнение поясняет мысль, давая понять нам, читателям, что для него мир музыки был своего рода камертоном в его филолого-философской работе.

Подведем итоги. Если спор филологии с философией рассматривается как конфликт слова и идеи, словесной формы и мысленного содержания, то можно сказать, что Михайлов занимал в нем позицию филолога, а не философа. Действительно, слово «идея» он по обыкновению нередко ставит в кавычки, а вот такие слова, как «слово», «язык», в кавычки никогда не обряжает. Отделять слово от смысла он не мог, но приоритет оставлял за словом. Подобное преимущество он резервирует за словом и в его сопоставлении с числом. Михайловская интуиция метафизического приоритета слова по отношению к числу задает объемлющий его ментальный универсум горизонт. Число при этом выступает как предел слова *внутри* всемирной логосферы. Позицию, стоящую за такой интуицией, можно обозначить как универсально-филологический логоцентризм. Но михайловский логоцентризм исходил не от непроблематизируемой интенции на некие всеобщие значимые рациональные смыслы, как это обычно имеет место в случае профессионального философа. Слово для Михайлова оказывалось родственным музыке и ха-

<sup>28</sup> Михайлов А. В. Музыка в истории культуры: Избр. ст. М., 1998. С. 256.

<sup>29</sup> Михайлов А. В. Вместо введения. С. XV.

рактировалось удивительным самостоянием в исторической жизни культуры. Философ исповедует постижимость некоего рационально выразимого смысла мира, или его логоса, рассматривая себя как приобщенного к нему. Михайлов же ценил слово *само по себе*, как духовную бесконечность живой самотворящейся истории, которую для него структурировали «ключевые слова культуры». И какие же порой потрясающие истории этих слов он нам подарил! Я имею в виду прежде всего его большой очерк культурной истории слова «нигилизм», который он спешно писал как раз в юбилейный для Ницше год в конце своей столь короткой жизни<sup>30</sup>. Методическое спрямление слова в научном термине, его окостенение в прагматически ориентированном языке как способе передачи информации – за всеми этими и подобными случаями «вырождения» слова Михайлов стремился выявить неповторимый и открытый духовный склад изначального слова как самостоятельной силы бытия, культуры, истории.

---

<sup>30</sup> Михайлов А. В. Из истории «нигилизма» // Михайлов А. В. Обратный перевод. С. 537–626.



**ПЕРЕКРЕСТЬЯ ЭМИГРАНТСКИХ СУДЕБ  
(ПИСЬМА Ф.А. СТЕПУНА К Б.П. ВЫШЕСЛАВЦЕВУ  
С ПРИЛОЖЕНИЕМ РЕЧИ СТЕПУНА О БОЛЬШЕВИЗМЕ)\***

В истории бывает так, что те или иные фигуры, если и заденут друг друга, потом расходятся навсегда, и их контакт – лишь строчка в историко-философском исследовании. Но бывает, когда судьба связывает людей более крепкой нитью, и тому много причин: общность эпохи, предполагающая испытание на твердость духа и характера; близость духовной структуры, когда человек старается жить скорее надличным бытием, чем заботами о быте. Тяжело сложились судьбы русской эмиграции – существование в условиях дикой бедности (С.Л.Франк), гибель в нищете (П.Б.Струве).

Здесь мы предполагаем обозначить пересечения путей двух русских мыслителей, ставших гордостью отечественной философии и закончивших свою жизнь в эмиграции – Ф.А.Степуна (Кондрово, 1884 – Мюнхен, 1965) и Б.П.Вышеславцева (Москва, 1977 – Женева, 1954). В истории философии Степун, немец по крови, фигурирует как русский философ. Однако трудно представить себе его фигуру без Германии, без немецкой школы, без немецкого опыта, без сорокатрехлетнего пребывания в Германии эмигрантом (где он провел 81 год – более половины жизни, если приплюсовать и его восьмилетнее обучение в Гейдельберге (1902–1909)). Ведь школа немецкого философствования была характерна для всех русских философов. Началось это еще с конца XVIII в. **Раздробленность Германии конца XVIII в. способствовала пробуждению энергетике мысли** – как это уже случалось в Греции, в Италии. Это была эпоха величайших немецких мыслителей, поэтов, композиторов: Гёте, Шиллер, Лессинг, Гофман, Фридрих и Август Шлегели, Людвиг Тик, Новалис, Гёльдерлин, Глюк, Моцарт, Бетховен... И, надо сказать, проснувшаяся к европейской жизни Россия сразу тогда заметила, что немцы ныне выполняют роль греков. Карамзин, посетивший Канта, Гердера, Виланда, наследниками древних греков назвал немцев: «Гердер, Гете и подобные им, присвоившие себе дух древних Греков, умели и язык свой сблизить с Греческим и сделать его самым богатым и для Поэзии удобным языком»<sup>1</sup>. На Гегеле и Шеллинге, как известно, выростала русская мысль, гегельянцами и шеллингианцами были поначалу весьма многие большие русские философы. В 30–40-е гг. XIX в. студенты, желая повысить свой уровень, ездили учиться в немецкие университеты. После некоторого затишья – снова, вместе со всей Европой, увлеклись идеями Маркс, Ницше, Маха, неокантианства. В русской мысли произошел тогда своеобразный немецкий ренессанс. В 1890 г. С.Н.Трубецкой писал брату Е.Н.: «Не бойся писать, но написавши проверь свой труд в Германии. А то нет ничего опаснее этого чисто субъективного, безапелляционного творчества без всякой другой проверки кроме книг, которые под конец и читаешь то под субъективным углом зрения. У нас кто за что взялся, тот в том и специалист. <...> Здесь научная жизнь имеет общественный характер, существует *наука* как живая общественная инстанция. И проверка этого коллективного сознания необходима; в каждом дельном ученом

\* Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 10-03-00064а).

<sup>1</sup> Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 78.

немце ты увидишь члена этой живучей умственной корпорации и если ты захочешь учиться, то почувствуешь ее отрезвляющее действие. Я испытал это уже отчасти»<sup>2</sup>.

Слова Степуна в начале XX в. буквально повторяют мысль Карамзина. В передовой статье в «Логосе» 1910 г., Федор Степун писал, что немецкая философия играет в Новое время ту роль, какую играла греческая философия в Античности: «Мы по-прежнему, желая быть философами, должны быть западниками. Мы должны признать, что как бы значительны и интересны ни были отдельные русские явления в области научной философии, философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время преимущественно немецкая»<sup>3</sup>. Не случайно Канта не раз по значимости сравнивали с Платоном. Классическая немецкая философия продуцировала идеи и методы по всему миру. Продолжу цитировать Степуна: «Это доказывает не столько сама современная немецкая философия, сколько тот несомненный факт, что все современные оригинальные и значительные явления философской мысли других народов носят на себе явный отпечаток влияния немецкого идеализма; и обратно, все попытки философского творчества, игнорирующие это наследство, вряд ли могут быть признаны безусловно значительными и действительно плодотворными. А потому, лишь усвоив это наследство, сможем и мы уверенно пойти дальше»<sup>4</sup>.

Следует отметить, что тогда действительно была необычная эпоха, напоминавшая первый проблеск русского Возрождения в карамзинско-пушкинское время. Рождался русский Серебряный век, когда русские мыслители едва ли не впервые почувствовали, что они могут научиться у немецких учителей не с тем, чтобы повторять уроки, но чтобы творить самим. Более того, утверждалась и научная преемственность, забота о младших товарищах. Поэтому с такой охотой молодой философ Вышеславцев, уже сам побывавший в Германии, отправил своего юного коллегу в лучший по тем временам немецкий университет на реке Неккар. Как он сам вспоминал, «посоветовавшись с доцентом Московского университета Борисом Петровичем Вышеславцевым, я остановил свой выбор на Гейдельберге и, недолго думая, решил запросить ректора, не могу ли я в порядке исключения быть немедленно же принятым на философский факультет с аттестатом реального училища. Очевидно, моя твердая уверенность в своем праве на изучение философии произвела на чье-то чуткое ухо должное впечатление»<sup>5</sup>. Так первый раз перекрестились их пути.

В Гейдельберге Степун учился вместе с С.Гессеном, Н.Бубновым и другими русскими студентами. Он слушал лекции Виндельбанда, который преподавал ему первый урок о разности подхода немцев и русских к высшим вопросам бытия («разница наших духоустремлений», как назвал это Степун). Молодой студент «приехал в Европу разгадывать загадки мира и жизни», он требовал от профессора личного соучастия в вопросах о Боге, бессмертии и т. д., но Виндельбанд, «ласково улыбнувшись мне своею умнопроницательною улыбкою, <...> ответил, что <...> у него, конечно, есть свой ответ, но это уже его “частная метафизика” (Privatmetaphysik), его личная вера, не могущая быть предметом семинарских занятий». Степун во многом усвоил эти уроки. Сошлюсь на слова Л.Зандера: «В структуре его души и творчества европейская и в частности германская традиция имеют огромное

<sup>2</sup> Из переписки князей С.Н. и Е.Н.Трубецких (публикация Н.В.Котрелева) // *Вопр. философии*. 2007. № 11. С. 96.

<sup>3</sup> [Гессен С., Степун Ф.] От редакции // *Степун Ф.А. Соч. / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр.* В.К.Кантора. М., 2000. С. 798.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> *Степун Ф. Бывшее и несбывшееся*. СПб., 2000. С. 73.

значение и можно сказать определяют собой его духовный лик. Он – европеец в лучшем смысле этого слова, он – представитель западной культуры, западного трудолюбия, западной честности и ответственности, и эта печать лежит на всем, что он делал, говорил и писал». Потом при помощи Г.Риккерта Степун вместе с русскими и немецкими друзьями организовал международный философский журнал «Логос». В журнале печатались Зиммель, Риккерт, Гуссерль. Сам он писал о немецких романтиках, Фридрихе Шлегеле, Рильке. Это был период, когда Степун считал основной задачей русской философии усвоение немецких идей последних лет, видя в этом фактор европеизации России (и самого Степуна ученики его, например, профессор А.Штаммлер, определяли как классического «русского европейца»).

Это и был контекст эпохи, превратившийся, по точному слову исследовательницы, в «архив эпохи» (Т.Г.Щедрина). Но тогда все было живо и полно надежд. Русские философы Серебряного века, пишет Щедрина, «еще надеялись и верили в то, что культурное будущее России напрямую зависит и от реальных практических усилий. Поэтому они издавали философские журналы, писали философские статьи, ехали учиться к немецким профессорам и переводили научную и философскую литературу»<sup>6</sup>.

Именно поэтому Вышеславцев направил так уверенно юного студента в Гейдельберг к неокантианцам, самому живому явлению германской мысли начала XX в. Сам Б.П.Вышеславцев учился в Московском университете на юридическом факультете у знаменитого философа-юриста П.И.Новгородцева. Сошлюсь на биографический очерк Н.К.Гаврюшина, который писал, что благодаря поддержке П.И.Новгородцева Вышеславцев стал профессорским стипендиатом и после сдачи магистерских экзаменов был направлен в двухгодичную заграничную командировку. Вышеславцева и его друга, будущего шурина Н.Н.Алексеева привлек Марбург. Это был город, где пребывали студентами Джордано Бруно, потом Ломоносов, а далее Пастернак, где Вышеславцев учился у марбургских неокантианцев П.Наторпа и Г.Когена; а из молодых философов, находившихся в то время в Марбурге, друзья сблизились с Николаем Гартманом, Вл. Татаркевичем, В.Э.Сеземаном<sup>7</sup>. В Марбурге Вышеславцев написал свою диссертацию «Этика Фихте», с блеском защищенную позднее в Московском университете (книга под названием «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» вышла в Москве в 1914 г.)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Щедрина Т.Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М., 2008. С. 114.

<sup>7</sup> См.: Гаврюшин Н.К. Б.П.Вышеславцев и его «философия сердца» // Вопр. философии. 1990. № 4. С. 55–62.

<sup>8</sup> Стоит упомянуть мнение об этой книге Г.Г.Шпета, весьма строгого и разборчивого ценителя русской мысли: «В большую заслугу нужно, поэтому, поставить философам-юристам школы П.И.Новгородцева, делаемые ею усилия <...> приблизить свои исследования к типу исследований историко-филологического характера. <...> Само собою напрашивается в особенности сравнение исследований Вышеславцева «Этика Фихте» и «Философии Гегеля» Ильина, – и по тяжести тем: оба из истории немецкого идеализма, и по близости метода: интерпретация отдельного автора, главным образом, из него самого – имманентное, так сказать, ему исследование. Правда, именно в смысле и стиля и преодоления дилетантизма – преимущества на стороне работы Вышеславцева. Интереснее и богаче она также содержанием: Вышеславцев более подходит как философ, не скрывает себя, не боится сам ставить вопросы, на которые ищет ответа не только у Фихте, но и в современной философской мысли. Его работа, я бы сказал, и по приемам его научнее, так как автор не претендует сделать из своей интерпретации какого-либо философского “открытия”. По языку она – спокойнее, деловитее, также можно сказать, учение» (Шпет Г.Г. Опыт популяризации философии Гегеля: Отзыв о книге И.А.Ильина «Философия Гегеля». Реконструкция текста Т.Г.Щедриной // Шпет Г.Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры / Отв. ред.-сост. Т.Г.Щедрина. М., 2010. С. 222–223).

О преподавании Вышеславцева в Москве Степун вспоминал почти с восторгом: «Одним из самых блестящих дискуссионных ораторов среди московских философов был Борис Петрович Вышеславцев, приват-доцент Московского университета, живший в Париже и работавший в секретариате Женевской Экуменической лиги.

Юрист и философ по образованию, артист-эпикурец по утонченному чувству жизни и один из тех широких европейцев, что рождались и вырастали только в России, Борис Петрович развивал свою философскую мысль с тем радостным ощущением ее самодовлеющей жизни, с тем смакованием логических деталей, которые свойственны скорее латинскому, чем русскому уму. Говоря, он держал свою мысль, словно некий диалектический цветок, в высоко поднятой руке и, сбрасывая лепесток за лепестком, тезис за антитезисом, то и дело в восторге восклицал: «Поймите... оцените...»

Широкая московская публика недостаточно ценила Вышеславцева. Горячая и жадная до истины, отзывчивая на проповедь и обличение, она была мало чутка к диалектическому искусству Платона, на котором был воспитан Вышеславцев. Среди большой публики у нас были весьма серьезные знатоки и ценители самых разнообразных явлений культуры от Апокалипсиса до балета, но серьезных знатоков философии было немного даже среди профессиональных философов; вероятно, это объясняется сравнительно невысоким уровнем русской научной философии. Ни Пушкина, ни Толстого, ни Тютчева, ни Мусоргского среди русских философов нет»<sup>9</sup>.

Интересно, что Вышеславцева все-таки сравнили с одним из великих русских композиторов. Склонный к хлестко-красивым характеристикам солидарист С.А.Левицкий, написавший, к примеру, что «если Достоевский – золото нашей литературы, то Соловьев – серебро нашей мысли»<sup>10</sup>, не обошел своим определением и Вышеславцева: «По тонкости его мысли, по богатству ее оттенков, Вышеславцева можно назвать Рахманиновым русской философии. Без его яркой фигуры созвездие мыслителей русского религиозного Ренессанса было бы неполным»<sup>11</sup>.

Итак, Рахманинов русской философии, также высланный из страны в 1922 г. Судьба его складывалась, как и у всех эмигрантов, непросто. Бывший организатор и участник Вольной академии духовной культуры, в Берлине Вышеславцев преподавал в Религиозно-философской академии, основанной Н.А.Бердяевым, работал в Богословском институте в Париже, редактором в ИМКА-пресс, а с 1925 г. редактировал бердяевский журнал «Путь». Вообще он тесно был связан с Бердяевым, как позднее с Г.Е.Юнгом, четыре тома которого он издал на русском языке. Степун Бердяеву оппонировал, но это не помешало их профессиональным контактам. Тем более что в том же 1922 г., как Вышеславцев, Бердяев, Франк, был выслан из России и Степун. Россию захлестнул перекинувшийся в Европу хаос, стихия иррационализма.

Стоит отметить, что некую струю иррационализма в позитивистский век даже в немецкой философии Вышеславцев почувствовал одним из первых. Поначалу он, ссылаясь на Бергсона, воздал было ей хвалу: «Интуиция является постоянным *коррективом* несовершенства и ограниченности в рабо-

<sup>9</sup> Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. СПб., 2000. С. 203.

<sup>10</sup> Левицкий С.А. Вл. Соловьев и Достоевский // Левицкий С.А. Свобода и ответственность. «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме / Сост., вступ. ст. и коммент. В.В.Сапова. М., 2003. С. 338.

<sup>11</sup> Цит. по: Сапов В.В. Рахманинов русской философии // Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. Избр. соч. М., 2008. С. 15.

те понятий. Когда догматический рационализм готов замкнуться в самодовольных комбинациях понятий, интуиция заставляет нас *почувствовать*, что море действительности не измерено лотом разума, таинственным образом она угадывает, предчувствует его глубину»<sup>12</sup>. Очень удачно определил пафос его ранней философии В.В.Зеньковский: «Основной антиномией, с которой приходится иметь дело философии, является, по Вышеславцеву, антиномия системы и бесконечности, рациональности и иррациональности. <...> Его гораздо более интересует в бытии иррациональное, чем рациональное»<sup>13</sup>. Иррационализм Вышеславцев начинает постепенно (в «Этике преображенного эроса») понимать как основу, основание рационального.

Естественно, что кризис рационализма был общеевропейским явлением, включая и Восточную и Западную Европу. Артур Кёстлер написал в своей автобиографии: «Я родился в тот момент (1905 г. – В.К.), когда над веком разума закатилось солнце»<sup>14</sup>. Действительно, недалеко уже было до фашизма и национал-социализма. Гуссерль именно в закате разума увидел первопричину европейского кризиса: «Чтобы постичь противоестественность современного “кризиса”, нужно выработать *понятие Европы как исторической телеологии бесконечной цели разума*; нужно показать, как европейский “мир” был рожден из идеи разума, т. е. из духа философии. Затем “кризис” может быть объяснен как *кажущееся крушение рационализма*. Причина затруднений рациональной культуры заключается, как было сказано, не в сущности самого рационализма, но лишь в его *овнешнении*, в его извращении “натурализмом”. <...> Есть два выхода из кризиса европейского существования: закат Европы в отчуждении ее рационального жизненного смысла, ненависть к духу и впадение в варварство, или же возрождение Европы в духе философии благодаря окончательно преодолевающему натурализм героизму разума»<sup>15</sup>. И возник вопрос, что происходит – в Западной Европе и в России как части европейского духовного пространства.

Надо сказать, один из первых ответов опять-таки предложил Вышеславцев – в докладе «Русский национальный характер», прочитанном им в 1923 г. в Риме на конференции, организованной Институтом Восточной Европы<sup>16</sup>: «Далекая таинственная Россия <...> ее всегда боялись и не понимали. Теперь она выкинула какую-то невероятную штуку, которая *волнует, пугает или восхищает весь мир*. <...> Из того, что пишется и говорится на Западе, я вижу, что русский народ и русская судьба все еще остается *полной загадкой* для Европы. Мы интересны, но непонятны; и, может быть, поэтому особенно интересны, что непонятны. Мы и сами себя не вполне понимаем, и, пожалуй, даже непонятность, иррациональность поступков и решений составляют некоторую черту нашего характера»<sup>17</sup>. Но причины все же стоило поискать.

<sup>12</sup> *Вышеславцев Б.П.* Этика Фихте: Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 2010. С. 74.

<sup>13</sup> *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. II. Ч. 2. Л., 1991. С. 117.

<sup>14</sup> *Koestler A.* Arrow in the blue: an autobiography. N.Y., 1952. P. 9.

<sup>15</sup> *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // *Вопр. философии*. 1986. № 3. С. 115.

<sup>16</sup> Стоит добавить воспоминания писателя Бориса Зайцева об этой конференции, из слов которого ясна невольная близость изгнанных русских писателей и мыслителей: «Той осенью оказался в Риме как бы съезд русских: Вышеславцев, Осоргин, Муратов, Чупров (младший, сын профессора. Тоже экономист), Бердяев, Франк, я – каждый выступал перед публикой римской по своей части» (*Зайцев Б.К.* Бердяев // *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991. С. 387).

<sup>17</sup> *Вышеславцев Б.П.* Русский национальный характер // *Вопр. философии*. 1995. № 6. С. 112. Публикация подготовлена Л.И.Кутлюковской.

«Философия жизни», идеи которой разделял Степун, также не чужда была иррационализму, которым болела эпоха. По мысли П.П.Гайденко, творчество выступает по существу для философии жизни как синоним жизни; для Бергсона оно – рождение нового, выражение богатства и изобилия рождающей природы, для Зиммеля и Ф.Степуна имеет трагически-двойственный характер: проходя процесс объективизации, продукт творчества в конце концов лишается творческого начала. Отсюда надрывно-безысходная интонация Зиммеля, перекликающаяся с фаталистическим пафосом Шпенглера и восходящая к мировоззренческому корню философия жизни – ее пафосу судьбы, «любви к року» (Ницше), проповеди слияния с иррационалистической стихией жизни.

В России философия русских романтиков-славянофилов, по мысли Степуна, явилась «началом насилующим и порабощающим», поскольку была «всцело пленена жизнью. У нее заимствовала она свое основное понятие иррационального единства»<sup>18</sup>. Для Степуна в этом было явное проявление варварства, которое впоследствии увидел он и в евразийстве. Для него Россия была частью Европы, но по-прежнему, как и во времена Новгородско-Киевской Руси, – форпостом, отделявшим цивилизованное пространство от степных варваров. Как и свойственно жителям фронта, скажем, казакам, описанным Л.Толстым, русские люди подвергались влиянию нецивилизованных, стихийных сил, не всегда осознавая свою роль защитников цивилизации. Столь же пограничной явилась в мир и отечественная философия. Своей враждебностью к формальности и строгости, своей степной иррациональной стихийностью русское сознание провоцировало превращение на отечественной почве любой европейской идеи в свою противоположность. И при отказе от разума, от разума, «сознательно стремясь к синтезу, русская мысль бессознательно двигалась в направлении к хаосу и, сама хаотичная, ввергала в него, поскольку ею владела, и всю остальную культуру России»<sup>19</sup>.

Поэтому борьба за философию стала для Степуна борьбой за русскую культуру, в конечном счете – за Россию, ибо он опасался, что русская философия окажется не защитой от хаоса, а тем самым «слабым звеном», ухватившись за которое можно ввергнуть всю страну в «преисподнюю небытия»<sup>20</sup>. Слова Ленина о России как «слабом звене» в европейской (в его терминологии – капиталистической) системе – не случайны. К этой теме мы еще вернемся, пока же стоит показать, какое лекарство предлагал Степун. Ученик неокантианцев, пытавшихся преодолеть почвенничество и этатизм немецкой философии, он, разумеется, заявил о необходимости для русской мысли школы Канта: «Если, с одной стороны, есть доля правды в том, что кантианством жить нельзя, то, с другой стороны, такая же правда и в том, что и без Канта жизнь невозможна (конечно, только в том случае, если мы согласимся с тем, что *жить* означает для философа не просто жить, но *жить мыслию*, то есть *мыслить*). Если верно то, что в кантианстве нет откровения, то ведь верно и то, что у Канта гениальная логическая совесть. А можно ли верить в откровение, которое в принципе отрицает совесть? Что же представляет собою совесть, как не *минимум откровения*? Рано или поздно, но жажда откровения, принципиально враждующая с совестью, должна неизбежно привести к откровенной логической бессовестности, т. е. к уничтожению всякой философии»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> [Гессен С., Степун Ф.] От редакции // Степун Ф.А. Соч. С. 792.

<sup>19</sup> Там же. С. 791.

<sup>20</sup> Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV // Там же. С. 248.

<sup>21</sup> Степун Ф. Прошлое и будущее славянофильства // Там же. С. 834 (курсив Ф.Степуна).

Ему кажется, что наступила в России эпоха организации правового демократического общества. Но идея демократии есть идея рационально организованной жизни. А все прошлое воспитание русской культуры (и левых, и правых) было направлено против подобного рационализма. В России разгорается и торжествует хаос. И что делать, если *действительность неразумна?*..

В этом контексте стоит вспомнить старый спор русских мыслителей о поразившей их формуле Гегеля, что «все разумное действительно, а все действительное разумно». Искренний и истовый Белинский сразу же восславил николаевский режим, потому что это была самая что ни на есть, на его взгляд, действительность, а стало быть, она была разумной. Споры продолжались до тех пор, пока Герцен не разъяснил сложность формулы, заметив, что не всякая действительность действительна, т. е. находится в пространстве разума. Страна настолько действительна, насколько разумна. За пределами разума начинается хаос, *внеисторическое существование* и «тьма крошечная». И если Россия не разумна, она и не действительна, ибо находится вне сферы исторических законов. И с этой недействительностью, неразумностью надо бороться. Сам Герцен в своей борьбе стал опираться на мистически понятое идеи общинности как специфической российской сути, неподвластной западноевропейским рациональным расчислениям. И так волей-неволей сошелся идейно со своими прежними оппонентами – славянофилами, даже превзошел их, увидев в *отсталости* России ее великое преимущество, позволяющее обогнать Запад.

А Россия и в самом деле первой оказалась в кризисе. Россия и русский иррационализм мышления и самопонимания оказались тем самым «слабым звеном в цепи», за которое ухватился Ленин, чтобы свалить буржуазную Европу. И свалил, но прежде свалил Россию – в сатанизм и «в преисподнюю небытия» (Степун), в пространство той самой меоничности<sup>22</sup>, которая приписывалась сугубо западной жизни.

В стране взяли власть большевики. И возобладала под видом рационализма абсолютная иррациональность жизни: «С первых же дней их (большевиков. – В.К.) воцарения в России все начинает двоиться и жить какою-то особенной, химерической жизнью. Требование мира вводится в армию как подготовка к гражданской войне. Под маской братания с врагом ведется явное подстрекательство к избиению своих офицеров. Страстная борьба против смертной казни сочетается с полной внутренней готовностью на ее применение. <...> Всюду и везде явный дьяволизм.

Учредительное собрание собирается в целях его разгона; в Бресте прекращается война, но не заключается мира; капиталистический котел снова затапливается в “нэпе”, но только для того, как писал Ленин, чтобы доварить в нем классовое сознание недоваренного пролетариата»<sup>23</sup>. Именно о подобной двойной системе политического и культурного сознания впоследствии писал Дж. Оруэлл («1984»). Степун уехал в имение жены, где, образовав «семейную трудовую коммуну», он и его близкие жили крестьянским трудом, а сам Степун еще работал и как театральный режиссер. И однако именно деятельность Степуна оказалась той первопричиной, что побудила Ленина задуматься о высылке на Запад российской духовной элиты.

Поводом для иррациональной ярости вождя послужила книга о Шпенглере, написанная четырьмя русскими мыслителями. Шпенглера же принес российской философской публике Степун. Впрочем, предоставим слово до-

<sup>22</sup> От греч. μη ὄν – небытие.

<sup>23</sup> Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV // Степун Ф.А. Соч. С. 249–250.

кументам. Сначала воспоминания самого Степуна: «Дошли до нас слухи, что в Германии появилась замечательная книга никому раньше неизвестного философа Освальда Шпенглера, предсказывающая близкую гибель европейской культуры. <...> Через некоторое время я неожиданно получил из Германии первый том “Заката Европы”. Бердяев предложил мне прочесть о нем доклад на публичном заседании Религиозно-философской академии. <...> Прочитанный мной доклад собрал много публики и имел очень большой успех. <...> Книга Шпенглера <...> с такою силою завладела умами образованного московского общества, что было решено выпустить специальный сборник посвященных ей статей. В сборнике приняли участие: Бердяев, Франк, Букшпанн и я. По духу сборник получился на редкость цельный. Цена большую эрудицию новоявленного немецкого философа, его художественно-проникновенное описание культурных эпох и его пророческую тревогу за Европу, мы все согласно отрицали его биологически-законоверческий подход к историософским вопросам и его вытекающую из этого подхода мысль, будто бы каждая культура, наподобие растительного организма, переживает свою весну, лето, осень и зиму»<sup>24</sup>.

Имеет смысл привести и отрывок из «Предисловия» к сборнику: «Предлагаемый сборник статей о книге Шпенглера “*Untergang des Abendlandes*” не объединен общностью мирозерцания его участников (курсив мой. – В.К.). Общее между ними лишь в сознании значительности самой темы – о духовной культуре и ее современном кризисе. <...> Главная задача сборника – ввести читателя в мир идей Шпенглера. <...> Таким образом – по заданию сборника – читатель из четырех обзоров должен получить достаточно полное представление об этой, несомненно выдающейся книге, составившей культурное событие в Германии. *Москва, декабрь 1921*»<sup>25</sup>.

Сборник, культуртрегерский по своему пафосу, вызвал неожиданную для их авторов реакцию вождя большевиков:

«Н.П.Горбунову. С е к р е т н о. 5. III. 1922 г.

т. Горбунов. О прилагаемой книге я хотел поговорить с Уншлихтом. Помоему, это похоже на “литературное прикрытие белогвардейской организации”. Поговорите с Уншлихтом не по телефону, и пусть он мне напишет *секретно* (курсив мой. – В.К.), а книгу вернет. Ленин»<sup>26</sup>.

Заметим, что Иосиф Станиславович Уншлихт (род. в 1879 г., Польша) был в эти годы заместителем председателя ВЧК и доверенным лицом вождя, даже более доверенным, чем Дзержинский. А 15 мая, т. е. спустя два месяца, в Уголовный кодекс по предложению Ленина вносится положение о «высылке за границу». В результате секретных переговоров между вождем и «опричниками-чекистами» (Степун) был выработан план о высылке российских интеллектуалов на Запад<sup>27</sup>. Так антишпенглеровский сборник совершенно иррациональным образом «вывез» его авторов в Европу из «скифского пожара».

Можно, конечно, предположить, что Ленин старался избежать идеологического соперничества, строя свою идеократию. Но, тем не менее, уже эта идея (пусть и победившая Россию на несколько десятилетий) вряд ли имеет рациональный характер.

<sup>24</sup> Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 275–279.

<sup>25</sup> Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922. С. 5.

<sup>26</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 54. С. 198.

<sup>27</sup> Подробнее об этом см.: Коган Л.А. «Выслать за границу безжалостно» (Новое об изгнании духовной элиты) // Вопр. философии. 1993. № 9. С. 61–84.



В ту же группу высланных писателей попали и Степун, и Вышеславцев.

А «высшие муки» рождают и высшие прозрения. Об этих же русских эмигрантах-мыслителях напомним слова М.Цветаевой:

Поколение, где краше  
Был – кто жарче страдал.

Началась новая жизнь, решение тяжелых бытовых проблем и попытка сформулировать внутреннюю сущность большевиков, найти им по возможности точное обозначение.

Поразительно, что почти все русские мыслители-эмигранты объяснения происшедшей с Россией катастрофы искали в строчках Достоевского. Можно напомнить тексты Бердяева, Булгакова, Мережковского и др. Почти сразу после Октябрьской революции 1917 г. Борис Вышеславцев назвал важнейшим художественным открытием Достоевского именно тему стихийности: «Теперь, когда русская стихия разбушевалась и грозит затопить весь мир, – мы должны сказать о нем, что он был действительным ясновидцем, показавшим нечто самое реальное и самое глубокое в русской действительности, ее скрытые подземные силы, которые должны были прорваться наружу, изумляя все народы, и прежде всего самих русских»<sup>28</sup>. Весьма близок ему в этом понимании русской революции и большевизма Степун. Интересно, что Степун, боевой офицер, очевидный противник большевиков, видный деятель Временного правительства, не ушел в Добровольческую армию или еще куда-то бороться с «дьяволизмом». Но именно потому и не ушел на борьбу (в страхе смерти его не упрекнуть), что увидел не случайную победу враждебной политической партии, а сущностный срыв всего народа, которому большевики лишь потворствовали и который провоцировали. В 1923 г. в начальной статье своего знаменитого цикла «Мысли о России» («Современные записки») он писал: «Большевизм совсем не большевики, но нечто гораздо более сложное и прежде всего гораздо более *свое*, чем они. Было ясно, что большевизм – это географическая бескрайность и психологическая безмерность России. Это русские “мозги набекрень” и “исповедь горячего сердца вверх пятаями”; это исконное русское “ничего не хочу и ничего не желаю”, это дикое “улюлюканье” наших борзятников, но и культурный нигилизм Толстого во имя последней правды и смрадное богоискательство героев Достоевского. Было ясно, что большевизм – одна из глубочайших стихий русской души: не только ее болезнь [но] и ее преступление. Большевики же совсем другое: всего только расчетливые эксплуататоры и потакатели большевизма. Вооруженная борьба против них всегда казалась бессмысленной – и бесцельной, ибо дело было все время не в них, но в <...> стихии русского безудержа»<sup>29</sup>.

Оба они указывали важнейшее, что увидели в XX в., – взрыв подсознательного, которое стало определять дневную и земную жизнь людей. Помимо статей, которые писали оба, Вышеславцев издал два весьма солидных труда, где дал резкую критику не просто Советской власти, но марксизма, который, на его взгляд, не случайно столь легко сросся с русским «безудержем». В 1952 г. он издал книгу «Философская нищета марксизма» (игра с названием книги Маркса о Прудоне «Нищета философии»), а в 1953 г. книгу «Кризис индустриальной культуры: Марксизм. Неосоциализм. Неолиберализм». Сейчас эти книги переизданы, наконец, в России. Основной мотив его критики – изгнание из жизни целой страны духовой вертикали, трагизм лич-

<sup>28</sup> Вышеславцев Б.П. Русская стихия у Достоевского. Берлин, 1923. С. 10.

<sup>29</sup> Степун Ф. Мысли о России. Очерк I // Степун Ф.А. Соч. С. 205.

ности, приведший даже способных к мысли и чувству людей к погружению в своего рода метафизическое небытие. В другой своей статье о Достоевском 1932 г. он фиксирует эту ситуацию: «Инфантильная философия марксизма не додумалась до мысли о смерти. <...> Пролетариаты и коллективы, народы и земли, планеты и светила – умирают. Пафос пятилеток и классовой борьбы есть вздор перед *проблемой энтропии*. Как бы ни была задавлена личность в коллективизме, личное горе и личный трагизм имеют для нее абсолютное значение. Отсюда невероятное количество самоубийств в коммунизме и притом со стороны лиц наиболее значительных и талантливых. Марксизм не может утешить в трагизме, ибо он не знает трагизма: это бестрагическое мирозерцание инфантильного активизма»<sup>30</sup>. Говоря о самоубийстве, скорее всего он имел в виду гибель Маяковского (1930) – о ней думали все. А постоянная тема творчества Маяковского – как отдать свою личность в услужение пролетариату, массе, прямо отвечала теме статьи Вышеславцева. Поэт не выдержал этой душевной раздвоенности и покончил с собой. Именно эту его раздвоенность, разрыв между высокой личностной культурой и грядущим массовым обществом угадала Цветаева.

Марина Цветаева увидела в самоубийстве Маяковского трагедию личностной культуры в России и создала в 1930 г. цикл «Маяковскому». Приведу несколько строк, имеющих отношение к теме статьи:

Правнуком своим проживши,  
Кончил – прадедом своим.

То-то же, как на поверку  
Выйдем – стыд тебя заест:  
Совето-российский Вертер.  
Дворяно-российский жест.

Об этих «жестах» и писал Вышеславцев. Стихия «рационалистически организованного иррационализма» составляла смысл происходящего. Степун дал свое определение: «Самая страшная и нравственно неприемлемая сторона большевицкой революции, – утверждал он, – это гнусный, политический размен религиозной бездны народной души: апокалипсис без Христа, апокалипсис во имя Маркса. В результате бессмысленный срыв разумного социалистического дела обезумевшею сектою марксистов-имяславцев»<sup>31</sup>. Можно ли так назвать убежденных атеистов? Но вспомним рассуждение Степуна о том, что большевики оседлали иррациональную народную стихию безудержа и большевизма. Чтобы эту стихию оседлать, надо внутренне ей соответствовать. Это простое рассуждение требует, тем не менее, серьезных пояснений.

Как бы ни относиться к имяславию, нельзя забывать, что это было течением внутри христианства, точнее сказать – православия. По формуле крупного выразителя этого течения А.Ф.Лосева, «имяславие – одно из древнейших и характерных мистических движений православного востока, заключающееся в особом почитании имени Божьего. <...> Имя Божье есть энергия Божия, неразрывно связанная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог»<sup>32</sup>. А потому, по словам Лосева, когда эта энергия сообщается человеку, в нем

<sup>30</sup> Вышеславцев Б.П. Достоевский о любви и бессмертии // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. Сб. ст. М., 1990. С. 398–399.

<sup>31</sup> Степун Ф. Мысли о России. Очерк VIII. (Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия, интеллигенция) // Степун Ф.А. Соч. С. 328–329.

<sup>32</sup> Лосев А.Ф. Имяславие // Вопр. философии. 1993. № 9. С. 53, 59.

также действует Бог. В конечном счете, когда имя подменяет Бога, то вполне можно это имя подменить другим именем и направить на него ступок энергии верующего народа, которая будет заряжать это имя энергией. Так и случилось. «По целому ряду сложных причин заболевшая революцией Россия действительно часто поминала в бреду Маркса; но когда люди, мнящие себя врачами, бессильно суется у постели больного, выдают бред своего пациента за последнее слово науки, то становится как-то и смешно, и страшно»<sup>33</sup>. Но бред-то был, и имя Маркса наполнилось невиданными энергиями.

А кто мог им противостоять, кто мог понять, что, в сущности, произошло с Россией и откуда и о чем был ее бред и ее бунт? – задавал вопрос Степун. Дело не в марксизме как научной теории. Для Степуна совершенно ясно, что к научному марксизму происшедшее в России не имеет ни малейшего отношения. Не случайно не раз он противопоставлял коммунистический рационализм и большевистское безумие. Социалистическое дело – разумно, считал Степун, а здесь произошло противное разуму: «Вся острота революционного безумия связана с тем, что в революционные эпохи сходит с ума сам разум»<sup>34</sup>. И Ленин не был ученым, каким безусловно был Маркс, Ленин «был характерно русским изувером науковерия»<sup>35</sup>.

В России произошла невероятная вещь: народ, не теряя, так сказать, «психологического стиля своей религиозности», т. е. сочетания фанатизма, двоеверия, обрядоверия, подкрепленного невежеством и неумением разумно подойти к церковным догматам, изменил вдруг вектор своей веры. Отдал эту веру большевикам – атеистам и безбожникам. И потому, как пишет Степун, «все самое жуткое, что было в русской революции, родилось, быть может, из этого сочетания безбожия и религиозной стилистики»<sup>36</sup>.

Поэтому он думал, что задача русской эмиграции была не военная борьба с большевизмом, как считал, скажем, П.Б.Струве, но политическая борьба, не просто философские рассуждения о природе большевизма, но политическое противостояние. Здесь он разошелся с Бердяевым, который в своем журнале «Путь» отстаивал аполитичность русской эмиграции. Вышеславцев же и житейски, и идейно был близок Бердяеву. Поэтому Степун полемизировал не только с Бердяевым, но и Вышеславцевым, редактором и автором «Пути». Степун был сотрудником «Современных записок», и в 1926 г. мы можем в его текстах увидеть иронический пассаж по поводу позиции Вышеславцева в контексте полемики с бердяевской установкой: «На политической территории решаются сейчас религиозные судьбы народов. Не верно, что консерваторы никого не консервируют, либералы никого не освобождают и радикалы не делают ничего радикального, как то на основании французских наблюдений утверждает Б.П.Вышеславцев. Уже в Германии дело обстоит иначе. Консерваторы в ней определенно консервируют язычество древних германцев; радикалы делают весьма радикальный четвертый интернационал, т. е. готовят терминологию “Пути” царство антихриста»<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Степун Ф. Мысли о России. Очерк VI (Большой смысл и малые смыслы. Коммунистическая идеология и современная литература. Эмигранты и большевики) // Степун Ф.А. Соч. С. 283.

<sup>34</sup> Степун Ф. Религиозный смысл революции // Там же. С. 386.

<sup>35</sup> Степун Ф. Мысли о России. Очерк IX (Национально-религиозные основы большевизма: большевизм и Россия, большевизм и социализм; социалистическая идея и социалистическая идеология; Маркс, Бланки, Бакунин, Ткачев, Нечаев, Ленин) // Там же. С. 347 (Курсив Степуна.)

<sup>36</sup> Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV // Там же. С. 349.

<sup>37</sup> Степун Ф.А. Об общественно-политических путях «Пути» // Степун Ф.А. Соч. / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. В.К.Кантора. М., 2000. С. 864.

Если можно с некоторым допущением сказать, что большевистская революция была результатом западных влияний, то последствием Октября была страшная европейская *революция справа* – национал-социализм. «Возникновение на Западе фашизма, – замечал Бердяев, – который стал возможен только благодаря русскому коммунизму, которого не было бы без Ленина, подтвердило многие мои мысли. Вся западная история между двумя войнами определилась страхом коммунизма»<sup>38</sup>.

Степун слишком хорошо видел, как Германия иным путем, но скатывается туда же, куда уже скатилась Россия – по его выражению, «в преисподнюю небытия». В 1931 г. он писал своему другу Густаву Кульману<sup>39</sup>: «При помощи теории Ничше и Бахофена, теории мифа и органического мышления, насаждается среди немецких народных учителей такой тупоумный шовинизм, что становится прямо-таки страшно за судьбу Германии и человечества. Насаждается сознательное, натуралистическое язычество, метафизическое мышление принудительно отделяется от этического, государство изображается, как мистерия крови, история преподносится в мифически-патриотическом порядке. Главы истории Рейн, восточная граница и немецкие меньшинства. Такая помесь Ничше и Илловайского, мифа и провинциальной оперы, что прямо-таки дышать нечем. И это все забивается в головы народных учителей в порядке принудительного слушания философских курсов. Решительно иной раз кажется, что Германии, при всех ее великих дарах, не дано дара политической мысли»<sup>40</sup>.

В эти годы он становится для русской эмиграции признанным *консультантом по Германии*. В «Современных записках» и «Новом Граде» он пишет несколько статей, специально посвященных немецким проблемам<sup>41</sup>. Проблемы Германии не могли не волновать изгнанную из своей страны русскую интеллигенцию. Слишком много общего с большевизмом находили эмигранты в поднимавшемся национал-социализме. Россия и Германия слишком тесно сплелись в этих двух революциях – от поддержки Германией большевиков до поддержки нацистов Сталиным. Степун заметил, что и сами нацисты видят эту близость. Он обращает внимание на идеи Геббельса о том, что «Советская Россия самую судьбою намечена в союзницы Германии в ее страстной борьбе с дьявольским смрадом разлагающегося Запада. Кратчайший путь национал-социализма в царство свободы ведет через Советскую Россию, в которой “еврейское учение Карла Маркса” уже давно принесено в жертву красному империализму, новой форме исконного русского “панславизма”»<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 231.

<sup>39</sup> Густав Густавович Кульман (1896–1961), швейцарец, родившийся в Голландии, учился в Йельском университете. Юрист по профессии, поклонник русской культуры, он встречал русских философов, высланных «на философском пароходе», помогал в их трудоустройстве, один из создателей и соредкторов (вместе с Бердяевым) журнала «Путь», работал в «ИМКА-пресс», с 1931 г. работал в международных организациях по интеллектуальному сотрудничеству. С 1938 г. – заместитель Верховного комиссара по делам беженцев при Лиге Наций, потом при ООН, занимался делами перемещенных лиц (DP), помогал еврейским беженцам, его именем назван один из кибуцев в Израиле. Степун был его многолетним другом, начиная с 1920-х гг.

<sup>40</sup> Columbia University Libraries, Bakhtmeteff Archive. Ms Coll Zernov. Box 9. Stepun, Fedor Avgustovich. To Maria and Gustave Kullmann.

<sup>41</sup> Германия // Современные записки. 1930. Кн. 42. С. 413–427; Письмо из Германии. Формы немецкого советофильства // Современные записки. 1930. Кн. 44. С. 448–463. (Подп. – Николай Луганов); Письмо из Германии. (Национал-социалисты) // Современные записки. Париж, 1931. Кн. 45(XLV). С. 446–474. (Подп.: Николай Луганов) и др.

<sup>42</sup> Степун Ф. Письмо из Германии. (Национал-социалисты) // Степун Ф.А. Соч. С. 890.

Содержание *немецких статей* Степуна не сложно для восприятия: обзоры современной немецкой литературы (о Ремарке, Юнгере, Ренне и т. п.), анализ политических событий (выборы президента и т. п.). Но второй смысл – сравнение двух стран с такой похожей судьбой: слабость демократии, вождизм, умелая спекуляция тоталитарных партий на трудностях военной и послевоенной разрухи. И прежде всего отказ от рационализма и подыгрывание иррациональным инстинктам масс: «Как всегда бывает в катастрофические эпохи, в катастрофические для Германии послевоенные годы стали отовсюду собираться, подыматься и *требовать выхода в реальную жизнь иррациональные глубины народной души* (курсив мой. – В.К.). Углубилась, осложнилась, но и затуманилась религиозная жизнь. Богословская мысль выдвинулась на первое место, философия забогословствовала, отказавшись от своих критических позиций»<sup>43</sup>. Перекличка с пред-революционной российской ситуацией очевидная.

Религиозная проблема работала как в России, так и в Германии. Резонно соображение исследовательницы: «Темы философов русского зарубежья пронизаны религиозными сюжетами, <...> религиозность оказалась единственной реальностью, которая оставалась для них настоящей, родной, самой интимной сферой»<sup>44</sup>. Но дело в том, что тоталитарные режимы весьма серьезным своим врагом считали христианство с его демократическим утверждением каждой личности (все души имеют свое место у Бога). Поэтому тема христианства остается одной из важнейших для Степуна и его со-товарищей по эмиграции.

В своих мемуарах автор знаменитого романа «Слепящая тьма» Артур Кёстлер в главе «Закат либерализма» писал: «До 14 сентября (1930 г. – В.К.) у партии национал-социалистов было 12 мест в германском парламенте; в этот день она получила 107 мандатов. Партии центра были сокрушены, демократическая партия практически перестала существовать. Социалисты потеряли 9 мандатов. У коммунистов прирост голосов составил 40%, у нацистов – 80%. Конец надвигался. Развязка наступила спустя два с половиной года. <...> Через несколько дней паника улеглась <...>, люди вернулись к обыденным делам, уже не замечая, что страна превратилась в бомбу замедленного действия. Мы то слышали, как тикает часовой механизм, отсчитывая нам последние минуты, то забывали о нем. Ко всему привыкаешь, а этот процесс растянулся на два с половиной года»<sup>45</sup>. Конечно, привыкаешь ко всему, но некоторые начали искать контактов с нацизмом. Чуть позже Геббельс будет иронизировать, говоря об интеллектуалах, лихорадочно принявших вступать в партию. «Геббельс, – писал Альберт Шпеер, 2 ноября 1931 г. – опубликовал в “Ангриф” (“Наступление”) передовицу, касающуюся множества новых членов, вступивших в партию после сентябрьских выборов 1930 года. В своей статье он предостерегал партию против проникновения в нее буржуазных интеллектуалов, заявлял, что представителям обеспеченных и образованных слоев общества нельзя доверять так же, как “старым борцам”, ибо по своему характеру и принципам они стоят неизмеримо ниже добрых старых партийных товарищей. Правда, Геббельс учитывал интеллектуальный потенциал новообращенных: “Они полагают, что лишь болтовня демагогов привела *движение* к величию, и теперь готовы присвоить и возглавить его. Вот что они думают!”»<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Степун Ф. Германия «проснулась» // Там же. С. 484.

<sup>44</sup> Щедрина Т.Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. С. 123.

<sup>45</sup> Кёстлер А. Автобиография // Иностр. лит. 2002. № 7. С. 207.

<sup>46</sup> Шпеер А. Третий рейх изнутри. Воспоминания рейхсминистра военной промышленности. М., 2005. С. 38.

Степун в начале тридцатых уже вполне серьезно относится к нацистам, более того, публикует в «Современных записках» и «Новом граде» ряд статей, посвященных этой проблеме. В 1931 г. он так оценивал выборы 14 сентября: «Без учета того факта, что национал-социалисты шли в бой с твердою верою в непоколебимую верность своей идеи, с “лютой” (grimmig) решимостью во что бы то ни стало победить и с повышенным чувством мессианских задач грядущего немецкого государства, их головокружительный успех необъясним»<sup>47</sup>. Победа нового движения уже близилась. И здесь каждый выбирал свою позицию. Когда Карл Ясперс написал свою книгу «Вопрос о виновности», он говорил в ней о виновности тех, кто жил в Германии во время нацизма, но не желал знать о его преступлениях. Для Степуна противостояние нацизму интеллектуала определялось двумя понятиями: верой в Бога и верностью подлинной философии.

Вышеславцев, напротив, одно время видел в гитлеровцах освободителей России от коммунизма. Такие же иллюзии были у И.Ильина, у Д.Мережковского, у Э.Метнера и т. д. **Тем не менее он продолжал общаться со Степуном, а Степун с ним.** Известно, что в 1939 г. Вышеславцев навестил Степуна в Дрездене. Довольно быстро потеряв свои иллюзии относительно рыцарского начала у Гитлера и его бескорыстной борьбы с коммунизмом в Советской России, Вышеславцев пытался перебраться в Швейцарию, что ему, наконец, удалось с помощью К.Г.Юнга, четыре тома которого он издал на русском языке. Степуна же ждали большие испытания. Изгнание из Дрезденского технического института, где он занимал кафедру социологии. Во время бомбежки Дрездена они с женой уцелели, но погибла его громадная библиотека и обширный архив. Поэтому нам известны письма Степуна, но мы не знаем ответов его адресатов. Судьба после войны вынесла его в Мюнхен, где впервые за свою скитальческую жизнь, он обрел солидное положение: специально для него была создана кафедра «истории русской духовности» (Russische Geistesgeschichte). В 1952 г. он писал Борису Вышеславцеву, по совету которого он когда-то поехал в Гейдельберг: «Что сказать о себе? Как и все мы всё потеряли в Дрездене. Если что и жалко, то только русскую библиотеку, которая мне сейчас была бы особенно нужна, так как я получил в Мюнхене профессуру по истории русской культуры (Russische Geistesgeschichte). **Этим летом исполняется уже два года моей мюнхенской деятельности.** Интерес к России очень велик. Меня слушают около 250 человек. Студенчество гораздо серьезнее, чем то, с которым я имел дело в Дрездене. Два католических патера пишут у меня докторские работы. Предложений публичных лекций не оберешься. В предстоящем летнем семестре я опять читаю во Франкфурте, Гейдельберге, Тюбингене, Штуттгарте и Гейльбронне. Могу сказать, что если бы не перспектива возможной войны и необходимого в связи с ней бегства отсюда, то мы были бы своей жизнью вполне довольны. Правда, я лично не верю ни в то, что война безусловно неизбежна, ни тем паче в то, что мы стоим накануне ее. Но все же и при моем неверии нет безусловной веры в то, что все обойдется благополучно»<sup>48</sup>.

Впрочем, здесь я немного забегаю вперед, ибо хочу предложить читателю письма Степуна Вышеславцеву: переписка их восстановилась с конца 1940-х годов. Из этой переписки ясно по крайней мере одно: тяжелая судьба не давала людям разбегаться. Они чувствовали себя потерпевшими кораблекрушение, но оставшимися в одной лодке. Пересечение и близость их судеб – не пустые слова. Слава Богу, осталось реальное свидетельство этого пересечения – публикуемые ниже письма.

<sup>47</sup> *Степун Ф.* Письма из Германии. (Национал-социалисты) // Степун Ф.А. Соч. М., 2000. С. 886.

<sup>48</sup> Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Vysheslavtsev. Box 1. Stepun, Fedor Augustovich. To Boris Petrovich Vysheslavtsev.

## Федор Степун\*

## Письма Б.П. Вышеславцеву\*\*

1<sup>49</sup>.München 27, Manerkirchenstr., 52  
10-IV-48

Дорогой Борис Петрович,

уже давно, но как-то глухо слышали мы, что вас отнесло в Швейцарию. Конечно, можно было бы уже давно запросить тех же Кульманов<sup>50</sup> о месте вашего пребывания, но это как-то не случилось. Не знаю почему, но я вообще медленно, несмотря на тоску по старым друзьям и знакомым, связываюсь с ними. Очевидно, в душе подсознательно живет гоголевская тема: «отсюда хоть три года скачи, – никуда не допрыгнешь». Спасибо, что Вы написали, чем очень обрадовали нас. Надеюсь, что за это время Вы получили мои «воспоминания»<sup>51</sup> и второе издание Переслегина<sup>52</sup>. Жалею, что то и другое имеется в данную минуту лишь на немецком языке. Думаю, однако, что и немецкий перевод «воспоминаний» заинтересует Вас, так как почти все содержание книги в такой же мере моя, как и Ваша биография. Мне очень хотелось бы продвинуть «воспоминания» в Европу. Если у Вас есть связь со Швейцарской прессой, то был бы Вам очень благодарен, если бы Вы устроили рецензию в какой-нибудь газете или литературном журнале. По моему плану все три тома вместе должны дать, пользуясь выражением Зиммеля<sup>53</sup>, некую молекулярную социологию нашей революции. Второй том выйдет, вероятно, к Рождеству. Простите, что сразу же обременяю Вас просьбой. Я Вам выслал два экземпляра «воспоминаний». Второй перешлите, пожалуйста, Нелли Викторовне Кимляетам<sup>54</sup>, которая, как нам рассказывал недавно гостивший у нас Asmuss<sup>55</sup>, очень тоскует о прошлом, а я ведь был очень близок с ее покойным братом.

Что сказать о себе? Как и все, мы всё потеряли в Дрездене<sup>56</sup>. Если что и жалко, то только русскую библиотеку, которая мне сейчас была бы особенно нужна, так как я получил в Мюнхене профессию по истории русской культуры (*Russische Geistesgeschichte*). Этим летом исполняется уже два года моей мюнхенской деятельности. Интерес к России очень велик. Меня слушают около 250 человек. Студенчество гораздо серьезнее, чем то, с которым я имел дело в Дрездене. Два католических патера пишут у меня докторские работы. Предложений публичных лекций не оберешься. В предстоящем летнем семестре я опять читаю во Франкфурте, Гейдельберге, Тюбингене,

\* Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (грант № 10-03-00064а).

\*\* Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Vysheslavtsev. Box 1. Stepun, Fedor Avgustovich. To Boris Petrovich Vysheslavtsev.

<sup>49</sup> Письмо написано от руки.

<sup>50</sup> Густав Густавович Кульман (1896–1961).

<sup>51</sup> Речь идет о немецком варианте мемуаров Степуна: «Vergangenes und Unvergängliches».

<sup>52</sup> Die Liebe des Nikolai Pereslegin. München, 1951.

<sup>53</sup> Георг Зиммель (1858–1918) – немецкий философ и социолог, один из главных представителей поздней «философии жизни». Разрабатывал преимущественно проблемы философии культуры и социологии. Пользовался поддержкой учителя Ф.Степуна Г.Риккерта. В своем преподавании курса философии в Дрезденском институте технологии Степун опирался на идеи Зиммеля.

<sup>54</sup> Данного человека определить не удалось.

<sup>55</sup> Скорее всего речь идет о Валентине Фердинандовиче Асмусе (1894–1975), которого Степун знал с 1910 г.

<sup>56</sup> Речь идет о бомбежке Дрездена англо-американской авиацией в феврале 1945 г., уничтожившей дом Степунов, где погиб весь архив и вся библиотека мыслителя.

Штутгарт и Гейльбронне<sup>57</sup>. Могут сказать, что если бы не перспектива возможной войны и необходимого в связи с ней бегства отсюда, то мы были бы своей жизнью вполне довольны. Правда, я лично не верю ни в то, что война, безусловно, неизбежна, ни тем паче в то, что мы стоим накануне ее. Но все же и при моем неверии нет безусловной веры в то, что все обойдется благополучно.

Пока я еще воздерживаюсь от участия в культурно-просветительской работе среди новой эмиграции: уж очень сложно ее лицо и многообразны среди нее всевозможные политические течения. С отдельными людьми мы довольно близко общаемся. Читаю я также и русские лекции в прицерковных организациях, но от политики воздерживаюсь, да и не верится мне как-то в политическое значение неоземгрантских толпиц. Но это тема большая, о которой ближе – при свидании.

Мы уже давно собираемся на месяц в Швейцарию, которая мне прежде всего необходима, чтобы собрать материал для написания историософски-социологического послесловия к моим «воспоминаниям»; но до сих пор все встречались какие-то неожиданные препятствия, о которых рассказывать долго. Теперь дело будто бы налаживается, и мы живем надеждой по окончании семестра, т. е. в начале июля, попасть к вам. К сожалению, наше с Наташей здоровье не так хорошо, как оно должно было бы быть: у нее сердце – у меня желчный пузырь. Мечтаем в Швейцарии не только духовно, но и физически напитаться. Конечно, надо еще устроить, или вернее, расширить ту очень узкую материальную базу, которую мне гарантирует знакомый издатель. Надеюсь, однако, что это как-нибудь уладится.

Были ли Вы на том международном съезде в Швейцарии, на котором выступал Николай Александрович<sup>58</sup>, о смерти которого мы узнали с большим опозданием. Мне очень хотелось бы знать поточнее и поглубже о его просоветских настроениях (статью Федотова «Старый, ослепший орел»<sup>59</sup> я читал). Я взялся написать о нем статью-некролог для одного немецкого журнала, и мне трудно писать, не зная подробностей его духовного поворота. Если что знаете – напишите; если были о нем интересные статьи – то, пожалуйста, пришлите, очень обяжете. Жива ли еще Евгения<sup>60</sup> Юдифовна. (Ведь жена, Лидия, умерла давно!)

Ну, кончаю, дорогой Борис Петрович. Наташа и я крепко обнимаем Вас и Наталью Николаевну<sup>61</sup>.

Ваш Федор Степун

P.S. Нельзя ли как-нибудь получить Вашу книгу «Диалект. материализм»<sup>62</sup>. Мне она была бы нужна.

<sup>57</sup> Гейльбронн (Heilbronn) – город в земле Баден-Вюртемберг на реке Неккар.

<sup>58</sup> Речь о Н.А.Бердяеве (1874–1948), великом русском философе.

<sup>59</sup> Так Степун обозначил статью Федотова «Ответ Н.А.Бердяеву», опубликованную в 1946 г. в журнале «За свободу» (№ 17). Федотов писал, что в ситуации победы в войне с Гитлером Сталина «идейное значение русского патриотизма совершенно меняется. Он теряет остатки благородства, наследие героической обороны, и приобретает хищный, волчий оскал, который был свойствен и немецкому патриотизму гитлеровской эпохи. Боюсь, что и русскому народу придется расплачиваться за патриотов, сплотившихся ныне вокруг Сталина-завоевателя. <...> Сталинизм есть просто русская форма фашизма. <...> В этой борьбе Бердяев – конечно, сам не подозревая о том, – занял позицию в стане фашизма против социализма, в стане рабства против свободы. <...> Бердяев живет в воображаемом, нереальном мире. Однако это не оправдание. У русского писателя в эмиграции имеются лучшие возможности информации, чем у кого-либо другого. Мы понимаем по-русски. Бердяев не знает фактов, потому что не хочет их знать. <...> В этот решающий одиннадцатый час так много зависит от немногих – мужественных и честных. Горе, когда эти немногие слепнут» (Федотов Г.П. Собр. соч.: В 12 т. Т. 9. М., 2004. С. 206, 208, 209).

<sup>60</sup> Зачеркнуто слово «Лидия», сверху написано «Евгения».

<sup>61</sup> Жена Б.П.Вышеславцева (урожденная Алексеева, младшая сестра Н.Н.Алексеева).

<sup>62</sup> Речь идет о первом разделе книги Вышеславцева «Философская нищета марксизма» под названием «Диалектический материализм». Вопрос загадочный для 1948 г., поскольку книга вышла только в 1952 г.



Милый друг, Борис Петрович, большое спасибо за присылку Вашей книги<sup>64</sup> и за недавно полученное письмо. Как жалко, что Вы живете в Женеве, а не в Цюрихе или даже Базеле. С тех пор, как мы с Вами видались, мы с Натальей Николаевной уже не раз бывали в Швейцарии. Приблизительно год тому назад я читал две лекции в Гларусе. Десятого декабря мы опять через Цюрих направляемся туда же. Знаю от г-жи Губерт, что и Вы читали у нее. Если бы Вы жили в Цюрихе, мы попутно обязательно, хоть на несколько часов заглянули бы к Вам: побеседовали о том нашем, своем, непроходящем<sup>65</sup>, о котором Вы пишете в Вашем письме. Книгу Вашу я наскоро по диагонали пробежал сейчас же по ее получении, читал я и статью Юрьевского<sup>66</sup> в Социалистическом Вестнике<sup>67</sup>. Уверен заранее, что я с Вами во многом согласен, уверен и в том, что в очень многом окажусь несогласен с Вашими критиками. Само собой разумеется, что я охотно напишу статью о Ваших книгах для Нового Журнала. Хотел бы написать ее, предварительно ознакомившись с полемической литературой. Кроме Юрьевского я ничего не читал. Напишите, пожалуйста, где были напечатаны дальнейшие, интересные, хотя

<sup>63</sup> Письмо напечатано на машинке на двух оборотах страницы. Последний абзац впечатан сверху второй оборотной страницы.

<sup>64</sup> «Кризис индустриальной культуры» (N.Y.: Изд-во им. Чехова, 1953). Книгу в частном письме Вышеславцеву очень хвалил митрополит Киприан. Епископ Иоанн санфранцисский по поводу этой книги писал Вышеславцеву 24 марта 1953 г.: «Дорогой Борис Петрович, приехал я на юг своей епархии и, в том доме, где остановился, узрел Ваше новое детище, книгу о марксизме... И вот хочу, с другого конца земли, с двух сторон обнять Вас, – правой рукой через Тихий и Индийский океаны, а левой рукой – чрез Атлантический, и сказать автору, посланцу добрых и умных сил: спасибо!.. Как овчарка вгрызлись Вы в волка мысленного, и по всем статьям пошли от него клоки шерсти, весьма характерной для сего волка. Очень, очень хорош сей пир мысли, на котором угощаете Вы весьма многих. Мысль наша не избалована анти-марксизмом. И язык Ваш (так же, как и более твердые орудия уст) – силен. Точный и тонкий русский язык “серебряного века” российского, каждой фразой своей попадающий в цель, без обывательской злобности, камешки свои в *глаз* великану из пращи своей запускающий. По образу Архангела Михаила спорите с дьяволом “из-за Моисеева тела” (сиречь, творенья Божьяго), без произнесения “укорительного суда”... Судит Истина а не мы... Книга Ваша – светский язык Церкви».

Если же говорить на марсовом наречии, то книгу можно уподобить “водородной” и, одновременно, “кислородной” бомбе, – убивающей множество бесов разных категорий, с оживлением умов и сердец...

Книга требует продолжения, развития *по всем направлениям*. Это, конечно, могли бы сделать и другие; но лучше, если сам автор посвятит свой греческий “досуг” этой христианской “школе”. С любовью обнимаю Вас и призываю на Вашу жизнь и слово Божье благословение. Еп. Иоанн» (Columbia University Libraries, Bakhtmeteff Archive. Ms Coll Vysheslavtsev. Shakhovskoi, Dmitrii Alekseevich. To Boris Petrovich Vysheslavtsev).

<sup>65</sup> Намек на немецкое название мемуаров Степуна, по-русски звучащее как «Прошедшее и непроходящее» («Vergangenes und Unvergänglichkeit»). Verlag Jozef Kösel in München, 1947).

<sup>66</sup> Речь идет о Вольском Николае Владиславовиче (по др. источнику Владимировиче): 1879–1964. Родился в Моршанске Тамбовской губернии в помещичьей семье. Журналист, философ, наиболее частые псевдонимы Н.Валентинов, Самсонов, Е.Юрьевский. После 2-го съезда РСДРП (1903) примыкал к большевикам, с 1904 меньшевик. Считал необходимым обогатить марксизм идеями Э.Маха и Р.Авенариуса. В 1928 возглавлял советское торгпредство в Париже, с 1930 эмигрант. Автор воспоминаний «Мои встречи с Лениным», «Наследники Ленина», «Два года с символистами». Умер в Плесси-Робансон под Парижем.

<sup>67</sup> Юрьевский Е. О «кризисе» индустриальной культуры // Социалистический вестник. Нью-Йорк–Париж, 1953. № 7. Июль–авг. С. 138–141.

бы и дальнейшие<sup>68</sup> отзывы. К сожалению, должен сказать, что до конца семестра я до того завален, задушен работой, что раньше, чем к концу февраля я всерьез приступить к работе над Вашей книгой не смогу. Каждую неделю я по 4 часа читаю в университете. Кроме того, во время семестра, т. е. до конца февраля читаю еще по одной лекции для студентов всех факультетов. Россия вопрос важный, я как лектор пришелся Германии по вкусу, и потому меня часто приглашают как спеца по российским вопросам. Читаю я много и о фильме. Тоже тема, которая сейчас интересует немецкое студенчество. Даже в католическом Мюнхене министерство предложило ассигновку для ординариата по фильмологии, по примеру парижской Сорбонны. Много у меня также и письменных обязательств. Все это сообщаю Вам, чтобы Вы не посетовали на меня за отсрочку статьи.

А впрочем, номера Нового Журнала появляются настолько редко, что может быть раньше, чем к началу марта, статья Карповичу<sup>69</sup> и не придется к двору. Во всяком случае, я сейчас же напишу Карповичу и узнаю, как обстоят дела. Несчастье только в том, что он медленно отвечает на письма. Вероятно, страшно завален работой.

Незадолго до получения Вашего письма мне кто-то говорил о Вашей болезни<sup>70</sup>. С радостью узнал от Вас, что Вам стало легче, что кризис разрешился положительно. Дай Вам Бог быстрой поправки. Так как мир управляется ныне людьми Вашего возраста, то Вы имеете полное право считать себя молодым. Да и помним мы Вас в Женеве совершенно таким же, каким Вы были в Дрездене<sup>71</sup>, а, в конце концов, и

<sup>68</sup> Так у Степуна. Можно назвать следующие статьи по поводу этой книги Вышеславцева: 1. *Вишняк М.* О старом социализме, неосоциализме и неолиберализме // Новый журнал. Нью-Йорк, 1953. № XXXIV. С. 269–278. 2. *Деннике Ю.П.* Социализм и хозяйственная демократия // Новый журнал. Нью-Йорк, 1953. № XXXIV. С. 279–286. 3. *Тимашев Н.С.* В защиту промышленной культуры // Новый журнал. Нью-Йорк, 1953. № XXXV. С. 280–287. 4. *Карпович М.* По поводу книги Б.П.Вышеславцева // Новый журнал. Нью-Йорк, 1953. № XXXV. С. 288–295.

<sup>69</sup> Впрочем, Вышеславцев сам был связан с Карповичем и обсуждал с ним эту проблему. В письме к Вышеславцеву от 20 апреля 1953 г. А.В.Тыркова-Вильямс сообщала ему: «Была я на днях на лекции Карповича о современных событиях. Он начал ее с Вашей книги, сказал, что он только что прочел для Чеховского Издательства книгу проф. Вышеславцева о Кризисе Индустриальной культуры, расхвалил ее и, насколько я помню, даже процитировал несколько слов относительно значения морали. Как видите, Ваша книга еще до рождения имеет значительных хвалителей» (Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Vysheslavtsev. Tyrkova-Williams, Ariadna Vladimirovna. To Boris Petrovich Vysheslavtsev. Box 1).

М.М.Карпович писал Вышеславцеву в письме от 19 января 1953 г.: «Что касается нашей дискуссии по Вашей книге (речь о «Философской нищете марксизма». – В.К), то она меня очень разочаровала. Я начал с Вишняка и Денике, потому что видел в них тех «неосоциалистов» (во всяком случае, по сравнению с другими русскими социалистами в эмиграции, к-рых Вы в своей книге приглашали к «диалогу»). Написали они совсем не то, что я ожидал. Вместо обсуждения проблем по существу – разбор отдельных Ваших утверждений, оторванных от контекста, и при том (особенно у Вишняка) разбор придирчивый. Раз заказав им эти статьи, я уже не считаю себя вправе от них отказаться или менять их по существу. В статье Вишняка я кое-что изменил <...>, но некоторые пассажи <...> мне так и не удалось устранить. Я очень долго думал о том, кого попросить написать «в противовес». <...> Из названных Вами лиц, Степун безнадежен (из него трудно было что-нибудь извлечь)» (Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Vysheslavtsev. Karpovich, Mikhail Mikhailovich. To Boris Petrovich Vysheslavtsev. Box 1).

<sup>70</sup> Скорее всего говорил это Степуну Г.П.Федотов, которому Вышеславцев писал в 1949 г.: «Мне пришлось вернуться в Париж, чтобы делать операцию. Она была довольно тяжелой, месяц я пролежал в клинике, не зная, поправлюсь ли, и два месяца пролежал дома» (Федотов Г.П. Собр. соч.: В 12 т. Т. 12. Письма Г.П.Федотова и письма различных лиц к нему. Документы. М., 2008. С. 407).

<sup>71</sup> В письме к Бунину от 24 июля 1939 г. Степун писал: «Живем мы в Дрездене, в сущности, очень хорошо. Гостившему у нас Борису Петровичу даже показалось, что он попал в доверенную Москву» (Письма Ф.А.Степуна И.А.Бунину / Вступ. ст. К.Хуфена. Публ. и примеч.

таким, каким Вы были в Москве. Мне сдается, что люди, живущие духовной жизнью, гораздо медленнее стареют, чем люди, питающиеся исключительно земными радостями. В **совершенно особом состоянии был Бунин, которого мы видели в апреле** этого года. Несмотря на свой громадный талант, он все же не был, в подлинном смысле этого слова, духовным человеком, оттого, быть может, он и так страшно состарился к своим 82 годам. Но талант его был так же силен, как и в лучшие его годы. Только талант этот еще больше и даже страшнее озлился<sup>72</sup>. Слова его были полны невероятной меткости. **Я сказал, между прочим, что мы собираемся навестить Сергея Яблоновского**<sup>73</sup>, как старого москвича, на что он тут же ответил: «зачем это Вам? ведь он “гавно в слезах”». То же самое он говорил о многих из своих старых друзей. **И все же очарование его было бесконечно. Вообще в Париже было грустно.** Несмотря на то, что Гитлер разочаровал русских гитлеристов, а Сталин – большевизанов, оба лагеря все еще живут враждою друг к другу. Мы «циркулировали» сквозь оба лагеря и, кажется, никого этим особенно не возмутили. На моем докладе о Бердяеве было около 200 человек. **Я мог и хотел бы еще многое написать Вам, но должен кончать письмо, т. к. должен продиктовать по крайней мере еще десять писем.** А завтра у меня семинар.

Крепко обнимаю Вас и шлю сердечный привет Наталье Николаевне и Вам от нас обоих.

Искренне Ваш Ф. Степун

Кланяйтесь, пожалуйста, Николаю Николаевичу<sup>74</sup> и скажите, что мои попытки устроить его статью не увенчались успехом. В ней много очень интересного, но в ней не чувствуется, что она написана для немцев. Да и в смысле языка надо было бы многое «германизировать».

*Публикация и комментарии В.К.Кантора*

---

Р.Дэвиса и К.Хуфена // С двух берегов. Русская литература XX века в России и за рубежом. М., 2002. С. 121).

<sup>72</sup> Отношения с Буниным у Степуна были довольно сложные. Бунин полагал, что лучшие статьи о его творчестве принадлежат Степуну. Но в их отношения вмешалась судьба: родная сестра Степуна Марга Степун увела в середине 1930-х гг. последнюю любовь Бунина – Галину Кузнецову. Отношения на время прервались, но в начале 1950-х восстановились. Степун и другие мемуаристы не раз отмечали возраставшую с годами желчность Бунина. Скажем, в 1952 г. Степун писал Бунину: «О Блоке я с вами, милый друг, говорить не могу. Ваша страстность мне не под силу» (Письма Ф.А.Степуна И.А.Бунину / Вступ. ст. К.Хуфена. Публ. и примеч. Р.Дэвиса и К.Хуфена // С двух берегов. Русская литература XX века в России и за рубежом. М., 2002. С. 134).

<sup>73</sup> *Сергей Яблоновский* – наиболее известный псевдоним Сергея Викторовича Потресова (1870–1953), журналиста, литературного и театрального критика, поэта.

<sup>74</sup> Скорее всего, речь идет о Николае Николаевиче Алексееве (1879–1964), философе и правоведе, одно время примыкавшем к евразийству, который с 1950 г., покинув Белград, жил, как и Вышеславцев, в Женеве. Младшая сестра Алексеева была женой Вышеславцева. Алексеев не раз печатался по-немецки, но о какой статье в данном случае идет речь, установить не удалось. Алексеев, как и Степун, учился у Виндельбанда.

## ПРИЛОЖЕНИЕ\*

Федор Степун

О КОРНЯХ БОЛЬШЕВИЗМА, О ДЕМОКРАТИИ,  
СВОБОДЕ И БУДУЩЕМ РОССИИ<sup>75</sup>

*Тепло встреченный аудиторией проф. Ф.А.Степун говорит:*

Заранее должен просить извинения, что вначале буду говорить как будто совсем не на тему. Но мое «не на тему» есть все-таки на тему, потому что мне хочется первый доклад, его тему, осветить совсем с другой стороны. Сторона другая, а тема все-таки та же самая.

Я все время спорил с одним абсолютным предрассудком или же с большой, по моему, социологической неверностью. Я считаю, что в большевизме и в ленинизме очень незначительную роль сыграл Карл Маркс, и всякое рассмотрение большевизма как применения марксизма к революции ведет к пониманию, которое проходит мимо наиболее существенных явлений этого своеобразного, страшного, жуткого, грозного, большого и очень русского явления.

В действительности Ленин обрусил Маркса и тем самым от него удалился. Возьмите самую основную формулу Маркса: обобществление средств производства. А что сделал Ленин? Уничтожил общество. Превратил общество в департамент, в государственный задворок. Что он сделал с государством? Он государство оцерковил. Потому что превратил государство в исповеднический институт с совершенно определенными исповедническими положениями и с утверждением абсолютной истины. Это с Марксом не имеет ничего общего, кроме терминологии.

Возьмем этот вопрос с другой стороны. Ленин в своих исследованиях о капитализме в России писал, что Россия – это, к сожалению, 80–90 процентов крестьян<sup>76</sup>. Если Ленин сам за два года до наступления XX века признает, что крестьян в стране от 80 до 90 процентов, то сколько же у него пролетариев? А ведь нужно учитывать еще и то, что, помимо крестьян и пролетариев, были дворянство, священство, торговцы и целый ряд других слоев.

Следует напомнить, что еще Вера Засулич обращалась к Энгельсу или Марксу и спрашивала: можно ли делать в России пролетарскую революцию, хотя у нас нет пролетариата? И ей ответили, что нельзя. И этот ответ, запрещающий в России делать пролетарскую революцию, опубликован в предисловии ко второму переводу «Капитала» Карла Маркса. Там только сказано, что если в Европе будет революция, то плечиком можно подтолкнуть<sup>77</sup>.

Совершенно другая, следовательно, концепция. Но Ленин, хорошо понимавший, что в стране 90 процентов крестьян, все-таки последовал требованиям Верховенского в «Бесах». А там сказано: если у нас нет пролетариата, то мы его выдумаем.

И Ленин выдумал пролетариат. И это написано у него совершенно точно. Он все крестьянство разделил: бедные крестьяне, безлошадные – это пролетариат, а кто побогаче – буржуазия. И, расколов крестьянство на две части, он заставил бедную играть в пролетариат, а зажиточную играть в буржуазию.

\* Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 10-03-00064а).

<sup>75</sup> 10–11 октября 1964 г. в Мюнхене происходило расширенное заседание «Посева», на котором и сделал свой доклад Ф.А.Степун. Опубликован он был в газете «Посев» 6 ноября 1964 г. № 44. С. 5–6.

<sup>76</sup> Речь идет о книге Ленина 1899 г. «Развитие капитализма в России».

<sup>77</sup> Маркс полагал, что «одновременное существование западного производства, господствующего на мировом рынке, позволяет России ввести в общину все положительные достижения, добытые капиталистическим строем, не проходя сквозь его кавдинские ущелья» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 400).

Так что, если вы от этого перейдете к структуре большевизма, то вы увидите, – и это Ленин и сам признает, – что предком большевизма, в конце концов, является «Катехизис революционера»<sup>78</sup>.

Откуда попало к отцам большевизма слово «катехизис»? Катехизис к ним попал все-таки из уроков Закона Божьего. Значит, в конце концов, основная грамота ленинизма – из урока Закона Божьего.

«Набат»<sup>79</sup> издавался в 1872-м году, и никакого капитализма тогда, конечно, не было. Только что освободили крестьян.

Какие же в «Катехизисе революционера» требования?

Первое – уничтожение Господа Бога.

Второе – уничтожение монастырей как рассадников лени и безнравственности. О безнравственности можно спорить, но ленивыми монахи не были, огороды возделывали, кормились вполне честно.

Затем – освобождение женщин от ярма брака и государственное воспитание детей.

И самое главное, что было сказано Ткачевым, который называл себя первым марксистом, это то, что мы не можем делать массовую революцию, что это в России неприменимо, что революцию у нас могут делать только профессиональные революционеры.

Слова «профессиональный революционер» на тысячах страниц повторяются у Ленина. Он не ведал никакими пролетарскими массами, делали революцию профессиональные революционеры.

Что такое профессиональный революционер – написано у Ткачева. Он сам им был. Это – человек одинокий, не связанный узами семьи, презирующий всякую нравственность, обязанный умереть за свои идеи, получающий право убить каждого, кто ему помешает<sup>80</sup>.

И получается партия совершенно иерархическая. Ветхозаветное начало – Маркс и Энгельс. Непогрешимый папа – Ленин. Затем круг епископов – членов партии, членов советов. Дальше: объективный революционер – пролетариат и субъективные революционеры – пролетарии. Важен только объективный. А субъективные – это просто рабочая скотинка, которую мы потом по-марксистски прижмем к стенке... Все это – совершенно иерархическая структура.

Если вы хотите искать по-настоящему корни большевистской идеократии, то она больше всего похожа на теократию Ивана Великого Грозного. Это абсолютная интенсивная исповедническая вера.

Теперь другой вопрос. Кто же возможные наследники большевиков?

Из слова доклада А.В.Светланина<sup>81</sup> как будто можно было понять так, что большевизм может быть заменен чем-то, подобным западноевропейской демократии. Он даже сказал: мы – демократы.

Вот это – проблема, которая ни в одном реферате не была затронута. А это, собственно, наша главная задача как эмиграции. Нам надо додумать и как-то уловить, как же будет построена будущая Россия?

<sup>78</sup> «Катехизис революционера» явился, по мнению исследователей, результатом коллективного творчества – С.Г.Нечаева, М.А.Бакунина и П.Н.Ткачева. Лидером написания текста был Нечаев.

<sup>79</sup> Журнал П.Н.Ткачева.

<sup>80</sup> Раскавыченная цитата из «Катехизиса революционера»: «Революционер – человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. <...> Денно и ночью должна быть у него одна мысль, одна цель – беспощадное разрушение. Стремясь хладнокровно и неумолимо к этой цели, он должен быть всегда готов и сам погибнуть и погубить своими руками все, что мешает его достижению» (Катехизис революционера // Революционный радикализм в России / Под ред. Е.Л.Рудницкой. М., 1997. С. 244–245).

<sup>81</sup> А.В.Светланин преподавал в Кембридже на русском языке, затем стал журналистом и, наконец, редактором русского эмигрантского журнала «Посев» (1955–65 гг.),

К монархии не вернемся. Какую-нибудь разнузданную диктатуру а ля Гитлер или Ленин нам тоже нельзя. А можно ли нам эту демократию здешнюю? Я думаю, что ничего не выйдет. Почему? Потому что не может теперь восторжествовать то, что было разбито. А **западноевропейская демократия была разбита в лице Временного правительства. И трудно представить, что то, что было разбито, снова восторжествует.** А кроме того, я этого вовсе не желаю.

Ведь, в конце концов, большевизм является очень серьезной критикой этой демократии. Какая ее основная вина? Вина всей западноевропейской демократии в том, что она сорвалась со своих исторических корней. А исторические корни всей западноевропейской демократии – это, конечно, христианство с его двумя Ветхими Заветами: еврейским и античным. **И все понятия: понятие свободы, понятие личности, понятие права – все они своими корнями в антично-еврейском мире.**

И эти корни теперь изничтожены. И наша свобода, и наша личность, и наше право – это сорванные со своих корней цветы. А сорванные цветы всегда гниют. А когда гниют, то воняют...

Это вот то страшное будущее, которое над нами уже нависает. И я очень боюсь того, что из этого получится. Я не могу сейчас подробно об этом говорить, об этом надо было бы прочесть целый доклад... Но взять, например, вопрос о свободе. Что такое свобода? Она корневым образом связана с Евангелием от Иоанна. Познай свободу и свобода освободит тебя. Это определение дошло до марксовского Гегеля, у которого сказано: свобода причиняется истиной.

И вот этот брак Истины и Свободы, который в английском парламенте сохранялся еще до XVI века, расторгнут. Когда брак расторгается – всегда одно и то же. Категория единства заменяется категорией множественности. Не хочу жену – хочу любовницу. То же самое произошло и с западноевропейской демократией. Она к черту послала жену Истину и завела любовника, а любовник – это Мнение. У нас свобода мнений, ни к чему не обязывающих, кроме защиты своих интересов. Этот пустогрудый либерализм не может заменить трагические события, которыми внесено столько восторга, муки, крови...

Замена большевизма строем, подобным западноевропейской демократии, – это была бы гора, которая родила мышь. Совершенно непредставимо, чтобы на хоботище дикого советского слона сидела такая мышь...

То же самое и с личностью. Личность есть, так сказать, индивидуализированное богоподобие. **А мы личности боимся. У нас только индивидуум. Интересно, что западноевропейская пресса не отличает личности от индивидуума. А что значит индивидуум? Неделимый.** И современный демократ ни с кем и ничем не делится, он только соединяется в массы для того, чтобы таранить получше подобного ему – своего врага... Никто не пытается другого переубедить, а только переголосовать. Никакого качества, одно только количество, т. е. наследие того начала рационалистической науки, которое сменило церковь во французскую революцию.

Меня интересует: что вы предлагаете? Насколько я знаю вас, ваше движение, вы все-таки этот пустогрудый либерализм, эту материалистическую демократию, которая уже была сменена большевизмом, отвергали.

Значит, нам надо думать: что же делать? Я не могу на этом останавливаться, но я все-таки думаю, что такие явления, как Аденауэр и де Голль, это какая-то правильная поправка. Но только они не институты, а личности. Когда я так говорю в своих лекциях немцам, они мне говорят: проф. Степун, вы – диктатор. Я говорю: нет. Меня

большевики выгнали из страны и заставили подписать, что я подлежу высшей мере наказания, если вернусь<sup>82</sup>. А Гитлер также выгнал меня из университета и дал мне за то, что я молчу, 300 марок в месяц, так сказать, помирай с голоду, и запретил печататься и запретил разговаривать<sup>83</sup>.

Нет, я совершенно не сторонник диктатуры. Но нужно ли из-за того, что мы выбрасываем к черту насилие лжи (ибо диктатура есть власть лжи), выбрасывать из нашего искания власть истины? Я думаю, что в России должна быть продумана какая-то очень уверенная демократия, с усилением власти истины, и не только в порядке свободной проповеди, но как институт твердого начала...

Теперь по поводу второго доклада – о широком фронте. Я стопроцентный защитник широкого фронта. Представлять себе, что какая-нибудь одна революционная партия, особенно такая, которая находится вне пределов страны, может взять себе монополию на проведение революции – это совершеннейшая утопия. Это было бы переоценкой своих сил.

*Обращаясь к А.Н.Артемову, проф. Ф.А.Степун говорит:* В вашем докладе были две вещи, которые меня в личном порядке интересуют.

Вы затронули тему террора. Возможен ли террор? Об этом я очень много думал, а кроме того и писал в свое время, когда был начальником политического управления военного министерства при Керенском.

Я совершенно определенно защищал во время войны смертную казнь. В правовом государстве я бы ее никогда не защищал. С точки зрения права смертную казнь защищать нельзя, но с точки зрения живой политической борьбы она совершенно неизбежна.

<sup>82</sup> В «Постановлении Политбюро ЦК РКП(б) об утверждении списка выслаемых из России интеллигентов» от 10 августа 1922 г. Степун, попавший в дополнительный список, характеризовался следующим образом: «7. Степун Федор Августович. Философ, мистически и эсеровски настроенный. В дни керенщины был нашим ярым, активным врагом, работая в газете правых с[оциалистов]-р[еволюционеров] “Воля народа”. Керенский это отличал и сделал его своим политическим секретарем. Сейчас живет под Москвой в трудовой интеллигентской коммуне. За границей он чувствовал бы себя очень хорошо и в среде нашей эмиграции может оказаться очень вредным. Идеологически связан с Яковенко и Гессеном, бежавшими за границу, с которыми в свое время издавал “Логос”. Сотрудник издательства “Берег”. Характеристика дана литературной комиссией. Тов. Серeda за высылку. Тт. Богданов и Семашко против» (Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ. 1921–1923 / Вступ. ст., сост. В.Г.Макарова, В.С.Христофорова; коммент. В.Г.Макарова. М.: Русский путь, 2005. С. 10). Стоит упомянуть еще Заключение СО ГПУ в отношении Ф.А.Степуна от 30 сентября 1922 г.: «С момента октябрьского переворота и до настоящего времени он не только не примирился с существующей в России в течение 5 лет Рабоче-Крестьянской властью, но ни на один момент не прекращал своей антисоветской деятельности в моменты внешних затруднений для РСФСР» (Там же. С. 338).

<sup>83</sup> Как и большевики, нацисты терпели его ровно пять лет своего режима, пока не увидели, что перековки в сознании профессора Степуна не происходит. В доносе 1937 г. говорилось, что он должен бы был переменить свои взгляды «на основании параграфов 4-го или 6-го известного закона 1933 г. о переориентации профессионального чиновничества. Эта переориентация не была им исполнена, хотя, прежде всего, должно было ожидать, что как профессор Степун определится по отношению к национал-социалистическому государству и построит правильно свою деятельность. Но Степун с тех пор не предпринял никакого серьезного усилия по позитивному отношению к национал социализму. Степун многократно в своих лекциях отрицал взгляды национал-социализма прежде всего по отношению к целостности национал-социалистической идеи как и к значению расового вопроса, точно также и по отношению к еврейскому вопросу, в частности, важного для критики большевизма» (Treiber Hubert – Fedor Steppuhn in Heidelberg (1903–1955). Über Freundschaft- und Spätbürgertreffen in einer deutschen Kleinstadt // Treiber Hubert & Sauerland Karol (Hrsg.). Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes»: 1850–1950. Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH, 1995. S. 98.).

Когда я был – простите меня за воспоминания – призван на названный мною выше высокий пост – неизвестно, как я туда попал, потому что никогда не был эсером, никогда не был эсеком, Баумана не хоронил, «Интернационала» не пел, а был каким-то другим человеком, из другого мира, занимался философией, искусством, и революционером меня сделала вот только эта самая революция, – то я сделал тогда Временному правительству и, в частности, Керенскому, три предложения, которые потом были опубликованы в моей книге «Бывшее и несбывшееся».

Первое: чтобы Временное правительство потребовало от союзников немедленного открытия мирных переговоров с объявлением им, что если через пять месяцев мирные переговоры не будут закончены, то мы заключаем сепаратный мир с немцами. Лучше мы заключим, чем Ленин. Если мы не заключим этот мир, то немцы с Лениным его заключат. Надо быть слепым, чтобы этого не видеть.

Второе: быстрый созыв Учредительного собрания для того, чтобы передать крестьянам – что было уже решено – всю землю, чтобы их держать еще пассивно на фронте и чтобы они перестали убивать помещиков.

Третье: арест Центрального комитета большевиков с указанием на то, что если заговорщическая деятельность большевистской партии пойдет дальше, то они подлежат высшей мере наказания.

Я это к тому говорю, что я тогда это защищал и сейчас защищаю. Формула этого – долг греха. В политике существует долг греха. Можно душу свою продать для того, чтобы спасти других. Нужно исполнить этот долг греха. И если бы Временное правительство взяло на себя тогда этот долг греха, то не было бы ни большевизма, ни национал-социализма.

С этой точки зрения, я думаю, нам сейчас о терроре заботиться не нужно, особенно после четвертого доклада. Но все-таки неизвестно, как пойдет. Во всяком случае, политический активизм этого требует.

Теперь вот о чем. Вы употребили выражение «народная революция». Конечно, нам нужны народные начала, но как вам сказать? Народ – это не множество мужиков, а народ – это Достоевский, это Толстой, это народ, собранный в какую-то творческую силу. Вот мне нужен только этот народ – не большое количество людей, а чтобы я жил с народом, чтобы во мне он жил, чтоб я его любил, чтобы я любил образ родины России; любил, как он, народ живет, даже, как он ругается. В общем все вместе. И это в больших людях существует. И это мне только и нужно...

Я думаю, что власть сегодня находится в процессе разложения и, конечно, нужно теснить ее всеми возможными средствами широким фронтом. Но одновременно моя постоянная забота о том, что же мы будем строить. Очень интересны приведенные в докладах настроения нынешней молодежи в России. Но мне кажется, что в этих настроениях много шепотно-дилетантского. Ищут Бога у кого? Максвелл был назван, Ремарк... А надо возвращаться к каким-то определенным религиозным истокам...

*Публикация и комментарии В.К.Кантора*



## «ГИГАНТСКИЙ КРОТ», ИЛИ К ЛОГИКЕ ОДНОГО КОММУНИКАЦИОННОГО ТУПИКА

Отправной точкой для размышлений, которые последуют далее, является вопрос о модели, регламентирующей процесс коммуникации в современных сообществах. Здесь мы попытаемся с позиций современной философии проанализировать две истории, которые, благодаря открывающимся между ними соответствиям, дополняют и разъясняют друг друга. Сходство этих историй, одна из которых является литературной фикцией, а вторая действительной полемикой вокруг телевизионной мистификации, обладает слишком систематическим характером, чтобы его можно было счесть простой случайностью или очередным следствием человеческой глупости. За ним следует искать нечто большее, общую структуру, которая в обоих случаях воспроизводится и контролирует распределение коммуникативных позиций. Анализ, который будет предпринят ниже, имеет целью обнаружить эту матричную схему под лабиринтными речами, образующими собою ткань одного рассказа Кафки.

Сравнительно недавно по российскому телеканалу «Культура» был показан документальный фильм под названием «Подземный крейсер» (И. Ушаков, 2009). В фильме рассказывается невероятная история: история советского крейсера, представлявшего собой нечто подобное подводной лодке, с тем лишь отличием, что она передвигалась не под водой, но под землёй. Соблюдая нейтральный тон, свойственный дискурсу историка и в целом научному дискурсу, комментатор посвящал зрителей в детали секретного проекта советского Министерства обороны. По его утверждению, первый советский проект, имевший целью создание «подземного крота», увидел свет вскоре по окончании Второй мировой войны. Однако работы были приостановлены по истечении нескольких месяцев под давлением высокопоставленных функционеров, ответственных за атомный проект. Они были возобновлены лишь десятилетие спустя, уже в шестидесятые годы. По утверждению создателя фильма, осуществление проекта потребовало строительства специального завода, размещённого в Крыму. Первая модель боевого крота была готова к испытаниям к весне 1964 г. Поскольку крот был секретным объектом, он не был запечатлён кинохроникой. Это был «титановый цилиндр с заострённым носом и кормой, диаметром три метра и длиной двадцать пять». Согласно автору фильма, экипаж крота состоял из пяти человек. По его уверениям, машина могла перевозить до пятнадцати бойцов и тонну вооружения на скорости до пятнадцати километров в час. Боевой задачей крота было объявлено обнаружение и уничтожение подземных объектов, командных пунктов противника и пусковых шахт ядерных ракет. Важнейшим преимуществом нового оружия считалась возможность атаковать внезапно, поскольку машина оставалась недоступной для существовавших на тот момент средств обнаружения. К шестидесятым годам советские подводные лодки уже достигали берегов США, и именно их намеревалось использовать советское командование для доставки боевых машин к берегам Соединённых Штатов. По утверждению журналиста, испытания крота развёртывались на Урале. Выбор в пользу этого региона, сделанный командованием, он объяснял свойствами местного грунта (его большей плотностью), а также необходимостью

преодолевать достаточно серьёзные расстояния, что было невозможно в Крыму. Осенью 1964 г. в ходе первых испытаний машина, официально названная «боевым кротом», легко преодолела около пятнадцати километров и разрушила подземный бетонный бункер условного противника. Энергия, необходимая для перемещения машины, вырабатывалась ядерным реактором на борту. Как следует из фильма, «результаты испытаний поразили даже бывалых военных. Новое оружие выглядело фантастикой, но фантастикой в действии». Однако в ходе повторных испытаний на борту машины произошёл взрыв, приведший к гибели экипажа. Эта катастрофа, заключал автор, а также чрезмерная стоимость машины повлекли за собой отказ от проекта, детали которого остаются секретными вплоть до сегодняшнего дня.

Фильм вызвал оживлённую дискуссию среди военных специалистов и, главным образом, любопытствующей публики. Во мнениях не было недостатка. Если, со своей стороны, автор фильма подчёркивал собственно исторические цели своего «телевизионного расследования», то другие участники интернет-дискуссии, при всём их согласии с журналистом в главном, а именно в том, что гигантский крот существовал в действительности, не могли отказать себе в удовольствии заглянуть по ту сторону т. н. «открытия». По их утверждению, появление крота, само осуществление данного проекта – квалифицированного как «сверхъестественный» – в такой стране, как Советский Союз, не могло быть чем-то иным, нежели знаком, несущим «патриотическое», если не мессианское содержание. Впрочем, те, кто поверил в существование крота, оказались в меньшинстве. Чудовищность машины, а равно существование столь крупного объекта, могущего перемещаться под землёй, казались невероятными. Аргументы же скептиков были следующими: принимая во внимание плотность земли в регионе испытаний, заявленная в фильме скорость передвижения объекта была невозможной. Кроме того, автор фильма не смог предъявить удовлетворительных доказательств существования крота, и его материалы ограничивались несколькими фотографиями, причём не самой машины, а оставленных ею следов.

Эту историю, как и последовавшую за ней полемику, можно было бы считать малоинтересной, если бы она не входила в неожиданную параллель с другой историей, литературной фикцией, увидевшей свет столетием раньше. Этот фильм, а также распределение ролей вокруг него в целом идентичны тем, что были описаны в рассказе Кафки, известном главным образом под названием «Гигантский крот». Впрочем, это заглавие ошибочно: оно было дано Максом Бродом в момент публикации сборника «Описание одной борьбы». В рукописном наследии Кафки рассказ озаглавлен «Деревенский учитель». Три фрагмента, составляющие этот неоконченный рассказ, были написаны в декабре 1914 г. после того, как работа над «Процессом» зашла в тупик<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Дневниковые записи, относящиеся ко времени создания «Деревенского учителя», говорят о сильных сомнениях автора в жизнеспособности этого рассказа.

Запись от 26 декабря 1914 г.: «Сегодня вечером почти ничего не написал, и, может быть, больше не в состоянии продолжать “Деревенского учителя”, над которым я теперь работал неделю и которого я, несомненно, в три свободные ночи начисто и без внешних недостатков довёл бы до конца; теперь он, хотя он почти в начале, имеет уже две несправимых недостатка и, кроме того, чухнет».

Запись от 19 декабря 1914 г.: «Начало каждой новеллы, прежде всего, смехотворно. Кажется безнадежным, что этот новый, ещё незавершённый, повсеместно чувствительный организм сможет удержаться в завершённой организации мира, которая, как всякая готовая организация, умирает вслед за тем, как закрывается. Конечно, мы забываем при этом, что новелла, если она уполномочена, несёт в себе свою готовую организацию, даже если она ещё полностью не развернулась. Поэтому отчаяние на этот счёт перед началом новеллы не

Этот рассказ в пятнадцать страниц повествует о споре вокруг существования гигантского крота, чьё появление было замечено недалеко от маленькой деревни, удалённой от железных дорог. Из-за этого открытия деревню начинают посещать любопытствующие. Визитёры приезжают издалека, даже из-за границы. Письменное изложение случая с кротом поручено старому школьному учителю. Он публикует книгу, озаглавленную «Крот столь большой, какого ещё не видел никто» (*Ein Maulwurf, so groß, wie ihn noch niemand gesehen hat*). Книга продаётся туристам, которые охотно её покупают. Однако, как это часто случается, сенсационность события понемногу сходит на нет. В итоге только старый учитель не отказывается от того, что он именуется своим «открытием» (*die Entdeckung*). Противостоя насмешкам скептиков, он продолжает доказывать существование животного и превращает это занятие в задачу своей жизни. Он остаётся единственным защитником (*der Fürsprecher*) феномена вплоть до того момента, когда к нему совершенно неожиданно присоединяется адепт, молодой коммерсант из города (от его лица и ведётся повествование). Заворожённый кротом и мучимый отвращением к нему одновременно, повествователь берётся помочь учителю. Однако последнему не удаётся сделать из него своего «апостола». Между персонажами, каждый из которых обладает своим методом доказательства существования животного, устанавливаются непонимание и соперничество. Учитель подозревает коммерсанта в том, что тот хочет украсть его открытие. Коммерсант, со своей стороны, обвиняет учителя в желании извлечь пользу из открытия, коммерциализировать его<sup>2</sup>.

Рассказ остаётся маргинальным в корпусе текстов Кафки и интерпретации, предметом которых он стал, немногочисленны. Тем не менее мы можем выделить две основные линии, которые полностью противопоставляются друг другу.

Подавляющее большинство специалистов интерпретируют этот рассказ как критику науки и пародию на учёный спор, инсценирующую дискуссию двух лжеучёных о том, что никогда не существовало в действительности.

Интерпретаторы, разделяющие эту точку зрения (собственно говоря, эмпирическую) показывают, что идея новеллы пришла писателю после прочтения статьи Мориса Метерлинка, посвящённой «Эльберфельдскому коню» (*dem Pferd von Elberfeld*). Эта «обширная» и «философски обоснованная» статья была опубликована в «Neuen Rundschau» в 1914 г. Она рассказывала историю Карла Краля и его опытов над животными. Среди вопросов, интересующих учёную публику в начале прошлого столетия, немаловажное место было отведено вопросу о том, способны ли животные к мышлению. В 1904 г. житель Берлина Вильгельм фон Остен заявил, что его конь Ганс (получив-

---

оправданно. Точно так же должны были отчаиваться родители перед грудным младенцем, поскольку хотели принести в мир не это жалкое и главное смешное существо. Правда, мы никогда не знаем, является ли отчаяние, которое мы испытываем, оправданным или нет. Однако это соображение может дать известную поддержку, отсутствие этого опыта мне уже повредило» (*Kafka F. Dichter über ihre Dichtungen*. Herausgegeben von Erich Heller und Joachim Beug. München, 1969. S. 88–89).

В итоге сомнения подтвердились: рассказ (один из лучших у Кафки) так и не сумел развиться в законченное произведение. То, с чем мы имеем дело, представляет собой руины литературного проекта, или, если воспользоваться органической метафорой самого Кафки, организм, зачахший вскоре после рождения.

<sup>2</sup> Здесь и далее ссылки на рассказ Кафки даются по изданию: *Кафка Ф. Гигантский крот* / Пер. В. Топер // *Кафка Ф. Собр. соч.*: В 4 т. Т. 4. СПб., 1995. С. 127–140. В случаях, важных для данного прочтения, перевод был уточнён по изданию: *Kafka F. Beschreibung eines Kampfes und andere Schriften aus dem Nachlaß*. Frankfurt a/M., 1994. S. 154–170.

ший прозвище «Умного Ганса», *der kluge Hans*) умел считать, читать, различать цвета, и т. д. Экспертная комиссия, сформированная по этому случаю прусским Министерством по делам культов (*Kultusministerium*), вывела публику из заблуждения, заключив, что ответные реакции коня зависели от скрытых знаков, подаваемых тем, кто задавал вопросы. Однако опыты были возобновлены в 1908–1911 г. в Эльберфельде человеком по имени Карл Краль, чьи кони Мухаммед и Зариф стали известны как *die denkende Pferde von Elberfeld*, «думающие кони из Эльберфельда». Опыты Краля имели целью опровергнуть результаты берлинской экспертизы. Полный энтузиазма Метерлинк писал по этому поводу: «События приняли энергичный и решающий ход, и противники чуда обнаружили на месте усталого старика, ворчливого и наполовину обезоруженного нелюдима (т. е. Вильгельма вон Остена. – Д.С.), молодого страстного человека, который воодушевлён замечательным инстинктом исследователя, тонко образован и способен защищаться»<sup>3</sup>.

Сторонники эмпирического прочтения берутся показать, что Кафка, не заимствуя сюжета, воспользовался некоторыми элементами статьи Метерлинка, введя их в другой контекст. В этом случае рассказ Кафки следует воспринимать как аналогию флюберовскому «Бувару и Пекюше», но без энциклопедического измерения, свойственного проекту Флюбера. Так же как и флюберовские чиновники, учитель и коммерсант, очевидно, образуют собой комическую пару с научными претензиями. Провал, на который обречена попытка персонажей, объясняется, в этом случае, неприятием *опыта*, свойственным их псевдо-научному методу: они утверждают наличие феномена (гигантского крота), даже не подумав проверить его подлинность, найти животное. Сам крот не появляется в рассказе, персонажи лишь обсуждают *то, каким образом следует доказывать его существование*<sup>4</sup>.

С этой точки зрения мотивы, заставляющие писателя заменить «учёного» коня гигантским кротом, следует искать в его личном «опыте» (*Erlebnis*). Подобная замена представляется результатом многочисленных влияний, например, встреч самого Кафки с кротами, рассказа писателя Эрнста Хардта «Утренние сумерки» о встрече писателя и крота, а также истории, поведенной Кафке его шурином<sup>5</sup>. Многочисленные обстоятельства накладываются друг на друга так, что заставляют писателя заменить одно животное другим: замена, не имеющая важности для логики рассказа, который есть не что иное, как простая сатира, демонстрирующая глупость персонажей и абсурдность их поступков.

Вторая интерпретация рассказа, предложенная специалистами по Кафке, является *grosso modo* трансцендентальной<sup>6</sup>.

Она стремится закрепить за Кафкой точку зрения, согласно которой вещи, которые не могут найти своего объяснения в эмпирическом существовании, не привлекают к себе внимания и проходят незамеченными. Не все события могут войти в систему знаний, поскольку функционирование этой

<sup>3</sup> Binder H. Motiv und Gestaltung bei Franz Kafka. Bonn, 1966. S. 136.

<sup>4</sup> Binder H. Kafka-kommentar zu sämtlichen Erzählungen. München, 1975; Binder H. Kafka. Handbuch I. Der Mensch und seine Zeit. Stuttgart, 1979; Binder H. Motiv und Gestaltung bei Franz Kafka. Bonn, 1966; Binder H. Kafka. Der Schaffenprozeß. Frankfurt a/M., 1983; Peter André Alt. Franz Kafka. Der ewige Sohn. Eine Biographie. München, 2005.

<sup>5</sup> Имеется в виду рассказ шурина Кафки, вернувшегося с войны за несколько недель до написания «Деревенского учителя». См. запись от 4 ноября в Дневнике: «Вернулся П. Кричит, возбуждён, неистовствует. Его рассказ о кроте, который рылся под ним в окопе, – он счёл это божественным знаком, повелевающим ему уйти с этого места. Едва он отошёл, пуля попала в солдата, который пополз вслед за ним и находился в этот момент над кротом».

<sup>6</sup> Emrich W. Franz Kafka. Bonn, 1958, а также Kraft H. Mondheimat. Kafka. Pfullingen, 1983.

системы неизбежно носит избирательный характер. Вследствие этой избирательности, которая также является исключением, некоторые знания маргинализируются. Носителю этих знаний, тому, кто стремится свидетельствовать о феномене, отведено место существа неразумного, и отведено оно теми, кто в современных обществах удерживает монополию на *ratio*, – учёными или журналистами.

Так, чтобы заявить о своём открытии, учитель отправляет свой труд в региональный сельскохозяйственный журнал. Но вместо того, чтобы произвести желаемый эффект, его работа вызывает насмешки. Позднее коммерсант, ведомый тем же желанием свидетельствовать, отправляет свой собственный труд о кроте в тот же журнал. Не пожелав войти в детали, сотрудники редакции принимают его работу за работу учителя. Их вердикт неумолим: «Нам снова прислали статью о гигантском кроте. Помнится, много лет назад мы уже всласть посмеялись над ней. За это время она не стала умней, а мы не поглупели. Но смеяться во второй раз мы не можем. Зато мы можем задавать учительским союзам такой вопрос: неужели деревенский учитель не может заняться чем-нибудь более полезным, чем гоняться за гигантским кротом?»<sup>7</sup>

Если же вещь всё же включается в систему знаний, она кодируется, переставая быть «событием». Низведённая до уровня эмпирического феномена, она неизбежно превращается в собственную карикатуру. Учитель приходит к печальному выводу: «Любое открытие незамедлительно увязывается со всей совокупностью наук, после чего оно в некотором роде перестает быть открытием, оно растворяется и исчезает в целом»<sup>8</sup>. Открытия немедленно историзируются и релятивизируются, включаются в систему отношений, которая нейтрализует их сверхэмпирическую значимость.

Учитель приходит к учёному, которому он пытается доказать существование животного. Учёный заявляет, что не находит в «открытии» учителя ничего сверхъестественного и объясняет феномен следующим образом: «В вашей местности ведь особенно черная и плотная земля. Вот кротам и достается особенно жирная пища, и они становятся необыкновенно (*ungewöhnlich*) большими»<sup>9</sup>. Объяснение, данное учёным, является эмпирическим. В то же время оно воспроизводит с точностью до наоборот аргументацию скептиков, ставящих под сомнение существование советского боевого крота, приводя в качестве довода плотность земли в регионе. Однако комментатор, разделяющий «трансцендентальную» точку зрения, идёт дальше, добавляя: объяснение учёного является «вульгарно» эмпирическим, в своём эмпиризме оно граничит с глупостью. Обладающий истиной персонаж (учитель или коммерсант) обречён на неудачу, поскольку он сталкивается с непроходимой глупостью собеседника. Перед лицом этой глупости персонаж чувствует себя бессильным. После встречи с учёным учитель возвращается домой ни с чем и должен рассказать близким о своей неудаче.

Если вторая, «трансцендентальная» интерпретация кажется более уместной, она всё же останавливается на половине пути. Это прочтение, превращающее Кафку в противника современного *ratio*, на деле всего лишь производит перестановку в эмпирическом прочтении рассказа. Оно располагает истину в речах учителя и коммерсанта, показывая глупость их оппонентов, лжеучёных и мнимо просвещённых журналистов. Также как и эмпирическое прочтение, «трансцендентальное» прочтение основано на уверенности в том, что можно обладать монополией на истину, при том, что последняя по-

<sup>7</sup> Кафка Ф. Гигантский крот. С. 133.

<sup>8</sup> Там же. С. 138.

<sup>9</sup> Там же. С. 129.

нимается как нечто устойчивое и однозначное. Это прочтение не доходит до того, чтобы расположить истину в «пропасти», разделяющей эмпирическое и трансцендентальное, которые, как напоминает Лиотар в «Распре», суть лишь два «дискурсивных рода» (*genres de discours*)<sup>10</sup>.

Вопреки тому, что говорит нам трансцендентальная интерпретация, учёный, объясняющий сверхъестественные размеры крота свойствами земли, не глуп и не наивен. В действительности, разговаривая с учителем, он не принимает его всерьёз. Кафка добавляет: «учёный, которому всё это казалось очень забавным (*spaßhaft*)»<sup>11</sup>. Ирония есть не что иное, как средство, блокирующее коммуникацию и показывающее, что диалог, «учёная» дискуссия не может иметь места. Коммуникативный тупик этого разговора представляет собой случай распри между двумя дискурсивными родами: эмпирическим и трансцендентальным. Учитель испытывает на себе действие «неправоты»<sup>12</sup>, вызванной иронией учёного.

Тем же объясняется и неблагоприятный приём сочинений о кроте в редакции журнала. Реакция журналистов ни в коей мере не является критикой. Для того, чтобы критика имела место, необходимо общее пространство, «сцена» коммуникации. Но эта сцена как раз отсутствует. «Свидетель» не признаётся в качестве собеседника, достойного внимания. Смех вместо ответа, смех в продолжение разговора делает учителя жертвой «неправоты». Мы присутствуем при том, что Лиотар называет «распрей» между дискурсивными родами. Ни сторонники события, ни его противники не могут быть названы глупцами, а т. н. глупость есть лишь комический эффект, возникающий в тот момент, когда персонаж пытается перевести собственные высказывания на язык «другого».

Кроме того, трансцендентальное прочтение оставляет без внимания другую распри, которая, при ближайшем рассмотрении, оказывается более фундаментальной для структуры рассказа, чем предшествующая. Помимо распри, разделяющей «учёное сообщество» и «свидетелей», в рассказе присутствует распря, разделяющая самих «свидетелей».

Здесь следует избегать очередного упрощения. Помимо прочтений, рассмотренных выше, существует ещё прочтение, принадлежащее Вернеру Крафту, которое можно было бы назвать «субъективным» или «экзистенциальным». Оно представляет конфликт учителя и коммерсанта как борьбу двух «эго», замкнутых лишь на себе самих и не отсылающих ни к каким теоретическим позициям. Минуя эпистемологическую линию рассказа, оно утверждает, что «важность отдельного открытия для науки существенно зависит от первооткрывателя и от способности добиться успеха в борьбе за признание. Как новое произведение искусства, вещь подчиняется хаотическим законам личного вкуса»<sup>13</sup>. С этой точки зрения «Деревенского учителя» не следует относить к группе рассказов о животных, написанных Кафкой, как не следует считать его сатирой на науку. Сам крот становится лишь «нарочито гротескным объектом», введённым для того, чтобы разрабатывать моральную проблематику в связи с научной. Рассказ в этом случае представляется как «более глубокая» сатира, как критика отчуждения и неспособности оказать содействие. Также к этой линии можно было бы отнести истолкование,

<sup>10</sup> Lyotard J.-F. Le Différend. P., 1983.

<sup>11</sup> Кафка Ф. Гигантский крот. С. 129.

<sup>12</sup> Речь идёт о понятии *le tort*, которое используется как Лиотаром, так и Рансером и не попадает под юридическое определение «морального вреда».

<sup>13</sup> Kraft W. Franz Kafka. Durchdringung und Geheimnis. Frankfurt a/M., 1968. S. 35–41.

предложенное Вальтером Беньямином, по словам которого «в *Гигантском кроте* животное не показывается совсем», а «речь идёт исключительно о человеческих, этических отношениях»<sup>14</sup>.

Однако рассматривать конфликт между свидетелями как личный конфликт – значит помещать следствие впереди причины. Настоящая причина столкновения коренится в совершенно различном отношении свидетелей к событию, тогда как его личностная окраска возникает лишь *a posteriori*.

Учитель руководствуется логикой науки. Его словарь и его отношение к событию мало отличаются от тех, что свойственны учёным. Он говорит о своём «открытии» и дорожит своим приоритетом первооткрывателя; его верность убеждениям (*das Überzeugungstreue*) не свободна от личной заинтересованности. Доказать существование крота означает для него ввести феномен в систему знаний. В его представлении крот является научным феноменом, который должен, в конечном итоге, занять своё место в системе знаний, найти свою ячейку в научной классификации.

Со своей стороны коммерсант<sup>15</sup> не имеет никаких амбиций первооткрывателя, его мотивы настолько «ненаучны», насколько можно себе представить. Он не оспаривает у учителя его приоритет первооткрывателя. Он пытается сделать так, чтобы его чувства, его страх и изумление были разделены другими. «Все те – в том числе и я, – говорит рассказчик, – кому даже самый обычный, маленький крот кажется омерзительным, наверное, умерли бы от омерзения (*vom Widerwillen*), доведись им увидеть гигантского крота, появившегося несколько лет назад вблизи маленькой деревушки...»<sup>16</sup>. Рассказчик видит больше остальных: с самого начала он подозревает чудовищный характер события. Его позиция является позицией пророка, ведомого желанием «выговорить» событие, свидетельствовать. Именно это событие заставляет его написать книгу. Книга становится местом записи истины, которая, в глазах свидетеля, не сводится к простому эмпирическому знанию. Его книга, по сути, является *священной* книгой. Действие неправоты, которое испытывает повествователь, когда журналисты принимают его книгу за книгу учителя, тем более велико, что разница между обоими сочинениями действительно очень значительна. В рассказе Кафки персонаж отправляет свой труд не только в редакцию, но также некоторому числу лиц в надежде на их инициацию. Инициация терпит неудачу, и рассказчик пытается вернуть свою книгу обратно. Пытаясь отозвать книгу, он стремится не защитить себя от насмешек, но избежать профанации книги<sup>17</sup>. Таким образом, конфликт между

<sup>14</sup> Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Herausgegeben von Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a/M., 1981. S. 96. Однако для Беньямина важно отношение человека к закону, а отчуждение между персонажами представляет собой следствие их принадлежности к разным нормам легитимации.

<sup>15</sup> В первой редакции рассказа *der Beamter*, чиновник. Кафка сам служил как *Beamter* в течение некоторого времени.

<sup>16</sup> Кафка Ф. Гигантский крот. С. 127.

<sup>17</sup> Жан-Луи Деотт выделяет, вслед за онтологией культурного плюрализма, развитой Лиотаром в «Распре», три нормы легитимации: повествование, откровение и обсуждение. Повествование, свойственное т. н. «первобытным» обществам, имеет в качестве «аппарата» рассказ, а в качестве предпочтительного носителя записи закона человеческое тело. Вторая норма, откровение, осуществляется несколькими аппаратами и фиксируется в книге, которая, в силу этого, становится священной. «Когда закон дан в виде откровения (монотеистические религии) или неотделим от экзистенциального пути мудреца (Будда), он обречён на бесконечное комментирование *на полях* священного текста. В монотеистических религиях дарование смысла происходит через запись закона бесконечности в конечной книге, которая в силу этого становится священной, что влечёт за собой необходимость *посредника*, благодаря которому бесконечное вписывается в конечное. Эта фигура

свидетелями не имеет в себе ничего частного, но отсылает к архетипическому конфликту между нормами легитимности, структурирующими высказывания индивидов. Если учитель находится «внутри» «обсуждающей» нормы, то коммерсант, с момента своего обращения, зависит от совершенно гетерогенной ей нормы, которой является откровение. Его знание о кроте не имеет никакой необходимости в подтверждении, как имеет необходимость в подтверждении научное знание. Оно может быть лишь предметом веры. Если распря, отделяющая эмпирическое от трансцендентального, учителя и учёного может в конечном итоге быть артикулирована, может быть переведена в «разногласие» (учитель может получить доступ к социальному признанию посредством эстетических процедур, описанных Рансьером<sup>18</sup>), то подобный исход невозможен в случае с распрей, разделяющей учителя и коммерсанта. Если событие «воплощено», оно не может быть репрезентировано согласно правилам, употребляемым в научной или юридической практике.

Вопреки тому, что нам говорит эмпирическое прочтение (которое обязательно является учёным прочтением), замена в рассказе коня кротом не является случайной. Как только что упоминалось, в глазах коммерсанта появление крота вовсе не нуждается в подтверждении. Оно в корне пресекает саму логику, которая требует этого подтверждения, она парализует ту эпистемологическую структуру (которая является одновременно юридической доктриной), которая прикрепляет истину события к очевидности его доказательств. С приходом чуда эпистемологическая связь, соединяющая событие с его доказательствами, оказывается ослабленной и даже разорванной. Гигантский крот является существом, которое взрывает эмпирический горизонт, структурирующий в каждое мгновение жизнь индивида. Будучи подземным животным, крот не доступен для человеческого взгляда большую часть времени. Как отмечает Беньямин, животные, появляющиеся в рассказах Кафки, «всегда такие, которые живут в недрах земли (*im Erdinnern*) или, по крайней мере, – как жук в “Превращении” – на земле (*auf dem Boden*), забившись в её щели и трещины»<sup>19</sup>. Появление крота рассматривается как

---

посредника может быть фигурой “Сына божьего”, богочеловека. Эта фигура получает в христианстве особое определение, определение воплощения, а следовательно, инкорпорации. Инкорпорация закона была задумана святым Павлом как “обрезание сердца”. (...) В монотеистических религиях необходимость посредника влечёт за собой необходимость *свидетелей* посредника, которые расскажут о его словах и деяниях. Это религии свидетельства (Евангелие, и т.д.), а стало быть, уже и интерпретации (...). *Déotte J.-L. Qu'est-ce qu'un appareil? Benjamin, Lyotard, Rancière. P., 2007. P. 42–43.*

В свою очередь, обсуждение предполагает, что закон, который провозглашается «автономным», становится предметом дискуссии между действующими лицами политического процесса. См. также: *Déotte J.-L. L'époque des appareils. P., 2004.*

<sup>18</sup> *Rancière J. La Méésentente. P., 1995.* В этой работе Рансьер суммирует свои предшествующие размышления о путях достижения равенства. Согласно Рансьеру, подлинная политика протекает не в структуре консенсуса и согласия относительно распределения долей в сообществе, но в структуре конфликта и «разногласия» (*la méésentente*). Разногласие имеет эстетическую природу: правящие *не видят* в обездоленных равноправных партнёров по диалогу, поскольку те не показываются как *эстетически* равные. Рансьер полагает, что в ходе разногласия обездоленные могут выступить на политическую сцену и получить признание в качестве политической группы, *показав*, что они разделяют то же *чувственное*. По Рансьеру, подобным образом поступили римские плебеи, которые, в борьбе за политическое признание, повели себя как равные патрициям, удалившись на Авентин для совещания.

<sup>19</sup> Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. S. 43–44. Крот присутствует ещё в одном рассказе Кафки, «Нора» (*der Bau*). Однако здесь ему отведена совсем иная роль: он утрачивает свою запредельность и оказывается «по эту сторону» повествования. Читателю предложено взглянуть на мир его глазами. Именно этот рассказ имеет в виду Беньямин, когда пишет: «Можно следовать за такими историями животных весьма дли-



событие, трансверсальное по отношению к обыденному течению вещей, как его радикальное прерывание. В появлении крота обязательно присутствует измерение, ускользающее от рассудка, который, как известно со времён Канта, соотносится с эмпирическим миром и задачей которого является нахождение его правил. В глазах того, чьё восприятие не обусловлено проективными аппаратами, крот является, вероятно, посредником между эмпирическим и надэмпирическим, обыденным и исключительным, человеческим и нечеловеческим. Неожиданный распад ординарного, становление свидетелем «запредельности», присутствие при раскрытии, которое не должно было иметь места, вызывает чувственный шок. Чувство, испытываемое наблюдателем при виде крота, характеризуется амбивалентностью, присущей чувству, которое испытывают перед сакральными объектами.

Власть приостанавливать рутину повседневного представляет собой основную причину, по которой крот становится одной из излюбленных фигур для тех, кому закон дан в виде откровения. Этот способ восприятия вещей *отчасти* присущ и самому Кафке, чьи дневники повествуют о нескольких встречах с кротами. В 1904 г. Кафка присутствует при сцене, которую он описывает в письме Броду от 28 августа того же года. Собака Кафки стала преследовать крота. «Вначале, – пишет Кафка, – это позабавило меня, и волнение крота, который совершенно-таки отчаялся и безуспешно искал яму в твёрдой земле улицы, было мне весьма приятно. Но внезапно, когда собака опять ударила его вытянутой лапой, он вскрикнул. “Кс, ксс” – кричал он. И тогда мне показалось – нет, мне ничего не показалось»<sup>20</sup>. Другая дневниковая запись отмечена тем же смешанным чувством: «Однажды я поймал крота и понёс его в хмельник (*Hopfengarten*). Когда я отбросил его, он кинулся словно в ярости в землю и исчез, как будто погрузился в воду»<sup>21</sup>. В рукописном пассаже (позднее вычеркнутом) Кафка говорит, что отвлечение (*der Widerwille*) к кротам имеет «непостижимые основания, потому что мягкий тёмный мех, нежные ножки, заострённая заботливо сформированная мордочка, которую мы видим у него, не являются отвратительными»<sup>22</sup>.

Эта констатация вовсе не означает, что следует реабилитировать интерпретацию творчества Кафки, предложенную Максом Бродом. Согласно Броду, Кафка является еврейским пророком, который в определённый момент жизни познал опыт откровения. Брод пытается сблизить творчество Кафки с книгой Иова, утверждая, что оба «пророка» «наделяют мир совершенства негативными знаками»<sup>23</sup>. Как известно, теологическое прочтение Кафки стало предметом критики Беньямина по причине производимой им схематизации. Согласно Беньямину, прочтение Брода представляет собой

---

тельное время, вообще не замечая, что здесь идёт речь совсем не о людях. Как только потом мы сталкиваемся в первый раз с именами животных – мышь или крот, – мы приходим в себя с неким шоком и замечаем, что удалены от континента людей уже далеко» (Benjamin über Kafka. S. 43). Русский перевод *der Bau* (собственно, «строение») как «Нора» невыгоден тем, что сразу предупреждает читателя о том, что рассказчик не человек, а животное.

<sup>20</sup> Politzer H. Franz Kafka, der Künstler. Gütersloh, 1965. S. 465.

<sup>21</sup> Binder H. Kommentar. S. 187.

<sup>22</sup> Emrich W. Franz Kafka. Bonn, 1958. S. 146.

<sup>23</sup> По мнению Брода, Кафка сближается с Иовом. Сравнивая их, Брод пишет: «Намерение обоих авторов, естественно, одно и то же. Должна быть описана гетерономия Бога, то, что неизмеримо в человеческом масштабе. Эту гетерономию обыкновенно пытались представить лишь путём бесконечного наращивания положительных сторон: больше света, чем можно себе представить, обширнее и сильнее чем тот, что способен воспринять человек. Кафка делает постижимой инаковость совершенного мира посредством надления его негативными знаками». См.: Brod M. Franz Kafka. Eine Biographie (Erinnerungen und Dokumente). 2. Auflage. N.Y., 1946. S. 224.

«совершенно странное уклонение от мира Кафки, почти что (...) его канцелярскую обработку (*Abfertigung*)»<sup>24</sup>. Эта характеристика применима ко всем нео-бродовским интерпретациям, которые пытаются объяснить, почему плохой иудаизм Кафки был хорошим иудаизмом, и шире, ко всякому прочтению Кафки, выделяющему одну из его идентичностей в ущерб другим<sup>25</sup>.

В случае с «Гигантским кротом» следует избегать ловушки, которая состоит в отождествлении автора с рассказчиком. Кафка заботится о том, чтобы дистанцироваться от речей своего персонажа: он показывает, как рассказчик вовлекается в порочный круг соперничества и ненависти, забывая важность собственной миссии. Истину не следует вкладывать в уста коммерсанта, как не следует вкладывать её в уста учителя или учёного. Кафка отказывается мыслить истину как однозначную и закреплять её за кем бы то ни было. Кафка показывает, что современное общество и именно современное общество (согласно Рансьеру, пребывающее в эстетическом режиме искусств, позволяющем артикулировать любую неправоту) распадается на гетерогенные дискурсивные рода<sup>26</sup>.

Если Кафка устанавливает этот культурный «диагноз» с большей убедительностью, чем кто-либо, то лишь потому, что сам он, более чем другие, ощущает на себе его действие. Кафка интериоризировал «распря», сделал из неё свой способ восприятия и письма. Это случай, когда распря между дискурсивными родами разделяет не индивидов между собой, но индивида с самим собой. Делёз и Гваттари видят в Кафке писателя со смещённой идентичностью, чье письмо является революционным именно в силу этого смещения<sup>27</sup>. Между тем более закономерно видеть в Кафке пленника его многочисленных идентичностей. Его страдания и его сила как писателя имеют общее происхождение, а именно, вопреки утверждению Делёза и Гваттари, невозможность «детерриторизироваться». Он чувствует себя неспособным ускользнуть ни от одной из идентичностей, иннервирующих его полииден-

<sup>24</sup> Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. S. 40.

<sup>25</sup> В «нео-бродовских» прочтениях недостатка нет. См., например: *Cohen L. Variation autour de K. Pour une lecture juive de Franz Kafka*. P., 1991. Здесь недостаточность иудаизма Кафки оправдывается двумя причинами: плохим здоровьем, помешавшим ему отправиться в Палестину, а также чрезвычайно низким мнением писателя о себе самом: «Как женщины, как литература, Палестина располагается на шкале Добра столь высоко, что она автоматически оказывается *недоступной*. (...) Когда Кафка написал это письмо (одно из писем Броду, где говорится о желании посетить Палестину. – Д.С.), сионизм не был чужд ему уже в течение долгого времени. Он читает главным образом на иврите. Еврейский вопрос находится в центре его размышлений. В этом его жизнь действительно изменилась. Тем не менее он всегда сталкивается с единственным мнением, которое он составил о себе самом и которое крайне уничижительно» (Ibid. P. 131).

<sup>26</sup> Если «Гигантский крот» показывает распря между тремя дискурсивными родами и двумя нормами, которые их легитимируют, обсуждением и откровением, то рассказ «В исправительной колонии», интерпретация которого предложена Лиотаром в книге «Детские прочтения», останавливается на распре между обсуждающей нормой и повествованием.

Западный путешественник присутствует при процедуре записи закона на теле осуждённого. Процедура осуществляется специальным механизмом, снабжённым бороной со стеклянными иглами. По истечении шести часов, тело осуждённого, который умирает от потери крови, сбрасывается в ров.

Процедура наказания ставит западного наблюдателя в тупик, поскольку он видит в ней акт бессмысленной жестокости. Однако эта жестокость не лишена смысла. В то же время это не смерть, «данная как спектакль» с целью показать право суверена на жизнь подданного, о которой говорил Мишель Фуко. То, что квалифицируется как экзекуция, на деле является моментом торжества нарративной нормы. Это момент, когда закон, переданный предками в повествовательной форме, записывается на своём носителе, человеческой коже (*Lyotard J.-F. Lectures d'enfance*. P., 1991. P. 35–59).

<sup>27</sup> *Deleuze G., Guattari F. Kafka*. Pour une littérature mineure. P., 1975.

тичное эго, которые вовсе не тяготеют к растворению, а противоречат друг другу согласно модели, описанной Лиотаром в «Распре». Переход от одной нормы легитимности к другой, их конфронтация и взаимозамена осуществляются в дискурсе Кафки в каждый момент и по поводу всякого референта. Когда он видит крота, он принимает его за знак, но тотчас меняет норму и крот перестаёт быть в его глазах тем, чем он был мгновение назад, чтобы «объективироваться» и стать таким же животным, как остальные. Пессимизм Кафки не является пессимизмом не услышанного пророка. Гораздо более его пессимизм является разочарованием (которое можно было бы назвать «пост-современным» в смысле Лиотара), которое сопровождает упадок общей нормы, позволяющей гетерогенным дискурсам встретиться.

## ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ И СОЛИДАРНОСТЬ: ДЖ. СТ. МИЛЛЬ И «НОВЫЙ» СОЛИДАРНЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ

### Введение

Либерализм зачастую представляют в виде доктрины «собственного индивидуализма», т. е. как защиту договора и свободы рынка в интересах индивидов, озабоченных исключительно удовлетворением собственных потребностей<sup>1</sup>. Однако такое представление является неполным, ибо центральная проблема либерализма, как высвечивает нам ее история, заключалась в утверждении суверенитета индивида, представляющего единственным судьей собственных интересов, и в выявлении оснований взаимодействия между индивидами вне опоры на абсолютный авторитет Церкви, государства или, как говорит Милль, вне понуждающего давления со стороны «общества». Вследствие того, что либерализм имеет своим источником религиозные войны (что подчас недооценивается исследователями), его главной заботой было восстановление социального и политического тела общества после разделения последнего на независимые атомы, на автономные частицы, каждая из которых обладала особыми интересами. Иными словами, либерализм задавался вопросом, как избежать «войны всех против всех»<sup>2</sup> или, по словам Бенжамена Констана, «ужасающей системы Гоббса»<sup>3</sup>, как возродить «общественный дух» и смысл общего интереса?

На этот вопрос классический либерализм давал три хорошо известных варианта ответа<sup>4</sup>.

Первый из них принадлежал Локку. Человеческие страсти поддаются регуляции при опоре на естественный и божественный закон и на «разум», позволяют индивидам прийти к саморегуляции и образовать стабильное и процветающее сообщество.

Второй вариант ответа, принадлежавший Просвещению XVIII в., заключался в утверждении, что страсти способны компенсировать друг друга, выявляя «естественное тождество интересов» (Эли Халеви). «Умеренная торговля», по мнению Монтескье и шотландских просветителей, заменит собой войну и будет способствовать цивилизации и гармонизации эгоистических индивидов<sup>5</sup>.

Третье решение – это решение Бентама. Описываемое Гоббсом стремление к власти и обладанию есть лишь маска, скрывающая основной мотив поведения всякого человеческого существа: принцип наибольшего удоволь-

<sup>1</sup> См.: *Macpherson C.B.* La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke. P., 1971.

<sup>2</sup> *Гоббс Т.* Левиафан. Гл. XIII.

<sup>3</sup> *Constant B.* Ecrits politics. P. 316.

<sup>4</sup> См.: *Audard C.* Qu'est-ce que le libéralisme? P., 2009. Ch. 1, 2.

<sup>5</sup> *Constant B.* Ecrits politiques. P. 597.

ствия (*happiness principle*)<sup>6</sup>. Взаимодействие между «собственническими» индивидами ни невозможно, ни спонтанно; оно есть результат хитроумных уловок, которые, как утверждает Бентам, с помощью этого принципа позволяют максимализировать удовольствие и минимизировать трудности, вводя в действие «санкции» религии, закона и общественного мнения, дабы создать связь между долгом и интересом (*interest and duty junction principle*).

Именно это решение является главной мишенью Милля не только в его эссе о Бентаме и Кольридже (1838 и 1840), но также и в «Основаниях политической экономии» (1849, кн. IV, гл. V), в «Главах о социализме» (1879), в эссе «О свободе» (1859), в подробных разъяснениях в «Автобиографии» (1873, гл. 5).

Как показывает разрабатываемая Миллем концепция индивидуальности, «общественный дух» не антитеза индивидуализму, ибо они неразрывно связаны. Благодаря Миллю идеал солидарности, а не просто мирного сотрудничества, прочно войдет в теорию того, что отныне назовут «новым» либерализмом, либерализмом солидарным и социальным, набирающим силу в период между 1870 и 1920 гг. и являющимся основанием современных концепций государства всеобщего благосостояния.

Не следует забывать, что программа, разрабатываемая Миллем с 1830 г., была, как он пишет в своей «Автобиографии», программой «эры, которая соединит... с одной стороны беспрепятственную свободу мысли и беспредельную свободу индивидуальной деятельности (во всех случаях, когда из этого следует нарушения прав ближнего), с другой стороны правильные убеждения о добре и зле, о полезном и вредном»<sup>7</sup>.

Анализу этой программы я бы и хотела посвятить данную статью.

## 1. От собственнического индивидуализма к идеалу индивидуальности

Миллевский принцип называли *Harm Principle*, чтобы подчеркнуть его утилитаристскую направленность, поскольку, в соответствии с конвенционалистской моралью, единственным ограничением индивидуальной свободы он полагает нанесение вреда другому, риск увеличения страданий. Он утверждает, что «люди, индивидуально или коллективно, могут справедливо вмешиваться в действия индивидуума только ради самосохранения»<sup>8</sup>.

Однако такое определение свободного действия подчеркивает лишь его негативные аспекты. Что же касается позитивной стороны, то она, может быть, еще радикальнее. «Власть общества над индивидуумом не должна простираться далее того, насколько действия индивидуума касаются других людей; в тех же своих действиях, которые касаются только его самого, индивидуум должен быть абсолютно независим над самим собою, – над своим телом и духом он неограниченный господин»<sup>9</sup>. Свобода мысли еще более

<sup>6</sup> «Природа поставила человечество под владычество двух принципов – страдания и удовольствия. Им одним принадлежит право указывать нам, что мы должны делать, и определять, что мы сделаем. С одной стороны, критерии добра и зла, с другой – цепочка действий и их причин, связанных с их источником. Они управляют всеми нашими действиями, всем нашими мыслями... Принцип пользы признает это подчинение и кладет его в основание системы, цель которой – возведение здания благополучия с помощью разума и права» (Бентам И. Принципы, I, 1).

<sup>7</sup> Милль Дж. Ст. Автобиография. М., 1896. С. 148.

<sup>8</sup> Милль Дж. Ст. О Свободе // О Свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX века). М., 2000. С. 294.

<sup>9</sup> Там же. С. 295.

широка, и Милль утверждает, что, «предоставляя каждому жить так, как он признает за лучшее, человечество вообще гораздо более выигрывает, чем принуждая каждого жить так, как признают за лучшее другие»<sup>10</sup>.

Милль подчеркивает здесь то, что составляет суть классического либерализма – суверенитет индивида в отношении самого себя – в терминах, близких Джону Локку, описывающему во «Втором трактате о гражданском правлении» (1690) неотчуждаемое право на самого себя, на независимость мысли и право на сопротивление несправедливой власти.

Однако это понятие суверенитета личности в высшей степени проблематично. Оно предполагает, что существует область, «территория», зависящая исключительно от индивидуальной власти, в рамках которой действие индивида не имеет никаких последствий для другого; что индивид является чем-то вроде «острова» или, по выражению канадского философа Чарльза Тейлора<sup>11</sup>, «атома». Но, коль скоро эмпирически невозможно различить в поведении индивида то, что касается лишь его одного, и то, что касается другого, то открывается большое поле для дискуссий, за что Генри Сидгвик упрекает Милля. Атомистическая концепция либерального индивида подводит нас к иллюзии. Каким образом Милль разрешает эту проблему и защищает индивидуальную свободу, подводя под нее более прочное основание?

На основании текста эссе «О свободе» я постараюсь показать, что на самом деле Милль серьезнейшим образом изменяет либеральную концепцию индивида – концепцию Локка или Юма и Адама Смита – и заменяет их понятие индивида новым, исключительно плодотворным для истории либерализма и свободы, – понятием индивидуальности. В частности, я осмелилась бы утверждать, что это понятие, подчеркивая недетерминистским образом социальную природу индивида и ключевую роль солидарности, превращает Милля не просто в предтечу «нового» социального либерализма конца XIX в., но и в мыслителя, близкого французским солидаристам периода Третьей Республики, концепции органической солидарности Дюркгейма.

Новые формулировки Миллем фундаментальных понятий либерализма – индивид, рациональность, свобода, – их дополнение чуждыми классическому либерализму понятиями индивидуальности, развития и социального сознания играет здесь поворотную роль. Он осуществил решающий пересмотр либерализма, рассматривая его как доктрину, полагающую, что «свободное развитие индивидуальности есть одно из первенствующих существенных благ»<sup>12</sup>. Этот пересмотр осуществляется в трех направлениях: в направлении культуры и истории, отсутствующих в классических трудах, в направлении значимости разнообразия и плюрализма, чтобы бороться против гегемонии большинства, наконец, в направлении пользы и прогресса. Но прежде чем представить миллевское обновление либерализма, стоит кратко изложить либеральную концепцию индивида, которую он будет критиковать.

### *Либеральный индивид до Милля*

Милль является идейным наследником не только Бентама, но и всей великой либеральной традиции – традиции Локка, – главный тезис которой может быть выражен формулой: не существует естественной субординации человеческих существ, каждый индивид суверенен и свободен принимать решение в отношении самого себя перед лицом любых властей – моральных

<sup>10</sup> Милль Дж. Ст. О Свободе. С. 299.

<sup>11</sup> Taylor Ch. La liberté des Modernes. P. 223.

<sup>12</sup> Милль Дж. Ст. О свободе. С. 337.

или религиозных, политических или каких-либо иных, перед лицом любого рода деспотизма, стремящегося подчинить его. Этот безграничный суверенитет основан на понимании человеческой природы как изначально – до любых социальных детерминаций – индивидуализированной. Эту индивидуализированность можно понимать в двух смыслах<sup>13</sup>. Прежде всего, в смысле дескриптивном, ибо не существует двух абсолютно идентичных живых существ и, следовательно, люди, будучи живыми существами, всегда индивидуализированы. Затем в смысле нормативном, т. к. индивидуализированное существо означает также способность стать индивидуальностью – единственной, отличной от всех прочих, обладающей способностью к самоопределению, к рассуждению, способностью принимать решение в отношении самого себя; это не просто фактическая данность, но проект. Таким образом, сердцевинной и структурой либерализма является онтологическое положение о понимании человечности в каждом из нас как сущем, независимом от социального целого и, следовательно, способного оказывать ему сопротивление и изменять его благодаря своему сознанию и разуму. В противоположность тому, что утверждают «холистские» концепции того же Гегеля<sup>14</sup> или Маркса, гуманизация не является полностью социальным процессом. Она вводит в действие индивидуальные способности суждения и принятия решения, которые предшествуют социальному или по меньшей мере независимы от него и способны ему противостоять. Не группа, но индивид, наделенный сознанием и разумом, отныне является источником норм и коллективных прав, что обосновывает право сопротивления несправедливости политической власти и закона, а также право отбросить т. н. естественную субординацию и защитить частную жизнь от любых попыток произвольного вмешательства.

### **Влияние немецкого романтизма (Гердер и Гумбольдт)**

Примечательным событием, заставившим Милля отойти от этой концепции индивида, было его открытие – благодаря Кольриджу, который был, однако, мыслителем «консервативным», – немецких романтиков, таких авторов, как Гердер и в особенности Гумбольдт, в которых он, после серьезного экзистенциального кризиса 1826 г., увидел противоядие от Бентама (Автобиография, гл. 5). Таким образом, по его собственному выражению, он перешел из века XVIII в век XIX!<sup>15</sup>. Очень скоро он смог осознать недостатки либерального индивидуализма, который, как мы помним, был не просто философской системой, а концепцией борьбы, инструментом сражения против религиозного и политического деспотизма XVII и XVIII вв.

<sup>13</sup> Луи Дюмон в «Опыте об индивидуализме» пишет: «Когда мы говорим об «индивиде», мы имеем в виду одновременно две вещи: объект вне нас и ценность <...>, с одной стороны, и говорящий, мыслящий и желающий эмпирический субъект <...> – с другой, моральное существо, независимое и автономное и, как следствие, по сути своей не социальное <...>. С этой точки зрения существует два типа обществ. Я говорю об индивидуализме там, где индивид предстает в качестве высшей ценности; в противном случае, там, где ценностью является общество как целостность, я говорю о холизме» (Dumont L. Essais sur l'individualisme. P., 1983. P. 37).

<sup>14</sup> Гегель в «Философии права» (§ 258) пишет: «Сам индивид обладает объективностью, истиной, нравственностью лишь постольку, поскольку он член государства» (Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 279). Но концепция Гегеля интересна тем, что он также осознал громадную значимость современной индивидуальности в защите объективной свободы и тем самым оказал значительное влияние на социальную онтологию «нового» либерализма конца XIX в.

<sup>15</sup> Милль Дж. Ст. Автобиография. С. 145.

Главным недостатком этого либерализма было отсутствие каких бы то ни было ссылок на исторический опыт как сообществ, так и индивидов, на идею развития. Он (как мы можем наблюдать это у Локка и Канта) понимал человеческую свободу как досоциальное, независимое от исторических обстоятельств «естественное» право индивида, остающееся внешним по отношению к нему. Или же «свобода Современности» была полностью «негативной» и ограничивалась «безопасностью» (как это было у Бентама), возможностью беспрепятственно заниматься своими делами под гарантией закона и правильного правления.

Этим идеям противостояла романтическая концепция Гумбольдта и Гердера, вдохновленная концепциями *Bildung*'а Гегеля и еще более исторически отдаленной *paideia* Аристотеля<sup>16</sup>. Под влиянием Гегеля (которого Милль, по всей вероятности, не читал) развивается идея о том, что социальная реальность есть реальность этическая, в которой соучаствуют индивидуальный и коллективный Дух (*Geist*). Одним из уроков «Феноменологии духа» является невозможность отделить личное развитие от развития социального (*Bildung*). Социальный детерминизм совершенно не обязательно должен был принять механистическую, материалистическую и редукционистскую форму, которую он обрел у Маркса. Возможно иное – спиритуалистическое – прочтение Гегеля. Индивидуальная свобода может быть реализована в каком-то фрагменте социальной жизни, поскольку сама эта жизнь является одновременно конституированной и конституирующей.

Влиянием Гегеля мы обязаны и историцизму, характеризующему романтизм и позволяющему лучше понять индивида и общество. Права индивидов формируются исторически, как социальные права, а не как естественные и «досоциальные» свойства индивидов. Эти права не зафиксированы раз и навсегда в человеческой природе, они суть результат политических сражений.

Таковы вкратце концепции, которые оказали влияние на Милля в этот период.

### **Индивидуальность как реальность в становлении**

Какую же важнейшую идею вынес Милль из своих занятий? Это идея человеческого развития. Наибольшую дань уважения он отдает Гумбольдту, которому посвящает эссе «О свободе»: «Всё сводится, главным образом, к возможно более разностороннему развитию человека»<sup>17</sup>. И он добавляет столь же значимый следующий отрывок из Гумбольдта:

«"Конечная цель" человека, т. е. та цель, которая ему предписывается "вечными, неизменными велениями разума, а не есть только порождение смутных и преходящих желаний, эта цель состоит в наивозможно гармоническом развитии (*Bildung*) всех его способностей в одно полное и состоятельное целое", – что, следовательно, предмет, "к которому каждый человек должен непрерывно направлять все свои усилия, и который особенно должны постоянно иметь в виду люди, желающие влиять на своих сограждан, есть могущество и развитие индивидуальности", – что для этого два необходимые условия, "свобода и разнообразие личных положений", – и что только при совместном существовании этих условий может развиваться индивидуальная сила и "многостороннее разнообразие", которые, комбинируясь вместе, и образуют "оригинальность"»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Весьма содержательные замечания относительно *Bildung* см.: Dumont L. *L'idéologie allemande*. P., 1991.

<sup>17</sup> Гумбольдт В. О пределах государственной деятельности. Челябинск–М., 2003. С. 58.

<sup>18</sup> Милль Дж. Ст. О свободе. С. 337.



Таким образом, Милль, следуя за Гумбольдтом, делает первый шаг к серьезнейшему изменению: он изменяет абстрактный индивидуализм, превращая понятие статичного, атомизированного индивида в понятие индивидуальности – динамичной, исторической, погруженной в систему отношений, являющейся результатом процесса индивидуализации и автономизации, – со всеми опасностями, которые таит в себе этот шаг. После Милля понятие суверенитета индивида никогда уже не будет использоваться в прежнем смысле.

Этот новый смысл находит свое проявление в четырех аспектах.

#### *Создание самого себя.*

Этот аспект, прежде всего, подразумевает, что индивидуальность – это скорее задача, проект, нежели состояние – задача создания самого себя<sup>19</sup>. Милль говорит об индивиде как о «существе прогрессивном», беспрестанно развивающемся и изменяющемся. Разнообразие опыта может сложиться в гармоничную целостность лишь в итоге развития личной истории, составленной из побед и поражений, как это происходит в романах Гёте («Страдания молодого Вертера») и участников движения *Sturm und Drang* (Бури и Натиска). Оно не предшествует развитию. Индивидом не рождаются, им становятся, мог бы, наверное, сказать Милль. «Мы на самом деле можем оказывать влияние на образование нашего характера»<sup>20</sup> (в особенности Логика, гл. IV). Нельзя не процитировать «Фауста» Гёте («Стань тем, что ты есть») или не упомянуть о внимании литературы и музыки той эпохи к мифу о Прометее как модели творческого гения человеческого рода. Индивидуальность есть результат подлинно творческого процесса, который Милль опишет в «Логике» как «Искусство Жизни». Энтузиазм, с которым Милль относился к индивидуальности как оригинальности, неконформистской и аутентичной, на первый взгляд, может показаться наивным. Но на самом деле его нужно понимать в контексте миллевской защиты свободы. Романтический идеал индивидуальности является одной из сил сопротивления социальному конформизму.

#### *Историчность и множественность культур.*

Это бытие в процессе становления может развиваться только благодаря постоянному взаимодействию с коллективной историей и культурой, что есть лишь иной смысл понятия *Bildung*. Вместе с немецкими романтиками Милль открывает значение антагонистических способов мышления: «я был воспитан полемикой»<sup>21</sup> и диалектики противоположностей, что позволит ему преодолеть кантовский дуализм детерминизма и свободы, понять, что историческая причинность не совпадает ни с фатализмом, ни с природным детерминизмом<sup>22</sup>. Вместе с тем он осознает, что многообразие культур является ключевым моментом для становления человеческой индивидуальности, поскольку воплощает «девиз Гёте: “Смотреть на явления со всех сторон”», без чего она не могла бы развиваться»<sup>23</sup>. «Различие в мнениях не есть зло, а добро, пока люди не будут более способны, чем теперь, познавать все стороны истины», – говорит он<sup>24</sup>. Милль, таким образом, касается здесь очень важного для либерализма положения: плюрализм мнений и опасность любой идеологии, сводящей разнообразие к единству.

Во второй главе эссе «О свободе» Милль высказывает соображения о значении свободы мысли и дискуссии в познании, об открытии истины и ценности заблуждения, которые в значительной степени повлияют на развитие

<sup>19</sup> Милль Дж. Ст. О свободе. С. 337.

<sup>20</sup> Милль Дж. Ст. Автобиография. С. 151.

<sup>21</sup> Там же. С. 96.

<sup>22</sup> Там же. С. 151.

<sup>23</sup> Mill J.S. Essay on Coleridge. P. 132; Он же. Автобиография. С. 145.

<sup>24</sup> Милль Дж. Ст. О свободе. С. 336.

защиты права на ошибку Карлом Поппером (1949), на критику абстрактного и конструктивистского рационализма в либеральной мысли XX в.<sup>25</sup> Его размышления будут иметь ключевое значение для либеральной концепции воспитания, посвященной оценке этих возможностей в плюралистическом контексте, а не просто авторитарной передаче знания. «Культура Я» в соответствии с предписаниями Милля должна стать принципом подлинно либерального воспитания, сконцентрированного на развитии возможностей индивидуального Я, чтобы защитить свободное общество, открытое для инноваций, и воспитать людей, способных сопротивляться тирании общественного мнения<sup>26</sup>. Для Милля, как и для Токвиля, нет ничего более пугающего, чем социальный конформизм, деспотизм привычки и мнения большинства. Этим объясняется его защита плюрализма и важности свободы выбора для развития личности. «Способность человека понимать, судить, различать, что хорошо и что дурно, умственная деятельность и даже нравственная оценка предметов – все эти способности упражняются только тогда, когда человек делает выбор. <...> Только тот человек имеет надобность во всех своих способностях и действительно пользуется ими, который сам по своему пониманию устраивает свою жизнь»<sup>27</sup>.

*Свобода, личный опыт.*

Эти рассуждения подводят нас к новому смыслу свободы для Милля. В отсутствии свободы и возможности выбора, возможности самому судить и решать, иными словами, в отсутствии плюрализма индивидуальность не может развиваться, не способна реализовать свой потенциал. Именно поэтому для Милля и большинства либеральных мыслителей плюрализм играет столь значительную роль в развитии индивидуальности: только множественность точек зрения и их несоизмеримость создает возможность для размышления над самим собой и требует выбора, что, как утверждает ученик Милля Исайя Берлин в своих знаменитых «Очерках о свободе» (1969), наделяет индивидуальную свободу совершенно особым смыслом.

Свободу по Миллю, таким образом, не следует понимать как естественное качество досоциального индивида. Свобода является, прежде всего, личным опытом, неотделимым от индивидуальности, от внутренней жизни, понимаемой в сократовском духе. Именно в этом моменте он полностью отделяется от утилитаризма, и именно здесь наиболее ощутимо влияние немецкого романтизма. Но развитие личности требует гораздо большего, нежели просто защита «негативных» прав. Оно требует средств действия и доступа к социальным и культурным благам, без которых возможности индивида невозможно реализовать. Из понятия «территориального» либеральная свобода превращается в понятие «позитивное» и погруженное в систему отношений, которое предвзвешивает все дискуссии XX в. о равенстве шансов и социальной справедливости.

*Счастье быть самим собой.*

Наконец, Милль обогащает романтическую концепцию, соединяя ее со своим «ковенным» утилитаризмом. «Я никогда не сомневался в правильности своего наблюдения, что счастье есть пробный камень всех жизненных

<sup>25</sup> О развитии философии *via media*, т. е. философии, отказывающейся как от рационализма, так и от натурализма, продолжателями философии Милля в рамках обновления либерализма конца XIX в. см.: *Kloppenber J.T. Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870–1920.* Oxford, 1986.

<sup>26</sup> Милль, испытывавший на себе авторитарный тип воспитания, введенный его отцом и Бентамом и описанный им в «Автобиографии», безусловно, имел личные мотивы для воспевания «культуры “я”».

<sup>27</sup> *Милль Дж. Ст.* О свободе. С. 338.

правил, а вместе с тем и цель жизни. Но теперь я стал думать, что единственное средство достигнуть этой цели – это поставить её на второй план, а не делать из неё непосредственной цели существования»<sup>28</sup>.

Утверждая, что «индивидуальность есть один из элементов благополучия» (О свободе, гл. III), он хочет сказать, что счастье для индивидуальных существ достижимо лишь при условии предоставления им максимальной свободы для реализации возможностей, а общество и образование дают вспомогательные средства, инструменты для расцвета индивидуальности. Пользу, говорит он, следует понимать в самом широком смысле – как то, что основано на постоянных интересах человеческого существа, способного к самосовершенствованию. И напротив, враждебность группы, большинства, иерархических структур к такому развитию индивидуальности ничем не оправдана и губительна; она выражает лишь их предрассудки. Отсюда и вытекает принцип свободы, с которого мы начали наше изложение и который, как мы теперь видим, не ограничивается одной лишь защитой негативной, так сказать, «территориальной» свободы и суверенитета индивида.

«Принцип этот заключается в том, что люди, индивидуально или коллективно, могут справедливо вмешиваться в действия индивидуума только ради самосохранения, что каждый член цивилизованного общества только в таком случае может быть справедливо подвергнут какому-нибудь принуждению, если это нужно для того, чтобы предупредить с его стороны такие действия, которые вредны для других людей, – личное же благо самого индивидуума, физическое или нравственное, не составляет достаточного основания для какого бы то ни было вмешательства в его действие»<sup>29</sup>.

В конечном счете, то, что Милль понимает под «счастьем», заключается скорее в реализации «я» индивида, в осознании им своей значимости в собственных глазах и в уважении к самому себе, которое из этого вытекает. «Соответственно развитию своей индивидуальности, человек получает большую цену сам для себя и вследствие этого делается способен иметь большую цену для других, – самая жизнь его становится полнее, а чем более жизни в единицах, тем более жизни и в массе, которая составляется из этих единиц»<sup>30</sup>.

Точно так же раскрытие возможностей другого человека, сколь бы скромны они ни были, удовольствие, которые мы при этом испытываем, описываемое Джоном Ролзом как аристотелевский принцип («Теория справедливости, § 65) и которое является скорее принципом Милля, есть элемент счастья. «Только наиболее полное развитие нашего потенциала или потенциала другого открывает нам доступ к наиболее возвышенным формам человеческого счастья»<sup>31</sup>.

## 2. От кооперации к солидарности

Эти рассуждения естественным образом подводят нас к изучению политических последствий введения нового понятия индивидуальности и последовавшего за этим обновления либерализма.

<sup>28</sup> Милль Дж. Ст. Автобиография. С. 126.

<sup>29</sup> Милль Дж. Ст. О свободе. С. 295.

<sup>30</sup> Там же. С. 342.

<sup>31</sup> Skorupski J. Why read Mill Today? Routledge, 2007. P. 27.

### *Социальная природа индивида*

Главное из этих следствий заключается, естественно, в том, что социальная природа индивида впервые оказалась включенной в фундаментальные понятия либерализма<sup>32</sup>, но – в отличие от марксизма – она не носила детерминистский характер. И действительно, чтобы развить и реализовать свои возможности, индивид, как в прошлом, так и в настоящем, должен прибегать к помощи других. В этом смысле существо социальное для своего становления и самоидентификации нуждается в культурном наследии, в коллективной памяти и истории. В отличие от классического индивидуализма эта концепция вписывает социальность и историю, взаимоотношения с другими и их творчеством, с культурой в саму сердцевину индивидуальности, ибо без них она не способна развиваться.

Но связь между ними не является слепым и механистическим детерминизмом. Общество воспринимается по модели индивидуального развития: оно так же, как и нарративное единство жизни, нашедшее отображение в «Автобиографии», может обладать органическим единством. Его структуры и институты обусловлены как согласием, так и конфликтами между человеческими намерениями, которые умопостигаемы, но не во всем предвидимы. Для Милля прогресс не есть нечто механическое, «природное», он – не необратимый путь к единственной цели, а сложный результат взаимодействия человеческих решений.

### *Фактическая солидарность*

Определение индивидуальности как реализации заложенных в человеческом существе возможностей требует большего, нежели простое понятие солидарности, бывшее идеалом классического либерализма. Так появляется новое понятие – понятие солидарности.

О какой солидарности идет речь?

Речь идет о сложной и многозначной ценности, требующей своего осмысления и нового определения. Она несет в себе противоречивые измерения: элемент иерархический, т. е. обязательства наиболее обеспеченных по отношению к самым бедным слоям общества, и элемент эгалитарный, элемент взаимности, взаимопомощи, которую мы должны оказывать друг другу. Ограничимся различением фактической солидарности и солидарности как долга.

Прежде всего, существует фактическая солидарность между развивающимися человеческими существами, испытывающими потребность друг в друге для реализации своих возможностей. Французский солидарист Леон Буржуа называл ее «социальным долгом». Всем тем, что мы есть, мы обязаны тем, кто существовал до нас. Тем, что мы есть, мы являемся только благодаря труду и свершениям предшествующих поколений и наших современников. Наши таланты могут развиваться только потому, что они соответствуют человеческим и социальным потребностям, как их сформировали культура и история. Они представляют собой, говорит Милль, общее достояние, но в своем развитии зависят от духа свободы, которому благоприятствует или не благоприятствует социальный контекст. Солидарность, таким образом, является не просто моральным долгом, но, прежде всего, условием выживания человеческого гения, развитию которого должна со-

<sup>32</sup> *Freeden M.* The New liberalism: An Ideology of Social Reform. Oxford, 1978.

путствовать наиболее полная свобода. Итак, существует фактическая солидарность, которую игнорировали как понятие классовой борьбы, так и собственнический индивидуализм.

### *Солидарность долженствования как сердцевина социал-либерализма*

Переосмысление Миллем концепции индивида повлекло за собой и изменение концепции солидарности долженствования. Последняя зачастую ограничивалась пониманием ее как содействия и не включала почитания свободы. Миллевские идеи окажут серьезнейшее влияние на критику теории государства всеобщего благоденствия, в частности, на нелиберальную концепцию солидарности, лежащую в ее основе.

Для Милля солидарность может быть принята в качестве главной цели либерализма лишь при условии определения того, что понимают под социальной исключенностью и справедливым распределением богатств, в терминах не только количественных, но и качественных. Речь должна идти о солидарности, целью которой будет равный доступ к ресурсам и целям, а также то, что Ролз вслед за Миллем назовет «социальными основами самоуважения»<sup>33</sup>. Солидарность должна выражаться в предоставлении самым бедным ресурсов, необходимых для их выживания, но главное – в таком обращении с личностью, которое бы сохраняло ее достоинство. Иными словами, одного только оказания помощи недостаточно. Солидарность должна включать в себя уважение и даже признание, она должна не только помогать, но и содействовать включенности в общественное целое. Джон Ролз напишет: «Социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы они были... к наибольшей ожидаемой выгоде наименее преуспевших»<sup>34</sup>.

Размышляя о положении трудящихся классов после революции 1848 г., Милль пророчески пишет: «Здесь приходится решать одну из самых неотложных и одновременно трудных задач: каким образом предоставить максимальный объем необходимой помощи, в минимальной степени поощряя людей к тому, чтобы они не слишком полагались на нее»<sup>35</sup>.

Идеал солидарного общества – таков ответ Милля на хорошо известный ему социализм того времени («Главы о социализме», 1879). Как известно, к концу жизни Милль был очень восприимчив к развитию социалистических идей и к идее «обновления» либерализма, стремлению сделать его более социальным, осознающим потребность в солидарности, справедливости и равенстве в меняющемся мире, в котором углубляется неравенство, усиливается обнищание большинства населения, а сотрудничество оказывается невозможным. Но если он и сблизился с социализмом, то отказывался от самих его основ – классовой борьбы, отрицания свободной конкуренции, от его революционного проекта. Он, напротив, защищал кооперативное движение и идею разделения собственности на средства производства, идею солидарности в экономической сфере («Основы политической экономии», кн. IV, гл. VII).

Кроме того, концепция солидарности послужит основанием для частичной реабилитации им демократии, понимаемой в этическом смысле как тип общества более солидарного, приверженного идее общего блага и всеобщего счастья, общества, способствующего развитию способностей каждого благодаря равенству шансов, посредством принципов меритокра-

<sup>33</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 67.

<sup>34</sup> Там же. С. 84.

<sup>35</sup> Милль Дж. Ст. Основы политической экономии с некоторыми приложениями к социальной философии. М., 2007. С. 974.

тической демократии. Благодаря определению свободы не как абстрактного права, а как элемента самореализации и достижения счастья, благодаря определению индивидуализма как реализации индивидуальности демократия предстает как режим, в наибольшей степени благоприятный для реализации либеральных ценностей.

Такова, вкратце, концепция моральной индивидуальности, с помощью которой Милль развил классическую идею либерального индивида, – концепция, делающая акцент на моральном измерении и социальной пользе индивида, усиленная в последних работах Милля («Главы о социализме») и подготовившая переход к либерализму социальному и солидарному.

### 3. Новые сражения

Каким образом эти изменения повлияли на развитие либеральной мысли после Милля, в период между 1880 и 1920 гг.?

#### *Новая «позитивная» концепция свободы*

Ученик Милля, философ из Оксфорда Т.Грин на основе выводов миллевского эссе «О свободе» сформулирует знаменитое различие между *freedom from*, свободой как независимостью по отношению к принуждению, и *freedom to*, деятельной свободой как автономией или возможностью действовать и развиваться по собственному усмотрению. Это различие является ключевым, так как в каждом из этих случаев свобода наталкивается на препятствия разного рода. В первом случае таким препятствием выступает политический или религиозный произвол и принуждение. Во втором – отсутствие средств к действию или реализации жизненных проектов индивида. Увы, можно прекрасно существовать под сенью свободных институтов и страдать от недостатка свободы, если отсутствуют необходимые для развития личного потенциала социальные и экономические условия: образование, здравоохранение, жилище, достойная заработная плата и пр. Таким образом, для свободы социально-экономические права столь же важны, как и права политические и права личности. Свобода превращается не столько в право индивида, сколько в потребность общества, писал Хобхаус в 1911 г.

#### *Новая «велфаристская» концепция демократии*

Второе изменение, к которому причастен Милль, касается демократии, и здесь мы обнаружим двоякую тенденцию: демократизация либерализма и либерализация представительной демократии.

В глазах либералов демократию можно спасти, изменив ее цели – не управление народа посредством самого народа, но управление в интересах народа. Точно так же можно либерализировать и демократию, избавив ее от популистского и демагогического измерения и усматривая в ней лучший способ реализации ценностей либерализма: защита индивидуальности и ее права на счастье, отделение приватной сферы от политической, ограничение политической власти и контроль на ней, ответственность правителей перед своими избирателями, свобода предпринимательства и рынка и т. д. Таким образом оказывается возможным ответить на новые запросы трудящихся в плоскости равенства, социальных и экономических прав, в области уваже-

ния принципов конституционного правления, одновременно оказывая сопротивление угрозам со стороны социализма и коммунизма, с одной стороны, и консерватизма – с другой.

В этой сфере Милль и его попытка синтеза либерализма и утилитаризма являются важнейшим шагом к «новому» либерализму, обнаруживающему четыре типа обоснования демократии.

Прежде всего, либерализм дает этическое обоснование демократии. Он – единственный режим, способный дать «наибольшее счастье членам сообщества, наибольшее счастье всем без исключения, насколько это возможно» (Бентам)<sup>36</sup>, поскольку он является режимом инклюзивным и требует всеобщего согласия. Точно так же либерализм дает антропологическое – а не телеологическое, как у Локка и даже у Руссо, – обоснование защиты свободы. И действительно, свободу и суверенитет индивида следует рассматривать как составляющие человеческого счастья, а не как абсолюты, что было характерно для классического либерализма. Без свободы выбора личных форм и средств существования индивид не способен реализовать свои возможности и стать счастливым. Но самое главное – демократия позволяет либерализму разрешить социальный вопрос о конфликте интересов неавторитарным способом, совместимым с индивидуализмом. Свобода разделяет людей, открывая пути для процветания талантов, которыми все наделены в разной степени, и тем самым порождает социальное неравенство, тогда как счастье объединяет. Демократия – единственный режим, усматривающий в общем благе удовлетворение интересов всех, а не реализацию высшего блага, внешнего по отношению к субъектам. Наконец, утилитаризм – политический рациональный аргумент в пользу демократии. Если индивид является единственным судьей своего счастья, то он будет предан своим институтам, если те обеспечат ему благополучие, и он также будет старательно их оберегать в соответствии с теми принципами, которые сформулировал Бентам в 1791 г.<sup>37</sup> Тем самым недостатки демократии как политического режима могут быть предупреждены без использования мало демократичных контр-властей, таких, например, как избранные конституционные судьи, ведь граждане будут кровно заинтересованы в сохранении своих интересов и, следовательно, правителей, и в противодействии злоупотреблениям властью. Таким образом, либерализм учится обращению со свободой как с благом, которое надо защищать, а не как с абсолютным правом.

Именно эта «велфаристская» концепция демократии, разумеется, измененная, приведет либеральных мыслителей к пересмотру их концепций и примирению с демократическими идеалами равенства и солидарности.

### **От равенства прав к равенству шансов**

В каком смысле под влиянием Милля «новый» либерализм превратился в социал-демократический и, следовательно, эгалитаристский?

Для классических либералов равенство в правах или равенство перед законом было ключевым понятием для защиты индивида как субъекта права: субъект права, собственные права. «Новый» либерализм обогатит и трансформирует эту юридическую, формальную и статичную концепцию равенства. Ключевым понятием становится понятие равенства шансов (equality of

<sup>36</sup> См.: *Audard C. Anthologie historique et critique de l'utilitarisme. 3 vol. P., 1999. T. 1. P. 198. № 2.*

<sup>37</sup> См.: *Panoptique // Audard C. Anthologie historique et critique de l'utilitarisme. T. 1. P. 299–309; Foucault M. Surveiller et punir. P., 1975. P. 201–210; L'Œil du pouvoir. Entretien avec M. Barrou // Le Panoptique de Bentham. P., 1977.*

opportunity), т. е. равенство в доступе к благам, противостоящее идее равенства благ, защищаемой социализмом. Либерализм выступал за политику, обращенную в будущее, стремящуюся исправить стартовые жизненные позиции, дабы предоставить индивидам равенство в состязании талантов, вместо того чтобы исправлять результаты, нейтрализовать поражения, корректировать уже сформировавшееся неравенство, как это делал социализм.

Равенство шансов вытекает из миллевского определения свободы как свободного развития «я». Индивидуальность и развитие «я» не находятся более в состоянии конфликта с обществом, которое, как подчеркивает французский «солидаризм», предоставляет средства для развития личности: образование, участие в общественной деятельности, социальная защита и т. д. Индивидуальные поражения не воспринимаются более как доказательство отсутствия «характера» или проявления индивидуальной «злой» воли, как то было в викторианскую эпоху; они рассматриваются как следствие неправильной организации общества, которую можно излечить заранее с помощью солидарности, превратив социальную помощь в подлинное право индивида, как утверждал Леон Буржуа. Если политика борьбы против социально-экономического неравенства, связанного с врожденными качествами, с социальной средой, семьей, имеет своей целью не выравнивание условий, но «высвобождение» индивидуальных талантов и их развитие на благо общества, то такая политика совместима с либерализмом. Борьба с неравенством должна быть направлена против социальных привилегий, привилегий социального происхождения и наследуемого капитала, она должна сделать главной ценностью социальное продвижение, основанное на личных усилиях, на труде, личной отваге и силе характера: здесь мы опять возвращаемся к классическому либеральному мифу. «Новый» либерализм все равно остается либерализмом, а не превращается в либеральную версию социализма.

### Заключение

Подведем итог нашему исследованию, которое предлагает более детальную интерпретацию значения творчества Милля в истории социальных и политических идей и, я надеюсь, может способствовать развитию современных дискуссий о кризисе как либерализма, так и государства всеобщего благоденствия.

Как уже отмечалось, основополагающей ценностью классического либерализма был, прежде всего, суверенитет индивида, т. е. утверждение о том, что индивид является хозяином своей судьбы и несет ответственность перед самим собой. Даже если эта возможность доступна только для самых богатых, моральное значение либерализма для Джона Стюарта Милля состоит в том, что возможность эта может стать доступной для всех как результат исторического процесса, а не как закон природы. Кроме того, в силу ключевой значимости общества для развития возможностей каждого сердцевина миллевского принципа – идея ответственности индивида перед лицом других.

Так зарождается «социальная» концепция либерализма, для которой долг солидарности был естественным следствием определения либерального индивида как становящейся индивидуальности, развивающегося существа. Солидарность, прежде чем уступить место вопросам социальной справедливости, была ядром «нового» либерализма Джона Стюарта Милля, Томаса Грина или Джона Дьюи, равно как и французских либералов от Шарля Рену-



вье до Леона Буржуа, включая и Дюркгейма<sup>38</sup>. Идеал солидарности никогда не исчезал из поля зрения либералов, хотя в последнее время он был заменен идеалом «справедливости», более объективным и строгим и, главное, легче поддающимся определению в терминах нормативной экономики, как свидетельствуют многочисленные теории справедливости, расцветшие после выхода знаменитой книги Джона Ролза (1971)<sup>39</sup>. После недавней публикации книги А.Сен «Идея справедливости» (2009), возвращающей нас к идеалу Гумбольдта и Милля «абсолютной и сущностной значимости человеческого развития во всем его богатстве и разнообразии», этот идеал еще более укрепляется, придавая актуальность теоретическим разработкам Милля, которые мы попытались изложить.

*Перевод с французского М.М. Федоровой*

<sup>38</sup> См.: *Blais M.-C.* La solidarité. Histoire d'une idée. P., 2007.

<sup>39</sup> Среди прочих см.: *Kymlicka W.* Les théories de la justice. Trad. franc. P., 1999 ; *Fleurbaey M.* Les théories économiques de la justice. P., 1996; *Roemer J.* Theories of Distributive Justice. Harvard, 1996; *Sen A.* The Idea of Justice. L., 2009.

## **ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ РОССИИ: КЛАССИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ЕЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

Сущностной особенностью глобализации в современном мире может быть признан тот факт, что в соответствии с логикой развития этого явления все большее число наций находится между собой не в пассивном контакте, а включается в два активных взаимодействующих процесса. Это, во-первых, процесс все более усиливающегося сотрудничества и, во-вторых, процесс ужесточающейся конкуренции. Для наций, целенаправленно рефлектирующих по этому поводу (как это наблюдается, например, в Китае), при сознательном выборе в процессе глобализации субъектов гуманитарного сотрудничества значение придается историческим, экономическим, политическим, религиозным составляющим развития взаимодействующих стран, равно как и подобию (похожести) их общественного и государственного устройства. Сотрудничество с избранными субъектами взаимодействия (если имеет место сознательный выбор, а не изучение самопроизвольно сложившегося порядка вещей) в этих сферах может идти довольно далеко, в том числе – вплоть до создания нового глобального социального организма, свидетелями начального этапа становления которого в лице новой Европы – Европейского союза – мы, к примеру, являемся. Что же до усиления процессов конкуренции, то они продолжают и в рамках новых образований, которые под влиянием глобализации в форме нового сотрудничества создаются. (К примеру, конкурентные экономические отношения не отменены в рамках ЕС.) Таким образом, если сотрудничество в условиях глобализации эволюционирует в сторону целенаправленных и избирательных контактов, то конкурентные отношения все более приобретают характер абсолютный.

Глобализацию нельзя считать исключительно новым феноменом, возникшим на рубеже XX–XXI столетий. Явления глобализации в истории бывали и раньше. Их порождало создание новых технических средств, посредством которых связи между обществами становились более тесными и интенсивными. Так, например, изобретение парового двигателя, активизировавшего, в частности, морские коммуникации, равно как радио и телеграфа, также были явлениями глобализации.

Вместе с тем современная глобализация отлична от тех ее проявлений, которые имели место в прошлом. Она возникла благодаря двум новым изобретениям – телевидению и Интернету. При этом новой глобализации в том виде, как она проявляется в сфере культуры, присущи два качества, которых не было ранее: это возможность наблюдать происходящее в режиме реального времени («on line») и возможность непосредственного взаимодействия, т. е. возможность для участвующих в ней субъектов в информационном отношении становиться непосредственными участниками события.

В дальнейшем для удобства рассмотрения проблемы взаимодействия между обществами в условиях глобализации я буду использовать термины «общество-донор» и «общество-реципиент». Конечно, оба термина не вполне точны, т. к. в каждом конкретном случае имеющаяся связь не направлена в одну сторону, а взаимна. Кроме того, признавая исторический характер явления глобализации, для обозначения ее современной формы уместно говорить о «современной глобализации».

Говоря о глобализации, которую мы наблюдаем сегодня, нужно отметить, что для взаимодействующих обществ она создает такие последствия, которых не было прежде. Для каждого из участников этого процесса возрастает потребность и значимость адекватного понимания происходящего, т. е. требуется аутентичное восприятие тех ценностей и смыслов, которые стоят за происходящим и которые транслируются в процессе взаимодействия. Так, если в «обществе-реципиенте» не происходят демонстрации в защиту прав сексуальных меньшинств, то после знакомства с подобными явлениями в «обществе-доноре», например, благодаря телевидению, в «обществе-реципиенте» может не только обостриться интерес к этому явлению, но также может произойти реальный сдвиг в направлении конкретных форм его публичности. Интерес переходит в вопросы: о причинах этого явления; о формах, в которых оно имеет или должно иметь место; о том, каковы стоящие за этим явлением смыслы и ценности; о том, как эти новые смыслы и ценности соотносятся со смыслами и ценностями, которыми «общество-реципиент» живет традиционно.

Задумываясь и анализируя эту проблему, «общество-реципиент» обращается к углубленному осмыслению, новой оценке и, что не исключено, к необходимости инвентаризации и пересмотру своих собственных смыслов и ценностей, которые активизируются в связи с наблюдаемым новым явлением. То есть «общество-реципиент» приходит к осознанию того, что для лучшего понимания и адекватной оценки чужой культуры необходимо углубленное познание и, если требуется, то и переосмысление отдельных элементов культуры собственной. И если это явление переложить на терминологию «глобалистики», то оказывается, что при глобализации возникает не только опасность подавления чужой культуры, но и возможность ее стимуляции и актуализации, что мы иногда смешиваем с регионализацией.

Взаимное развитие культур в процессе глобализации происходит не всегда и, тем более, редко случается автоматически. Свойство взаимного развития культур не имманентно глобализации как таковой. Напротив, иногда мы являемся свидетелями явлений, когда культура «общества-реципиента» при встрече с культурой «общества-донора» приходит в упадок, разрушается.

Разрушение это, как правило, происходит в три этапа. На первом искажаются артефакты культуры «общества-реципиента»: в изначально присущие им смыслы и ценности привносится иное содержание или в имеющемся содержании смещаются акценты. На втором этапе востребованность обществом собственных смыслов и ценностей сокращается, они вытесняются на обочину информационного культурного пространства. И, наконец, на третьем наступает их полное забвение. Параллельно происходит заполнение информационной сферы артефактами культуры «общества-донора» и возникает реальная угроза переформатирования национального самосознания «общества-реципиента», в перспективе – утрата самоидентификации его членами.

Вместе с тем возможна и обратная ситуация, при которой культура «общества-донора» при взаимодействии с культурой «общества-реципиента» в отдельных аспектах начнет воспринимать в себя элементы чужой культуры как свое органическое дополнение и сама начнет изменяться. Также органически культура «общества-реципиента» может «дополняться» культурой «общества-донора». Глобализация, таким образом, при определенных условиях может сделаться возможностью для уничтожения одной культурой другой, для переформатирования сознания больших групп людей. Но она же может оказаться и стимулом для развития каждой из культур или даже их обеих.

Что в связи со сказанным можно сказать о российских реалиях? Для примера обращусь к одной из развитых отечественных культурных форм – русской классической литературе XIX столетия. Анализ ее культурного восприятия российским национальным сознанием в XX и в начале XXI в. предоставляет хорошие возможности для размышлений о глобализации в нашем Отечестве.

\* \* \*

Может быть, одним из наиболее ярких примеров проявления глобализма в российской истории стало распространение марксизма как германо-английского по своему происхождению явления во второй половине XIX – первой половине XX столетия. Зародившись в экономике и философии, марксизм в форме мировоззрения постепенно распространился на смежные области гуманитарного знания. Особенностью его развития в России было то, что с самого начала оно было встроено в контекст больших политических задач, которые ставили перед собой его русские адепты.

Превратившись на русской почве из доктрины в идеологию, а затем и в государственное мировоззрение в форме ленинизма и сталинизма, марксизм не мог не привести и привел к перетолкованию и искажению значительной части русского культурного наследия. В полной мере это относилось к традиционной отечественной форме философствования – философствования литературного, к значительной части его совокупного смыслового и ценностного содержания. Идеологически «обосновав» многие прежде отвергаемые русской мыслью идеи, в том числе – идеи достижения «счастья» одной частью общества посредством угнетения и даже уничтожения других его частей, марксизм должен был позаботиться и о проекте создания «нового» человека с новой самоидентификацией. Для этого, наряду с созданием после Октябрьского переворота собственной – «пролетарской» литературы – одного из важнейших средств формирования нового самосознания личности, была поставлена и задача идейного перетолкования классического наследия. При этом то, что несколько ранее я обозначил как этапы поглощения «обществом-донором» культуры «общества-реципиента» в случае утверждения марксизма в России совершалось не последовательно, а параллельно. Изначально присущим смыслам и ценностям классической русской культуры либо придавалось иное содержание, либо в них смещались акценты, либо искусственно снижалась их востребованность, либо они вовсе вытеснялись на обочину информационного культурного пространства с дальнейшим неизбежным забвением. Примером последнего могут служить не только насильственно высланные из страны или физически уничтоженные писатели и философы, но и созданные властью «белые пятна» – спрятанные под замок литературные и философские тексты, которые не переиздавались, а изданные ранее запрещались.

Так, например, изначально развивавшийся в русской литературе мировоззренческий смысл и ценность утверждения «человек всегда должен быть целью, но никогда средством для другого человека», впервые сформулированный А.С.Пушкиным в повести «Пиковая дама», были заменены на идею «человек – строительный материал и средство для государства, созидającego коммунизм». Одним из многочисленных воплощений этой идеи стал, в частности, роман Н.Островского «Как закалялась сталь». Другой смысл, который

несла с собой русская литература и культура, гласивший, что «критерий моральности человека – соответствие заповедям и ценностям христианства», был заменен на смысл «морально то, что отвечает интересам пролетариата».

Переработка марксизмом выработанного русской культурой мировоззренческого содержания осуществлялась не только средствами литературы, но и возникшим в начале XX в. новым массовым искусством – кинематографом, огромные пропагандистские возможности которого были сразу и в полной мере оценены российскими коммунистами.

О собственно мировоззренческом «вопрошании» кинематографом литературных оригиналов и об их идеологическом перетолковании можно говорить уже начиная с 1920-х гг. И это закономерно, поскольку искусство советского периода вообще, а кино в особенности, действительно ощутило себя носителем вполне определенного, коммунистического, мировоззрения, которому должно было принадлежать будущее. К русской классической литературе, которую марксизм справедливо рассматривал как оппозиционную идеям коммунистического переустройства мира, он обратился именно с позиций классового мировоззрения советской эпохи. А это предполагало переформатирование культуры.

Характерна в этом смысле экранизация фонвизинского «Недоросля», поставленная под названием «Господа Скотинины» (1928) режиссером Г.Рошалем. Авторы советской экранизации сосредоточивают свое внимание прежде всего на разоблачении помещичьих зверств в эпоху разгула крепостного права, а затем и на заслуженной каре (чего нет в тексте пьесы) крепостников со стороны восставшего народа. Самодурство фонвизинской Простаковой блекнет перед зверствами кинематографической помещицы. А чтобы зритель острее ощутил всю историческую обреченность крепостников, в фильме на первый план выдвигаются вовсе не Софья и ее возлюбленный Милон, не мудрый дядя Стародум, а портной Тришка, влюбленный в одну из крепостных девушек Простаковых-Скотининых. На честь девушки, согласно «домысливанию» комедии Фонвизина, посягает безобразный Простаков. Но не помещик, а именно бедная крепостная страдает от рук его озверевший жены Простаковой. Так рождается праведный гнев в сердце оскорбленного в своем чувстве Тришки, и он вместе с восставшим народом предаст огню помещичью усадьбу. В кинопроизведении не остается и следа даже от позитивных идей просветителя Стародума, как нет, по существу говоря, и самого Стародума, очевидно, потому, что Фонвизин вывел его как успешного предпринимателя и, одновременно, царского помощника. В целом, в результате идеологического преобразования мировоззренческого содержания фонвизинской комедии новая власть создала квази-культурный продукт, который успешно внедрила в сознание «нового» советского человека.

Под этим же углом зрения кинематографисты смотрели и на классические тексты А.С.Пушкина. Так, первый пушкинский фильм, поставленный в советское время, – «Коллежский регистратор» (1925) (режиссеры Ю.Желябужский и И.Москвин, сценаристы В.Туркин и Ф.Оцеп) представляет собой экранизацию хрестоматийного «Станционного смотрителя» («Повести покойного И.П.Белкина»). Историками киноискусства фильм был отнесен к разряду кинематографических удач, в частности, была отмечена игра гениального И.Москвина в роли Самсона Вырина. В этом образе выдающийся актер Художественного театра стремился показать фигуру жалкого коллежского регистратора как обобщенное выражение «униженных и

оскорбленных» самодержавной России. Правда, уже в 1930-е гг. фильм упрекали за излишний психологизм, слезливость, за подмену образов Пушкина «образами и настроениями Гоголя и Достоевского».

Надо отметить, что этот упрек вообще был характерен для раннесоветского периода настроенного отношения к таким «амбивалентным» авторам, как Достоевский. Тем более что создатели фильма действительно приблизили образ «маленького человека» к образам гоголевской «Шинели» и «Белых ночей» Достоевского, т. е. и в самом деле трактовали его «по-гоголевски». В позднейших исследованиях такое своеволие экранизаторов объяснялось тем обстоятельством, что киноинтерпретатор пушкинского «маленького человека» неизбежно должен был видеть станционного зрителя в историко-литературной перспективе, считаясь как с предыдущей, так и с последующей эволюцией классического образа в отечественной литературе. Поэтому его трактовка волей-неволей должна была приобрести характер синтетического обобщения всего последующего опыта литературы. Сделанное наблюдение свидетельствует о том, что всякое классическое произведение в относительно завершённом этапе литературного процесса фокусирует в себе весь предшествующий период истории литературы как выражения становящегося мирознания и мировоззрения нации. И экранизатор в этом случае выступает как «освободитель» заключенной в произведении совокупной содержательной энергии литературы в целом.

В случае с «Коллежским регистратором» внешний сдвиг к «гоголевской» трактовке «маленького человека» означал усиление разоблачительного пафоса по отношению к социальной среде, подавляющей «маленьких людей». В фильме были детально показаны условия жизни зрителя, в том числе и враждебные ему, акцентирована приниженность чиновника перед сильными мира сего.

Глубоко чувствуя образ своего героя, Москвин вместе с тем придавал ему слишком высокую степень мелодраматизма, совершенно отсутствующего у Пушкина. Если в повести Вырин, сознавая собственное бессилие, умирает от беспробудного пьянства, то в фильме – от разрыва сердца. И не случайно. Ведь мир ополчился против него целенаправленно и зло. Так, например, похитивший дочь зрителя гусар Минский и, в особенности, его собутыльники в фильме показаны как распутные дворянчики-трутни и изобличаются как мелодраматические злодеи. Тем самым авторы кинопроизведения хотели акцентировать, как им казалось, социально-обличительный контекст повести и показать трагедию Вырина как столкновение социально близкого униженным и оскорбленным трудящегося человека с верхушками дворянства. С этой целью в картину были введены эпизоды пьяного разгула офицеров, а также сцены грубых издевательств над стариком-отцом, пришедшим навестить свою дочь.

В первоисточнике Пушкин действительно балансирует на грани мелодрамы, но нигде в нее не впадает, в отличие от его советских интерпретаторов. И эта позиция Пушкина имеет глубокий мировоззренческий смысл. Ведь будучи занятыми поисками виновника происшедшего со зрителем, мы обязательно окажемся односторонними в оценке события повести в сравнении с ее действительным автором. А действительный ее автор не И.П.Белкин, который, может быть, и хотел написать мелодраму, а А.С.Пушкин, показывающий многозначность события в пересечении разных точек зрения. Согласно Пушкину, Вырин «виноват» в происходящем в той же мере, что и Минский, равно как и Дуня, забывшая об отце ради

молодого богатого офицера. Вспомним, например, что Вырин безотчетно «торговал» дочкой, когда выставлял ее вперед, пытаясь договориться с сердитым проезжающим...

Виновных нет, как нет и невиновных. Провинциальная Россия, представляющая в пушкинских «Повестях Белкина», «снимает» проблему виновности-невиновности отдельного человека, поскольку жизнь этой России на протяжении веков сложилась именно таким, а не иным образом. И «маленький человек» Вырин в этой системе отношений не может и не хочет быть иным, как не может и не хочет быть иным Минский. А дистанция, разделяющая их, дистанция, которую, по случайному стечению обстоятельств, преодолела (а могла бы и не преодолеть!) Дуня, есть проблема не Вырина или Минского в отдельности, а проблема России в целом, проблема, не разрешимая методом выявления «однозначно правых» и «единственно виноватых» и последующих «справедливых» революционных преобразований. Впрочем, все эти рассуждения имеют отношение к смыслам и ценностям, вносимым в произведение Пушкиным, и совершенно отбрасываются переформатирующими сознание народа советскими интерпретаторами-глобалистами.

Сценарий фильма по повести А.С. Пушкина «Капитанская дочка», получившей в советском кинематографе название «Гвардии сержант», был написан выдающимся историком и теоретиком литературы В.Б.Шкловским. Правда, уже лет через десять он сам признавал ошибочность своей сценарной концепции. Но картина получилась весьма показательной для системы ценностей новорожденного социума, преобразующего под свои цели великую русскую культуру. Об этом фильме, поставленном в 1928 г. Ю.Таричем, в аннотированном каталоге «Советские художественные фильмы» было, в частности, сказано, что сценарист и режиссер избрали путь «исправления» исторических ошибок, якобы присущих пушкинскому произведению. Сохранив фабульную канву повести, экранизаторы вводят ряд дополнений, «заново переписывают» образы основных героев, а «сценарист и режиссер модернизируют историческую концепцию произведения в духе школы Покровского»<sup>1</sup>.

Что касается самого В.Шкловского, то как один из типичных «глобалистов» советской эпохи, он в статье «Как ставить классиков» (1927) в то время провозгласил кампанию их «массового исправления». Поскольку кино, как полагал ученый, – «великий искажитель», то с Толстым, Пушкиным, Лермонтовым, Достоевским нужно «бороться» по линии изменения сведений, которые они сообщают. В кино, полагал он, нужно создавать вещи, «параллельные произведениям классиков»<sup>2</sup>. И поскольку «Капитанская дочка» Пушкина – кладь «неправильных фактов», кинодраматург и конструировал собственную «параллель» повести. По этому поводу режиссер Ю.Тарич заявлял: «Ввиду того, что общие установки и характеристика эпохи в “Капитанской дочке”... для нас, рассматривающих исторические явления с диаметрально-противоположной точки зрения, – оказались неверными и неприемлемыми, мы внесли ряд существенных корректур как в историческую часть повести, так и в бытовую»<sup>3</sup>. Так, ужас пушкинского Петра Андреевича Гринева перед стихией беспощадного и бессмысленного русского бунта был не актуален для новой эпохи. Напротив, передовая советская художественная интеллигенция призывает этот бунт на головы дворянского сословия. В новой ин-

<sup>1</sup> Советские художественные фильмы. Аннотированный каталог. Т. 1. М., 1961. С. 267–268.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: Гуральник У.А. Русская литература и советское кино. Экранизация классической прозы как литературоведческая проблема. М., 1968. С. 75.

<sup>3</sup> Там же. С. 101.

терпретации персонажи символизировали собой определенный «классовый тезис». В фильме Петр Гринев олицетворял политику дворянской экспансии и отправлялся в Белогорскую крепость для захвата вольных крестьянских земель, а в финале этот ничтожный и трусливый дворянчик становился незадачливым любовником Екатерины II. Напротив, романтически загадочный дворянин Швабрин в фильме оказывался правой рукой Пугачева и едва ли не идейным последователем Радищева. Он был демократичен, держал себя с народом запросто, был облачен в армяк и просвещал Машу, читая ей сочинения французских материалистов. Одним из близких соратников Пугачева в фильме становился старый Савельич, а злодей Гринев оказывался злодеем до того, что исполнял пляску над еще не остывшим трупом своего верного слуги.

По Шкловскому, «Капитанская дочка» для того и была написана Пушкиным не от своего имени, а под маской простодушного и неумного Гринева, чтобы сгладить социальные противоречия, лежащие в основе пугачевщины. Повесть якобы была сделана Пушкиным так, чтобы «не дать (не показать. – С.Н.) крепостное право», не дать заинтересованность дворян в наступлении на степь; ослаблены силы Екатерины в степи и вместо крепости дан какой-то загончик, в котором живут милые люди, обижаемые разбойниками». Иными словами, «Капитанская дочка» Пушкина не выдерживала проверки историей: «Пушкин уже для своего времени лжет в своем произведении»<sup>4</sup>.

Конечно, все приведенное звучит почти анекдотически. Однако эта тенденция в экранизации отечественной классики как проявление глобализаторской работы отечественного марксизма в русской культуре существовала довольно долго.

\* \* \*

Исторический пример марксистского ленинско-сталинского переформатирования части русской культуры показывает, как культурно-научное и общественно-политическое явление, систематически действующее в масштабах социума, фактически выполняет ту же работу, которую в условиях глобализации может сделать в качестве агрессора «общество-донор» по отношению к «обществу-реципиенту», если не встречает противодействия. Марксизм как идеология и как явление глобализации в России выступил в качестве поглотителя русской культуры с сопутствующей установкой на переформатирование сознания народа как носителя этой культуры. К счастью, значительная часть нашей культуры все же уцелела. Кроме того, когда в 90-х годах прошлого века в стране начался процесс теоретического переосмысления марксизма, равно как и его вытеснения из политико-идеологической сферы, общество постепенно начало обращаться и к своим культурным корням.

Этот созидательный процесс не только логически необходим, но и в полном смысле спасителен. Ведь если он не последует в полном объеме, то, во-первых, имевшее место в недавнем прошлом культурное искажение будет и далее приводить к не востребованности русской культуры или к ее восприятию национальным сознанием в искаженном виде. А отсюда – один шаг до забвения культуры и утверждения на ее месте артефактов эрзац-культур, которые в процессе глобализации предлагаются на «рынке мирового массового сознания» в великом множестве.

<sup>4</sup> Гуральник У.А. Указ. соч. С. 104.



Говоря об отечественных культурных корнях, в первую очередь следует указать на литературную составляющую нашего культурного наследия. По своему содержательному и эстетическому разнообразию и глубине русская классическая литература – одна из величайших в мире. Вот почему, органически включаясь в процессы глобализации и начиная естественный процесс взаимодействия в качестве «общества-реципиента» с «обществами-донорами», Россия имеет все шансы выступить равновеликим субъектом-партнером. Для этого, однако, нам предстоит проделать ряд процедур.

Одна из первых – инвентаризация нашего наследия и возвращение к аутентичному воссозданию собственных культурных смыслов и ценностей, которые в первую очередь активизируются в связи с глобальными контактами. Постепенно мы приходим к осознанию, что для лучшего понимания и адекватной оценки чужой культуры нам необходимо углубленное аутентичное восприятие, а в некоторых случаях и выправление доставшихся от советского прошлого искажений некоторых смыслов и ценностей нашей культуры. То есть в процессе глобализационного взаимодействия у нас открывается возможность (и, одновременно, необходимость) углубленного постижения и актуализации смыслов и ценностей, изначально в нашей культуре заложенных. Вторым шагом на этом пути должно быть придание смыслам и ценностям родной культуры просвещенческой направленности. Из состояния невостребованности и полузабытости они должны быть переведены в публичную сферу.

О каких же смысловых и ценностных составляющих, содержащихся в русской классической литературе в связи с глобальными контактами, может идти речь? Что в литературной части отечественного культурного наследия заслуживает приоритетного философского анализа?

Без сомнения, внутри русской культуры имеется множество смысловых и ценностных элементов, актуальных для современного развития России, в том числе и в плане ее взаимодействия с другими культурами. Их выявление и актуализация – предмет большой работы, и я в качестве примера обозначу лишь один.

В богатейшем содержании русского мировоззрения, характерного для творчества А.С.Пушкина и других классиков XIX столетия, есть ряд смыслов и ценностей, которые, на мой взгляд, можно назвать «базовыми». Так, пушкинская повесть «Метель», наряду с прочим, также и о предначертанном свыше течении человеческой жизни, называемом в России судьбой. Сюжет повести классически прост. Дочь помещика, Марья Гавриловна, влюбляется в бедного армейского прапорщика Владимира, и ее родители, наконец решившие, что «суженого конем не объедешь, что бедность не порок, что жить не с богатством, а с человеком»<sup>5</sup>, дают согласие на женитьбу. Однако родительское согласие запоздало. Дочь по уговору с женихом уже пыталась обвенчаться тайно, чему помешала метель: жених опоздал, а после уехал на войну и погиб. Прошли годы и случилась новая любовь – к гусарскому полковнику Бурмину. Кажется, счастье близко. Однако выясняется, что Бурмин уже женат. Из его рассказа читатель узнает, что волею случая он в памятный для героини вечер, когда разыгравшаяся метель отменила женитьбу, оказался у алтаря на месте Владимира. По словам Бурмина, вмешалось провидение. «...Вдруг поднялась ужасная метель, и зритель и ямщики советовали мне переждать. Я их послушался, но непонятное беспокойство овладело мною; казалось, кто-то меня так и толкал. Между тем метель не унималась; я не

<sup>5</sup> Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. М., 1981. С. 71.

вытерпел, приказал опять закладывать и поехал в самую бурю»<sup>6</sup>. Ямщик выбирает более короткий путь, но сбивается с дороги. Герой оказывается у церкви. «Церковь была отворена, за оградой стояло несколько саней; по паперти ходили люди. “Сюда! сюда!” – закричало несколько голосов»<sup>7</sup>. Герой велит батюшке начинать. «Непонятная, непростительная ветреность... я стал подле нее перед налоем; ... Нас обвенчали». После венчания, увидев лицо мужа, Марья Гавриловна с криком «Не он! не он!» падает без памяти. «Я повернулся, вышел из церкви безо всякого препятствия, бросился в кибитку и закричал: “Пошел!”», – завершает рассказ Бурмин.

«– Боже мой, боже мой! – сказала Марья Гавриловна, схватив его руку, – так это были вы! И вы не узнаете меня?»

Бурмин побледнел... и бросился к ее ногам...»<sup>8</sup>.

Сколько удивительного! Метель становится причиной рокового опоздания Владимира. Сбившийся с дороги Бурмин оказывается у алтаря. Марья Гавриловна не замечает подмены. «Ветреность» определяет решение Бурмина занять место жениха. Владимир гибнет на войне, а Бурмин приезжает именно в ту деревню, в которой проживает Марья Гавриловна. Они влюбляются друг в друга. Признание Бурмина их, уже соединенных венчанием прежде, соединяет вновь. По крайней мере восемь (!) «совпадений», помноженных на огромное географическое пространство и рассредоточенных на несколько лет! Естественно, что почти невозможно поверить в действие слепого случая и нельзя сомневаться в вере в предначертание, в судьбу. «Чувство судьбы, – замечает авторитетный исследователь творчества Пушкина Андрей Синявский, – владело им в размерах необыкновенных. Лишь на мгновение в отрочестве мелькнула ему иллюзия скрыться от нее в лирическое затворничество. ... “Не властны мы в судьбе своей”, – вечный припев Пушкина»<sup>9</sup>.

Близка по мировоззренческой проблематике «Метели» и повесть «Станционный смотритель». Однако она, как представляется, не только о божьем промысле, именуемом судьбой, но и о судьбе, определяемой человеку обществом, совокупностью человеческих отношений, его «мнениями» – представлениями о безобразном и прекрасном, а также о том, что любое из конкретных проявлений прекрасного должно в этой системе иметь свое особое место. В «Станционном смотрителе» Пушкин много говорит об устройстве социума, о том, что у каждого в нем есть своя ниша, свой уголок. Начинает он с объяснения того, что, собственно, такое станционный смотритель, этот «мученик четырнадцатого класса», предмет вымещения досад проезжающих на несносную погоду, скверную дорогу, упрямство ямщиков и слабосильность лошадей. Как бы опережая смысловое заключение, устами одного из рассказчиков «Повестей» – чиновника А.Г.Н. дается представление об устройстве российского социального целого: «...Что было бы с нами, если бы вместо общеудобного правила: *чин чина почитай*, ввелось в употребление другое, например: *ум ума почитай*? Какие возникли бы споры! И слуги с кого бы начали кушанье подавать?»<sup>10</sup>.

Даже давая описание жилища и, одновременно, рабочей комнаты станционного смотрителя, Пушкин, похоже, рассуждает о социальной системе. И хотя в действительности она существует сама по себе, но люди все-таки не оставляют старанья переделать ее по своему разумению и выработан-

<sup>6</sup> Пушкин А.С. Собр. соч. Т. 5. С. 75.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 76.

<sup>9</sup> Терц А. Прогулки с Пушкиным. М., 2005. С. 23.

<sup>10</sup> Пушкин А.С. Собр. соч. Т. 5. С. 84.

ным представлениям о «должном». Как бы между прочим на стене комнаты зрителя повешены нравоучительные картинки, изображающие историю блудного сына. На первой отец отпускает юношу странствовать, снабдив его деньгами. Далее – юноша в окружении «ложных» друзей и «бесстыдных» женщин. Потом – промотавшийся сын, разделяющий трапезу с свиньями. И, наконец, возвращение блудного сына, коленопреклонение и прощение отца.

К сожалению, нравоучительное представление рассыпается в прах перед действительной общественной системой, в которой у каждого свое место. Дуня, дочь зрителя, – красавица, и потому ее место не в убогом жилище Вырина. Это следует из многих сюжетов, воспроизведенных русской литературой. В данной повести, кстати, нам представлен не худший вариант из возможного развития событий для героини. Показательно объяснение гусара с разыскавшим его в Петербурге отцом. «... Не думай, чтоб я Дуню мог покинуть: она будет счастлива, даю тебе честное слово. Зачем тебе ее? ... Она отвыкла от прежнего своего состояния»<sup>11</sup>. И, действительно, Дуня делается настоящей барышней. В конце повести мы видим ее, приехавшей на станцию и посещающей могилу умершего родителя. Новая жизнь в образе Дуни предстает в повести не как естественное продолжение жизни предыдущей, жизни зрителя, но как жестоко, несмотря на страдания отца, вырванное из этой цепи звено, вмонтированное в другую цепь. Каждый занял свое место, к которому хотя и был предрасположен, но направлен все же собственно человеческими силами. Мировоззренческая тема провидения обнаруживает, таким образом, новую грань – не менее жесткую, чем провидение, социальную детерминацию, действующую так же неотвратимо, как и провидение.

Каким образом «судьба» как русский смысл может оказаться якорем или абордажным крюком при столкновении отечественной культуры с иными культурами в процессе глобализации? Сделаю некоторые предположения. Встраивание (включение) человеком самого себя в конструкцию жизни таким образом, что он изначально принципиально отклоняет от себя возможность не принимать его (мир) во внимание, «спорить» с многообразными проявлениями мира, только на первый взгляд выглядит как бесхарактерность и слабость. На самом деле человек действует в меру своих собственных замыслов и сил. (Бурмин встает под венец с незнакомкой и судьба не препятствует, а возможно, и предопределяет это. Дуня бежит от отца с гусаром, и судьба не препятствует, а возможно, и предопределяет этот поступок). Потенциал личной активности оба раза доведен до предела. И потому в обоих случаях герои не просто пассивны по отношению к судьбе, но пассивно-активны. Они как бы «знают» меру своей активности. Бурмин не требует от потерявшей под венцом сознание невесты тут же согласиться действительно сделаться его женой. А Дуня не устраивает отцу сцену на тему – не будь эгоистом, дай дочери бежать и хорошо жить. Этим знанием «меры» внутри конструкции «судьбы» и силен, на мой взгляд, данный смысл русского мировоззрения. Полного знания о мире человеку все равно иметь не дано. Мир всегда был и будет сложнее человеческого знания о нем. Отсюда – разумная позиция «непротивления» миру и вместо конфронтации с ним – поиск разумного компромисса как меры человеческой пассивности и активности.

Примирение с миром и связанная с ним покорность – то, что получило в русской культуре доминантное развитие, – можно сопоставить с противоположным качеством – активностью, противостоянием миру, в том числе в

<sup>11</sup> *Пушкин А.С.* Собр. соч. Т. 5. С. 90.

контексте разработки идей активности и преобразования мира посредством создания «нового человека». Минюя рассмотрение мировоззренческих концептов покорности и активности в творчестве Пушкина, Лермонтова, Гоголя и Тургенева, в качестве примера укажу на их классический образец в романе А.И.Гончарова «Обломов». Илья Ильич, как помним, поднимая при рассмотрении собственной жизни пласт за пластом, наконец доходит до, кажется, наиболее глубокого слоя – той жизненной первоосновы, в которой сопряжены два живущие в нем начала – глубоко понимающий ум и тонко сопереживающее сердце, оба, к несчастью, безвольные. Это открытие Обломовым самого себя происходит неоднократно. К примеру, в его рассуждениях о литературе: «...Изображая вора, падшую женщину, надутого глупца, да и человека тут же не забудь. Где же человечность-то? Вы одной головой хотите писать! ...Вы думаете, что для мысли не надо сердца? Нет, она оплодотворяется любовью. Протяните руку падшему человеку, чтобы поднять его, или горько плачьте над ним, если он гибнет, а не глумитесь. Любите его, помните в нем самого себя и обращайтесь с ним как с собою, – тогда я стану вас читать и склоню перед вами голову... Извергнуть из гражданской среды! ...Это значит, забыть, что в этом негодном сосуде присутствовало высшее начало; что он испорченный человек, но все человек же, то есть вы сами. Извергнуть! А как вы извергнете его из круга человечества, из лона природы, из милосердия божия? – почти крикнул он с пылающими глазами»<sup>12</sup>.

Активное желание «извергнуть» негативное явление из жизни отвергается Ильей Ильичем как бесчеловечное. Стремление «извергнуть» негативное должно быть, как ни парадоксально, дополнено его покорным приятием, но непременно с пониманием того, что оба – и активное, и пассивное – покоятся на более глубоком основании – человечности. Возможно, такая позиция не приведет к сиюминутному результату, дающему, к примеру, экономически эффективное решение. Но в долгосрочном плане оно неизмеримо более гуманно и, значит, эффективно. Думаю, что если такого рода активность будет предложена русской культуре в контексте глобализации, то она, в соответствии с отечественной традицией, будет отвергнута, сколь бы целесообразной она ни выглядела.

Еще одно рассуждение насчет активности и покорности в борьбе с искоренением недостатков находим у классика, которого, кажется, невозможно подозревать в какого-либо рода терпимости при столкновении со злом. Имя его – М.Е.Салтыков-Щедрин. И вот слова одного из героев, говорящего от имени автора, в его «Губернских очерках»: примирение с действительностью «...совершается вообще очень просто. Оглядишься вокруг себя, всмотришься в окружающих людей, и поневоле сознаешь, что все они, право, недурные ребята. Они не глупы – и это первый пункт; они гостеприимны и общежительны, а стало быть, и добры – это второй пункт; они бедны и сверх того снабжены семействами, и потому самое чувство самосохранения вынуждает их заботиться о средствах к существованию, каковы бы ни были эти средства, – это третий пункт. Рассудок без труда принимает эти причины и удовлетворяется ими. Ибо что сказать против них? Как бы вы ни были красноречивы, как бы ни были озлоблены против взяток и злоупотреблений, вам всегда готов очень простой ответ: человек такое животное, которое, без одежды и пищи, ни под каким видом существовать не может. Понятно? следовательно...

<sup>12</sup> Гончаров И.А. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1981. С. 27.

Отчего же, несмотря на убедительность этих доводов, все-таки ощущается какая-то неловкость в то самое время, когда они представляются уму с такою ясностью?.. Кто ж виноват в этом? Где причина этому явлению?

– В воздухе, – отвечает мне искреннейший мой друг, Яков Петрович...

В воздухе! да не может же быть, чтоб весь воздух был до такой степени заражен гнилыми миазмами, чтоб не было никаких средств очистить его от них...

– Э, батюшка, нам с вами вдвоем всего на свой лад не переделать! – отвечает мне тот же изобретатель растительной мази, – а вот лучше выпьем-ка водочки, закусим селедочкой да сыграем пулечку в вистик: печаль-то как рукой снимет!

Ну, и выпьем...»<sup>13</sup>.

«Менять сам воздух» – задача, до сих пор продолжающая оставаться не только не разработанной технологически, но философское осознание которой показывает неосновательность продолжающихся до сих попыток нахождения ее радикальных решений исключительно посредством издания специальных законов. Такие решения, принимаемые в контексте глобализационных инициатив, без сущностно-системного подхода к проблеме, выглядят вдвойне наивными при реалистическом взгляде на них. Ведь сама власть, каждодневно избирая для себя тот способ жизни, при котором она же провозглашает намерение порок преодолеть, отнюдь не ищет ответа на вопрос – как жить «без одежды и пищи». Но это условие – всего лишь лежащее на поверхности.

Преодоление порока без потери человечности – задача еще более тонкая, поскольку кроме опасности попытаться порок искоренить решительно и мгновенно и, значит, почти наверняка поступить бесчеловечно есть и другая опасность – примириться, сжиться, как говорил другой классик, со «свинцовыми мерзостями жизни». Именно с целью достижения мира и культивируется в процессе воспитания человека его особое состояние – покорность. Обращаясь к своему собственному опыту, Щедрин вспоминает.

О покорности ему говорили, начиная с детских лет. Ему внушали, что покорностью цветут города, благоденствуют селения, что она дает силу и крепость недужному, бодрость и надежду истомленному работой и голодом, смягчает сердца великих и сильных, открывает двери темницы забытому узнику.

«– Загляните в скрижали истории, – говаривал мне воспитатель мой, студент т-ской семинарии, – загляните в скрижали истории, и вы убедитесь, что тот только народ благоденствует и процветает, который не уносится далеко, не порывается, не дерзает до вопроса. Процветают у него искусства и науки; конечно, и те и другие составляют достояние только немногих избранных, но он, погруженный в невежество, не знает, как налюбоваться, как нагордиться тем, что эти избранные – граждане его страны: “Это, – говорит он, – мои искусства, мои науки!” ...И вот, в порыве законной гордости, он восклицает: “О, какой я богатый, довольный и благоденствующий народ!”

...Покорное дитя, далее, превращается в покорного юношу, а затем и во взрослого, – в чиновника, например. Покорно выслушивая наставления начальника, он пронизывается его пронизательностью, глубокомыслием, обширностью взглядов. Постепенно он вмещает в себя премудрости бюрократии. Какой труд являет любая его крохотная мысль, в которую упаковываются громаднейшие помыслы, величайшие начинания, необъятнейшие планы.

Но покорность, в то же время, не простой синоним чего-то низменного. «Покорность не значит подлость, не значит искательство и низкопоклонничество, не значит слабоумие и апатия; покорность не наушничество, не

<sup>13</sup> Салтыков-Щедрин М.Е. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М., С. 262.

лукавство исподтишка, не лицемерие... Это особая, своеобразная добродетель, с помощью которой человек многое выигрывает и ровно ничего не проигрывает»<sup>14</sup>. То есть покорность – не обязательно качество, заслуживающее осуждения. В чем-то, если она нравственно безупречна и тверда в своей убежденности – она, возможно, родственна стоическому непротивлению и достойна уважения.

Таковы примеры некоторых ответов, которые органично вычитываются из русской культуры в связи с контактами нашего социума с иными мировыми культурами в процессе глобализации.

\* \* \*

Наряду с отмеченными, для современного российского самосознания не менее значимы и иные смыслы и ценности, пришедшие в него из русской культуры XIX столетия. Среди них – особые отношения между человеком и природой, когда живой мир рассматривался как органическое продолжение человека, а человек – как его естественная часть. Несравненных высот в анализе этого смысла достиг И.С.Тургенев своими «Записками охотника». Также можно говорить об отмечаемом классиками нашей философствующей литературы особом отношении русского человека к жизни и смерти, понимании их не только в противоположности, но и во взаимной дополнительности. К примеру, в творчестве Л.Н.Толстого феномен смерти исследуется во многих отношениях: это смерть на войне («Севастопольские рассказы»), смерть как финал бесплодной жизни («Смерть Ивана Ильича»), смерть в игре человека с природной силой («Казачьи», «Метель», «Хозяин и работник»), смерть как самоубийство («Анна Каренина»). Да и великий роман «Война и мир» – о борьбе живого и мертвого начал в человеческой жизни, сопряженных с жизнью в соответствии с христианскими ценностями или вопреки им.

Огромной заслугой русской классики также остается ее внимательное отношение не только к разуму человека, но к его чувствам, к тому, что именуется душой и сердцем. Можно, пожалуй, говорить о чрезмерном акцентировании в русской литературе чувственного начала в жизни человека, но нельзя не замечать и тех открытий, которые сделаны в этой сфере человеческого духа. Вспомним хотя бы трилогию И.А.Гончарова («Обыкновенная история», «Обломов», «Обрыв») и в особенности – ее центральный роман об Илье Ильиче.

В завершение подчеркну еще раз: ценностно-смысловое богатство русской философствующей литературы – условие и средство культурного возрождения нации, ее сохранения, обогащения и успешного развития в плодотворных международных контактах. Только с опорой на него Россия может занять достойное место в глобализирующемся мире.

<sup>14</sup> Салтыков-Щедрин М.Е. Собр. соч. Т. 3. С. 263–264.

## ФОРМИРОВАНИЕ ЭТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА (НА МАТЕРИАЛЕ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИКИ)

Новоевропейский период был особенным в истории моральной философии. Именно в XVII–XVIII вв. феномен морали в его полноте и целостности становится специальным предметом философского интереса, это время формирования философского понятия морали<sup>1</sup>. Особое место проблема осмысления своеобразия морали занимала в британской философии – в этике кембриджских платоников Р.Кадворта и Г.Мора, в этике сентименталистов Э.Э.К. Шефтсбери, Ф.Хатчесона, Д.Юма, в моральной философии Дж. Батлера, интеллектуалистов С.Кларка, У.Уолластона, Дж. Бэлгая, Р.Прайса и др. Процесс формирования философского понятия морали шел по следующим направлениям: мораль отделялась, во-первых, от стихийных факторов поведения (от стремления к удовольствию, от привычек, предрассудков), во-вторых, от культурных факторов (от религии, общественных законов, политики, традиций, воспитания, обучения и т. п.), в-третьих, выявлялись и становились предметом осмысления существенные особенности самой морали. Параллельно содержательному осмыслению морали шла выработка специального языка, посредством которого можно было бы адекватно и точно выразить ее особенности.

По утверждению Аласдера Макинтайра, именно в Новое время, в конце XVII – начале XVIII в., само слово «мораль» впервые в истории философии становится названием конкретной сферы, внутри которой действуют особые правила поведения, не сводимые к религиозным, правовым или эстетическим правилам. Моральным правилам отводится их собственное культурное пространство. Макинтайр также замечает, что в этот период концептуальное разделение морального и теологического, правового или эстетического стало общепризнанным, и «проект независимого рационального обоснования морали стал центральным для североевропейской культуры, а не только лишь предметом интереса отдельных мыслителей»<sup>2</sup>.

Однако думается, что процесс формирования философского понятия морали и специального этического языка, завершился, вероятно, к концу XVIII в.<sup>3</sup> Лишь к этому времени складывается концепт «мораль» в том современном значении, о котором говорит, в частности, Макинтайр. До этого в моральной философии очевидна терминологическая неопределенность: сферу, которую сегодня принято обозначать понятием «мораль», в указанный Макинтайром период британские философы пока еще описывали самыми разнообразными терминами.

<sup>1</sup> См.: *Апресян Р.Г.* От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей // *Этическая мысль: Вып. 1 / Под ред. А.А.Гусейнова.* М., 2000. С. 183–184.

<sup>2</sup> См.: *MacIntyre A.* *After Virtue. A Study in Moral Theory.* Notre Dame (Indiana), 2d ed., 1984. P. 39. Макинтайр здесь ведет речь о североевропейской, как он выражается, культуре, поскольку именно североевропейская культура, с его точки зрения, задавала облик новоевропейской культуры в целом и философии, в частности. Именно английская и в первую очередь шотландская философия в конце XVII – начале XVIII в., как считает Макинтайр, по идейному и концептуальному разнообразию превосходила не только французскую, но даже немецкую философию.

<sup>3</sup> На это обращает внимание Р.Г.Апресян в работах, посвященных новоевропейской этике. См., например: *Апресян Р.Г.* От «любви» и «дружбы» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей.

Следует отметить, что ситуация терминологической неопределенности вполне осознавалась британскими философами морали, необходимость ее преодоления они рассматривали как требующую неотложного решения проблему. Во многих этических трактатах терминология, «способы выражения» («*ways of speaking*»), становились предметом критической рефлексии. Например, Хатчесон подчеркивал чрезвычайную важность избавления от ошибок, вызванных «смешением двусмысленных слов»<sup>4</sup>. Отвечая на замечание Хатчесона, высказанное в адрес С.Кларка, Бэлгай посчитал необходимым сформулировать определения ключевых, с его точки зрения, моральных понятий, в числе которых – «добродетель», «моральные действия», «обязанность», «разум», «истина» и др.<sup>5</sup>. Чрезвычайно чутким к проблеме языка был Прайс, так или иначе обращавшийся к ней на протяжении всего текста своего главного этического произведения – «Обозрения основных вопросов морали». Специально эту проблему он обсуждает в 6-й главе, которая называется «О пригодности, моральной обязанности и различных формах выражения, которые использовались различными авторами при объяснении морали»<sup>6</sup>. Некоторые современные исследователи обращают внимание на чрезмерную и неоправданную придирчивость Прайса к терминологии оппонентов. Так, Г.Лабоше сетует на то, что Прайс нередко спорит по несущественным вопросам терминологии даже с теми, кто оказал на формирование его философской позиции чуть ли не определяющее влияние<sup>7</sup>. А У.Д.Хадсон, анализируя полемику Прайса с Хатчесоном по вопросу об источнике моральных идей, характеризует ее как всего лишь спор о словах<sup>8</sup> (что, с содержательной точки зрения, совершенно справедливо). Понятно внимание исследователей XX в. прежде всего к содержательному смыслу анализируемых концепций, а не к языковым формам его выражения. Однако нельзя упускать из виду тот несомненный факт, что сам «спор о словах» в моральной философии XVII–XVIII вв. был ее существенной, неотъемлемой частью, именно в таких спорах формировался язык этики как специализированной философской области знания со своим собственным предметом.

По мнению Р.Г.Апресяна, понятие «мораль» в более или менее знакомом нам значении появляется благодаря Юму (с некоторыми оговорками), и это стало возможно, поскольку в теоретических опытах британских моралистов были созданы условия для концептуального синтеза<sup>9</sup>. Однако даже сам факт понятийной оформленности сферы морали не сразу был осознан в британской этике. И не только до Юма, но и после него в языке, с помощью которого очерчивалась и обсуждалась эта сфера, сохранялось разнообразие, а по-другому говоря, отсутствовала строгость. Например, первое издание «Обозрения основных вопросов Прайса» (1758) вышло уже после «Иссле-

<sup>4</sup> *Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense. Treatise II. Illustrations upon the Moral Sense. Indianapolis, 2002. P. 133.

<sup>5</sup> См.: *Balguy J.* The Foundation of Moral Goodness. Part I // Raphael D.D., ed. The British Moralists: 1650–1800. 2 vol. Vol. I. Indianapolis–Cambridge (Inc). P. 398–401.

<sup>6</sup> См.: *Price R.* A Treatise on Moral Good and Evil // Review of the Principal Questions in Morals / Ed. D.D.Raphael. Oxford, 1948. P. 104–130.

<sup>7</sup> См.: *Laboucheix H.* Richard Price as Moral Philosopher and Political Theorist. Oxford, 1982. P. 45.

<sup>8</sup> См.: *Hudson W.D.* Reason and Right. A Critical Examination of Price's Moral Philosophy. L., 1970. P. 2–3.

<sup>9</sup> См.: *Апресян Р.Г.* Европа: Новое время. Введение // История этических учений / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 2003. С. 554.



дования о человеческом разумении» (1748) и «Исследования о принципах морали» (1751) Юма, однако Прайс, как это будет показано далее, помимо термина «мораль» для обозначения сферы морали, употреблял и другие термины. И даже Кант, с именем которого связывают кульминацию процесса формирования философского понятия морали, практически не употреблял термин «мораль» в привычном нам значении ни в названиях этических работ, ни в их в текстах<sup>10</sup>.

В целом симптомы терминологической неопределенности в новоевропейской британской этике проявлялись по меньшей мере в трех следующих моментах. Во-первых, привычное для современного исследователя содержание понятия «мораль» здесь выражалось терминами «добро», «зло», «добродетель» и др. – теми, которые указывают на ту или иную сторону морали, ее отдельное проявление, но не на мораль в ее общем значении. Одновременно с этим понятие «мораль» могло употребляться как раз для выражения одной из составляющих, сторон моральной сферы. Во-вторых, само использование термина «мораль» было расплывчатым, нестрогим: данный термин употреблялся то в качестве синонима добродетели, то в качестве характеристики природы человека, то в качестве предмета морального одобрения, то в качестве синонима высших ценностей, добра и т. д. В-третьих, даже в тех случаях, когда этическое рассуждение, предметом которого были сущность и своеобразие морали, характеризовалось особой лексической рефлексивностью, строгостью и последовательностью, для обозначения сферы морали, помимо понятия «мораль», употреблялись и другие специальные термины, например, термин «rectitude».

Коротко говоря, ситуация, сложившаяся в британской этике в XVII–XVIII вв., характеризовалась тем, что в то время, как интеллектуальные поиски моральных философов концентрировались на поиске сущности морали, ее «чистого» смысла, для обозначения самого феномена морали еще не было найдено слова. В данной статье предполагается, во-первых, описать положение дел в британской этике Нового времени в отношении практикуемых ею при обозначении моральной сферы «способов выражения», во-вторых, проанализировать усилия британских авторов по поиску, прояснению и уточнению термина для обозначения главного в этической сфере понятия.

### Имена для морали

Интересным в целях прояснения положения дел в британской этике по рассматриваемой проблеме может стать сопоставление названий этических трактатов и их содержания. В названиях произведений, в которых осмысливалась природа морали, использовались самые разные моральные термины. Само содержание этических трактатов, с одной стороны, и их названия – с другой, свидетельствуют о том, что сфера, обозначаемая сегодня понятием «мораль», авторами этих трактатов определялась по-разному. Например, Шефтсбери анализировал мораль в «Исследовании о добродетели и заслуге» (1699), Батлер – в «Рассуждении о природе добродетели» (включенном в «Аналогию естественной религии и религии Откровения с устройством и движением природы», 1736), Бэлгай – в «Основании моральной доброты» (1-я часть опубликована в 1728, 2-я – в 1729). Произведение, в котором Хат-

<sup>10</sup> См.: *Апресян Р.Г.* От «любви» и «дружбы» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей. С. 184.

чесон обсуждает особенности морали, называется «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах» (1725), второй трактат, непосредственно посвященный вопросам морали, называется «О моральном добре и зле». В «Обзрении основных вопросов морали» (первое издание – 1758) Прайса входит «Трактат о моральном добре и зле», который составляет основное содержание «Обозрения». Лишь в третье издание «Обозрения...» (1787 г.), помимо трактата, Прайс включил «Рассуждение о бытии и атрибутах Божества». Так что этическая концепция Прайса изложена именно в трактате, судя по названию, посвященному вопросам морального добра и зла, но реально – гораздо более широкому кругу этических вопросов. В своем трактате Прайс анализировал основание морали, природу моральной способности, отношение морали и Божества, морали и божественной воли, гражданского законодателя, морали и гражданских законов, обычаев. Он исследовал также природу моральной обязанности, специфическое содержание моральных обязанностей, понятия добродетели и порока, особенности осуществления добродетели в реальности, принцип действия морального субъекта и критерии правильного поступка и многие другие вопросы.

В.Волластон обсуждал проблемы морали в работе «Начертание религии природы» (1722). Под религией же он понимал «...ничто иное, как обязанность ... совершать то, чем нельзя пренебречь, и воздерживаться от того, что не должно быть совершено»<sup>11</sup>. По существу, обсуждая вроде бы религию, он говорит на языке, который сегодня однозначно ассоциируется с этическим дискурсом. Естественную, или укорененную в природе вещей, религию Волластон выводит из различения морального добра и морального зла<sup>12</sup>. Моральное добро и моральное зло, согласно Волластону, проявляются в отношении человеческих действий к истине. Отсюда он выводит «великий закон» религии, тождественный в рамках его концепции, с законом природы, или – с законом творца природы. Этот закон состоит в следующем: «каждое разумное, деятельное и свободное существо должно вести себя так, чтобы никаким действием не противоречить истине»<sup>13</sup>.

Как известно, концепция естественной религии возникла в эпоху Просвещения. Она предполагала, что существуют некоторые общие представления о божественном, которые основаны не на откровении, а на разуме и на обыденном опыте человека<sup>14</sup>. В концепции естественной религии Волластона центральными оказываются не столько представления о высшем существе, сколько вопросы о природе добра и зла, о моральной обязанности.

Даже те авторы, которые использовали термин «мораль» (*morality*) в названии своих произведений, в самих текстах далеко не всегда употребляли его в строгом значении. Это обнаруживается, в частности, в том, что термин «мораль» используется в качестве синонима терминов «добродетель», «справедливость», «добро», «правильное» и т. п. или как рядоположный им. Например, исследованию вопросов морали посвящено произведение одного из самых ранних английских утилитаристов – Джона Гэя «О фундаментальном принципе морали, или добродетели» (1731), в котором термин «мораль» употребляется в общем смысле лишь при упоминании писателей, обращающих

<sup>11</sup> *Wollaston W. The Religion of Nature Delineated. 8<sup>th</sup> ed. London: Printed for J.Beecroft, J.Rivington, J.Ward, R.Baldwin, W.Johnston, S.Crowder, P.Davey and B.Law, and G.Keith, 1759. P. 41.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid. P. 41–42.*

<sup>14</sup> См., например: *Павлова Т.П. Естественная религия // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 2. М., 2001. С. 22.*

ся к теме морали (*writers of morality*) и однажды – в значении объекта одобрения. Далее в работе Гэя речь идет о сущности добродетели и ее критерии, об обязанности добродетели, об одобрении, о достоинстве, уважении и пр. Там, где Гэй обсуждает понятие добродетели, ее принцип, или критерий, обязанность, по существу речь идет не столько о добродетели, сколько о морали в целом в современном смысле слова.

Среди работ британских авторов встречаются такие, в которых термин «мораль» в названии не сопровождается никакими синонимами. Например, работа Джона Кларка (из Халла) называется «Основание морали, рассмотренной в теории и практике» (*«The Foundation of Morality in Theory and Practice considered», 1726*), а одно из главных произведений Кадворта – «Трактат о вечной и неизменной морали» (*«A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality»*, посмертно опубликован в 1731). Однако гораздо более употребительным, чем слово «мораль», в трактате являются слова «добро», «зло», «справедливое», «несправедливое», «справедливость». Обсуждая природу морали, Кадворт говорил о природе добра и зла, справедливого и несправедливого и т. п. Интересно, что он считал необходимым объяснить, почему именно эти термины он употребляет в своем исследовании. Кадворт заметил, что эти слова (а помимо перечисленных, также «похвальное и постыдное», «честное и бесчестное») используются Платоном и другими авторами в своих произведениях как синонимичные<sup>15</sup>. Чаще всего Кадворт говорил о справедливости или о естественной справедливости как об общем понятии, охватывающем моральную сферу. Это становится очевидно уже из формулировки главной цели «Трактата о вечной и неизменной морали». Свое исследование Кадворт предварил следующим объяснением: поскольку многие философы и теологи ошибочно считают, что моральное добро и зло, справедливое и несправедливое, похвальное и постыдное, честное и бесчестное таковы не по природе, а в силу установления – кодексов и пандектов, законов конкретной страны и религии, – то сам он, желая исправить ошибку, взялся за исследование, направленное на доказательство того, что «во-первых, если что-либо вообще является добрым или злым, справедливым или несправедливым, то с необходимостью должно существовать нечто, что является естественным образом и неизменно добрым и справедливым». Во вторую очередь Кадворт намеревался показать, «в чем состоит эта естественная, неизменная и вечная справедливость, каковы ее отделы и разновидности»<sup>16</sup>. Иными словами, обоснование вечности и неизменности естественной справедливости составляет главное содержание трактата, посвященного «вечной и неизменной морали». Понятия морали и естественной справедливости оказываются синонимичными, взаимозаменяемыми. У Кадворта встречаются и другие высказывания, по которым можно судить о том, что термин «мораль» употреблялся им в значении более частном, чем термин «естественная справедливость»<sup>17</sup>, в контексте которых мораль (*moralty*) оказывается характеристикой рациональной природы. Эта природа обладает данной характеристикой в силу того, что ее детерминирует и обязывает естественная справедливость (*natural justice*).

<sup>15</sup> См.: *Cudworth R. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. London: Printed for James and John Knapton, at the Crown in St. Paul's Church-Yard, 1731. P. 12–13.* При переводе, в соответствии с правилами современного правописания, опущено написание слов с прописной буквы в середине предложения, которое использовали авторы того времени. – О.А.

<sup>16</sup> Ibid. P. 13.

<sup>17</sup> См.: *ibid.* P. 26–27.

С точки зрения понимания процесса формирования этического понятийного аппарата представляет интерес также работа Генри Мора, написанная на латыни. Ее латинское название – «Enchiridion Ethicum» (1667), а на русский язык ее переводят как «Руководство по этике»<sup>18</sup>. В английском переводе текста Мора термин «ethics» – этика – употребляется и в значении морали в целом, и в значении знания о морали, т. е. в значении этики в собственном смысле слова. Скажем, в первой главе, «Что такое этика?», Мор дает следующее определение: «Этика – это искусство жить хорошо и счастливо»<sup>19</sup>. Далее он разъясняет, в чем состоит это искусство, рассматривает этику в единстве ее частей – знания о счастье и о способах его достижения – добродетелях (фактически воспроизводя аристотелевскую структуру этики), формулирует аксиомы, или интеллектуальные принципы, составляющие содержание морали, анализирует различные страсти, добродетели в собственном смысле слова, обсуждает проблему свободы воли, исследует понятия добра и зла. В свете анализируемой темы интересно, что в первом английском переводе, сделанном Эдвардом Саутвеллом в 1690 г., данная работа Мора называется «An Account of Virtue», что на русский язык можно перевести как «Объяснение добродетели». И если сам Мор вполне точно и адекватно выразил суть своего произведения в латинском названии, то переводчик не был столь точен в силу того, что для него, как и для многих других, в том числе моральных философов, не были строго концептуализированы понятия «этика», «мораль» или «добродетель».

### Rectitude

Одним из наиболее строгих и последовательных британских моральных философов в осмыслении природы и своеобразия морали был уже не раз упоминавшийся интеллектуалист Ричард Прайс. Недаром некоторые сторонники аналитической этики видели в нем своего идейного предшественника<sup>20</sup>. Думается, Прайс по сравнению со своими старшими современниками был наиболее близок к целостному позитивному осмыслению морали как особого феномена и в функциональном и в содержательном смыслах<sup>21</sup>. Но и Прайс, с особым вниманием и требовательностью относившийся к языку, едва ли был вполне строг в терминологическом маркировании феномена морали. То содержание, которое охватывается современным понятием «мораль», он обозначал то термином «мораль», то «добродетель». Однако несомненный интерес представляет то, что поми-

<sup>18</sup> См., например: *Апресян Р.Г.* Из истории европейской этики нового времени (этический сентиментализм). С. 14; *Ковалева И.В., Семенов А.А.* Общая характеристика философии Генри Мора в контексте основных научных и теологических проблем XVII в. <http://www.plato.spbu.ru/AKADEMIA/akademia5/17.pdf>.

<sup>19</sup> *More H.* Enchiridion Ethicum [Translated from Latin by E.K.Rand] // *The Classical Moralists / Compiled by B.Rand.* Boston, 1937. P. 241.

<sup>20</sup> Например, с точки зрения Г.Рэшдэлла, Э.Ф.Кэррита, Ч.Д.Брода и др. до самого конца XIX в. не было написано этических работ, соизмеримых по глубине и последовательности с работой Прайса. Как писал о Прайсе Г.Рэшдэлл, «его “Обозрение основных вопросов и трудностей морали” я считаю лучшей опубликованной работой по этике вплоть до самого недавнего времени. Оно содержит суть кантианской доктрины без путаницы, внесенной Кантом» (*Rashdall H.* The Theory of Good and Evil. A Treatise on Moral Philosophy. Oxford, 1907. P. 80).

<sup>21</sup> Подробнее о концепции морали Прайса см.: *Артемяева О.В.* Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени // *Этическая мысль.* Вып. 2. М., 2001. С. 132–150.

мо общего термина «мораль» Прайс употреблял еще один особый английский термин для обозначения того же содержания, а именно – «rectitude» (по частоте употребления «rectitude» сопоставимо с «morality» – 75 и 71 раз соответственно).

На русский язык термин «rectitude» переводится как **честность, прямота, правильность**. В английском это слово зафиксировано в самом начале XV в. в значении «обладать качеством прямизны, быть прямым». И с 1530-х гг. оно встречается в значении «честное в поведении и характере»<sup>22</sup>. В английский язык слово «rectitude» пришло из **среднефранцузского**. Непосредственным источником и английского, и французского слов «rectitude» является позднелатинское слово «rectitudo», восходящее к латинскому прилагательному «rectus», изначально означавшее «прямой» и позже, помимо прочих значений, – «правильный», «разумный», «здравый». Значение прямизны сохраняется и при употреблении английского слова «rectitude» в этическом контексте. Например, Волластон противопоставлял «rectitude» и «obliquity»<sup>23</sup>. Такое же противопоставление встречается и у Локка<sup>24</sup>. «Obliquity» означает отклонение от прямой линии, от прямого пути, а также – нравственную извращенность, моральное нарушение. С существительным «rectitude» соотносится употребительное в английской этической литературе прилагательное «right» – правильное. Это слово образовалось из староанглийского «riht» – «справедливый», «добрый», «надлежащий», «пригодный», «прямой», которое в конечном итоге восходит к индоевропейскому корню \*reg-, давшему начало в том числе латинскому «rectus», а значит, – опосредованно и слову «rectitude»<sup>25</sup>. Производные от данного корня индоевропейские слова имели значение «движение по прямой линии», «правитель», «вождь», «править», «вести», «исправлять». Староанглийское «riht» соотносится с **староирландским «reht», которое употреблялось в значении закона**<sup>26</sup>. Противоположное по значению слову «right» слово «wroong» образовалось из староанглийского «wroang», которое **означало искривленный, перекрученный, корявый** и этимологически восходит к индоевропейскому корню \*wrenth- – «поворачивать», «переворачивать», «вращать». Семантически «wroong» является отрицанием «right». Употребление «wroong» в моральном значении неправильного, плохого, несправедливого зафиксировано около 1300 г.<sup>27</sup>

Понятие «rectitude» было довольно распространенным в английской морально-философской литературе того времени. Помимо Прайса, его осмысленно употреблял Бэлгай. Этот термин также активно употреблял Локк, на что обращает внимание Р.Г.Апресян<sup>28</sup>. В русском переводе «Опыта о человеческом разумении» Локка термин «rectitude» переводят по-разному: то как правильность – и в отношении суждений, и в отношении поступков, то как справедливость, то как строгую нравственность, то как нравственную чистоту. Различие в переводах одного и того же термина в некоторых случаях можно считать оправданным, поскольку сам Локк в разных контекстах употреблял его

<sup>22</sup> См.: Harper D. Online Etymology Dictionary <http://www.etymonline.com/index.php?term=rectitude>

<sup>23</sup> См.: Wollaston W. The Religion of Nature Delineated. P. 5.

<sup>24</sup> См.: Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. Part I // Locke J. The Works of John Locke in 9 vol. 12<sup>th</sup> ed. Vol. 1. L., 1824. P. 250, 253.

<sup>25</sup> См.: Shipley J.T. The Origins of English Words: A Discursive Dictionary of Indo-European Roots. Baltimore (Maryland)–L., 1984. P. 332.

<sup>26</sup> См.: Harper D. Online Etymology Dictionary // [www.etymonline.com/index.php?term=right](http://www.etymonline.com/index.php?term=right)

<sup>27</sup> См.: Harper D. Online Etymology Dictionary // [www.etymonline.com/index.php?term=wrong](http://www.etymonline.com/index.php?term=wrong)

<sup>28</sup> См.: Апресян Р.Г. Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж. Локка // Историко-философский ежегодник. М., 2006. С. 150. Сноска 32.

в разных значениях. По замечанию Р.Г.Апресяна, понятие «rectitude» в «Опыте...» выражало характеристику, которая пока не обрела строгую этическую спецификацию<sup>29</sup>. Между тем важно понимать, что Локк употреблял «rectitude» именно в качестве понятия, и русский перевод этого не передает, поскольку на месте понятия здесь оказываются всего лишь различные слова. Можно предположить, что преимущественное употребление термина «rectitude» и этимологически родственных ему терминов для обозначения сферы морали Локком и другими авторами отчасти является одним из проявлений влияния на британскую новоевропейскую этику стоицизма (в особенности римского), опосредованного Цицероном. Данное влияние очевидно и в этике Бэлгай, и в этике Прайса. Для них понятие «rectitude» определено становится этически контекстуализированным и значительно более строгим.

Р.Г.Апресян указывает на несомненную релевантность термина «rectitude» латинскому термину «honestum», который употреблял (или даже ввел в оборот морально-философского рассуждения) Цицерон<sup>30</sup>. Цицерон использовал данный термин как эквивалент греческого «καλόν» – нравственно-прекрасного как главной характеристики высшего блага. Э.Р.Дик – автор пространного комментария к трактату Цицерона «Об обязанностях» – обращает внимание на то, что термин «honestum» в употреблении Цицерона утрачивает значение внутренней эстетической привлекательности и взамен этого, будучи родственным слову «honor» (честь, почет, уважение), обретает социальное, публичное значение<sup>31</sup>. В русском же переводе В.О.Горенштейна цicerоновского трактата термин «honestum» передается как нравственно-прекрасное, тем самым подчеркивается эстетический аспект понятия и затушевывается его социальное измерение. На неудачность такого перевода указывает, в частности Н.П.Гринцер. Он обращает внимание на то, что в таком переводе утрачивается исходная семантика латинского слова, которое означало «честное, порядочное», причем с очевидными социальными коннотациями. Этимологически слово «honestas» восходит к слову «honor», которое служило терминологическим наименованием официальных почестей в Римской республике<sup>32</sup>. Как показывает Гринцер, для Цицерона представление о благе в качестве необходимой составляющей включало идею признания, внешней, «народной», «общественной» оценки, которая отсутствовала в греческом понятии<sup>33</sup>. И в переводе Н.А.Федорова трактата Цицерона «О пределах добра и зла» термин «honestum» передается как «достойное», что, как считает Гринцер, адекватно передает идею блага, в представлении Цицерона, «в том числе как “почета”, достойного образа поведения в глазах окружающих»<sup>34</sup>.

Конечно, перевод Цицероном греческого термина «καλόν» как «honestum» был интерпретацией, ведь греческий термин имел вполне определенное значение, которое в переводе Цицерона оказалось либо вовсе утраченным, либо размытым. А в восприятии британских интеллектуалистов слово «honestum» оказалось еще более далеким по значению от греческого источника, а правильнее сказать – противоположным ему. Интеллектуалисты не просто лишили это слово эстетической составляющей, но и противопоставили его понятию прекрасного. Бэлгай и Прайс строго разделяли понятия «honestum» и «pulchrum»,

<sup>29</sup> См.: *Апресян Р.Г.* Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж. Локка. С. 150. Сноска 2.

<sup>30</sup> См.: *Апресян Р.Г.* Европа: Новое время. Введение // История этических учений. С. 554.

<sup>31</sup> *Duck A.R.* A Commentary on Cicero, De Officiis. Ann Arbor, 1996. P. 69.

<sup>32</sup> См.: *Гринцер Н.П.* Римский профиль греческой философии // *Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков.* М., 2000. С. 25.

<sup>33</sup> См.: Там же. С. 25.

<sup>34</sup> Там же. С. 26.

которые Прайс к тому же пояснил греческими словами «δίκαιον» и «καλόν» («справедливость» и «красота» соответственно)<sup>35</sup>. Смещение данных понятий они ставили в упрек Хатчесону, полагая, что он ошибочно сводит предмет морального восприятия к красоте – pulchrum – моральных поступков и не отдает себе отчета в том, что красота вторична по отношению к достоинству поступков и всецело детерминирована ею. Именно в смешении Хатчесоном красоты и достоинства они видели одну из причин того, что он неправомерно связал мораль с чувством, а не с разумом<sup>36</sup>. Как для Бэлгая, так и для Прайса предметом морального познания, является не pulchrum, а именно honestum. Последнее не может быть предметом восприятия никакого, пусть даже особого морального, чувства. Важно подчеркнуть, что и для Бэлгая, и для Прайса, существенным в понятии «honestum» было отнюдь не социальное измерение, а необходимая связь с истиной и разумом. Прайс поставил понятие «honestum» в один смысловой ряд с понятиями «right» и «rectitude».

Примечательно, что при переводе Цицерона на английский язык слово «honestum» и родственное ему слово «honestas» передают именно терминами «rectitude», «moral rectitude», «morality» (мораль) и «moral goodness» (моральная доброта, добродетель), что специально разъясняет Вальтер Миллер – переводчик трактата Цицерона «Об обязанностях» на английский язык в двуязычном (латинско-английском) издании<sup>37</sup>. В качестве прилагательного термин «honestum» он переводит как «morally right» – морально правильное. А термин «rectum» – как «right», правильное в значении совершенного, абсолютного. Противоположностью же «rectum» является не неправильное, а «medium» – среднее, обычное или обыденное. Данными терминами Цицерон воспользовался для выражения стоического различия совершенной, или прямой, (κατ'ὀρθῶς) и средней (κατ'ἴκον) обязанностей.

Восприятие в британской моральной философии цицероновского термина «honestum» как «rectitude», «moral rectitude» или «right» в той же мере было интерпретацией, в какой интерпретацией (а не переводом) была передача Цицероном греческого термина «καλόν» латинским «honestum». Направление интерпретации задавало само изначальное значение термина «rectitude», унаследованное от латинского источника – «rectitudo» и неявно – опыт его концептуализации в философии. Например, понятие «rectitudo» является центральным в трактате Ансельма Кентерберийского «Об истине» (1080–1085). На русский язык оно передается понятием «правильность». Через это понятие Ансельм определял истину. Истина, которая характеризует не только высказывания и мнения, но также волю и действия, сущность вещей, есть не что иное, как правильность, воспринимаемая умом<sup>38</sup>. А правильность выражает соответствие чего-либо своему предназначению, или соответствие должному. Например, правильность, или истина воли, проявляется в том, что человек желает того, чего должно желать, или того, для желания чего ему была дана воля, а правильность действий состоит в совершении должного. Присутствие нормативного элемента в понятии правильности стало для Ансельма основанием для отождествления его с понятием справедливости (iustitia)<sup>39</sup>. Поскольку же и истина

<sup>35</sup> См.: Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 62.

<sup>36</sup> См.: Balguy J. The Foundation of Moral Goodness. Part I. P. 393–394; Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 62.

<sup>37</sup> См.: Cicero. De Officiis / Translated into English by W. Miller. L.–N.Y., 1928. P. 10 note.

<sup>38</sup> См.: Ансельм Кентерберийский. Об истине // Ансельм Кентеберийский. Соч. М., 1995. С. 186, 187.

<sup>39</sup> «... если нечто является должным, оно является справедливым и правильным; и ничто другое не существует справедливо и правильное, кроме того, что является должным; я думаю, не может быть справедливость ничем другим, кроме правильности» (Там же. С. 187).

определяется через правильность, то в концепции Ансельма понятия истины, правильности и справедливости едины и взаимоопределяемы. По существу Ансельм говорил о двух видах правильности. Первый выражает меру соответствия чего-либо своему назначению, определенного рода долженствование. Второй является причиной всех видов правильности в мире, высшей, единой истиной, которая «никому ничего не должна, и она есть то, что есть, не по какой другой причине, кроме той, что существует»<sup>40</sup>. Правильность во втором значении совпадает со справедливостью в метафизическом смысле, которая выражает должный порядок в мире в целом. В метафизическом смысле можно считать справедливым животное, слепо следующее своему инстинкту, поскольку тем самым оно проявляет себя так, как и должно проявлять себя животное, или огонь, поскольку он горячий. Но Ансельм также говорит и о справедливости в узком, собственно моральном, смысле слова. В моральном значении справедливость присуща исключительно разумным существам. Она означает правильность воли (желание того, что должно желать), сохраняемую ради нее самой, а не по принуждению или ради внешней награды, и предполагает свободу. Лишь такая справедливость является предметом моральной оценки, знаком морального достоинства человека. Для того, чтобы быть справедливым и достойным, моральный субъект должен знать, что является правильным, желать того, что является правильным именно потому, что это является правильным и ни по каким иным причинам, а также воплощать правильное в поступках. И как бы ни понималась *rectitudo*-правильность – в метафизическом или в моральном контексте, – определяющими для этого понятия в концепции Ансельма является его необходимая связь с истиной, разумом и должным. Тот же акцент в понятии *rectitude*-морали существенен в интеллектуалистских концепциях.

В работах Бэлгая и Прайса термин «*rectitude*» в различных контекстах употреблялся для выражения существенной моральной и неморальной характеристики – действий, способностей. Например, *rectitude* в применении к познавательным способностям человека выражает меру их адекватности, соответствия стоящим перед человеком познавательным задачам. Термин «*rectitude*» также использовался для обозначения синонима добродетели, морали вообще, универсального морального закона (последние два значения характерны именно для прайсовского употребления «*rectitude*»). Определенно можно утверждать, что при обозначении моральной сферы с помощью понятия «*rectitude*» подчеркивалась рациональная природа морали, ее связь с истиной и разумом, а также долженствовательный характер морали. Бэлгай прямо противопоставлял данное понятие в применении к моральным действиям понятиям красоты и удовольствия от ее восприятия, подчеркивая: «следует помнить, что мы исследуем не красоту или удовольствие, а только *rectitude* моральных действий»<sup>41</sup>. И далее он определял «*rectitude*» моральных действий как их соответствие разуму<sup>42</sup>. У Прайса понятие «*rectitude*» стало максимально обобщенным, по значению эквивалентным современному понятию морали, так что вполне корректно передавать его на русский язык термином «мораль». Прайс описывал «*rectitude*» как универсальный закон, определяющий существование мироздания, и как обращенное к человеку правило. *Rectitude*-правило задает меру, стандарт, с которым человек должен соотносить свои поступки и совпадает с разумом<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Ансельм Кентерберийский. Об истине. С. 184.

<sup>41</sup> Balguy J. The Foundation of Moral Goodness. Part I. P. 397.

<sup>42</sup> См.: Ibid. P. 397.

<sup>43</sup> См.: Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 108.



В последующем развитии моральной философии термин «rectitude» оказался постепенно вытесненным из этического лексикона. Можно предположить, что хотя бы отчасти это было связано с тем, что изначально данный термин имел содержательно-определенное значение, указывающее на рациональную природу морали и ее долженствовательный характер. Акцентирование рациональности и императивности морали в самом ее обозначении имело особый смысл в контексте противостояния интеллектуализма и сентиментализма – этических концепций, первая из которых связывала природу морали исключительно с разумом, вторая – с моральным чувством. Вне данного контекста такое акцентирование перестало быть актуальным. В силу особенностей значения термин «rectitude» в качестве обобщающего термина для обозначения всей моральной сферы не мог конкурировать с термином «morality» («мораль»). С одной стороны, термин «rectitude» был шире понятия морали, если употреблялся в метафизическом контексте, с другой – в применении к моральной сфере он был более специфичным в силу устойчивой ассоциации с истиной и разумом. Для выражения содержательно-определенного, конкретного значения, ассоциировавшегося с понятием «rectitude», стали использоваться другие, родственные ему понятия<sup>44</sup>, в частности, – понятие «right». Однако данные понятия уже акцентировали не столько рациональную природу морали, сколько ее долженствовательный характер.

\* \* \*

Философское творчество в определенном смысле сходно с поэтическим. Формирование поэтического образа неотделимо от поиска его вербального выражения, поэт не знает, что хочет сказать, до тех пор, пока этого уже не сказал, и коррекции, которые он вносит в поэтические тексты, представляют собой не столько усилия по поиску наиболее точных слов для выражения уже сложившегося образа, сколько усилия по формированию самого образа<sup>45</sup>. Точно так же и философ не просто подыскивает слова-термины, в которые можно было бы облечь готовые идеи, но посредством слов-терминов он формирует сами идеи, углубляет и осознает их. Мы видим, как в произведениях новоевропейских моральных философов постепенно складывается тот терминологический аппарат, который станет основой современного этического языка. Но одновременно это был и процесс самоидентификации моральной философии, в ходе которого происходила концептуализация феномена морали, ее содержательного и функционального своеобразия. Без анализа лексикографической составляющей этого процесса его полноценное философское осмысление вряд ли уже можно представить возможным.

<sup>44</sup> Например, Дугалд Стюарт в предисловии к английскому изданию 1892 г. «Теории нравственных чувств» Адама Смита указывает на то, что в данном произведении Смит для обозначения качества поведения, которое другие моралисты называли как правило термином «rectitude», применяет термин «propriety» – надлежащее (*Stewart D. On the Theory of Moral Sentiments, and the Dissertation on the Origin of Languages // Smith A. The Theory of Moral Sentiments; to Which is Added a Dissertation on the Origin of Languages. L., 1892. P. xxii*) (подробный анализ данного понятия в употреблении Смита см.: *Апресян Р.Г. Понятие «надлежащее» в «Теории нравственных чувств» Адама Смита // Историко-философский ежегодник. М., 2005. С. 88–107*). Следует отметить, что Смит использует и термин «rectitude», однако, по частоте его употребление несоизмеримо мало с употреблением термина «propriety».

<sup>45</sup> См.: *Оукиот М. Вавилонская башня // Оукиот М. Рационализм в политике и другие статьи / Под ред. Л.Б.Макеевой, А.Б.Толстова. М.Ф.Косиловой. М., 2002. С. 121.*

## О ПЕРВОМ ПРОЕКТЕ «ФИЛОСОФСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ»\*

Идею создать «Философскую энциклопедию» первым в нашей стране выдвинул академик Абрам Моисеевич Деборин (1881–1963), основатель и первый директор Института философии. По его замыслу, работа над созданием «Философской энциклопедии» была неразрывно связана с организацией и становлением Института философии. Это должно было стать тем главным делом, вокруг которого коллектив Института смог бы сплотиться и выйти на новый, более высокий уровень профессионализма. Кроме того, вокруг «Энциклопедии» он предполагал объединить лучшие философские силы всей страны.

Зародышевой формой Института философии стала Философская секция Коммунистической академии. В **январе 1927 г. А.М.Дебориным были подготовлены** документы по организации Секции. 29 января 1927 г. они были утверждены Президиумом Комакадемии, а 11 марта 1927 г. состоялось её официальное открытие. Председателем Секции стал А.М.Деборин. Он же возглавлял к тому времени и Институт научной философии, созданный при Московском университете и входивший в состав Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИОН). Первой совместной работой, призванной объединить коллектив Философской секции и наладить в ней научно-исследовательскую деятельность, должна была стать подготовка издания «Философского словаря». Предложение об этом Секция внесла в Президиум Комакадемии, который утвердил организационную комиссию «Философского словаря» в составе А.М.Деборина, Я.Э.Стэна, А.Я.Троицкого, Н.А.Карева, В.Ф.Асмуса, М.Л.Левина, И.П.Разумовского, И.К.Луппола, К.К.Милонова.

19 января 1928 г. состоялось **первое заседание организационной комиссии**<sup>1</sup>. Это было расширенное заседание, на котором присутствовали все сотрудники Философской секции. Доклад сделал А.М.Деборин. Он предложил разбить словарь на отделы, закрепив за каждым отделом трёх ответственных, в число которых были намечены: по истории философии – В.Ф.Асмус, А.В.Кубицкий, А.Я.Троицкий, по современной философии – Г.К.Баммель, М.А.Дынник, Д.Ю.Квитко, по философии естествознания – Б.М.Гессен, М.Л.Левин, Я.Э.Стэн, по историческому материализму – Н.А.Карев, И.К.Луппол, И.П.Разумовский, по диалектическому материализму – В.Ф.Асмус, Н.А.Карев, А.М.Тальгеймер. Участники заседания не смогли прийти к единому мнению о том, по какому принципу должен быть построен «Словарь»: алфавитному или тематическому.

Следующее заседание организационной комиссии 2 февраля 1928 г. было рабочим<sup>2</sup>. На нем было принято окончательное решение о том, что «Словарь» должен иметь систематический характер, но дополняться пред-

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 09-03-00611а.

<sup>1</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 12. Л. 1.

<sup>2</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 12. Л. 2.

метным и именным указателями. Были определены ответственные за все пять отделов «Словаря»: история философии – А.Я.Троицкий, современная философия – Г.К.Баммель, философия естествознания – М.Л.Левин, исторический материализм – И.П.Разумовский, диалектический материализм – А.М.Тальгеймер. Каждая из пяти рабочих групп должна была подготовить план работ по своему отделению и изучить список предполагаемых авторов «Словаря» на предмет его пополнения<sup>3</sup>.

На рабочем заседании организационной комиссии 9 марта 1928 г. заслушивались отчёты рабочих групп по каждому из пяти отделений «Словаря»<sup>4</sup>. Было решено закончить том по диалектическому материализму вопросом о классификации наук, том по современной философии строить по течениям, а не по странам, причём естественнонаучные и социологические проблемы перенести в соответствующие отделы «Словаря», в том по истории философии включить философию Востока и изложение довести до Маркса.

19 апреля 1928 г. состоялось второе расширенное заседание организационной комиссии<sup>5</sup>, где были заслушаны и утверждены отчёты руководителей рабочих групп отделов «Словаря». Отчёт группы диалектического материализма был утверждён без замечаний, по отчёту группы естествознания было принято решение о замене названия отдела: «диалектика естествознания» вместо «философии естествознания», группе современной философии было предложено включить в план параграф о русской философии и дать при изложении каждого из философских направлений обзоры по странам, а группе истории философии – согласовывать свою работу с группой современной философии. В порядок дня вставляли уже вопросы издательских планов, объёма томов, оплаты работ и пр.

На следующем расширенном заседании организационной комиссии «Словаря» 27 апреля 1928 г.<sup>6</sup> хронологической границей между историей философии и современной философией была определена вторая половина 1860-х гг. По содержанию тома о современной философии высказывались различные предложения. А.М.Тальгеймер считал необходимым начинать том с исторического обзора, переходя затем к систематическому изложению. А.В.Кубицкий возражал против внешней шаблонизации при построении тома. А.М.Деборин предложил в раздел об идеалистической философии включить Бергсона.

Принципиальным для общего построения работы Секции, а затем Института философии было следующее решение, принятое на этом заседании: «Работу Философской секции строить соответственно плану “Философского

<sup>3</sup> Список этот включал в себя следующих лиц: В.В.Адоратский, И.И.Агол, Л.И.Аксельрод, И.М.Альтер, В.Ф.Асмус, Г.К.Баммель, И.М.Беспалов, И.Г.Блюмин, А.А.Болотников, Н.И.Бухарин, П.С.Виноградская, А.Ф.Вишневский, А.М.Воден, Р.М.Выдра, Б.М.Гессен, Ф.А.Горохов, В.Т.Дитякин, Г.Ф.Дмитриев, М.А.Дынник, Д.И.Дядякин, В.П.Егоршин, И.Т.Жиров, Л.Я.Зивельчинская, П.Н.Ионов, Х.С.Кабакчиев, В.Ф.Каган, Н.А.Карев, Д.Ю.Квитко, В.Я.Кирпотин, К.Н.Корнилов, С.С.Кривцов, Л.Н.Крицман, С.П.Коршунов, А.В.Кубицкий, М.Л.Левин, С.Г.Левит, Э.Ф.Лепинь, И.К.Луппол, А.А.Максимов, В.Н.Максимовский, Н.Я.Марр, И.М.Маца, К.К.Милонов, М.Б.Митин, В.И.Новский, Е.Б.Пашуканис, И.П.Подволоцкий, В.М.Познер, М.Н.Покровский, Попова-Сурыянинова, И.П.Разумовский, Я.С.Розанов, А.И.Рубин, В.В.Рудаш, Д.Б.Рязанов, И.Д.Сапир, П.Ф.Сапожников, В.К.Сережников, В.Н.Слепков, М.Н.Смит, В.Г.Сорин, А.К.Столяров, Я.Э.Стэн, А.М.Тальгеймер, О.М.Танхилевич, Ф.Е.Тележников, Г.С.Тымянский, А.Д.Удальцов, Ю.В.Франкфурт, Г.С.Фридлянд, В.М.Фриче, М.М.Фурщик, В.И.Хотимский, А.А.Ческис, В.И.Чучмарев, С.И.Шатуновский, Ю.П.Шейн, Ф.П.Шиллер, О.Ю.Шмидт, В.А.Юринец, М.И.Яблонский, С.А.Яновская, Б.С.Ястремский.

<sup>4</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 12. Л. 3.

<sup>5</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 12. Л. 4.

<sup>6</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 12. Л. 5.

словаря», принципиальные вопросы прорабатывать в группах, а затем выносить на заседание Секции»<sup>7</sup>. Это решение предопределило как структуру будущего Института философии, так и организацию его работы.

В мае 1928 г. в Комакадемии состоялось совещание по вопросу об организации при ней отдельного Института философии<sup>8</sup>. Доклад сделал А.М.Деборин. Он мотивировал необходимость сосредоточить научно-исследовательскую работу по философии в академических стенах потребностью повысить уровень философской работы. Он также обратил внимание руководства Комакадемии на то, что в Философской секции Академии и в Институте научной философии РАНИОН был примерно один и тот же персональный состав сотрудников, работа двух учреждений фактически дублировала друг друга, и это при том, что не было координации проводимых исследований, т. к. одно из них имело академическое подчинение, а другое – вузовское. Кроме того, перед обоим учреждениями стояла одна и та же коллективная задача – подготовка намеченного к изданию при Комакадемии «Философского словаря». В принятой на совещании резолюции указывалось, что создаваемый в Комакадемии Институт философии будет центром научно-исследовательской работы в области философии, исторического материализма и диалектики естествознания.

18 мая 1928 г. было принято постановление Президиума Коммунистической академии о создании Института философии и образована Комиссия по организации Института в составе Е.Б.Пашуканиса (от Комакадемии), В.М.Фриче (от РАНИОН), А.М.Деборина. В решении бюро Президиума от 19 мая говорилось: «признать давно назревшим вопрос об Институте философии»<sup>9</sup>. Директором Института философии Коммунистической академии назначался А.М.Деборин, учёным секретарём И.П.Подволоцкий. Было решено сформировать в составе Института пять секций: диалектического материализма, исторического материализма, истории философии, современной философии, диалектики естествознания.

Сотрудниками философской секции Комакадемии были подготовлены документы по структуре и планам научно-исследовательских работ Института философии, которые были утверждены вышеназванной Комиссией. В качестве одной из основных работ Института философии намечалась подготовка «Философской энциклопедии» с тем, чтобы удовлетворить ставшую всё более настоятельной потребность в систематизации философских знаний. Был разработан план «Энциклопедии». Стала ясна идея Деборина: строение Института должно воспроизводить структуру «Энциклопедии».

Первый отдел «Энциклопедии» должен был быть посвящён диалектическому материализму и включать такие темы, как теория познания, критика идеализма, «критика формальной логики и индуктивной логики», исследование развития логических форм мысли и системы категорий материалистической диалектики.

Данный перечень говорит сам за себя и вполне точно характеризует философские позиции деборинской школы. Можно лишь заметить, что развернувшиеся в нашей стране в 1950–1970-е гг. исследования в области диалектической логики, связанные прежде всего с именем Э.В.Ильенкова и сформулированные в философской литературе тех лет воззрения «гносеологов» на предмет и задачи диалектического материализма, были ничем иным, как своеобразным возрождением традиций, идущих от деборинской школы и затоптан-

<sup>7</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 12. Л. 5–об.

<sup>8</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 9.

<sup>9</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 185. Л. 25.

ных в годы сталинистского догматизма. «Критика формальной и индуктивной логик», разумеется, выглядит как нонсенс, вызванный радикализмом, вполне естественным для только формирующегося философского направления. Хотя, справедливости ради, можно вспомнить, что как раз к формальной логике в годы сталинизма судьба оказалась более благосклонной.

Второй отдел «Философской энциклопедии», согласно составленному плану, должен был быть посвящён истории философии. Третий отдел – современной философии. Он должен был включать в себя как результаты систематических исследований, так и критику основных направлений западной философской мысли: неокантианства, неогегельянства, эмпириокритицизма, прагматизма, интуитивизма, гуссерлианства, позитивизма, реализма, а также философских основ социал-демократии, исследование современной марксистской философии на Западе и истории русской философии.

Четвёртый отдел охватывал вопросы исторического материализма, научного коммунизма, критики ревизионизма и основных систем буржуазной социологии.

В пятом отделе, посвящённом диалектике естествознания, предполагалось дать философский анализ математики, наук о неорганической природе и биологии, проследить эволюцию основных понятий этих наук, взаимодействие между основными дисциплинами в них, исследовать возникновение и развитие научных воззрений в связи с развитием философии и обратное их влияние на философию, современные направления в науках, значение и границы приложения принципов конкретных наук.

Так мыслилась общая логическая структура «Энциклопедии». Намечалось, что общий объём «Энциклопедии» составит 7–8 томов по 60–65 печатных листов в каждом томе. На ее подготовку был отведено четыре года. Каждый из пяти отделов «Энциклопедии» должен был представлять из себя систематическое изложение, но сопровождаться предметным и именованным указателями, что давало возможность пользоваться «Энциклопедией» как справочником.

1 июня 1928 г. состоялось последнее рабочее заседание организационной комиссии «Словаря», которое фактически стало первым заседанием редсовета «Философской энциклопедии»<sup>10</sup>. На нем были утверждены планы всех пяти отделов с некоторыми уточнениями формулировок и добавлениями. В частности, в отдел современной философии были добавлены параграфы о спиритуализме, интуитивизме, эмпириокритицизме, прагматизме, параграф «Позитивизм и реализм» разбит на подразделы, добавлен раздел о марксистской философии на Западе. Здесь впервые был обсуждён подробный план по истории русской философии, включавший такие основные разделы, как идеализм, позитивизм, материализм.

2 июня 1928 г. обсуждение вопроса об издании «Философской энциклопедии» перешло в решающую фазу. Проработав его внутри Секции, А.М.Деборин поставил его перед руководством Комакадемии. На бюро Президиума Комакадемии состоялась острая дискуссия, в ходе которой академику Деборину пришлось отстаивать необходимость этого издания<sup>11</sup>. Совсем недавно Президиум дал согласие на подготовку «Философского словаря», поэтому Председатель Президиума Комакадемии М.Н.Покровский задал закономерный вопрос: не имеется ли в виду в этом случае просто издание большого «Философского словаря»? А.М.Деборин разъяснил, что речь идёт

<sup>10</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 12. Л. 6.

<sup>11</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 193. Л. 35–46.

о масштабном проекте. В частности, он уточнил, что после долгих дискуссий было решено отказаться от алфавитного принципа построения «Энциклопедии» и избрать тематический – из пяти отделов. Истории философии Деборин считал необходимым уделить два, а может быть, и три тома. Это вытекало из общего подхода Деборина к марксизму, который он рассматривал не просто как пролетарскую идеологию, но в качестве закономерного результата развития мировой философской мысли. Деборин назвал предполагаемый состав рабочей редакции «Энциклопедии» (Деборин, Луппол, Стэн, Левин) и организаторов по томам (история философии – И.К.Луппол, современная философия – Г.К.Баммель, исторический материализм – И.П.Разумовский, диалектический материализм – Н.А.Карев, диалектика естествознания – М.Л.Левин). Деборин прямо сказал, что подготовка «Философской энциклопедии» будет основным содержанием работы Философской секции (а затем и Института). До этого основой работы Секции были доклады, которые действительные члены Секции делали по интересующим их темам. В результате в работе Секции был большой разнородностью. Деборин считал, что от системы докладов надо отходить и ставить их только по принципиальным вопросам, причём таким, которые возникают в связи с работой по подготовке «Энциклопедии». В ходе реорганизации Философской секции в Институт будущие секции этого Института должны были соответствовать отделам «Энциклопедии». Наличного состава работников было пока недостаточно для выполнения всех задач, связанных с «Энциклопедией», поэтому необходимо было составить список тех, кто нужен для этой работы, чтобы можно было прикрепить их к Институту. В том числе философам из провинции надо было дать темы для работ, которые они смогли бы написать для «Энциклопедии». Деборин оговорил также, что по некоторым вопросам к работе будут привлекаться также не коммунисты и совсем не марксисты.

Заместитель Председателя Президиума Комакадемии В.П.Милютин отреагировал на предложения А.М.Деборина резко негативно. В его подходе явно проступали чисто прагматические соображения, где приоритетными были идеологические нужды власти, а не потребности собственного развития философской науки. Он заявил, что лучше бы философы не «Энциклопедию» затевали, а подготовили бы хороший учебник для вузов и коммунистических университетов – в нём нужда велика, а не в том, чтобы начинать многолетнее «капитальное строительство», которое потребовало бы вложения многих средств. Поэтому, считал В.П.Милютин, надо было завершить процесс превращения Философской секции в Институт философии, собрать там соответствующие кадры и тогда ставить вопрос о «Философской энциклопедии». Можно не отвергать эту идею в принципе, говорил Милютин, но если её принять сейчас, то надо будет ставить перед ЦК ВКП(б) вопрос о выделении на издание 100 000 руб. Промежуточную позицию занял Л.Н.Крицман, который сказал, что для принятия решения нужен будет детализированный план-проспект «Энциклопедии», но принимать принципиального решения не нужно, поскольку уже есть решение Комакадемии о «Философском словаре». М.Н.Покровский высказал сомнение относительно кандидатуры И.П.Разумовского, предложенной в качестве руководителя отдела исторического материализма, охарактеризовав его как человека недостаточно авторитетного.

В ответ на высказанные замечания А.М.Деборин стал защищать свой проект. Он заметил, что персональный состав организаторов работы над «Энциклопедией» сможет меняться. Учебники же могли бы создаваться, говорил

он, попутно – в связи с работой над «Энциклопедией» как основной. Академик Деборин высказал свою личную точку зрения относительно задачи подготовки учебника по философии, вытекавшую из того видения Института, которое было у этого выдающегося учёного. Вряд ли Институт философии, заявил он, должен заниматься составлением учебников. «Сегодня нужно решить: да или нет», – поставил вопрос ребром Деборин<sup>12</sup>, и услышал в ответ рассуждения о трудности этого дела из уст руководителей Комакадемии.

А.М.Деборин проявил в этот решающий момент свой темперамент и перешёл в наступление. «Тогда я считаю, что Коммунистическая академия должна вообще отказаться от всякой научно-исследовательской работы, – говорил он. – Институт философии не для того нам нужен, чтобы мы делали время от времени доклады на разные темы. Я вообще считаю это не серьёзным делом, все эти доклады. Нужно перейти на какую-то иную, высшую ступень нашей работы, которая должна повлечь за собой и поднятие всеобщего уровня во всесоюзном масштабе. Тогда мы должны отказаться и от Института и от Секции. Но если Институт необходим, мы должны стремиться осуществить это предприятие»<sup>13</sup>. В случае принятия идеи «Энциклопедии» Деборин обязывался к следующему заседанию подготовить предложения по организационной стороне вопроса.

Эмоциональное выступление Деборина подействовало, и руководитель Комакадемии Покровский переключился на обсуждение финансовой стороны: просить дотацию у ЦК или работать на хозрасчёте? Деборин ответил, что на первоначальные расходы нужно будет взять ссуду. В известном смысле «Энциклопедия» будет заменять и учебник.

Но В.П.Милютин продолжал настаивать на своём чисто бюрократическом подходе: пока Институт не организован, начинать работу по «Энциклопедии» нельзя, а без дотации на неё не обойтись. М.Н.Покровский вспомнил тут же о проблеме кадров: обеспечена ли будет работа необходимым количеством квалифицированных специалистов?

А.М.Деборину, который мыслил диалектически не только в своих философских работах, но и в работе организационной, пришлось разъяснять руководителям советской социально-гуманитарной науки, что нельзя механически разделять вопрос о создании Института и о подготовке «Энциклопедии», что Институт и сложится в процессе подготовки «Энциклопедии». Не будет «Энциклопедии» – не будет настоящего дела, работы для Института. Создать Институт, говорил Деборин, это не значит принять постановление, выработать штаты и утвердить на Президиуме Комакадемии. «Именно здесь, вокруг Энциклопедии и в связи с Энциклопедией будут ставить все спорные вопросы, которые требуют проработки»<sup>14</sup>. Принятое по итогам обсуждения постановление бюро Президиума Комакадемии гласило: признать желательным издание «Философской энциклопедии»; Деборину к следующему заседанию представить конкретные соображения о составе работников, сроках выполнения и необходимых средствах для выхода первых трёх томов<sup>15</sup>.

16 июня 1928 г. на заседании Философской секции были утверждены список сотрудников и список членов редсовета «Философской энциклопедии». В редсовет вошли: Б.М.Гессен, А.М.Деборин (главный редактор), Н.А.Карев, М.Л.Левин, И.К.Луппол, К.К.Милонов (ответственный секретарь), В.В.Рудаш, Я.Э.Стэн, А.М.Тальгеймер. Впоследствии в составе редсо-

<sup>12</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 193. Л. 42.

<sup>13</sup> Там же. Л. 43.

<sup>14</sup> Там же. Л. 46.

<sup>15</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 185. Л. 29.

вета произошли небольшие изменения. Практически сразу же из числа членов редсовета выбыл один из лидеров Компартии Германии А.М.Тальгеймер, подвергшийся преследованиям за поддержку бухаринской оппозиции и вынужденный уехать из СССР. В августе 1928 г. вместо К.К.Милонова пост ученого секретаря Философской секции занял И.П.Подволоцкий, в связи с чем он сменил его также и в составе редсовета в качестве ответственного секретаря. В редсовет был введён С.С.Кривцов, возглавивший в Институте философии секцию исторического материализма. На этом заседании утверждались также составы редакции трёх томов: «Диалектический материализм» – А.М.Деборин, Н.А.Карев, Я.Э.Стэн; «История философии» – В.Ф.Асмус, А.М.Деборин, И.К.Луппол; «Диалектика естествознания» – Б.М.Гессен, А.М.Деборин, М.Л.Левин.

Разумеется, вопросы персонального состава по подготовке «Энциклопедии» решать было проще, чем вопросы финансирования. Здесь Деборин и его товарищи рассчитывали на те ресурсы, которые были обещаны создаваемому Институту философии. По этому поводу было принято следующее решение, сформулированное как пожелание: «Что касается средств, то при условии наличия у Института философии установленных Президиумом шестнадцати штатных единиц, расходы по Энциклопедии должны уложиться в рамках запрошенной по смете на 1928–1929 бюджетный год суммы»<sup>16</sup>.

23 июня 1928 г. А.М.Деборин сделал доклад о проекте «Философской энциклопедии» на заседании Президиума Комакадемии<sup>17</sup>. План издания предполагал годичную подготовительную работу, а затем выпуск всех томов в течение четырёх лет, причём некоторые тома Деборин считал возможным печатать отдельными выпусками по 10 л. По трём томам – «Диалектический материализм», «История философии» и «Диалектика естествознания» им был предложен персональный состав редакций. Работу по томам «Исторический материализм» и «Современная философия» Деборин считал возможным пока отложить. М.Н.Покровский спросил, налажено ли взаимодействие по этому вопросу с Секцией естественных и точных наук Комакадемии. А.М.Деборин ответил, что М.Л.Левина и Б.М.Гессена можно считать представителями этой Секции в составе редколлегии тома «Диалектика естествознания». Заведующий издательством Комакадемии Д.В.Шварц заявил, что вопрос об «Энциклопедии» с издательством не согласован, тем более что всего несколько месяцев назад в разговоре с ответственным секретарём Философской секции К.К.Милоновым речь шла только об издании «Философского словаря». Средства на издание предусмотрены в виде возвратной ссуды в размере 100 000 руб.

По итогам обсуждения Президиум Комакадемии согласился с представленными Институту философии планом издания «Философской энциклопедии», составом её редсовета, названного в решении Президиума «Общей редакцией “Философской энциклопедии”» и составом редакций первых трёх томов. Институту философии было предложено согласовать план «Философской энциклопедии» в смысле размера, срока выпусков с издательством Комакадемии<sup>18</sup>.

На первом заседании Общей редакции «Философской энциклопедии» 23 октября 1928 г. было произведено распределение авторов по темам двух томов: «Диалектический материализм» и «Диалектика естествознания»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 13. Л. 8.

<sup>17</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 183. Л. 1–2.

<sup>18</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 172. Л. 32.

<sup>19</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 13. Л. 9.



Некоторые позиции, правда, остались незаполненными, т. к. не было найдено подходящей кандидатуры. По тому «Диалектика естествознания» было признано необходимым привлечь специалистов – математиков, физиков, химиков и биологов. Предполагалось пригласить к сотрудничеству по истории физики Л.Я.Штрума, по истории физики и оптике С.И.Вавилова, по теории вероятности Т.Эрнеста, по квантовой теории И.Е.Тамма, А.А.Андропова, М.А.Леонтовича, В.Л.Грановского, П.Ланжевена, по химии В.Н.Кондратьева, по биологии А.С.Серебровского, Ю.Шахселя, А.И.Опарина, Д.Л.Рубинштейна, Д.Н.Соболева, Б.М.Козо-Полянского, Л.Я.Бляхера.

Редакторы томов были обязаны найти авторов для параграфов, оставшихся «бесхозными» и уточнить объёмы листажа по темам. Было решено пополнить число авторов за счёт привлечения для «Энциклопедии» новых сотрудников. В их списке значились Л.С.Выготский, С.Л.Гоникман, Э.Гумбель, Дубровников, Н.Звенигородцев, В.Н.Ивановский, В.Е.Колоколкин, Р.С.Левик, Д.Нестеренко, А.О.Маковельский, В.Н.Ральцевич, Я.Н.Секерская, С.Ю.Семковский, С.И.Солнцев, А.К.Тимирязев, А.И.Тюменев, Б.Фогараши.

6 ноября 1928 г. под руководством А.М.Деборина прошло заседание Комиссии по слиянию Философской секции Комакадемии и Института научной философии РАНИОН, в котором участвовали Н.А.Карев, З.М.Конусова, И.П.Подволоцкий, В.К.Серёжников и представители Института научной философии РАНИОН<sup>20</sup>. А.М.Деборин проинформировал собравшихся о положительном решении данного вопроса в ЦК ВКП(б). Штатные единицы и сметные суммы Института научной философии РАНИОН должны были перейти формирующемуся Институту философии Коммунистической академии. В тот же день прошло второе заседание Общей редакции «Философской энциклопедии», в ходе которого произошло распределение авторов по оставшимся трём томам – «Исторический материализм», «История философии», «Современная философия»<sup>21</sup>. На заседании 27 ноября 1928 г. Общая редакция «Энциклопедии» внесла дополнения в План-проспект, касавшиеся замены ряда авторов и заполнения параграфов, остававшихся «пустыми»<sup>22</sup>.

1 декабря 1928 г. бюро Президиума Комакадемии утвердило персональный состав и организационную структуру Института философии. Одновременно бюро Президиума утвердило и решение о создании в течение пяти лет «Философской энциклопедии»<sup>23</sup>.

Предполагалось, что сотрудники Института автоматически составят основу авторского коллектива «Энциклопедии». Поэтому уместно привести здесь списочный состав Института в соответствии с принятой тогда сеткой должностей: действительные члены, старшие научные сотрудники, члены-корреспонденты, младшие научные сотрудники. Действительными членами Института были избраны: А.И.Авраамов, И.И.Агол, В.В.Адоратский, Л.И.Аксельрод, В.Ф.Асмус, Г.К.Баммель, Н.И.Бухарин, А.И.Варьяш, Б.М.Гессен, А.М.Деборин, Н.А.Карев, К.Н.Корнилов, С.С.Кривцов, А.В.Кубицкий, М.Л.Левин, И.К.Луппол, А.А.Максимов, В.Н.Максимовский, К.К.Милонов, В.И.Невский, И.П.Подволоцкий, В.М.Познер, И.П.Разумовский, В.В.Рудаш, Д.Б.Рязанов, В.К.Серёжников, А.К.Столяров, Я.Э.Стэн, А.М.Тальгеймер, А.К.Тимирязев, А.Д.Удальцов, В.М.Фриче, О.Ю.Шмидт. Старшими научными сотрудниками были утверждены: И.Я.Вайнштейн, П.С.Виноградская, Т.Б.Гейликман, Г.Ф.Дмитриев,

<sup>20</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 14.

<sup>21</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 13. Л. 21.

<sup>22</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 13. Л. 29.

<sup>23</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 163.

М.А.Дынник, Л.Я.Зивельчинская, Д.Ю.Квитко, С.П.Коршунов, В.М.Познер, В.Н.Ральцевич, А.И.Рубин, И.Д.Сапир, В.Н.Слепков, Ф.Е.Тележников, Ю.Ф.Франкфурт, М.М.Фурщик, Б.С.Чернышев, А.А.Ческис. Членами-корреспондентами Института были избраны: Н.Н.Бобровников, А.Ф.Вишневский, Е.Ф.Гирчак, С.Л.Гоникман, В.П.Егоршин, Р.С.Левик, Я.С.Розанов, П.Ф.Сапожников, Г.С.Тымянский, В.А.Юринец. Младшим научным сотрудником был в единственном числе В.К.Брушлинский.

Структура Института была выстроена таким образом, чтобы подразделения были одновременно основой для подготовки томов «Философской энциклопедии». Каждому тому соответствовала секция Института.

В бюро секций входили:

– по секции диалектического материализма: Н.А.Карев (заведующий), И.П.Подволоцкий (заместитель), А.М.Деборин. Таким же был состав редакции диалектического материализма «Философской энциклопедии» с тем само собой разумеющимся отличием, что первым в списке здесь шёл А.М.Деборин;

– по секции исторического материализма: С.С.Кривцов (заведующий), И.П.Разумовский (заместитель), В.Н.Максимовский, В.В.Адоратский. Те же лица, только без В.В.Адоратского<sup>24</sup>, составляли соответствующую редакцию «Философской энциклопедии»;

– по секции истории философии: И.К.Луппол (заведующий), В.В.Рудаш (заместитель), А.М.Деборин, Н.А.Карев, В.К.Серёжников. Ничем не отличался и состав историко-философской редакции «Энциклопедии»;

– по секции современной философии: Я.Э.Стэн (заведующий), В.Ф.Асмус (заместитель), Г.К.Баммель. Такой же была и редакция четвёртого тома «Энциклопедии»;

– по секции диалектики естествознания: М.Л.Левин (заведующий), Б.М.Гессен (заместитель), А.А.Максимов. В составе редакции пятого тома «Энциклопедии» первым шёл Б.М.Гессен.

11 декабря 1928 г. Общая редакция «Энциклопедии» внесла последние уточнения в порядок изложения тем, в особенности в разделах о неокантианстве, неогегельянстве и русской философии<sup>25</sup>. Был принят проект типового письма к авторам. В последнем, декабрьском номере журнала «Вестник Коммунистической академии» за 1928 г. был опубликован План-проспект «Философской энциклопедии», по которому можно судить о характере намеченной руководством Института работе<sup>26</sup>. Кроме того План-проспект был напечатан отдельной брошюрой для служебного пользования в издательстве Комакадемии<sup>27</sup>. Он содержал вводную часть и собственно план-проспект.

Во вводной части давалась общая характеристика каждого из отделов «Энциклопедии». В частности, относительно историко-философского отдела там было сказано, что исследование истории философии необходимо для понимания генезиса марксистской философии и процесса исторического развития мышления. Каждая философская система являлась наивысшим для своего времени синтезом конкретных научных знаний и общественной идеологии, вырастающей на базе данных общественных отношений, поэтому история философии должна быть рассмотрена в связи с историей социальных отно-

<sup>24</sup> В опубликованном проспекте Энциклопедии фамилия Адоратского была восстановлена среди членов редакции исторического материализма.

<sup>25</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 13. Л. 33.

<sup>26</sup> Вестн. Ком. академии. 1928. № 30. С. 268–279.

<sup>27</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 13. Л. 1–6.

шений и историей развития конкретных научных знаний. В обосновании задач отдела философии естествознания говорилось, что естествознание переживает кризис, являющийся прежде всего кризисом его методологических основ, и это выдвигает необходимость разработки диалектики естествознания, которая бы соответствовала диалектическому характеру результатов полученных в естествознании.

Вводная часть завершалась информацией о том, что к участию в работе «Энциклопедии» привлекаются все действительные члены, научные сотрудники и члены-корреспонденты Института философии, все основные марксистские силы, ведущие научно-исследовательскую работу в области философии, исторического материализма и методологии естествознания, а также ряд крупных учёных специалистов по отдельным проблемам.

При взгляде на принципы периодизации историко-философского материала, принятые в «Энциклопедии», бросается в глаза вульгарный социологизм, свойственный социально-гуманитарному знанию 1920-х гг., проведённый в Планы-проспекте вплоть до использования введённого М.Н.Покровским понятия «торгового капитала» к самым ранним докапиталистическим эпохам. В этом отношении деборинцы не смогли подняться над общим уровнем мышления своего времени. Следствием этого был общий принцип распределения материала по авторам, в соответствии с которым разделы, посвящённые историко-социологическому обзору каждой из эпох поручались специалисту-историку. Последний, разумеется, не мог решить тех задач, которые входят в компетенцию философа, т. е. — показать, как социально-экономические отношения в рамках данной формации влияли на формирование категориальных смыслов культуры, ментальности, стиля мышления эпохи и как, в свою очередь, ментальность находила своё выражение и вместе с тем осмысление в соответствующих философских учениях.

Надо заметить, что к началу 1930-х гг. в некоторых исследованиях уже было достигнуто понимание проблемы социокультурного опосредования влияния экономических и социально-классовых характеристик обществ на ментальность и духовную жизнь эпохи. Сделано это было А.Ф.Лосевым, в частности, в работе 1934 г. «История эстетических учений. Предисловие. Введение. Методология курса». А.Ф.Лосев писал здесь о том, как основное производственное отношение (первобытность, рабовладение, крепостничество, предпринимательство) в рамках эпохи стилевым образом определяет все сферы культуры<sup>28</sup>. Тем самым преодолевались вульгарные представления о прямом влиянии экономики на духовную жизнь. Социально-производственные факторы обуславливают стиль мышления эпохи, а он находит своё выражение во всех основных сферах культуры данной эпохи.

Лосев выражал сожаление по поводу недопонимания его идей со стороны Деборина и его учеников и обдумывал возможности «помириться» с ними. Имело место, действительно, какое-то фатальное недопонимание. Ныне измерение общественного сознания, связанное с историческим типом мышления эпохи, активно разрабатывается в философии. Существуют различные его интерпретации: система категорий культуры (А.Я.Гуревич), система универсалий культуры (В.С.Стёпин), способ мышления эпохи (З.М.Оруджев)<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> См.: Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 351.

<sup>29</sup> См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984; Стёпин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992; Оруджев З.М. Способ мышления эпохи. М., 2004.

Пожалуй, элементы вульгарного социологизма – единственный серьёзный недостаток Плана-проспекта «Энциклопедии». В остальном поражает фундаментальность проработки целого ряда проблем, высокий профессионализм. Сегодня, может быть, и не на все заявленные в плане-проспекте восьмидесятилетней давности темы нашлись бы специалисты.

5 января 1929 г. бюро Президиума Комакадемии по докладу учёного секретаря Института философии И.П.Подволоцкого утвердило членов бюро секций Института и редакторов отделов «Философской энциклопедии»<sup>30</sup>. Одновременно был утверждён дополнительный список сотрудников «Философской энциклопедии». В этом списке значились авторы, не являвшиеся действительными членами Института философии, которые привлекались к работе над «Энциклопедией»: Н.Н.Бобровников, В.К.Брушлинский, И.Я.Вайнштейн, В.П.Волгин, И.П.Вороницын, Л.С.Выготский, Б.Н.Выропаев, Е.Ф.Гирчак, С.Л.Гоникман, Б.И.Горев, К.В.Гребенев, Э.Гумбель, Г.С.Зайдель, В.Н.Ивановский, В.Е.Колоколкин, Э.Я.Кольман, С.М.Красный, И.Ф.Куразов, Р.С.Левик, А.Т.Лукачевский, Н.М.Лукин, С.И.Новиков, А.Паннекук, К.А.Попов, В.Н.Ральцевич, Ф.А.Ротштейн, А.И.Рубин, А.Х.Сараджев, Я.Н.Секерская, С.Ю.Семковский, Б.Г.Столпнер, А.К.Тимирязев, А.К.Топорков, А.И.Тюменев, К.Шмюкле, Б.Фогараши, Я.А.Фуртичев. Список этот хорошо иллюстрирует намерения академика Деборина о постановке работы над «Энциклопедией». Здесь мы видим учёных из провинциальных научно-исследовательских центров (Ленинград, Киев), а также иностранных учёных. Кроме того, в списке несколько представителей дореволюционной профессуры (В.Н.Ивановский, А.И.Тюменев) и бывшие меньшевики и эсеры (И.П.Вороницын, Б.И.Горев, С.И.Новиков, Б.Г.Столпнер).

Работа по созданию «Энциклопедии» была задумана с размахом и активно развернулась под руководством А.М.Деборина. На заседании правления Института 19 марта 1929 г. С.С.Кривцов доложил о работе секции исторического материализма по подготовке «Философской энциклопедии»<sup>31</sup>. В № 3 журнала «Революция и культура» за 1929 г. учёный секретарь Института философии И.П.Подволоцкий рассказал о планах создания «Энциклопедии»<sup>32</sup>. Он обосновывал необходимость «Энциклопедии» потребностями философско-методологического обоснования работы в конкретных науках. По его мнению, естественные исследователи подходят к синтезу диалектических по своему существу результатов, не располагая диалектическим методом, а потому многое из того, что они открыли, остаётся не осмысленным. Перед марксизмом, писал И.П.Подволоцкий стоит задача методологического обоснования наук, создание сознательно-диалектического естествознания. В необходимости этого убеждаются прежде всего сами представители конкретных наук. Поэтому в первом томе, посвящённом диалектическому материализму, наряду с изложением марксистского философского мировоззрения следует уделить серьёзное внимание диалектике как методу научного познания. При изложении истории философии важен не формальный пересказ содержания философских систем, но показ процесса исторического развития мышления. Изучение истории философии в свою очередь позволит понять марксизм как высший результат историко-философского процесса. Как настоящий «деборинец», И.П.Подволоцкий подчёркивал, что исследованию Гегеля в «Энциклопедии» будет уделено большое внимание. Философия Гегеля должна быть показана в контексте споров его времени, и её изложение предполагалось до-

<sup>30</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 271. Л. 1.

<sup>31</sup> См.: *Вопр. философии*. 2002. № 5. С. 137.

<sup>32</sup> *Подволоцкий И.П.* Философская энциклопедия // *Революция и культура*. 1929. № 3. С. 54–57.

полнить рассказом об учениях Шлейермахера, Гербарта, Шопенгауэра, Лотце, Тренделенбурга и различных гегельянских школ. Впечатляющим был и перечень тех современных философских направлений, которые предлагалось проанализировать. Подобный уровень и масштаб исследования после разгрома 1930 г. будет достигнут нашей философией только к 1960-м гг. Завершая свой рассказ о планах редакции «Философской энциклопедии» Подволоцкий писал, что изложение в каждом из отделов её будет иметь систематический характер, но при этом предметный и именной указатели позволят пользоваться томами «Энциклопедии» как справочником.

В 1929 г. существование Института философии наконец-то было оформлено официально. Произошло это не без трудностей. Дело в том, что, согласовывая все вопросы только в ЦК ВКП(б), и А.М.Деборин и руководители Комакадемии упустили из виду государственную регистрацию Института. А без этого невозможно было правильное финансирование его работы. Поэтому получилось, что Институт уже несколько месяцев работал к тому моменту, как был зарегистрирован. В результате в подвешенном состоянии оказался и вопрос о финансировании работ по «Энциклопедии», что не могло не затормозить её подготовку, в особенности в том, что касалось привлечения авторов со стороны.

21 января 1929 г. вопрос об организации Института философии в составе учреждений Комакадемии рассматривал Комитет по заведованию учёными и учебными учреждениями ЦИК СССР. Ведь статус Комакадемии был именно таков: при ЦИК СССР. Комитет признал порядок прохождения вопроса неправильным, так как он предварительно не был рассмотрен в Комитете, а был решён «через» его «голову» в Агитпропе ЦК ВКП(б). Поэтому Комитет постановил, что до окончания 1928–1929 бюджетного года никакие дополнительные ассигнования по бюджету Комакадемии в связи с организацией при ней Института философии не могут быть произведены<sup>33</sup>. 31 января 1929 г. Комитет постановил вопрос отложить<sup>34</sup>.

В ответ от имени Комакадемии заместитель председателя Президиума Комакадемии Е.Б.Пашуканис и учёный секретарь Комакадемии Г.Г.Торбек 9 февраля 1929 г. направили письмо в Агитпроп ЦК. Они писали, что сам характер работы Комакадемии как центра марксистской мысли побуждает иногда при решении принципиальных научно-организационных вопросов обращаться непосредственно в ЦК ВКП(б) и лишь после этого оформлять их в советском порядке через соответствующие органы, в том числе Комитет. «Президиум Комакадемии считает, – писали руководители Комакадемии, – что Компетенция Комитета по заведованию учёными и учебными учреждениями ЦИК СССР по отношению к Комакадемии ограничивается административно-техническими и сметно-финансовыми вопросами и не распространяется на вопросы организации научных исследований. В частности, совершенно неправильным является требование Комитета о предварительном рассмотрении в Комитете вопроса об организации Института философии до согласования этого вопроса с Директивными органами, которым принадлежит идеологическое руководство Комакадемией»<sup>35</sup>. Руководители Комакадемии просили ЦК урегулировать вопрос.

28 марта 1929 г. Комитет заслушал доклад зам. председателя Комитета Ю.М.Стеклова о работе возглавлявшейся А.М.Дебориным Комиссии по слиянию Философской секции Комакадемии и Института научной философии

<sup>33</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 240. Л. 1.

<sup>34</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 240. Л. 3.

<sup>35</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 240. Л. 2.

фии РАНИОН<sup>36</sup>. Чтобы соблюсти декорум, Ю.М.Стеклов предложил внести устав Института на предварительное рассмотрение в Комитет, до передачи его в партийную инстанцию. Но Е.Б.Пашуканис парировал, что Комакадемия вообще не предполагает выработать устав Института философии<sup>37</sup>.

Наконец советские органы сдались. 12 апреля 1929 г. Президиум ЦИК СССР постановил реорганизовать Философскую секцию Комакадемии в Институт философии при Комакадемии. Было признано необходимым, чтобы смета Института вошла составной частью в смету Комакадемии с 1929–1930 бюджетного года.

5 октября 1929 г. И.П.Подволоцкий докладывал о работе Института философии и, в частности, о ходе подготовки Энциклопедии на заседании бюро Президиума Комакадемии<sup>38</sup>. Он обрисовал в связи с этим работу каждой из пяти секций Института. Крайне характерно для направленности деборинской школы, как им были обозначены основные направления исследований секции диалектического материализма:

- основные принципы диалектической логики;
- изучение «Философских тетрадей» Ленина в связи с «Наукой логики» Гегеля;
- диалектика Маркса в «Капитале».

В плане тома «Философской энциклопедии», посвящённого диалектическому материализму, прямо указывалось, что раскрытие содержания основных законов диалектической логики (материалистической диалектики) строится в соответствии с последовательностью «Логики» Гегеля<sup>39</sup>. В 1930 г. в Институте была создана подсекция (аналог нынешнего сектора ИФ РАН) для изучения диалектики «Капитала» во главе с Б.С.Борилиным.

Совершенно очевидно, что то движение по изучению диалектики «Капитала» на основе гегелевской логики, которое началось у нас с середины 1950-х гг., было ничем иным, как возвращением к тому, что начинали делать в конце 1920-х гг. деборинцы. Можно говорить не только о некоторой объективной логике развития мысли. Имелись здесь и прямые влияния. Э.В.Ильенков неоднократно посещал А.М.Деборина и выступил в качестве редактора посмертно вышедшего тома его сочинений.

И.П.Подволоцкий отметил далее, что кроме докладов, которые продолжают ставиться в Институте, вся проводимая научно-исследовательская работа может считаться подготовкой «Философской энциклопедии». Он сообщил, что готовится систематическая библиография русской и немецкой философской литературы с аннотациями по основным проблемам и категориям (причинность, случайность и необходимость, качество и количество и пр.). Хотя учёный секретарь Института и не уточнил, кто именно занимался подготовкой библиографии, тем не менее не вызывает сомнения, что это был выдающийся специалист в области философской библиографии, киевский профессор Яков Самойлович Розанов, погибший, как и все деборинцы в 1937 г.

Работа секции современной философии, по словам Подволоцкого, была напрямую связана с подготовкой «Энциклопедии». «Мы полагаем, говорил он, что прежде чем писать статьи в “Философскую энциклопедию”, особенно наиболее серьёзные, мы должны обсуждать их в секционной работе»<sup>40</sup>. На решение этих задач должны быть направлены доклады, которые готови-

<sup>36</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 240. Л. 15.

<sup>37</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 240. Л. 20.

<sup>38</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 271.

<sup>39</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 12. Л. 7.

<sup>40</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 271. Л. 143.

ли сотрудники секции: И.К.Луппол – «Ленин в оценке современной буржуазной философии», Г.К.Баммель – «Проблема диалектики в современной философии». Он обозначил приоритетные темы для соответствующего тома «Энциклопедии», среди которых были кризис неопозитивизма, неокантианство и неогегельянство (по странам), и назвал авторов, которым темы будут поручаться: В.Ф.Асмус должен был писать о Гуссерле, М.Л.Ширвиндт об англо-американском неореализме, Г.К.Баммель о феноменологической школе, И.Я.Вайнштейн о взглядах А.А.Богданова.

Точно так же работа секции истории философии, говорил И.П.Подволоцкий, «будет подготовлением той большой работы, которую мы предпринимает в области “Философской энциклопедии”». В определении задач здесь опять чётко просматриваются установки деборинской школы. Главным при разработке историко-философских проблем как материалистических, так и идеалистических учений было изучение истории диалектики. Соответственно этому выделялись узловые темы: диалектика у элеатов, Сократ и его значение в греческой философии, проблема материи у элеатов и Платона, философия эпохи Возрождения, Кант, его сторонники и противники, диалектика у Шеллинга, основные линии развития левого гегельянства и пр. На недоумение, выраженное Е.Б.Пашуканисом по поводу слабой разработанности в плане «Энциклопедии» тем по русской философии, И.П.Подволоцкий ответил, что работа эта будет разворачиваться, но пока что этими темами мало кто занимается, даже «доклад о Лосеве пришлось буквально заставить силой делать»<sup>41</sup>.

В таком же диалектическом ключе мыслилась и работа секции диалектики естествознания: вопросы качества и сводимости, причинности и целесообразности, соотношения биологического и социального, понимание пространства и времени в новой эйнштейновской физике.

И.П.Подволоцкий оценил состояние в котором находилась подготовка «Энциклопедии»: «По Энциклопедии у нас ведётся сейчас работа главным образом собирательная, мы организуем публику, прощупываем, насколько она выполняет те задания, которые она на себя взяла, просматриваем тезисы к этим работам, насколько они приемлемы или неприемлемы и в чём их нужно изменить»<sup>42</sup>. Подволоцкий сообщил, что к 1 июня 1930 г. должны быть представлены тексты тезисов всех статей и закончена подготовка к печати первых двух томов.

К 1929 г. настоятельной стала необходимость создать специализированный философский институтский журнал. Он был бы предшественником нынешнего «Философского журнала», если бы планы по его созданию были реализованы. Обсуждались разные варианты названия: «Проблемы философии», «Философ-марксист» – по аналогии с уже издававшимися другими институтами Комакадемии журналами «Проблемы экономики» и «Историк-марксист». Подволоцкий поставил этот вопрос перед руководителями Комакадемии. В.П.Милютин предложил отложить его на год. Подволоцкий продолжал настаивать. Он сказал, что вопрос о создании печатного органа Института обсуждался в течении двух дней с участием А.М.Деборина. «Под знаменем марксизма», говорил он, в большей степени орган пропагандистский, и уж во всяком случае он не является специализированным философским журналом. Нужен, говорил Подволоцкий, орган «более тяжеловесный, в котором могли бы помещать исследования по истории философии, которые сейчас нигде не поме-

<sup>41</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 271. Л. 147.

<sup>42</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 271. Л. 145.

щаются». «ПЗМ» не берёт эти материалы, как журнал, ориентированный на актуальные темы. «Мы думаем, – заметил Подволоцкий, – об органе на манер “Проблем экономики”, издавать “Проблемы философии”»<sup>43</sup>. Пока же решения по этому вопросу нет, предполагалось с начала 1930 г. издавать отдельными выпусками несколько тематических серий по конкретным проблемам.

Весь 1929 г. и первую половину 1930 г. в редсовет «Философской энциклопедии» поступали от авторов планы и развёрнутые тезисы статей. Дошли ли дело до редактирования самих текстов статей или же эти тексты так и остались на руках у авторов, сказать сегодня уже нельзя. В архиве сохранилось лишь дело, в котором собраны планы и тезисы представленных статей<sup>44</sup>. Не имея возможности анализировать здесь их содержание, мы просто их перечислим (с указанием в скобках листов дела): В.В.Адоратский «Марксизм и ленинизм» (л. 1–3), В.К.Брушлинский «Сторонники и противники критической философии» (л. 4–7), И.Я.Вайнштейн «Эмпириокритицизм» (л. 8–12), С.Ф.Васильев «Критика идеализма» (л. 13–16)<sup>45</sup>, Б.И.Горев «Анархизм и синдикализм» (л. 17–21), Б.И.Горев «Социализм в России» (л. 22–28), В.Т.Дитякин «Основные линии философского развития эпохи Возрождения» (л. 29–31), И.Т.Жиров «Штирнер» (л. 32–33), В.Н.Ивановский «Мистика» (л. 34–42), И.Колубовский «Прагматизм во Франции, Италии и Германии» (л. 43–47), Д.Ю.Квитко «Прагматизм в Англии и Америке» (л. 48–49), В.Я.Кирпотин «Писарев» (л. 50–52), С.А.Оранский «Социальный дарвинизм и теория насилия (О.Аммон, Е.Дюринг, К.Хаусхофер, Л.Гумплович, Ф.Оппенгеймер» (л. 53–56), С.А.Оранский «Огюст Конт и зарождение позитивизма» (л. 57–58), П.Я.Панкевич «Социализм в России» (л. 59–65), М.Н.Смит «Статистический метод в научном исследовании» (л. 66–68), А.К.Топорков «Неокантианство в Англии» (л. 69–74), А.К.Топорков «Неогегельянство в Англии» (л. 75–79), А.К.Топорков «Лейбницеанство (Л.М.Лопатин)» (л. 80–82), А.И.Тюменев «Общий социологический очерк рабовладельческого общества» (л. 83–86), Г.С.Фридлянд «Общий очерк эпохи Возрождения и Реформации» (л. 87–90), Ю.В.Франкфурт «Психология и рефлексология» (л. 91–92), А.А.Ческис «Гассенди» (л. 93), А.А.Ческис «Гоббс» (л. 94).

Хотя «Философская энциклопедия» не вышла, мы можем судить о том, что могло бы получиться по работе философского отдела «Большой советской энциклопедии», которую возглавлял А.М.Деборин. Здесь планы деборинцев были частично реализованы: в томах, вышедших в 1926–1930 гг. В 1926 г. А.М.Деборин организовал в «Большой советской энциклопедии» отдел философии, в котором сотрудничали учёные Философской секции, а затем Института философии. В БСЭ в эти годы были опубликованы статьи И.И.Агола «Дарвинизм», В.Ф.Асмуса «Виндельбанд», «Э.Гартман», «Гностицизм», «Гуссерль», «Двойственная истина», «Дуализм», «Шлейермахер», «Шопенгауэр», «Юм», «Якоби», Г.К.Баммеля «Александрийская философия», «Бессознательное», Б.М.Гессена «Энергия», «Энтропия», А.М.Деборина «Гегель», М.А.Дынника «Ф. Бэкон», «Вера», «Гераклит», М.Л.Левина «Геккель», «Экология», «Этология», С.Г.Левита «Этиология», И.К.Луппола «Английская философия», «Бюхнер», «Гассенди», «Гоббс», «Гольбах», А.И.Рубина «Гердер», «Я», Я.Э.Стэна «Ионийская философия», «Формализм», М.Л.Ширвиндта «Шеллинг» и др.

<sup>43</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 271. Л. 147–об.

<sup>44</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 58.

<sup>45</sup> По существу, этот выдающийся философ и историк науки, работавший тогда в Баку, представил план не статьи для Энциклопедии, а план историко-философской монографии от Юма до Бергсона.



1930 г. должен был стать годом сбора плодов той масштабной и интенсивной работы, которая проводилась деборинцами в течение нескольких лет. На 1 июня 1930 г. был запланирован созыв Всесоюзной философской конференции. Был сформирован оргкомитет, намечены докладчики, поступали заявки на участие. 21 января 1930 г. Президиум Комакадемии принял предложение Института философии об участии в VII Всемирном философском конгрессе в Оксфорде в августе 1930 г.<sup>46</sup> Была сформирована представительная делегация на этот Конгресс – первая делегация Института философии на подобном форуме<sup>47</sup>.

5 декабря 1929 г. комиссия в составе И.К.Луппола, И.П.Подволоцкого, С.С.Кривцова и З.М.Конусовой подготовила предложения по изданию институтского журнала<sup>48</sup>. Журнал решили назвать «Философ-марксист». Он должен был состоять из двух частей: исторической и методологической. Ответственным редактором намечался А.М.Деборин, ответственным секретарём И.П. Подволоцкий, членами редколлегии: В.В.Адоратский, Б.М.Гессен, Н.А.Карев, С.С.Кривцов, И.К.Луппол, В.И.Невский, И.П.Разумовский. На заседании Президиума Комакадемии 21 января 1930 г. Деборин внёс предложения об утверждении состава редколлегии журнала «Философ-марксист». Президиум Комакадемии поручил ему совместно с Е.Б.Пашуканисом «выяснить точку зрения директивной организации» по этому вопросу<sup>49</sup>.

11 февраля 1930 г. Президиум Комакадемии поручил Комиссии в составе Милютина, Пашуканиса, Деборина и Подволоцкого разработать резолюцию по отчёту о подготовке «Философской энциклопедии» и работе Института философии<sup>50</sup>. К 1 июня 1930 г. должны были выйти первые два тома «Философской энциклопедии».

Все эти планы – и Всесоюзная конференция, и полноценное участие в Оксфордском конгрессе, и институтский журнал, и издание «Философской энциклопедии» – были оборваны в результате активного противодействия со стороны Агитпропа ЦК ВКП(б), выполнявшего волю Сталина на сворачивание профессиональной философии в стране и уничтожение деборинской школы – по существу, на уничтожение марксистской философской мысли. Ударной силой здесь выступала группа М.Б.Митина. Нет необходимости в рамках настоящей статьи останавливаться на печальных событиях 1930 г. Они подробно освещены в литературе, в том числе в книге «Наш философский дом», вышедшей в 2009 г. к юбилею Института философии.

После разгрома деборинского философского руководства задача подготовки «Философской энциклопедии» была оставлена. Да и люди, которые пришли к руководству отечественной философии в конце 1930 г., по уровню своей теоретической грамотности, философской культуры и масштабу мышления были просто неспособны «поднять» такую работу. По инерции бюро Президиума Комакадемии 16 апреля 1931 г. утвердило изменения в составе редакций «Философской энциклопедии», ставшие неизбежными после разгона деборинского состава Института философии<sup>51</sup>. Вместе с тем стало ясно, что перспектив у работы над «Энциклопедией» уже нет никаких.

<sup>46</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 311. Л. 19.

<sup>47</sup> См.: Корсаков С.Н. VII Всемирный философский конгресс (Оксфорд, 1930 г.) в истории отечественной философии // Филос. науки. 2008. № 3. С. 138–158.

<sup>48</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 33. Л. 1.

<sup>49</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 311. Л. 18.

<sup>50</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 311. Л. 30–об.

<sup>51</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 435. Л. 73.

18 мая 1931 г. на заседании учёного секретариата Президиума Комкадемии было принято решение: «Издание “Философской энциклопедии” прекратить. Списать в убыток по изданию 42 850 руб. 01 коп.»<sup>52</sup>. На этом заседании присутствовал новый фактический руководитель Института М.Б.Митин.

Вместо подлинно научной работы Институт был нацелен на выполнение партийных заданий, главным из которых стало создание в 1933–1934 гг. учебника «Диалектический и исторический материализм» под редакцией М.Б.Митина. В учебнике давался предельно догматизированный вариант марксизма, а Сталин возводился в ранг величайшего философа. Институт пошёл по тому пути, который А.М.Деборин считал в своё время неприемлемым.

Но оборвать развитие философии в стране – этого сталинистам было мало. Нужно было ещё очернить ту работу, которую проделал деборинский состав Института философии, в том числе и в области энциклопедического дела. Поскольку «Философская энциклопедия» не вышла, объектом погромной ругани могла стать лишь работа, проделанная деборинцами в вышедших к тому времени томах «Большой советской энциклопедии».

Первым здесь отметился А.А.Максимов. У него была тогда одна забота – так шумно и усердно бороться с «извращениями» единственно правильного учения, чтобы все забыли, как в недавнем прошлом тот же Максимов был одним из активных сотрудников А.М.Деборина по части философии естествознания. Но там Максимов весьма бледно выглядел в сравнении с такими талантами, как Б.М.Гессен и М.Л.Левин. Максимова снедала зависть, обострившая его партийное чутьё. Он успел выступить против своего учителя и своих товарищей незадолго перед тем, как стало ясно, что подобные выступления востребованы на самом верху. Тем самым Максимов обеспечил себе звания и регалии и многолетнюю монополию в философии естествознания, превратив её в «пугало» для естественников.

В статье в первом номере журнала «Под знаменем марксизма», подготовленным митинским философским руководством, Максимов разобрал статью по философским проблемам естествознания в БСЭ<sup>53</sup>. Сделано это было по схеме, которая потом отрабатывалась в советской философии десятилетиями. Максимов обвинил Деборина и его коллег в том, что они утратили бдительность, проявили непартийный подход и позволили некритически излагать на страницах БСЭ теории буржуазных учёных. Философский отдел во главе с Дебориным плохо руководил естествоиспытателями, не боролся за правильную идеологию в их статьях. Максимов свысока поучает таких авторов, как В.Ф.Каган, В.Ф.Асмус, будущий Нобелевский лауреат Н.Н.Семёнов. Но особую ненависть его вызывают статьи философов и биологов деборинской школы: М.Л.Левина, И.И.Агола, С.Г.Левита.

Диалектики, сторонники деборинской школы, не только принимали новейшие достижения естествознания, но и активно занимались их методологическим осмыслением, прежде всего в физике (Б.М.Гессен) и биологии (И.И.Агол, М.Л.Левин, С.Г.Левит). Механисты же отвергали сами научные результаты в физике и в биологии, используя при этом идеологические аргументы. Деборинцы посмели изложить на страницах БСЭ генетические теории А.Вейсмана и В.Иогансена, согласно которым «наследственные признаки обусловлены некоторыми элементами, так сказать – атомами наследственных свойств», без какого бы то ни было осуждения<sup>54</sup>. В особенности же

<sup>52</sup> Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 449. Л. 82.

<sup>53</sup> Максимов А.А. Большая советская энциклопедия (Естественнонаучный отдел) // Под знаменем марксизма. 1930. № 10–12. С. 339–352.

<sup>54</sup> Там же. С. 343.

Максимов ополчился на А.С.Серебровского за то, что он поставил (ещё тогда, в 1920-е гг.!) вопрос о состоянии генофонда населения СССР. Максимов назвал это «политически вредной метафизикой»<sup>55</sup>. Изложение И.И.Аголом учения Дарвина также было признано политически вредным, поскольку автор статьи о дарвинизме, вместо того чтобы говорить об антирелигиозном значении этого учения, посвятил статью «пропаганде односторонних выводов из современной генетики» и «возвращению к метафизике на основе генетических представлений»<sup>56</sup>. Максимов заклеил за всё это Агола, Левина, Левита как «неумеренных поклонников буржуазной моды»<sup>57</sup>. Виновны были «неумеренные генетики» и в том, что принимали учение о генетических мутациях. Не понимая сути гегелевской концепции случайности как события, имеющего основание в круге условий, внешнем по отношению к тому комплексу условий, в котором оно не имеет основания, Максимов обвинил Агола в неверной трактовке понятия случайности.

Содержание статей БСЭ по философии естествознания было признано Максимовым неудовлетворительным, и он предложил характерный для того времени способ исправить дело: «изжить» практику заказов статей авторам и готовить их бригадными коллективами из мобилизованной общественности при наличии ясных партийных указаний в отношении содержания статей и чёткого повседневного большевистского руководства. Прежняя организационная политика руководителей БСЭ приводила, по Максиму, к либерализму в подборе авторов и терпимости к враждебным взглядам.

С подачи Максимова Президиум Комакадемии, Ассоциация институтов естествознания Комакадемии и естественное отделение Института красной профессуры философии и естествознания приняли постановление, в котором раздел естествознания БСЭ был объявлен немарксистским, а дебординцы, руководившие отделом, были обвинены в политических ошибках при подборе редакционного и авторского персонала<sup>58</sup>.

После Максимова за «большевистскую оценку» работы возглавлявшегося А.М.Дебориным философского отдела БСЭ взялся один из наиболее рьяных подручных Митина П.С.Черемных. Его статья с «разоблачением» философских статей БСЭ появилась даже не в журнале «Под знаменем марксизма», а в «Большевике», что должно было придавать ей установочный статус<sup>59</sup>.

Черемных начал «с места в карьер»: «Редакция БСЭ в философской части смазала вопрос о классовой борьбе, о ленинской партийности нашей теории... Редактор отдела т. Деборин сам возглавил ревизию марксизма-ленинизма с позиций меньшевистствующего идеализма, сам скатился до либеральной терпимости к антипролетарским и оппортунистическим теориям, пропускал статьи с механистическими и идеалистическими извращениями. И всё это он выдавал за популяризацию диалектического материализма, а редакция БСЭ – за защиту чёткого материалистического мировоззрения»<sup>60</sup>. Главное, что раздражало агрессивного проработчика, это «гегельянство» Деборина и его школы, та высокая оценка, которую они давали диалектической логике Гегеля. В этом рецензент транслировал известное пренебрежение Сталина к учению великого немецкого диалектика. Раздражало Черемных и

<sup>55</sup> Максимов А.А. Большая советская энциклопедия. С. 344.

<sup>56</sup> Там же. С. 346, 347.

<sup>57</sup> Там же. С. 347.

<sup>58</sup> См.: Под знаменем марксизма. 1930. № 10–12. С. 254.

<sup>59</sup> Черемных П.С. Меньшевистствующий идеализм в работах БСЭ (Философский отдел в томах I–XX БСЭ) // Большевик. 1931. № 17. С. 82–96.

<sup>60</sup> Там же. С. 82.

то, что Деборин и его ученики главной своей задачей считали разработку материалистической диалектики на основе гегелевской логики. Тут Черемных совершил чудеса идеологической эквилибристики. С одной стороны, он не может не объявить материалистическую диалектику уже созданной Марксом и Энгельсом – никакому Деборину или другому исследователю тут места уже быть не может. С другой стороны, Черемных повторяет ритуальную фразу о необходимости дальнейшего развития материалистической диалектики. И тут же нечувствительно смещает акценты. Без сомнения, это развитие должно вестись на основе трудов Сталина и решений партии. Так место Гегеля занимает Сталин. А в этом-то – вся соль, вся сермяжная правда «похода» сталинистов за «ленинский этап». В раже публичного издевательства над теми, кто лишён всякой возможности ответить, Черемных не оставил в покое даже помянутую Гегелем сову Минервы: «Деборинцы откопали из религиозных мифов символ хвостизма древних времён и пустили эту греческую сову как непрерываемое доказательство против ленинской партийности философии, против разоблачения ревизионизма в их собственных работах»<sup>61</sup>.

В таком же духе Черемных глумится над статьями выдающихся исследователей-философов В.Н.Ивановского, А.В.Кубицкого, В.Ф.Асмуса, И.К.Луппола, кому он и в подмётки не годится. Он потешается над попыткой Г.К.Баммеля, вероятно, одной из первых в нашей философской литературе, ввести представление об экзистенциальном измерении времени. Трудно сказать, что здесь преобладало: недостаток понимания, являвшийся следствием низкой квалификации, либо сознательное стремление исказить взгляды критикуемых. Видимо, одно взаимно стимулирует другое. Во всяком случае, Черемных заведомо неспособен был уяснить специфику античного понимания материи, различия в трактовке материи у Платона и неоплатоников и революционизирующую роль гностицизма и христианства в этом отношении, и лишь разражался руганью по поводу соответствующих статей Асмуса или Кубицкого.

Временами, сквозь шорох идеологической шелухи, призванной составить официальную «формулу обвинения», Черемных проговаривается о подлинных мотивах своей и не только своей ненависти к «диалектикам». Они посмели «рьяно отстаивать независимость философии от политики». Вот важнейшее «преступление» Деборина, Стэна, Карева. Действительно, защищаясь от спущенной на деборинцев «своры» карьеристов и проработчиков Стэн утверждал: «Можно говорить о политике в области философии, но нельзя рассматривать философию как частную форму политики»<sup>62</sup>. Отсюда ещё одно обвинение Черемных: в статьях деборинцев – авторов БСЭ «буржуазные теории не находят отпора, наоборот, они подробно излагаются»<sup>63</sup>. Вот ещё одно страшное преступление! Поэтому в философском отделе БСЭ представлены и правый оппортунизм, и троцкизм, и буржуазные и мелкобуржуазные теории. «Вообще этот отдел настоящий ковчег – деборинский ковчег философии», – пытался острить Черемных<sup>64</sup>.

В заключение он предлагает известный универсальный рецепт начала 1930-х гг. от всех проблем – бригадный метод работы. Не специалисты должны писать статьи, а «широкий коллектив» должен их прорабатывать. Но наряду с этими абсурдными мерами, от которых вскоре отказалась сама ста-

<sup>61</sup> Черемных П.С. *Меньшевиствующий идеализм в работах БСЭ*. С. 86.

<sup>62</sup> Вестн. Ком. академии. 1931. № 1. С. 110.

<sup>63</sup> Черемных П.С. *Меньшевиствующий идеализм в работах БСЭ (Философский отдел в томах I–XX БСЭ)*. С. 93.

<sup>64</sup> Там же. С. 92.

линская система, Черемных санкционирует практику запрета на профессию: «БСЭ должна пересмотреть состав сотрудников и освободиться от всех, кто протаскивает реакционные и оппортунистические теории и поёт хвалебные песни буржуазной науке, от тех, кто под флагом защиты материализма протаскивает ревизию диалектического материализма»<sup>65</sup>.

После такого приговора о работе деборинского состава Института философии в области энциклопедического дела долгое время нельзя было даже упоминать. А потом всё это превратилось в дела давно минувших дней. И забылось бы, если бы не инициатива В.Ф.Пустарнакова, который в 1992 г. переопубликовал в одном из малотиражных сборников План-проспект деборинской «Философской энциклопедии», тот, что был напечатан в 1928 г. в «Вестнике Коммунистической академии». Во вступительной статье В.Ф.Пустарнаков пунктиром восстановил общую канву событий, связанных с созданием Института философии в 1928–1929 гг. и главным делом этого Института – «Философской энциклопедией»<sup>66</sup>.

Ниже публикуется План-проспект «Философской энциклопедии». Настоящая публикация отличается тем, что на основе архивных документов в Плане-проспекте проставлены авторы каждого из параграфов<sup>67</sup>. В случаях, когда в рабочем порядке поручение написать тот или иной параграф передавалось от одного сотрудника к другому, указываются фамилии обоих авторов. Это оправдано тем, что неизвестно, кто бы из них стал автором окончательного текста. По некоторым параграфам авторы так и не были определены.

Излишне говорить, что сегодня этот План-проспект представляет только исторический интерес. Проект 1928 г. предполагал идеологическую цельность всего издания. Современный Институт философии если не внеидеологичен, то по крайней мере полиидеологичен. Нас сегодня в этом проекте может интересовать прежде всего уровень профессиональной проработки тем и общее видение историко-философского процесса и места философии в культуре, которое было у наших предшественников, работавших на Волхонке, 14 восемьдесят лет назад.

<sup>65</sup> Черемных П.С. Меньшевистствующий идеализм в работах БСЭ. С. 96.

<sup>66</sup> Пустарнаков В.Ф. Неосуществлённый проект «Философской энциклопедии» // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1992. Вып. 10. С. 165–170.

<sup>67</sup> Мы опирались здесь на данные: Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 13.

## «ФИЛОСОФСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

### Отдел I.

План тома Философской энциклопедии, посвящённого диалектическому материализму.

I. Проблема философии в марксизме (*А.М.Деборин*) (2 л.).

II. Диалектический материализм как мировоззрение.

1. Материализм и идеализм как основные направления в философии (1 л.).

2. Критика идеализма: а) феноменализма, б) критицизма, в) интуитивизма, г) объективного идеализма (*Г.Ф.Дмитриев*) (2 л.).

3. Проблема материи (*В.П.Егоршин*).

4. Проблема времени и пространства (*Б.М.Гессен*) (1 л.).

5. Психологическая проблема: а) критика рациональной и эмпирической психологии (*К.Н.Корнилов*) (1,5 л.); б) рефлексология и психология (*Ю.В.Франкфурт*) (1 л.); в) фрейдизм (*И.Д.Сапир*) (1,5 л.).

III. Основные принципы материалистической диалектики.

1. Диалектика и формальная логика. Критика законов формальной логики. Критика формально-логического учения о понятии, суждении и умозаключении (*Н.А.Карев*) (2 л.).

2. Критика принципов математической логики (*С.А.Яновская*) (1 л.).

3. Индуктивная логика и рассмотрение её принципов (*Г.С.Тымянский*) (1 л.).

4. Развитие логических форм мысли: а) мышление и речь (*Н.Я.Марр*) (1,5 л.); дологическое мышление (*Р.М.Выдра*) (1,5 л.).

5. Категории мышления и исторический процесс познания: а) абсолютная, относительная и объективная истины; диалектика субъекта и объекта; практика; теория познания в диалектическом мировоззрении (*Я.Э.Стэн*); б) основные этапы в истории логики (*А.М.Деборин*) (5 л.).

6. Законы материалистической диалектики. Основные законы: а) проблема движения и его противоречивости (*К.К.Милонов*) (2 л.); б) переход количества в качество и обратно; мера (*А.К.Столяров*) (2 л.); в) роль статистического метода в научном исследовании (*М.Н.Смит*) (1 л.); г) сущность и явление; соотносительные категории сущности; проблема закона (*А.М.Деборин*) (2 л.); д) отдельные категории: 1) проблема случайности (*М.А.Дынник*) (1 л.), 2) причинность и телеология (*Ф.Е.Тележников*) (2 л.), 3) часть и целое (*Г.К.Баммель*) (1 л.), 4) форма и содержание (*В.Ф.Асмус*, *В.Н.Ральцевич*) (1 л.); е) закон отрицания отрицания (*С.Л.Гоникман*) (1 л.); ж) учение о понятии, суждении и умозаключении в диалектической логике (*Н.А.Карев*) (3 л.); з) взаимоотношение основных форм движения в действительности (*А.Ф.Вишневецкий*, *И.Ф.Куразов*) (2 л.); и) аналитическое и синтетическое познание (*Я.Э.Стэн*) (1 л.).

7. Классификация наук. Историко-критический и систематический очерк (*И.К.Луппол*) (2 л.).

Библиография. Предметный и именной указатели (6 л.).

Итого 50 листов.

### Отдел II.

План двух томов Философской энциклопедии, посвящённых истории философии. Введение. История философии как наука (содержание и метод) (*И.К.Луппол*) (1 л.).  
А. Философия стран Востока.

Основные течения философии в связи с общественно-экономическими укладами (*А.М.Тальгеймер*) (5 л.).

Б. Философия европейских стран.

1. Философия рабовладельческого общества.

Общий историко-социологический очерк рабовладельческого общества (Греция, Рим) (*А.И.Тюменев*) (3 л.).

1. Выдвижение торговых групп, борьба с рабовладельческой знатью: а) ионийская натурфилософия, Гераклит (*М.А.Дынник*) (1,5 л.); б) пифагорейство (*В.К.Серезников*) (1 л.); в) элэаты (*А.М.Деборин, В.В.Рудаиш*) (1 л.); г) младшие физики (*Г.К.Баммель*) (0,5 л.); д) атомистики (*Г.К.Баммель*) (1 л.).

2. Эпоха расцвета торговых отношений: а) софисты (*А.В.Кубицкий*) (1 л.); б) Сократ (*А.В.Кубицкий*) (0,5 л.).

3. Эпоха социально-экономической реакции: а) сократические школы (*А.В.Кубицкий*) (0,5 л.); б) Платон (*В.В.Рудаиш*) (3 л.); в) Аристотель (*А.М.Деборин*) (3 л.).

4. Эпоха экономической и политической экспансии Греции и Рима: а) идеалистические течения: 1) Академия (*В.В.Рудаиш, А.В.Кубицкий*) (0,5 л.), 2) Ликей (*В.В.Рудаиш, А.В.Кубицкий*) (0,5 л.); б) развитие стоицизма (*М.А.Дынник, А.Х.Сараджев*) (1 л.); в) материализм – Эпикур и его школа, Лукреций (*Г.К.Баммель, О.М.Танхилевич*) (1 л.); г) скептицизм (*В.В.Рудаиш*) (1 л.); д) эклектизм (*В.В.Рудаиш, А.В.Кубицкий*) (0,5 л.).

5. Эпоха разложения рабовладельческого общества: а) развитие мистических учений (новопифагореизм); б) философская борьба в раннем христианстве (гностики, апологеты); в) неоплатонизм – Плотин, Ямвлих, Прокл; г) выработка христианской идеологии (*В.А.Юринец*) (3 л.).

II. Философия феодального общества.

Общий историко-социологический очерк феодального общества (*А.Д.Удальцов*) (2 л.).

1. Возникновение схоластики и её первые результаты (*А.В.Кубицкий*) (1 л.).

2. Реализм и номинализм; Абельяр (*А.В.Кубицкий*) (1 л.).

3. Использование Аристотеля христианской мыслью (большие системы) (*А.В.Кубицкий*) (1,5 л.).

4. Еврейская философия (*А.И.Рубин, Б.Г.Стоппнер*) (2 л.).

5. Арабская философия (*А.А.Болотников*) (2 л.).

6. Мистика (*В.Ф.Асмус, А.И.Рубин*) (1 л.).

7. Элементы материализма и эмпиризма. Р.Бэкон (*В.А.Юринец, В.Н.Ивановский*) (0,5 л.).

III. Эпоха формирования капиталистического общества.

Общий очерк эпохи Возрождения и Реформации (*М.Н.Покровский*) (2 л.).

1. Философский гуманизм (Возрождение Платона и других античных школ, перетолкование Аристотеля) (*М.А.Дынник, Л.И.Аксельрод*).

2. Религиозное реформаторство и мистика (*М.А.Дынник, Л.И.Аксельрод*).

3. Натурализм: а) расширение географического и космографического кругозора; б) борьба с аристотелевской натурфилософией; в) материалистические и атеистические тенденции (*М.А.Дынник, Л.И.Аксельрод*) (4 л.).

4. Скептицизм – Монтень (*И.К.Луппол*) (0,5 л.).

IV. Развитие торгового капитализма.

Общий историко-социологический очерк (*Г.С.Фридлянд*) (3 л.).

1. Традиция античного материализма (Гассенди) (*И.К.Луппол, А.А.Ческис*) (1 л.).

2. Материализм на почве рационализма: а) Декарт, его сторонники и противники (*Г.С.Тымянский*) (2 л.); б) Спиноза (*А.М.Деборин, Н.А.Карев*) (3 л.).

3. Развитие рационализма у Лейбница. Вольф (*В.Ф.Асмус*) (2 л.).

4. Материализм на почве эмпиризма и сенсуализма: а) Бэкон (*К.К.Милонов*) (1 л.); б) Гоббс (*А.А.Ческис*) (1,5 л.); в) Локк (*К.В.Гребенев*) (1 л.).

5. Судьбы английской философии после Локка: а) материализм вольнодумцев: Толанд, Гаргли, Пристли (*И.К.Луппол*) (2 л.); б) идеализм Беркли (*А.А.Болотников, П.Н.Ионов*) (1 л.); в) скептицизм Юма (*А.А.Болотников, Н.Н.Бобровников*) (1,5 л.); г) философия здравого смысла (*В.Н.Ивановский*) (0,5 л.).

6. Эпоха французского материализма XVIII века: а) предшественники: 1) скептицизм Бейля, 2) ранний материализм и атеизм Мелье, 3) Кондильяк, 4) Вольтер и деизм (*И.К.Луппол*); б) классики материализма: 1) Ламетри, 2) Дидро и «Энциклопедия», 3) Гельвеций, 4) Гольбах, 5) Робине, 6) Дешан, 7) Бонне (*И.К.Луппол*) (5 л.); в) развитие экономических и социально-политических идей: 1) Монтескье (*С.С.Кривоцов*) (0,5 л.), 2) Руссо, Мабли, Морелли (*В.Н.Максимовский*) (1 л.), 3) физиократы и экономисты (*А.И.Рубин*) (0,5 л.); г) противники материализма: 1) официальный католицизм, 2) мистика (Сен-Мартен) (*В.Ф.Асмус*) (0,5 л.); д) материалисты Великой французской революции (*П.С.Виноградская*) (1 л.).

7. Философия немецкого просвещения и Кант: а) идеалистическая школьная философия (*В.Ф.Асмус*) (0,5 л.); б) материалистические тенденции в философии Просвещения (*Г.С.Тымянский*) (2 л.); в) Кант: 1) докритический период, 2) трансцендентальный идеализм, 3) элементы диалектики в натурфилософских и критических произведениях Канта (*В.Ф.Асмус*) (4 л.); г) сторонники и противники критической рефлексии (*В.Ф.Асмус*, *В.К.Брушлинский*) (0,5 л.).

V. Эпоха развития промышленного капитализма и начало классового рабочего движения.

Общий историко-социологический очерк (*Н.М.Лукин*) (3 л.).

1. Классический немецкий идеализм: а) диалектический метод у непосредственных последователей Канта; Фихте (*В.Ф.Асмус*) (3 л.); б) Шеллинг: 1) натурфилософия и романтизм, 2) философия тождества, 3) философия откровения (*А.М.Деборин*) (2 л.); в) натурфилософская школа Шеллинга: Окен, Стеффенс, Эрстед и переход к Гегелю (*А.М.Деборин*) (1 л.); г) романтики – Шлегель, Новалис (*А.М.Деборин*, *Л.Я.Зивельчинская*) (1 л.); д) Гегель (*А.М.Деборин*) (5 л.).

2. Метафизические системы и противники Гегеля: а) Шлейермахер (*В.А.Юринец*); б) Герbart (*В.А.Юринец*); в) Шопенгауэр (*В.А.Юринец*); г) Лютце (*В.А.Юринец*) (4 л.); д) Тренделенберг (*А.М.Воден*) (0,5 л.).

3. Школа Гегеля и борьба внутри гегельянства: а) непосредственные сторонники Гегеля (*А.И.Рубин*); б) правые гегельянцы (*А.И.Рубин*) (1 л.); в) гегельянская левая: 1) Штраус (*К.Шмюкле*), 2) братья Бауэры (*К.Шмюкле*) (1,5 л.); г) Штирнер (*И.Т.Жиров*) (1 л.); д) Лассаль (*П.С.Виноградская*) (0,5 л.).

4. Общий историко-социологический очерк 40-х и 50-х годов: а) Германия (*Ф.П.Шиллер*, *Д.Б.Рязанов*) (2 л.); б) Франция (*С.М.Красный*, *Г.С.Зайдель*) (2 л.); в) Англия (*Ф.А.Ротштейн*) (2 л.).

5. Фейербах: а) антропологический материализм; б) социальные доктрины на почве фейербахизма (*Н.А.Карев*) (2 л.).

6. Естественнаучный материализм (Бюхнер, Фохт и Молешотт) (2 л.).

7. Маркс и Энгельс: а) идеалистический период их развития; б) преодоление классического идеализма, гегельянства и Фейербаха; в) развитие диалектического материализма (*А.М.Деборин*) (5 л.).

Библиография. Предметный и именной указатели (12 л.).

Итого 132,5 листов.

### Отдел III.

План двух томов Философской энциклопедии, посвящённых новейшей и современной философии.

#### I. Идеализм.

1. Неокантианство: а) неокантианство в Германии: 1) Ланге, Либман (*Б.Фогараши*) (0,5 л.); 2) Марбургская школа (*В.А.Юринец*) (1,5 л.); 3) Баденская школа (*Б.Фогараши*) (1 л.); 4) социал-демократическое неокантианство (*В.В.Рудаи*, *И.П.Подволоцкий*) (1 л.); б) неокантианство в Англии (2 л.); в) неокантианство в Америке (*Д.Ю.Квитко*) (1,5 л.); г) неокантианство в Италии (1,5 л.); д) неокантианство в Скандинавии (0,5 л.); е) неокантианство в Японии и Китае (1 л.).

2. Эмпириокритицизм (*С.Л.Гоникман*, *И.Я.Вайнштейн*) (2 л.).



3. Прагматизм (в Англии, Америке, Франции, Италии, Германии, Японии) (В.Ф.Асмус) (3 л.).

4. Спиритуализм, интуитивизм (В.Ф.Асмус) (2 л.).

5. Гуссерльянство (В.Ф.Асмус) (2 л.).

6. Неогегельянство: а) гегельянская школа в Италии (М.А.Дынник) (2 л.); б) неогегельянское движение в Англии (А.К.Топорков) (2 л.); в) гегельянская школа в Голландии (А.И.Рубин) (0,5 л.); г) гегельянское движение в Скандинавии (0,5 л.); д) поворот к Гегелю в Германии (Г.К.Баммель, К.Шмюкле) (2 л.); е) неогегельянство в Японии и Китае (1 л.); неогегельянство в Америке (Д.Ю.Квитко) (1,5 л.).

II. Позитивизм и реализм.

1. Эволюционизм (А.А.Болотников) (2 л.).

2. Агностицизм (А.А.Болотников, М.И.Яблонский) (1 л.).

3. Критический реализм (М.Л.Ширвиндт) (2 л.).

4. Неореализм (М.Л.Ширвиндт) (2 л.).

III. Материалистические тенденции и направления в современной философии.

1. Естественнонаучный монизм и монистическое движение (Г.Ф.Дмитриев) (2 л.).

IV. Марксистская философия на Западе.

1. В Германии, Франции, Англии (М.М.Фурищик) (5 л.).

2. В Болгарии и балканских странах (Х.С.Кабакчиев) (1 л.).

3. В Италии (В.Т.Дитякин) (2 л.).

V. Русская философия.

1. Отголоски французского материализма в России (И.К.Лунпол) (1 л.).

2. Влияние немецких классических идеалистов в России (Я.С.Розанов) (3 л.).

3. Герцен (К.В.Гребнев) (1 л.).

4. Чернышевский (В.Я.Кирпотин) (1 л.).

5. Писарев (В.Я.Кирпотин) (1 л.).

6. Естественнонаучный материализм в России (Сеченов и др.) (С.С.Кривцов) (2 л.).

7. Позитивизм и эволюционизм (Михайловский, Лавров и др.) (В.Н.Ивановский, П.Ф.Сапожников) (2 л.).

8. Религиозный онтологизм школы Соловьёва (Г.Ф.Дмитриев) (1 л.).

9. Толстой и толстовство (Д.Ю.Квитко) (0,5 л.).

10. Лейбницианство (Л.М.Лопатин) (А.К.Топорков) (0,5 л.).

11. Неокантианство (В.Введенский и И.Лапшин) (Г.Ф.Дмитриев) (0,5 л.).

Мистицизм (В.Ф.Асмус). Интуитивизм Н.Лосского.

12. Эмпириокритицизм в России (Лесевич, Викторов и др.) (0,5 л.).

13. История философии на Украине (С.Ю.Семковский) (3 л.).

14. Эмпириомонизм (Богданов) (К.К.Милонов, С.Л.Гоникман) (1 л.).

15. Марксизм в России (общий очерк) (4 л.).

16. Плеханов (Н.А.Карев, В.И.Невский) (2 л.).

17. Ленин (А.М.Деборин) (3 л.).

18. Марксизм на Украине (Е.Ф.Гирчак) (1 л.).

19. Философия в СССР после Октября (И.П.Подволоцкий) (2 л.).

Библиография. Предметный и именной указатели (8 л.).

Итого: 84 листа.

#### Отдел IV.

План тома Философской энциклопедии, посвящённого историческому материализму.

I. Исторический материализм как наука (Н.А.Карев) (1 л.).

II. Историческое подготвление исторического материализма.

1. Основные направления философии истории (В.Н.Максимовский) (2 л.).

2. Основные направления в философии права и государства (И.П.Разумовский) (2 л.).

3. Основные направления в философии религии (в связи с историей атеизма) (И.П.Вороницын) (2 л.).

III. Основные принципы исторического материализма.

1. Проблема общества: определение, общество и природа, общество и государство, происхождение общественной формы (*И.П.Разумовский, М.М.Фурицик*) (2 л.).
  2. Диалектика общественного развития: а) производительные силы (*Л.Н.Крицман, Г.С.Тымянский*) (1 л.); б) производственные отношения, смена общественно-экономических формаций (*Ф.А.Горохов*) (1 л.); в) базис и надстройка (*И.П.Подволоцкий*) (1 л.); г) роль личности в истории (*В.Е.Колоколкин*) (1 л.).
  3. Классы и классовая борьба: а) определение, классы различных экономических формаций, происхождение классового общества, новые классы капиталистического общества (*А.Д.Удальцов*) (2 л.); б) классы переходного к социализму общества, проблема отмирания классов (*К.А.Попов*) (1 л.).
  4. Государство (*Е.Б.Папуканис*) (2 л.).
  5. Партия (*С.С.Кривцов, Н.И.Бухарин*) (2 л.).
  6. Общественное сознание и идеология (*Ю.В.Франкфурт, Я.Н.Секерская*) (1 л.).
  7. Язык (*Н.Я.Март*) (1,5 л.).
  8. Право (*Е.Б.Папуканис*) (1,5 л.).
  9. Нравственность (*А.Ф.Вишневский, И.П.Разумовский*) (1 л.).
  10. Религия (*А.Т.Лукачевский*) (1,5 л.).
  11. Искусство (*В.М.Фриче, В.Ф.Асмус*) (1,5 л.).
  12. Наука (*В.А.Юринец*) (1 л.).
  13. Проблема культуры (*И.К.Луппол*) (1 л.).
  14. Теория революции (*Я.Э.Стэн*) (3 л.).
  15. Проблема национальности (*С.И.Новиков*) (2 л.).
- IV. Научный коммунизм.
1. Типы социализма: а) реакционный социализм (*С.М.Красный*) (1 л.); б) буржуазный социализм (здесь же – социал-реформизм) (*Г.С.Зайдель*) (1 л.); в) мелкобуржуазный социализм (*В.Я.Кирпотин*) (1 л.); г) утопический социализм (*В.П.Волгин*) (1,5 л.); д) анархизм (*Б.И.Горев*) (1,5 л.); е) ревизионизм (*И.П.Подволоцкий, А.Х.Сараджев*) (3 л.); ж) научный коммунизм: 1) эпоха Маркса и Энгельса (*В.В.Адоратский*) (1,5 л.), 2) эпоха Ленина (*Я.Э.Стэн*) (1,5 л.).
- V. Критика буржуазной социологии.
1. Органическая школа (*А.А.Болотников*) (1 л.).
  2. Психологическая школа (*А.Ф.Вишневский*) (1,5 л.).
  3. Дюркгейм (*Ф.Е.Тележников*) (1 л.).
  4. Современная социологическая школа в Германии (*В.В.Рудаш*) (1,5 л.).
  5. М.Вебер (*В.В.Рудаш*) (2 л.).
- Библиография. Предметный и именной указатели (5 л.).
- Итого: 60 листов.

## Отдел V.

План тома Философской энциклопедии, посвящённого диалектике естествознания. Введение. Роль материалистической диалектики в естественнонаучном исследовании (*А.А.Максимов, М.Л.Левин*) (2 л.).

### I. Диалектика математики.

1. Принципы математического познания: а) математика и формальная логика; б) математика и действительность (диалектика математики); математика и опыт (*С.А.Яновская*) (2 л.).

2. Основные понятия математики в диалектическом понимании (число, измерение, пространство, величина, множество, порядок, группа, предел, конечное и бесконечное, положение, движение, направление, прерывность и непрерывность, рациональное и иррациональное, количество и качество, общезначимость, равенство и неравенство, функция, зависимость, противоречие, вероятность, случайность, теорема, отношение, многообразие, анализ и синтез, предсказание, доказательство, предпосылка, тождество и единство) (*В.Ф.Каган*) (2 л.).

3. Основные аксиомы и постулаты математики (постулаты непрерывности, аксиомы сочетания, аксиомы порядка, аксиомы конгруэнтности, аксиомы параллельности, аксиомы Архимеда, неевклидовы аксиомы, мнимые аксиомы и т. д.) (*В.Ф.Каган*) (1 л.).

4. Взаимоотношения между основными дисциплинами математики (арифметика, алгебра, геометрия, анализ, топология, теория множеств и т. д.) (*О.Ю.Шмидт, В.Ф.Каган*) (1 л.).

5. Происхождение и развитие математики в связи с развитием философии и обратное влияние математики на философию (*М.Я.Выгодский, С.А.Яновская*) (2 л.).

6. Современные направления в математике: а) идеалистические школы; б) материалистические школы (*М.Я.Выгодский, С.А.Яновская*) (2,5 л.).

7. Значение и границы приложимости принципов математики в: а) неорганических науках (*Б.М.Гессен*), б) биологии (*М.Л.Левин*), в) социологии (*И.Г.Блюмин*) (1,5 л.).

## II. Диалектика неорганических наук.

1. Основные принципы познания в неорганических науках: а) общность и специфичность методов в связи со специфичностью объекта; б) реальность и объективность явлений и событий; в) детерминизм и индетерминизм; г) принципы причинности: 1) функциональная зависимость, 2) повод, причина, условие, последовательная связь; д) наблюдение и эксперимент; е) необходимость и случайность; ж) динамическая и статистическая закономерность; з) прерывность и непрерывность; и) косвенные и прямые заключения; к) принцип, теория и гипотезы; л) принцип эволюции (эволюция звёзд, эволюция земной коры, эволюция элементов); м) сравнение; н) первый и второй закон термодинамики; о) принцип Гамильтона; п) закон и правило; р) тождество и равенство; с) анализ и синтез; т) индукция и дедукция; у) описание и объяснение; ф) сводимость; х) предсказание (*Б.М.Гессен*) (2,5 л.).

2. Основные понятия неорганических наук: а) в физике (материя, энергия, абсолютное и относительное, замкнутая система, пространство, время, протяжённость, степени свобод, молекула, атом, квант, электрон, потенциал, обратимость и необратимость, работа, константа и т. д.; б) в химии (включая физическую химию, коллоидную химию, биохимию): сродство, валентность, периодическая система и т. д.; в) в геологии (включая метеорологию) (*В.П.Егоришин*) (2 л.).

3. Взаимоотношения дисциплин неорганических наук между собой и подразделов внутри каждой дисциплины: а) в физике: 1) механика (форония и динамика, включая гидродинамику, аэродинамику, акустику), 2) электродинамика (включая оптику), 3) термодинамика, 4) физика излучения (*А.К.Тимирязев*); б) в химии (*В.Н.Кондратьев*); в) в астрономии (*А.Паннекук*); г) в геологии (2 л.).

4. Происхождение и развитие основных взглядов на неорганическую природу в связи с развитием философии и обратное влияние этих взглядов на философию (*А.А.Максимов*) (1,5 л.).

5. Современные направления в неорганических науках: а) идеалистические школы; б) материалистические школы (*А.А.Максимов*) (2,5 л.).

6. Значение и границы приложимости принципов неорганических наук в: а) биологии (*М.Л.Левин*), б) социологии (2 л.).

## III. Диалектика биологии.

1. Основные принципы познания в биологии: а) общность и специфичность в связи со специфичностью объекта (зоология, ботаника, протистология); б) анализ и синтез; в) индукция и дедукция; г) тождество и единство; д) сводимость; е) предсказание; ж) целое и часть; з) обратимость и необратимость; и) прерывное и непрерывное; к) причинность; л) целесообразность (трансцендентальная, имманентная, регулятивная); м) зависимость и связь (в индивидууме, индивидуумов между собой, индивидуумов с неорганической средой); н) качество и количество (в систематике, морфологии, экологии, хорологии, хронологии и генетике); о) корреляция (в морфологии, физиологии, экологии, хорологии и генетике); п) принципы онтогенеза (онтогенеза индивидуума, онтогенеза сообществ); р) принципы филогенеза (отдельных таксономических единиц, фаун и флор) (*М.Л.Левин*) (6 л.).

2. Основные понятия биологии: раздражимость, саморегуляция, регенерация, реституция, полярность, структура и форма, самодеятельность, индивидуум, смерть, цикл, гомология и аналогия, конвергенция и дивергенция, ассимиляция и диссимиляция, размножение, наследственность, клетка, признак, тропизмы и таксисы, рефлекс, ступенчатое многообразие, интеграция и дифференциация, приспособление, отбор, функция, орган, органеллы и т. д. (М.Л.Левин) (4 л.).

3. Взаимоотношения дисциплин биологии: а) систематики, б) морфологии, в) физиологии, д) хорологии, е) хронологии, ж) генетики (М.Л.Левин) (3 л.).

4. Происхождение и развитие основных взглядов на организм и его связь с окружающей природой в связи с философией и обратное влияние этих взглядов на философию (5 л.).

5. Современные направления в биологии: а) идеалистические школы; б) материалистические школы (4 л.) и т. д.

6. Значение и границы приложимости законов биологии в социальных науках (вопрос о происхождении человека как пограничный вопрос зоологии и социологии) (2 л.).

Библиография. Предметный и именной указатели (5 л.).

Итого: 56,5 л.

Для руководства отделами утверждены редакции отделов в следующем составе:

Отдел I. Диалектический материализм. Деборин А.М., Карев Н.А., Подволоцкий И.П.

Отдел II. История философии. Деборин А.М., Луппол И.К., Рудаш В.В.

Отдел III. Современная философия. Асмус В.Ф., Баммель Г.К., Стэн Я.Э.

Отдел IV. Исторический материализм. Адоратский В.В., Кривцов С.С., Максимовский В.Н., Разумовский И.П.

Отдел V. Диалектика естествознания. Гессен Б.М., Левин М.Л., Максимов А.А.

## АНТИТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Евламиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Части 1–2. СПб.: Алетейя, 2000.

Если в краткой аннотации к изданию, посвященному истории русской философии, встречаешь фразу, что в нем «впервые после капитального труда В.Зеньковского предпринята попытка целостного анализа развития русской философии наиболее плодотворного периода ее развития (XIX–XX вв.)», то поневоле настраиваешься на то, что будешь иметь дело не с эмпирической, а именно с теоретической историей русской философии, вскрывающей какие-то фундаментальные ее характеристики и закономерности развития, а, самое главное *обосновывающей* теоретическую значимость ее идей (или отсутствие оной) для решения проблем современной философии. Дабы эти задачи были хотя бы отчасти решены, а исследование не превратилось *в идейное насилие над историко-философским материалом*, требуется соблюдение пяти важнейших условий.

1. Принципиально важно отсутствие метафизических предрассудков в подходе к исследуемому материалу или, по крайней мере, их рефлексивное проговаривание и посылное обоснование.

2. Метафизические и методологические основания историко-философского исследования должны быть адекватны своему предмету. Недопустимо мерить русскую историю и культуру европейскими мерками<sup>1</sup> или интерпретировать православное богословие с позиций католической теологии или буддийской метафизики. Нормы философствования по С.Л.Франку бессмысленно прилагать к творчеству Н.А.Бердяева, а работы, выполненные в диалектической методологии, анализировать с позиций герменевтического подхода. Ничего кроме грубых натяжек и недоразумений при такой интерпретации не получится. Это вовсе не означает, что не может быть творческой и конструктивной полемики между носителями разных философских мировоззрений и стилей философствования, в том числе и с точки зрения их меньшей или большей метафизической и методологической глубины, но это – уже совсем иная область философствования, требующая тщательного обоснования и взвешенности теоретических суждений.

3. Философская культура исследователя должна соответствовать философской культуре мыслителей, с которыми он вступает в теоретический диалог, а тем более, относительно которых позволяет себе выносить квалифицирующие суждения.

4. В исследовании не должно быть поверхностных историко-философских утверждений и, естественно, откровенных ляпов, особенно если привлекаешь методы историко-философской компаративистики.

5. Исследователь не имеет права судить идеи, а тем более личности своих предшественников с собственных нравственных позиций. Если же он ведет с кем-то из ушедших мыслителей теоретическую полемику, то должен ясно

<sup>1</sup> Что, как известно, отмечал еще А.С.Пушкин в известном ответе П.Я.Чаадаеву.

аргументировать свою позицию и избегать всякого подобия инвектив, которыми полна историко-философская литература нашего недавнего прошлого. Всегда полезно помнить, анализируя творчество философских титанов, что, скорее всего, это не они ошибаются, а ты не дотягиваешь до высоты мысли своих предшественников.

В свете вышеизложенного у меня есть все основания заявить: ни одному из этих критериев рациональной *теоретической* истории русской философии многостраничная книга И.И.Евлампиева не отвечает. В случае с ней мы имеем дело с антитеоретической историей русской метафизики XIX–XX вв., которую не только пытаются насильственно втиснуть в совершенно произвольные теоретические схемы и измерить неадекватной философской методологией, но которую позволяют себе высокомерно судить без всяких на то прав и оснований. Эта жесткая квалификация, естественно, не означает, что в данной работе все неправильно и поверхностно. Там есть фрагменты с достаточно тонким и верным анализом, в частности, идей С.Л.Франка. Однако книга-то претендует на нечто неизмеримо большее – на принципиально новое прочтение русской метафизики и на выделение того, что в ней действительно метафизически живо, а что – мертво. Как раз с точки зрения этих метафизических амбиций книга И.И.Евлампиева и представляется несостоятельной. Ограничусь лишь рядом фактических доказательств этого тезиса, показывая, что ни одному из сформулированных выше критериев она не соответствует.

1. Об идеологической предубежденности автора свидетельствует уже Предисловие к работе. В ней И.И. Евлампиев безапелляционно заявляет, что его «работа представляет собой попытку продвинуться к объективной оценке ключевых идей и принципов русской философии на основе рассмотрения ее как естественной и органической части европейской философии и при четком осознании общей идейной почвы русской и западной мысли»<sup>2</sup>. Данный тезис автор не считает нужным обосновывать, хотя явное расхождение здесь со всеми выдающимися историками русской философии (за исключением разве что Г.Г.Шпета и Б.В.Яковенко) требует приведения хоть каких-то рациональных аргументов. Это тем более необходимо, что против европоцентристских трактовок русской философии имеется целый набор сильных аргументов, начиная со своеобразия выработанного ей категориального языка (как то: «воля», «правда», «соборность», «субстанциальный деятель», «пневмосфера», «ноосфера», «живознание») и заканчивая своеобразием форм русского философствования, где важнейшую роль играют литературные и публицистические формы, не характерные для западной философской традиции, в которой безусловно преобладают жанры научной статьи и монографии. Впрочем, все это блестяще обосновано уже в трудах С.Л.Франка (в статье «Сущность и ведущие мотивы русской философии»), которого И.И.Евлампиев считает самым сильным русским философом<sup>3</sup>, но прислушиваться к мнению которого почему-то не желает.

Что же касается общей идейной почвы России и Запада, то как-то даже неприлично напоминать автору об основополагающем и многовекторном влиянии на русскую философию православной богословской традиции. Например, заимствованная оттуда ключевая тема преображения (или обожения) человека, которая для русских религиозных философов является едва ли не основной, практически полностью отсутствует в религиозной философии и даже теологии Запада XIX–XX вв. **Кроме того, есть еще несомненное и мощ-**

<sup>2</sup> *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 1. С. 7.

<sup>3</sup> Хотя сами по себе попытки ранжировать гениев в философии столь же малопродуктивны, как и в науке или искусстве.

ное влияние «почвы» на отечественную философскую мысль в виде обширности пространств, полиэтничности населения, уникальности географического и геополитического положения России, без чего совершенно невозможно понять ни русских учений о воле и соборности, ни пафоса всеединства, ни вековой и совершенно своеобразной метафизической темы самоопределения нашего Отечества на перепутье между Востоком и Западом. Я уж не говорю о своеобразии славянофильских и евразийских идей, которых просто нет в западной философии<sup>4</sup>.

Еще большее удивление вызывает следующий постулат автора: «Анализ последнего и самого плодотворного периода развития нашей философской традиции, охватывающего первую половину XX в., уже совершенно невозможно проводить, не учитывая единство европейской философии. Те поиски, которые вели в своих трудах самые талантливые мыслители России, непосредственно соотносятся с поисками крупнейших мыслителей Европы – А.Бергсона, В.Дильтея, Э.Гуссерля, Г.Риккерта, Э.Кассирера, М.Хайдеггера и др.»<sup>5</sup>. Представление о единстве европейской философии XX в. – это чистейшая идеологическая фантазия автора. Она, наоборот, совершенно фрагментарна и характеризуется параличом философской воли к построению целостных философских систем<sup>6</sup>. Тот же Э.Кассирер всю жизнь ведет борьбу с интуитивизмом А.Бергсона, а с 1929 г. (со времен полемики на кантовском семинаре в Давосе) – и с М.Хайдеггером, которые символизируют для него разрушительную – иррационалистическую – линию развития европейской философии. Известны также глубочайшие расхождения между позициями В.Дильтея и Э.Гуссерля, того же Э.Гуссерля и М.Хайдеггера.

Теперь по поводу непосредственных связей между русской и европейской философией XX в. Поиски русских и европейских мыслителей разрывать, естественно, не следует, хотя известна, например, реакция жесткого отторжения того же С.Л.Франка от позиции М.Хайдеггера в «Бытии и времени»<sup>7</sup>, а также фраза Н.А.Бердяева о том, что «экзистенциализма типа Гейдеггера и Сартра не может быть в русской мысли»<sup>8</sup>. Нет в западной мысли первой половины XX в. и таких осевых для русской философской мысли тем, как перспектива космической эволюции человечества, «духовной матери» в связи с той же софиологической проблематикой. Вовсе нет на Западе

<sup>4</sup> Правда, на Западе мы до сих пор встречаемся с попытками доказать ложный тезис, что даже славянофильство и евразийство – всего лишь русский плод на древе европейской культуры. В этом плане весьма показательна монография: *Ларюэль М.* Идеология евразийства, или Мысли о величии империи. М., 2004. Там автор пытается обнаружить корни всей евразийской проблематики в работах западных философов и культурологов XIX–XX вв. Здесь везде происходит элементарная подмена тезиса, характерная для всех западнических интерпретаций истории русской философии. Из того факта, что философское мировоззрение тех же славянофилов формировалось под несомненным влиянием западной философии, совсем не следует, что оно может быть в целом квалифицировано как европейское. От того, что средневековая европейская схоластика испытала колоссальное влияние со стороны византийской и арабской философии, мы же не отказываем ей в самобытности, как не отказываем в самобытности современной англо-американской аналитической философии, хотя ее корни – целиком континентальные, прежде всего – германские. В этом плане не лишено остроумия суждение, что англо-американская философская мысль соблазнилась тупиковыми (позитивистскими и сциентистскими) идейными ходами континентальной философской мысли.

<sup>5</sup> *Евлатицев И.И.* Указ. соч. Ч. 1. С. 8.

<sup>6</sup> За исключением немногих фигур, таких как Э.Кассирер, Н.Гартман, М.Шелер или П.Тейяр де Шарден.

<sup>7</sup> См.: *Франк С.Л.* О Хайдеггере // *Вопр. философии.* 1995. № 9.

<sup>8</sup> *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., 1996. С. 309.

в данный период развитой «метафизики сердца»<sup>9</sup>; нет поиска форм синтеза религиозной, философской и научной мысли, равно как нет и попыток найти третий путь развития мировой цивилизации, где снимались бы крайности капитализма и социализма, коллективизма и индивидуализма, родного и все-ленского, личного и общественного. Кстати, именно эти своеобразные темы отечественного философствования обнаружили сегодня свою исключительную актуальность, в отличие от большинства проблемных полей западной мысли того времени, представляющих ныне разве что архивный интерес<sup>10</sup>.

2. Ничего кроме недоумения не могут вызвать метафизические и методологические основания, сквозь призму которых автор исследует русскую философию. Главным объектом его критики (если только не откровенной ненависти!) является «платонизм»<sup>11</sup> и связанная с ним классическая метафизика, а вот «завершенную форму новая метафизическая модель человека, окончательно порывающая с платоновской традицией и провозглашающая “возврат к бытию”, обрела в философии М.Хайдеггера, задавшего традицию, которая, по всей видимости, продолжит свое плодотворное развитие и в следующем столетии европейской истории»<sup>12</sup>. У истоков этой традиции, которую, вопреки ненавистному платонизму, автор называет «гностической» и «мистической», в новейшее время кроме Хайдеггера стоит еще и А.Бергсон. Строить же эту новую «гностическую метафизику», как считает И.И.Евлампиев, можно «только на основе феноменологического метода, понимаемого в духе Э.Гуссерля»<sup>13</sup>.

На мой взгляд, автор анализирует и оценивает русскую метафизическую традицию сквозь призму методологии, ей совершенно чуждой. Приведу аргументы в подтверждение своей позиции. О Хайдеггере речь уже шла выше. Что касается феноменологии Э.Гуссерля – то тот же С.Л.Франк безупречно точно предсказал в «Предмете знания» тенденцию ее эволюции<sup>14</sup>: в сторону абсолютного имманентизма или «трансцендентальной экологии» (термин самого Э.Гуссерля). Данная позиция, исходящая из структур трансцендентальной субъективности, никогда не была близка русской философии. Забавно, что едва ли не единственным убежденным русским феноменологом был Г.Г.Шпет<sup>15</sup> – автор весьма тенденциозной истории русской философии,

<sup>9</sup> Разве что отдельные высказывания М.Шелера.

<sup>10</sup> Например, хайдеггеровским экзистенциализмом в «Бытии и времени» искренне изумлялся тот же С.Л.Франк, для которого первичной является как раз интуиция единства с миром, а вовсе не заброшенности. Я в данном очерке не буду касаться неубедительной, на мой взгляд, попытки И.И.Евлампиева напрямую сопрячь онтологические позиции Хайдеггера и Франка. При всей кажущейся близости идей позднего Хайдеггера к позиции русского мыслителя, их онтологические построения принципиально различны. У Хайдеггера нигде в явном виде нет идеи Бога, как нет и обсуждения религиозно-философской проблематики, в то время как для С.Л.Франка вопросы взаимоотношений Бога с миром и человеком являются центральными. Кстати, в свое время П.Рикёр очень тонко подметил разницу между М.Хайдеггером и Г.Марселем. В беседах с последним он это выразил словами, которые в полной мере применимы и к С.Л.Франку: «...Метафоры Хайдеггера – греческие, Ваши – библейские» (*Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избр. работы. М., 1995. С. 174*). Кроме того, у Хайдеггера вы практически не найдете этической проблематики, а тем более – идеи нравственного и творческого совершенствования человека, в то время как для С.Л. Франка, в полном соответствии со своеобразием русской философии, она является центральной.

<sup>11</sup> Насколько неадекватно толкует И.И.Евлампиев платонизм, станет ясно чуть ниже.

<sup>12</sup> *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 1. С. 30.

<sup>13</sup> Там же. Ч. 2. С. 409.

<sup>14</sup> Что, безусловно, должно быть известно И.И.Евлампиеву.

<sup>15</sup> Впрочем, и теоретическая эволюция самого Г.Г.Шпета оказывается весьма символической – в сторону своеобразного «русского» прочтения герменевтики.



где-то близкой к мировоззренческим установкам И.И.Евлампиева, но разве что на порядок более квалифицированной с метафизической и общекультурной точек зрения.

Если обратиться к А.Бергсону, то при всем его влиянии на русскую философскую и научную мысль отношение к нему всегда было очень критическим и как раз относительно тех пунктов, за которые его И.И.Евлампиев больше всего ценит. Вот очень точная характеристика французского мыслителя, данная Н.О.Лосским в его «Воспоминаниях»: «Учение Бергсона о том, что раздражения органов чувств и физиологические процессы в нервных центрах суть не причина, а только стимул, подстрекательное Я в человеке к восприятию и припоминанию, я приветствовал с радостью и приобщил к числу защищаемых мною теорий. Но, конечно, **антиплатонизм Бергсона** (выделено мной. – А.И.), его гносеологический дуализм, иррационализм, ...его учение о свободе воли, не дающее ясного решения вопроса, были мною отвергнуты»<sup>16</sup>.

Короче говоря, мерить русскую философию мерилom Бергсона, Гуссерля и Хайдеггера – это все равно что оценивать возможности движения самолета с точки зрения возможностей движения автомобиля по Земле. Ничего кроме предвзятости и тенденциозности мы здесь не получим. Не удивительно, что вся русская «метафизика всеединства», за исключением специфически концептуально препарированных С.Л.Франка и Л.П.Карсавина, трактуется И.И.Евлампиевым в уничижительных тонах, особенно П.А.Флоренский, к чему мы ниже еще обратимся специально.

Но в чем же содержательная суть этого нового «мистического» подхода к построению метафизики, истоки которого, противопоставляемые платоновской линии, автор почему-то усматривает у гностиков? «Представители первого, – пишет И.И. Евлампиев, – исходили из платоновского принципа, постулирующего особенность человека от всей реальности, представители второго – из принципа мистического единства человека и мира; соответственно, по-разному определялась роль человека по отношению к Абсолюту: первый подход признавал человека несущественной “деталью” на фоне Абсолюта, второй предполагал, что он играет активную роль в “формировании” единства мира, предполагал, что без человека, без его творческой деятельности Абсолют не может существовать как Абсолют, как вся полнота единства бытия. Сразу же можно добавить, что почти на всем протяжении истории от поздней античности до начала XX в. в европейской философии преобладал первый подход к пониманию человека и его роли в мире»<sup>17</sup>. И кого, вы думаете, записывает автор в эту «мистическую линию», начинающуюся с гностиков и закончивающуюся Хайдеггером с Бергсоном? Кроме С.Л.Франка и Л.П.Карсавина<sup>18</sup>, в ней оказываются Николай Кузанский, Ф.М.Достоевский, Н.А.Бердяев и И.А.Ильин<sup>19</sup>! Мало того, что сама эта авторская оппозиция совершенно надумана, ибо принадлежность Николая Кузанского, С.Л.Франка и Л.П.Карсавина к платонической линии мировой философии очевидна, а

<sup>16</sup> Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопр. философии. 1991. № 11. С. 132.

<sup>17</sup> Евлампиев И.И. Указ. соч. Ч. 1. С. 19. Более подробная, но еще более невнятная, характеристика двух этих линий, выдуманных автором, дана во второй части его труда (С. 406–407).

<sup>18</sup> У которого, кстати, есть работа «Глубины сатанинские (Офиты и Василиды)», где как раз подчеркивается, что нет у гностиков, в отличие от христиан, никакого желания обожения и восполнения этого падшего мира (не то что Абсолюта), как нет и никакого стремления устанавливать с ним хоть какие-то связи, а есть жгучее желание уйти от него прочь и вернуться назад в Божественную Плерому.

<sup>19</sup> Евлампиев И.И. Указ. соч. Ч. 2. С. 407–409.

сам платонизм никогда не чурался мистического опыта и никогда не обособлял человека от реальности<sup>20</sup>, но никому из указанных русских мыслителей, считавших себя принадлежащими к христианской традиции, и в голову не могло прийти (даже Н.А.Бердяеву), что без человека «Абсолют не может существовать как Абсолют», ибо это просто-напросто противоречит полноте и абсолютности его бытия как именно Абсолюта. То, что Божественный замысел о мире творческими усилиями человека может быть преумножен, тот же Н.А.Бердяев, действительно, признавал, но никто из русских философов на позициях откровенной антрополатрии (человекобожия)<sup>21</sup>, что фактически пытается приписать им И.И.Евлампиев, не стоял никогда.

Число примеров, когда автор насилует мысль русских философов в угоду своим умозрительным схемам, можно продолжать и продолжать. Чего стоит только совершенно несостоятельная типология культур, данная автором на с. 36–37, где он выделяет культуры «типа вечности» (Египет) и «типа времени» (Крито-микенская цивилизация) и где в «первой из них главным оказывается проникновение в сферу Абсолюта, в сферу абсолютных ценностей, в то время как противоположная сфера игнорируется или полностью подчиняется сфере вечного... В культуре противоположного типа, наоборот, главным для человека оказывается сфера временного, иррационального становления, в то время как связь с Абсолютом теряется или игнорируется»<sup>22</sup>. Чтобы связь с Абсолютом игнорировалась хотя бы в одной религиозной культуре, а мирская жизнь в той или иной форме не подчинялась «сфере вечного» – то это может быть только в сознании И.И.Евлампиева<sup>23</sup>. Греческая культура оказывается для него культурой «гармонического» типа<sup>24</sup>, а русская культура (куда уж ей убогой!) предстает, естественно, культурой диссонансного типа, где язычество, почему-то ориентированное по И.И.Евлампиеву на временное и преходящее, непримиримо столкнулось с христианством, устремленным к вечному Абсолюту. Вообще-то в славянском язычестве действуют вечные и неизменные боги, к которым в ритуалах и молитвах устремлены помыслы людей; а христианство, как известно, имеет и прямо противоположный – и совсем не менее значимый – вектор направленности от Абсолюта к миру и человеку<sup>25</sup>.

Если уж быть до конца честным, то умозрительные и совершенно произвольные метафизические схемки, подобные евлампиевским, профессиональный философ может порождать десятками. Например, взять – и ввести дихотомию культур локальных (земледельческие культуры) и нелокальных

<sup>20</sup> Тому же И.И.Евлампиеву, как историку философии, стыдно не знать, что человеческая душа вовсе не является по Платону идеей, подобной другим идеям, а имеет сложное строение (см. тот же диалог «Федр») и генетически ведет свое происхождение от Мировой Души, обеспечивающей универсальную жизнь и универсальную связность космического целого (см. диалог «Тимей»).

<sup>21</sup> Кстати, термин, весьма активно используемый С.Л.Франком.

<sup>22</sup> *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 1. С. 36.

<sup>23</sup> Сложный характер религиозных представлений и форм связи с высшим миром в той же крито-микенской цивилизации в настоящее время общепризнан. В частности, найдена знаменитая статуэтка богини плодородия, символика которой напрямую отсылает человека к сфере вечного и сакрального, о чем всегда в своем временном и текущем он должен помнить, дабы не стать жертвой своего субъективного произвола.

<sup>24</sup> Столь жесткое различие греческой и крито-микенской культур просто ошибочно, учитывая их глубокую преемственность.

<sup>25</sup> Тот же С.Л.Франк, столь любимый И.И.Евлампиевым, как раз настойчиво подчеркивал единство двух этих векторов в христианском мировоззрении. См., например, его работы «С нами Бог» и «Свет во тьме» (*Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 331–332, 467–468).

(кочевые культуры); мужественных (военно-агрессивных, типа европейской) и женственных (не склонных к завоеванию чужих земель, типа культуры майя); метафизических (создавших оригинальные философские системы, такие как немецкая и русская культуры) и антиметафизических (которые подобных систем не создали, такие как полинезийская). Спрашивается только – какова цена этим произвольным спекулятивным домыслам? Здесь уж, точно, мы сталкиваемся с худшим из наследия классической метафизики.

В связи с этим полезно напомнить, что дело философии – вовсе не создание абстрактных схем, а направленность на решение ее фундаментальных проблем и, самое главное, доказательность мышления. Если же решение требует построения теоретической концептуальной модели, то от спекулятивной схемы она отличается, во-первых, всесторонней сопоставленностью с историко-философской традицией, ибо там, скорее всего, подобные ходы мысли уже присутствуют<sup>26</sup>; и, во-вторых, тщательным логическим, метафизическим и, по возможности, фактуальным обоснованием высказанных тезисов. Но совсем плохо, если сквозь умозрительную схему (или проще говоря – метафизическую «отсебятину») начинают «прогонять» историю философии. Тогда на выходе получается антиистория и антиметафизика, что и случилось, в конечном счете, с «теоретической» историей русской философии, принадлежащей перу И.И.Евлампиева.

3. Возможно, главной причиной общей неудачи анализируемого двухтомника является даже не его идеологизированность и умозрительный схематизм, а элементарный недостаток метафизической культуры у автора. Многочисленных концептуальных ошибок, нечеткости и двусмысленности в формулировках я приводить не буду. Ограничусь только двумя примерами из Предисловия и из Заключения, являющихся, как известно, «лицом» любой работы. «Истинный смысл ориентации наиболее проницательных русских мыслителей на создание религиозной философии, – пишет И.И.Евлампиев, – заключается в том, что использование религиозных принципов помогало им отражать в своих концепциях мистическое содержание Абсолюта, мистический смысл Бытия»<sup>27</sup>. Отражать Абсолют, да еще в его мистическом содержании, – такой абсурдной задачи русские философы не могли поставить перед собой в принципе, ибо Он в своем существе, по словам того же С.Л.Франка, относится к сфере не только рационально, но даже и мистически Непостижимого. Но вот метафизическим промысливанием *связей* между Богом и миром, Богом и человеком, а также *границ и возможностей* богопознания – русские философы, действительно, занимались. В связи с этим абсолютно пусто еще одно стратегическое высказывание автора двухтомника, будто «центральное значение проблемы Абсолюта в русской философии почти не требует доказательств»<sup>28</sup>. Кстати, даже использование термина «Абсолют» применительно к исследованию русской философии является неточным. Им русские философы пользуются достаточно редко, предпочитая термин «Бог», «Божество»<sup>29</sup>, «Истинно сущее», в крайнем случае – «Абсолютное всеединство». И это совершенно объяснимо: категориальный смысл термина «Абсолют» подразумевает не только безусловный и трансцендентный характер Его существования, абсолютно противостоящий бытию обусловленному

<sup>26</sup> Или отсутствуют, что служит одним из веских доказательств ложности и произвольности схемы.

<sup>27</sup> *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 1. С. 6.

<sup>28</sup> Там же. С. 7.

<sup>29</sup> И даже проводя различия между Богом и Божеством, как это делает С.Н.Булгаков в «Свете Невечернем».

и относительному, но также Его внутреннее единство и единственность, что затрудняет рациональную экспликацию как Его троичности, так и форм взаимосвязи с миром и человеком.

Автор, по-видимому, вообще имеет весьма смутные представления о категориальном языке философии, который подвергается обстоятельной рефлексии уже в античности – у Платона и Аристотеля, причем с совершенно разных позиций<sup>30</sup>. Потом проблема категорий проходит красной нитью через всю историю философии и получает в XX в. самое глубокое осмысление как раз в рамках русской религиозной (В.С.Соловьев, С.Л.Франк, и особенно А.Ф.Лосев) и русской марксистской философии (Э.В.Ильенков, Б.М.Кедров, И.С.Нарский и др.)<sup>31</sup>. Если бы автор был знаком с этой традицией, то никогда не написал бы следующей метафизически и логически безграмотной фразы: «Метод классической метафизики с его радикальным дихотомизмом (субстанция и акциденция, актуальность и потенциальность, материя и форма, сущность и явление, часть и целое и т. д.) не предполагал возможности превращения в объект метафизического мышления самой важной сферы – сферы оснований самого мышления. Акт интуитивно-мистического проникновения человека в бытие, с помощью которого только и может осуществляться освоение указанной сферы, был выведен за рамки допустимого и узаконенного»<sup>32</sup>. Здесь неверно абсолютно все. Во-первых, парность категорий – атрибут нашего рационального и тем более рационально-рефлексивного мышления, от которого избавиться невозможно в принципе. Так, можно показать, что вся вычурная терминология того же Хайдеггера, укорененная в глубинах прежде всего немецкого языка, легко сводится (там, где за ней проступает объективное содержание) к классическому парному категориальному философскому языку. Здесь достаточно указать на его оппозицию «бытие–сущее».

В целом же, наличие предельных категориальных смысловых полюсов в нашем мышлении – это необходимое условие порождения всего множества частных рациональных смыслов, которыми оно оперирует. В любом рациональном акте нашего мышления, даже в восприятии, может быть обнаружено действие логико-категориальных структур. Логические категории, вопреки метафизическому неопитству И.И.Евлампијева, образуют и основания предметно-смысловой деятельности нашего мышления и, одновременно, единственно возможное средство его рациональной саморефлексии. Именно этим обстоятельством и определяется такое внимание к категориям и их систематизации, которое проходит через всю историю мировой философии. Соответственно, сфера мистического опыта – и в этом состоит вся принципиальная трудность его рационального освоения – лежит как раз за границами категориального мышления, хотя действительно может выводить нас к последним основаниям бытия и познания. Но русские философы, в отличие от И.И.Евлампијева, эту принципиальную трудность, если хотите – антиномию – взаимодействия рационального и мистического видов опыта ясно осознавали и предложили целый ряд исключительно глубоких, хотя и спорных, вариантов ее решения. Здесь, в частности, можно отметить знаменитую полемическую Е.Н.Трубецкого и П.А.Флоренского об антиномизме богопознания, которая от внимания И.И.Евлампијева как-то ускользнула.

<sup>30</sup> См. подробный анализ природы философских категорий в работе: *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. М., 2004.

<sup>31</sup> Кстати, ценные результаты, полученные в рамках марксистской диалектической логики, еще ждут своего обстоятельного историко-философского исследования.

<sup>32</sup> *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 2. С. 410.

4. В анализируемой работе есть и фактические историко-философские ошибки. В частности, это касается суждений об индийской философии, которой И.И.Евлампиев приписывает идею абсолютного мистического всеединства, где потерялось-де все конкретное и индивидуальное и где «восприятие мира искало уровня “потаенности” бытия, искало не “открытого”, а “скрытого” – того измерения реальности, к которому необходимо пробиваться через многообразие существующих вещей и явлений»<sup>33</sup>. Если автор думает, что «открытость» у столь любимого им Хайдеггера подразумевает очевидность профанного видения, то глубоко ошибается. Немецкий мыслитель имеет в виду точно то же, что и древние индийцы: сущность мира не сокрыта, но ее надо суметь разглядеть под покровом сущего, совершив известные интеллектуальные творческие усилия. Другое дело, что индийские мыслители, в полном согласии с русскими религиозными философами, прекрасно понимали, в отличие от самоуверенного европейского философского эго (тех же Э.Гуссерля и М.Хайдеггера), что для видения естества вещей нужно не просто усилие интеллекта, который у всех-де одинаков, а необходима серьезная антропологическая трансформация и – в пределе – обожение человека (проявление внутреннего Атмана, актуализация своего потенциального богоподобия), без чего невозможно обрести подлинного мистического видения и понимания бытия.

Кроме того, в индийской философской традиции, вопреки дилетантским суждениям И.И.Евлампиева, число фундаментальных метафизических ходов мысли применительно к проблеме постижения того же Божества никак не меньше, чем в греческой и в последующей христианской. В одной только веданте существует множество направлений. Есть в ней, кстати, и сугубо личностная трактовка Бога, как, например, в вишнуистской ее ветви. Присутствует в индийской философской традиции и негативная диалектика буддиста Нагарджуны, весьма близкая к антиномистическому монодуализму С.Л.Франка и антиномизму П.А.Флоренского. Кстати, поразительная близость проблемных полей и ходов мысли русской метафизики всеединства и веданты конца XIX – первой половины XX в. – одна из интереснейших тем для историко-компаративистского исследования. Так, термин «всеединство» встречается в индийской философии.

Перейдем теперь к авторскому толкованию столь нелюбимого им Платона. «Мир идей Платона, – пишет И.И.Евлампиев, – это как бы “двойник” реального Космоса, лишенный характеристик пространства и времени. Не случайно материя у Платона тождественна пустому пространству, и нематериальность идей в первую очередь означает их внепространственность. Устраняя пространство и время, мы получаем, например, из множества деревьев, изменяющихся во времени, одно *неизменное* “дерево” – идею дерева. Эта процедура еще не до конца решает проблему “реконструкции” единства мира. Отдельные идеи в свою очередь должны быть объединены в некоторую целостность, в некоторое единство. Очевидно, это достигается переходом от частных, “видовых” понятий ко все более общим, “родовым” понятиям (идеям) – вплоть до самого общего понятия “Единое”»<sup>34</sup>. Таких безграмотных формулировок не допускает даже студент второго курса философского факультета, который знает, что пространство у Платона (по крайней мере в диалоге «Тимей») совсем не пусто, а является материей-Кормилицей, которая энергично колеблется потенцией четырех первоэлементов еще до касания их Демиургом<sup>35</sup>. Мир же идей, вопреки И.И.Евлампиеву, обладает, по Платону, особой пространственностью

<sup>33</sup> Евлампиев И.И. Указ. соч. Ч. 1. С. 10.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> См.: Платон. Соч.: В 3 т.Т. 3.Ч. 1. М., 1971 (50d–53c).

и соответствующим образом им описывается, например, в «Федре». Образовать же идею «дерева» из множества деревьев путем устранения пространства и времени – это метафизическая и психологическая фантазия И.И.Евлампијева, ибо, чтобы опознать изменяющееся во времени и пространстве дерево, – уже нужно обладать его идеей. Это прекрасно понимал гениальный Платон, но подобные азы логики и когнитивной психологии, увы, неизвестны нашему глубокоуважаемому автору<sup>36</sup>. Наконец, после историко-философских исследований античной философии, проведенных тем же А.Ф.Лосевым, просто неверно трактовать платоновскую идею по аналогии с абстрактным понятием в нашей голове. Такая антропоморфная проекция некорректна. Платоновская идея – сложнейшее образно-смысловое образование, воплощающее динамическое единство многообразного и обладающее особой конструктивно-оформляющей потенцией относительно материи. Идея в этих своих конструктивных онтологических и когнитивных функциях и независима, и, в то же самое время, связана с индивидуальной мыслительной деятельностью человека. Здесь проявляются тонкие диалектические формы сотворчества. В рамках той же русской религиозной философии существовала довольно обширная традиция обсуждения природы этой эйдетической реальности и форм ее взаимоотношений с человеческим сознанием. Например, известна «именная» трактовка эйдоса у П.А.Флоренского и его «скульптурная» интерпретация у А.Ф.Лосева.

5. Теперь я коснусь последнего – и самого недопустимого для историко-философского исследования – отрицательного аспекта книги И.И.Евлампијева, который, собственно, и побудил меня взяться за перо. Я имею в виду параграф, посвященный личности и творчеству П.А.Флоренского. Он до боли напоминает советские историко-философские «исследования» 30–50-х гг. прошлого века, во многом сводящиеся к сплошным идеологическим ярлыкам и уничижительным характеристикам.

Прежде всего, поражает название параграфа: «Великий Инквизитор и его дело: П.Флоренский», смысл которого И.И.Евлампијев раскрывает следующим образом: «...Павел Флоренский воистину был самим Великим Инквизитором; он претендовал на то, чтобы быть идеологом движения к новому религиозному (церковному) мировоззрению – “водителем” всего человечества, безжалостно пресекающим все отступления от “правильного” пути, известного только немногим избранным (прежде всего, конечно, ему самому), и решительно искореняющим все ложные учения и “слишком свободные” стереотипы мысли и творчества»<sup>37</sup>. С нравственной точки зрения все это звучит просто кощунственно, если учесть, что отец Павел был одним из немногих русских интеллигентов, как раз активно сопротивлявшихся Великому большевистскому Инквизитору и павшему от его руки, но все же сумевшему сохранить для потомков не только мощи преподобного Сергия Радонежского и церковные сокровища Лавры, но обеспечить преемственность между революционной и дореволюционной культурами России. Он – пример бесстрашного и абсолютно смиренного служения своему Отечеству в самые тяжелые исторические времена<sup>38</sup>. Я уж не говорю о высочайшем уровне технической, есте-

<sup>36</sup> Что, впрочем, странно, ибо, если он такой большой поклонник европейской философии первой половины XX в., то ему следовало бы знать знаменитую работу Э.Кассирера «Понятие о субстанции и понятие о функции», где тот подвергает локковскую индуктивную теорию образования абстракций, которой, по-видимому, интуитивно придерживается наш автор, весьма убедительной критике.

<sup>37</sup> *Евлампијев И.И.* Указ. соч. Ч. 2. С. 393.

<sup>38</sup> Взгляды автора этой статьи на роль П.А.Флоренского в истории русской культуры и философии изложены в коллективной монографии: *Иванов А.В., Фотиева И.В., Шилин М.Ю.* Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. Барнаул, 2006.

ственна научной, гуманитарной и метафизической мысли П.А.Флоренского, которая, понятное дело, не может вызвать ничего кроме слепой ненависти у подобных авторов. Вот – типичный образчик этой ненависти: «Публикация в последние годы большей части трудов Флоренского однозначно разоблачала бытовавшую какое-то время легенду о Флоренском-мыслителе – творце оригинальной философско-религиозной концепции и чуть ли не родоначальнике самых плодотворных направлений в семиотике, языкознании и философии искусства. Главным признаком философского мышления Флоренского является безусловная поверхностность, отчасти компенсируемая нарочитой парадоксальностью, происходящей из чрезвычайной односторонности, из неумения или нежелания разбираться во всей сложности анализируемых духовных и жизненных явлений»<sup>39</sup>. Текст – прямо для психоаналитика, ибо, как мы уже успели убедиться, «безусловной поверхностностью» и «неумением или нежеланием разбираться во всей сложности анализируемых духовных и жизненных явлений» отличаются тексты самого И.И.Евлямпиева.

Только недостаток метафизической, научной и нравственной культуры может лежать и в основании следующих строк: «За всеми отступлениями в область математики, логики, физики, физиологии, лингвистики, этнографии, истории и т. п., в обилии присутствующими во всех сочинениях Флоренского и составляющими их наиболее заметное внешнее отличие, явно проступает одно доминирующее устремление – желание показать свою эрудицию или, говоря более резко, свое превосходство над воспринимавшими его идеи людьми. Трудно поверить, что излагая громоздкие, ненаглядные и просто неуместные в философских рассуждениях математические и логические конструкции, Флоренский рассчитывал на ясное понимание их смысла слушателями и читателями»<sup>40</sup>. В основе всего его творчества в качестве главной интенции его многообразной и несколько хаотичной активности угадывается не «воля к истине», а «воля к власти», к интеллектуальному господству над «средой», и обуславливается она, возможно, даже не столько желанием «осчастливить» человечество, вернув его к правильному пути, сколько невероятной личной гордыней, невероятным самомнением, убеждением в своей избранности, способности быть пастырем народа»<sup>41</sup>. Далее следуют обвинения отца Павла, что он – церковный охранитель и консерватор, наглядная иллюстрация негативной «роли церковного Православия по отношению к развитию философии и культуры»<sup>42</sup>, что его характеризует «полное отсутствие не только элементарного эстетического вкуса, но и элементарной рассудительности, отсутствие понимания естественных законов *развития искусства*»<sup>43</sup>.

И.И.Евлямпиева где-то даже жалко, ибо за этой иррациональной ненавистью к величайшему гению русской национальной культуры стоит какой-то очень болезненный психологический комплекс, присущий нашей западнически ориентированной интеллигенции. Может быть, он кроется в том очевидном факте, что в западной культуре XX в. трудно найти мыслителя, равного П.А.Флоренскому по глубине осмысления и широте охвата культурного, научного и философского материала, а вот русская культура породила по крайней мере еще двух гениальных творцов универсальной одаренности – В.И.Вернадского и Н.К.Рериха.

<sup>39</sup> *Евлямпиев И.И.* Указ. соч. Ч. 2. С. 394.

<sup>40</sup> Можно себе представить, как при таком уровне метафизической, научной и историко-философской культуры И.И.Евлямпиеву действительно трудно читать и понимать философские и научные рассуждения П.А.Флоренского.

<sup>41</sup> *Евлямпиев И.И.* Указ. соч. Ч. 2. С. 394–395.

<sup>42</sup> Там же. С. 395.

<sup>43</sup> Там же. С. 396.

Далее цитировать, а тем более опровергать инквизиторские суждения И.И.Евлампиева у меня нет никакого желания. Гениальность Флоренского была признана В.И.Вернадским и С.Н.Булгаковым, В.В.Розановым и Н.О.Лосским, практически всеми встречавшимися с ним людьми<sup>44</sup>. Художники и сегодня взахлеб читают его исследования по теории искусства<sup>45</sup>, лингвисты – по философии языка. Отца Павла, кстати, вполне можно вместе с М.Хайдеггером назвать основоположником онтологического подхода к языку, который противостоит господствующей ныне конвенционально-инструменталистской парадигме<sup>46</sup>. Общепризнанны заслуги великого русского философа в понимании сущности техники (развитие теории органо-проекции); в выявлении глубокого метафизического содержания, скрытого в православной иконописи и в обрядовой сфере, что отметил даже такой его непримиримый оппонент, как князь Е.Н.Трубецкой. К собственно философским заслугам П.А.Флоренского принадлежит до сих пор не имеющая себе равных метафизическая концепция символа<sup>47</sup>, попытка непредвзятого философского осмысления достижений восточного религиозно-философского гения, а также тонкая и совершенно не устаревшая философская интерпретация парапсихологических и мистических явлений.

Если же что-то и противопоставлять доминирующей платонической линии в рамках русской религиозной философии, то это будет в первую очередь линия персоналистическая, представленная системами Н.А.Бердяева, Льва Шестова, с известными оговорками, И.А.Ильина. П.А.Флоренский же был одним из первых, кто предпринял успешную попытку синтеза христианского платонизма и персонализма в том же «Столпе и утверждении истины»<sup>48</sup> и особенно в поздних, к сожалению, оставшихся незаконченными, работах<sup>49</sup>. Равным по силе я бы признал только синтез этих традиций в идеал-реализме Н.О.Лосского, которого И.И.Евлампиев проигнорировал так же, как и братьев Трубецких. Наверное, они для него столь же научно и метафизически неподъемны, как и философия отца Павла.

Завершая свой анализ хорошо изданного двухтомника И.И.Евлампиева<sup>50</sup>, хочу сделать главный вывод: обращайтесь, дорогие читатели, к произведениям самих великих русских философов, дабы они открылись вам во всей их метафизической мощи и глубине, равно как и в величии заблуждений. И избегайте их предвзятых и поверхностных теоретических интерпретаторов, типа И.И.Евлампиева, особенно если они примеривают на себя рясу Великого Инквизитора.

<sup>44</sup> Достаточно убедиться в этом факте, прочитав книгу о П.А.Флоренском из отличной и высокопрофессиональной серии «Pro et contra», издающейся в том же Санкт-Петербурге. Глубокое ознакомление с многотомными трудами этой серии позволило бы И.И.Евлампиеву существенно повысить уровень своей профессиональной философской культуры и сформировать более адекватные представления о своеобразии русской философии.

<sup>45</sup> Автор данной статьи знает современных профессиональных художников, просто влюбленных во Флоренского. В частности, они единодушно признают исключительно тонкое различие им конструкции и композиции в художественном произведении.

<sup>46</sup> См. об этом более подробно в монографии: *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. М., 2004. С. 425–429.

<sup>47</sup> Что особенно явственно проступает на фоне теорий символа в рамках европейской культурной традиции – той же «теории символических форм» Э.Кассирера или его структуралистских трактовок.

<sup>48</sup> См., например, его блестящее различие «Сам» и «самости» в анализе диалектики существования человека.

<sup>49</sup> См. его новаторские лекции по культурно-историческому месту и предпосылкам христианского миропонимания: *Флоренский П.А., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3(2). М., 1999.

<sup>50</sup> Это – его очевидное достоинство, в отличие от содержания.



**В.Г. Лысенко**

**Чувственное и рациональное познание: Индия и Запад  
(принципы сравнительного анализа)**

В статье предпринимается попытка выделить систему понятий, которая позволяет провести сравнительный анализ между представлениями о соотношении чувственного и рационального познания в западной и индийской эпистемологиями. Автор считает, что эти традиции сопоставимы, поскольку типологически близки. Близость касается структурных принципов (выделяются сходные компоненты познавательного процесса: субъект, объект, органы чувств, внимание и т. д., познание подразделяется на чувственное, рациональное и сверхчувственное и сверхрациональное–интуитивное), и проблематизаций: обсуждаются похожие вопросы о статусе объекта познания, роли идей, мыслительных конструкций, непосредственности, опосредованности, истинности или иллюзорности и т. п. Формулируется три основных подхода к проблеме отношения познания и объекта: «прямой реализм», «репрезентативизм» и «идеализм» и исследуется их применение в западной и индийской эпистемологии (здесь выделяются их аналоги, соответственно, бахья-артха-вада, или учение о внешнем объекте, са-акра-вада, «учение о форме познания» и виджняптиматра-вада, или «учение о только сознании»). В центре западной традиции, как показано в статье, спор эмпириков и рационалистов, в центре индийской – «реалистов» (объект внеположен познанию) и «конструктивистов» (объект конструируется познанием).

**Ключевые слова:** *восприятие, ощущение, реализм, репрезентативизм, эпистемологический идеализм, сравнительная эпистемология, индийская эпистемология, западная эпистемология, эмпиризм, рационализм, конструктивизм в познании, Локк, Беркли, Юм, Дигнага, Дхармакирти*

**И.А. Бескова**

**Феномен самосоотносительности сознания**

В статье затрагиваются вопросы о способности сознания к самосоотносительности, о соотношении высокоуровневого и глубинного сознания и предлагается новая модель понимания природы самосоотносительной способности сознания. В качестве метода решения используется прием «переворачивания» проблемы. При таком подходе необходимым оказывается объяснить не то, как из примитивных форм проточувствительности сначала рождается, а затем эволюционирует и приобретает современную форму высокоуровневое сознание, а то, как, когда, почему более фундаментальная способность, даже более совершенная, чем та, которую мы знаем по собственному повседневному опыту в форме эго-сознания, – как эта способность видоизменяется, обретая знакомые нам проявления: от достаточно развитых до совсем примитивных.

**Ключевые слова:** *сознание, восприятие, ум, самосоотносительность, недвойственность, глубинное сознание, внимание, парадокс, дуальность, диссоциация, перцепция*

**В.П. Визгин**

**Александр Викторович Михайлов: штрихи к философской характеристике**

В статье дается реконструкция философского мировоззрения выдающегося филолога-германиста А.В.Михайлова (1938–1995). Опираясь на опыт своих встреч и бесед с ним и на изучение его ставшего известным во всей своей масштабности только в последние годы огромного творческого наследия, ее автор показывает своеобразие философско-гуманитарной мысли Михайлова, стилия его мысли и слова. Его философское мировоззрение в своих главных чертах предстает как логоцентрический синтез близкой к позднему Хайдеггеру «философии проселка» и его герменевтической программы «историзации нашего знания», продолжающей в характерной для него филологизирующей тональности традицию Дильтея и Гадамера.

*Ключевые слова:* Михайлов, Хайдеггер, Дильтей, философия проселка, самопознание, Слово, история, филология, философия, историзация знания, логоцентрическая структура, романтизм

**В.К. Кантор**

**Перекрестья эмигрантских судеб**

**(письма Ф.А.Степуна к Б.П.Вышеславцеву**

**с приложением речи Ф.А.Степуна о большевизме)**

В своей статье автор рассматривает переплетение идей и судеб двух выдающихся русских мыслителей XX в. – Ф.А.Степуна и Б.П.Вышеславцева. Оба мыслителя прошли школу немецкой философии в Германии, стали заметными фигурами в мыслительном пространстве России до революции и были изгнаны в 1922 г. на печально известном «философском пароходе». За рубежом судьбы их складывались по-разному, но они не теряли друг друга из виду. Каждый по-своему они указали на торжество в XX в. стихии иррационализма, выплеснувшейся наружу и затопившей рациональный и позитивистский XIX век. Автор дает также архивную публикацию писем Степуна Вышеславцеву, показывающие их духовную близость и взаимный интерес. В приложении автор публикует малоизвестный текст Степуна о большевизме.

*Ключевые слова:* Степун, Вышеславцев, Шпенглер, Ленин, русская философия, изгнание, философский пароход, эмиграция, большевизм, нацизм, стихия, русский безудерж, Запад, Россия

**Д.А. Скопин**

**«Гигантский крот», или**

**К логике одного коммуникационного тупика**

В статье исследуется вопрос о модели, управляющей коммуникационным процессом в современных сообществах. Статья разбирает этот вопрос на материале двух полемик, аргументация которых выстраивается по сходным схемам. Одна из них развернулась в Интернете вслед за показом «научно-популярного» телефильма; вторая описана в рассказе Кафки «Гигантский крот». Именно этот рассказ послужит для выявления матричной схемы, управляющей распределением коммуникативных позиций. В статье последовательно рассматриваются и критикуются интерпретации этого рассказа, предложенные такими литературоведами, как М.Брод, В.Эмрих, В.Крафт.

*Ключевые слова:* коммуникация, свидетель, дискурсивный род, закон

**Катрин Одар**

**«Индивидуальность и солидарность: Джон Стюарт Милль и новый солидарный либерализм»**

Статья Катрин Одар посвящена анализу концепции индивидуальности в политико-философском творчестве известного английского мыслителя XIX в. Дж. Ст. Милля. Автор убедительно показывает, что переход от присущего классическому либерализму понятия «индивид» (абстрактный индивид-атом) к понятию «индивидуальности» динамичной, исторической, погруженной в систему отношений, являющейся результатом процесса индивидуализации и автономизации, позволил Миллю совершить переворот в либеральном мышлении. Благодаря этому шагу социальная природа индивида впервые оказалась включенной в основные понятия либерализма, где, в отличие от марксизма, она не носила детерминистский характер. Это повлекло за собой переход либерализма на новый этап своего развития – к социал-либерализму.

*Ключевые слова:* индивидуальность, солидарность, социал-либерализм, социальная природа индивида

**С.А. Никольский**

**Глобализация и культурное наследие России:  
классическая литература и ее интерпретации**

Процесс глобализации все более определенно делит страны на «доноров» и «реципиентов». То, в какой категории в результате этого взаимодействия окажется Россия и каково будет самосознание ее населения, не в последнюю очередь зависит от того, в какой мере будет осмыслена, актуализирована и воспринята нашим обществом отечественная культура, классическая литература прежде всего. Столь же важно ввести русскую классическую литературу в процесс международных культурных связей. Тем более, что в ее содержании, на мой взгляд, есть то, чего недостает многим культурам современного мира.

*Ключевые слова:* глобализация, культура, философия, литература, мировоззрение, смыслы, ценности, сознание, общество, классика

**О.В. Артемьева**

**Формирование этического языка (на материале новоевропейской этики)**

В статье исследуется процесс формирования терминологического аппарата, ставшего впоследствии основой современного этического языка. Внимание сосредоточено на анализе усилий новоевропейских авторов по поиску термина для обозначения предмета этики – морали. В статье обосновывается та мысль, что формирование языка морали одновременно является процессом самоидентификации моральной философии, в ходе которого происходила концептуализация феномена морали, поэтому без анализа лексикографической составляющей этого процесса его полноценное философское осмысление едва ли возможно.

*Ключевые слова:* мораль, этика, понятие морали, моральная философия Нового времени, этические термины, язык морали, rectitude, интеллектуализм, сентиментализм

**С.Н. Корсаков**

**О первом проекте «Философской энциклопедии»**

В статье на основе архивных документов и философской периодики 1920-х гг. воссоздана история первого в России проекта философской энциклопедии, предпринятого академиком А.М.Дебориным. Работа над энциклопедией должна была стать основным содержанием деятельности созданного А.М.Дебориным Института философии. В результате победы сталинистов проект был свёрнут, а его авторы репрессированы. В приложении даётся план-проспект энциклопедии с указанием авторов статей.

*Ключевые слова:* философия, энциклопедия, Институт философии, Деборин

**А.В. Иванов**

**Антитеоретическая история русской философии**

В рецензии дается критический отзыв на монографию И.И.Евлампиева «История русской метафизики в XIX–XX веках...» Данный труд, на взгляд рецензента, не соответствует важнейшим критериям рациональности историко-философского исследования и дает весьма искаженную картину русской метафизики этого периода.

*Ключевые слова:* Евлампиев, рецензия, метафизика, абсолют, русская философия, антиистория, антиметафизика, категориальный язык философии

**V.G. Lysenko**

**Sense Perception and Rational Knowledge: India and the West (Principles of a Comparative Study)**

The paper is an attempt to individuate a system of notions that would allow for a comparative analysis of the ideas of the relation between sense perception and rational knowledge in the Eastern and Western epistemologies. The author maintains that the traditions in question are not incommensurable because they are typologically akin. Such kindred can be observed both in the structure principles (in both cases we identify the similar components of the process of cognition: subject, object, the senses, attention, etc.; cognition can be divided in sensual, rational and supra-rational or supra-rationally intuitive) and in problematizations: similar questions are discussed regarding the status of the object of knowledge, the role of ideas, constructions of thought, direct or mediated action, truth or illusion, and so on. Three main approaches to the problem of the relation of knowledge to its object are described: “direct realism”, “representationalism” and “idealism”, as well as the ways they are employed, respectively, in Western and Indian epistemology. It is demonstrated that at the heart of the Western tradition there stands the controversy between empiricists and rationalists, whereas the Indian one is centred on that between “realists” (the object as external to knowledge) and “constructivists” (the object as a construction of knowledge).

**Keywords:** *perception, sensation, realism, representationism, epistemological idealism, comparative epistemology, Indian epistemology, Western epistemology, empiricism, rationalism, constructivism in cognition, Locke, Berkley, Hume, Dignaga, Dharmakirti*

**I.A. Beskova**

**The Problem of Self-Correlation of Consciousness**

What is the origin of the uppermost capacity of consciousness, its capacity of self-correlation which is proper of man alone? How the higher-level consciousness comes to be and how it is related to the deeper consciousness? Why, if the capacity of deeper consciousness is inherent in him, does the man at some point find himself separated from it by the barrier of the Self and, as a result, loses his ability of a direct introspection into what is happening in others' minds as if occurring within himself?

Starting from these questions, the paper offers a new model of understanding of the nature of this self-correlative capacity of consciousness. The method primarily used is that of “flipping” the problem: one begins not by explaining how from the primitive forms of rudimentary sensitivity there emerges a higher-level consciousness which only achieves its present form through evolution, but rather by attempting to understand how, when and why the more fundamental capacity of consciousness, which comes perhaps closer to perfection than the one we know from experience as our ego-consciousness, undergoes the various changes while acquiring all the familiar appearances, from fairly sophisticated to quite primitive ones.

**Keywords:** *consciousness, perception, mind, self-correlation, non-duality, deeper consciousness, attention, paradox, duality, dissociation*

## V.P. Vizgin

### Alexandre Mikhailov: an Attempt of a Philosophical Identification

The paper offers a reconstruction of philosophical views of the outstanding germanist A.V. Mikhailov (1938-1995). Drawing both from his personal experience of conversations he used to entertain with the late scholar and from a study of the latter's enormous written legacy which came to public knowledge only in recent time, the author seeks to demonstrate the originality of Mikhailov's thought, of his literary and philosophic style. In its main traits, Mikhailov's outlook appears as a logocentric synthesis of an "off the beaten track" philosophy close to the later Heidegger, and an hermeneutic programme of "historicising of knowledge" which continues, with a characteristically philological tint, the tradition of Dilthey and Gadamer.

**Keywords:** *Mikhailov, Heidegger, Dilthey, off the beaten track, self-knowledge, Logos, history, philology, philosophy, historicizing of knowledge, logocentric structures, romanticism*

## V.K. Kantor

### Crossroads of Emigrant Fortunes (Letters by Fedor Stepun to Boris Vysheslavtsev, Stepun's Discourse on Bolshevism Appended)

The two outstanding Russian thinkers of the 20<sup>th</sup> century, Fedor Avgustovich Stepun (Friedrich Steppuhn) and Boris Petrovich Vysheslavtsev, shared not only many of their philosophic ideas, but the vicissitudes of fate as well. Both completed their studies of philosophy in Germany, both emerged as important figures in the Russian pre-revolutionary thought and both were expelled from the country on board the ill-famous "philosophers' steamboat" in 1922. Once abroad, their lives took different courses, but they never lost view one of another. Either one in a different manner, they both pointed out that 20<sup>th</sup> century is the time of the triumph of irrationalism which totally overwhelmed and suppressed what had been remaining of the rationalist and positivist 19<sup>th</sup> century. According to them, it was the irrationalism which became the major cause of all the tragedies they witnessed. The author also publishes Stepun's letters to Vysheslavtsev illustrating their intellectual affinity and mutual interest. In Appendix the reader will find published an hitherto little known text by Stepun on bolshevism.

**Keywords:** *Stepun (Steppuhn), Vysheslavtsev, Spengler, Lenin, Russian philosophy, exile, philosophers' steamboat, emigration, bolshevism, Nazism, the Russian chaos, the West, Russia*

## D.A. Skopin

### "The Giant Mole", or the Logic of a Deadlock in Communication

The paper explores the problem of a model of governing the communication process in modern societies. The analysis is based on the material of the two cases of polemics which, as far as the opinions involved are concerned, are absolutely identical. The first controversy broke out in the Internet following the release of a film in "popular science"; the latter case is described in Franz Kafka's story "The Giant Mole". Kafka's narrative proves very suitable for exposing the matrix governing the distribution of communicative positions. The author examines and submits to critique the interpretations of the story proposed by such scholars as Max Brod, Wilhelm Emrich and Werner Kraft.

**Keywords:** *communication, witness, discursive kind, law*

**Catherine Audard**

**Individuality and Solidarity: J.S. Mill and the Invention of a “New” Solidarity Liberalism**

Catherine Audard’s paper proposes an analysis of the concept of individuality in the political and philosophical writings by J.S. Mill. The author demonstrates that the transition from the notion of “individual” (i.e. an abstract “atomic individual”) such as typical of classical liberalism, to the notion of a dynamic and historical “individuality” which is involved in a system of relations and itself is a product of the processes of individualization and autonomization, allowed J.S. Mill to bring about a revolution in liberal thinking. It is owing to this step that the social nature of individual became included among the key notions of liberalism where, as distinct from Marxism, it never acquired a determinist quality. Following this liberalism evolved to a new stage of its development, the social liberalism.

*Keywords:* individuality, solidarity, social liberalism, the social nature of an individual

**S.A. Nikolsky**

**Globalization and the Cultural Heritage in Russia: the Classical Literature and its Interpretations**

The ongoing globalization makes increasingly evident the division of the world into “donor” and “recipient” nations. To which of the two categories Russia may eventually find itself belonging, and what type of self-consciousness, respectively, may profess its people, will largely depend on the extent to which the Russians have mastered their culture, and above all their classical literature. It is equally important to make the Russian classical literature an integral part of Russia’s international cultural contacts, in particular since, in author’s opinion, it has much to offer exactly where many modern national cultures remain deficient.

*Keywords:* globalization, culture, philosophy, literature, Weltanschauung, meanings, values, consciousness, society, classics

**O.V. Artemyeva**

**Shaping the Language of Modern European Ethics**

The paper analyzes the process of shaping of terminology that was to become the core of modern ethical vocabulary. From an attentive study of the endeavors of early modern philosophers to find a term for designating the subject of ethics, i. e. the morals, it results that the formation of the morals vocabulary must be regarded as the very process of self-identification of moral philosophy in the course of which the moral phenomenon attained a conceptual form. Hence the importance of an enquiry into the lexicological side of this process, which seems to be an indispensable precondition of its philosophic understanding.

*Keywords:* morals, ethics, moral, concepts of morals, moral philosophy of the early modern period, ethical terms, the language of morals, rectitude, intellectualism, sentimentalism

**S.N. Korsakov**

**On the Original Project of *The Encyclopaedia of Philosophy***

The paper discusses the first draft of *The Encyclopaedia of Philosophy* as it had originally been conceived at the Institute of Philosophy in 1928–1930. The project was to cover all the principal fields of philosophical knowledge. There was no chance for it to get materialized, however, following the ideological crackdown on the academic staff of the Institute in 1930–1931.

**Keywords:** *philosophy, encyclopedia, Institute of philosophy, Deborin*

**A.V. Ivanov**

**Antitheoretical History of Russian Philosophy**

This review is a critical assessment of the monograph by N. I. Evlampiev, *A History of Metaphysics in Russia in XIX and XX cents. Russian Philosophy in its Quest for the Absolute*. The critique is to demonstrate that the book under consideration does not match the criteria of rational analysis in the history of philosophy and offers a fairly distorted picture of the Russian metaphysics during the period in question.

**Keywords:** *Evlampiev, review, metaphysics, the absolute, Russian philosophy, anti-history, anti-metaphysics, the language of philosophic categories*



**Артемьева Ольга Владимировна** – научный сотрудник Института философии РАН, кандидат филос. наук

**Бескова Ирина Александровна** – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

**Визгин Виктор Павлович** – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

**Иванов Андрей Владимирович** – заведующий кафедрой философии Алтайского государственного аграрного университета, доктор филос. наук, профессор

**Кантор Владимир Карлович** – ординарный профессор Государственного Университета – Высшая школа Экономики (ГУ-ВШЭ), член редколлегии журнала «Вопросы философии», член Союза российских писателей, доктор филос. наук

**Корсаков Сергей Николаевич** – доцент кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета, и.о. старшего научного сотрудника Института философии РАН, кандидат филос. наук

**Лысенко Виктория Георгиевна** – главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

**Никольский Сергей Анатольевич** – заместитель директора Института философии РАН, заведующий сектором философии культуры Института философии РАН, доктор филос. наук

**Катрин Одар** – доктор философии, соучредитель Форума европейской философии (Лондонская школа экономики); член редакционного совета журналов: European Journal of Philosophy, Raison Publique, Regards économiques

**Скопин Денис Александрович** – доцент кафедры французской филологии Нижегородского государственного лингвистического университета, кандидат филос. наук

**Федорова Мария Михайловна** – заведующая сектором истории политической философии, доктор полит. наук

Научно-теоретический журнал

## **Философский журнал № 2(5)**

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Свидетельство ПИ № ФС77-32885 от 15.08.2008 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 19.10.10.

Формат 70х100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 11,00. Уч.-изд. л. 13,6. Тираж 1 000 экз. Заказ № 021.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: [iph.ras.ru](http://iph.ras.ru)

## Памятка для авторов «Философского журнала»

- Философский журнал открыт для всех авторов независимо от их ведомственной принадлежности и социального статуса.
- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются редакцией в распечатке в 1 экз. вместе с электронной версией, записанной на диске или отправленной по электронной почте. Формат – Word, шрифт – Times New Roman, размер шрифта – 12, междустрочный интервал – 1,5. Сноски постраничные, со сквозной нумерацией.
- Объем статьи – от 0,5 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, литературу. Рецензия – до 0,7 а.л.
- К рукописям прилагаются:
  - а) резюме статьи объемом до 600 знаков на русском и (желательно) английском языках,
  - б) ключевые слова,
  - в) сведения об авторе:
    - фамилия, имя отчество полностью;
    - место работы;
    - ученые степени и звания;
    - контактный телефон, e-mail;
    - заполненная доверенность на передачу авторского права.
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии и главного редактора. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.
- Рукописи не возвращаются.
- С аспирантов не взимается плата за опубликование рукописей.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- Адрес редакции: 119991, Москва, Волхонка 14, стр. 5, Институт философии РАН, «Философский журнал».  
Адрес электронной почты: [phjrn1@yandex.ru](mailto:phjrn1@yandex.ru)  
тел.: (495) 697-66-01
- Общие правила оформления рукописей и работы над версткой см. на сайте Института философии РАН: <http://iph.ras.ru>

Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.  
Подписной индекс **41951** Объединенного каталога «Пресса России»  
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>

## ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Антропологическое измерение российского государства [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2009. – 214 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0149-5.**

В коллективной монографии обсуждается одна из самых острых и малоисследованных проблем в отечественной философии и науке, связанная с теоретическим изучением отношения «российское государство–человек». На основе представлений об антропологическом измерении российского государства как императиве современной эпохи в монографии дается критический анализ состояния духовной культуры и социальных качеств российского человека, а также дается сопоставительный анализ качества политического руководства в России и в Китае.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся историей и современными проблемами российского государства, положением человека в российском обществе, поиском новых принципов отношений между государством и человеком.

2. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2010. – 255 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0174-7.**

Четвертый выпуск сборника посвящен анализу актуальных аспектов развития гуманитарной экспертизы, а также проблемам биоэтики и виртуалистики. Особое внимание авторы уделяют проблемам соотношения рационального и иррационального в различных аспектах человеческой жизни: телесности, социуме, властных структурах, обучении, творчестве. Комплексный подход к изучению проблем человека находит свое воплощение в материалах, посвященных модификации человеческой природы.

3. **Глобализация и проблема сохранения культурного многообразия [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Ю.В. Хен. – М. : ИФРАН, 2010. – 239 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0157-0.**

В книге рассмотрены различные аспекты проблемы сохранения многообразия культурных традиций в условиях глобализации. Проведен философский анализ вызовов и противоречий, возникающих при том или ином решении проблемы. Состав авторского коллектива позволяет рассмотреть проблемы глобализации под оригинальным углом зрения, например как фактор эволюционного развития человечества, как проблему когнитивной эволюции, как источник наукоемкого терроризма и т. д., что обеспечивает определенную новизну взгляда на процесс глобализации.

4. **Горелов, А.А. Истина и смысл [Текст] / А.А. Горелов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 147 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 141–146. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0162-4.**

Рассматривается соотношение понятий «истина» и «смысл». Работа состоит из двух частей. В первой части анализируются различные концепции истины, сформировавшиеся в античности и в Новое время, а также виды истины в различных отраслях культуры. Во второй части дается определение смысла жизни как трансформации телесного в духовное и показывается, как данное определение связано с определением истины как процесса и результата познания.

Для тех, кто интересуется проблемами истины и смысла жизни.

5. **Ивин, А.А. Человеческие предпочтения [Текст] / А.А. Ивин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 122 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 120–122. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0163-1.**

В монографии рассматриваются предпочтения (сравнительные оценки), выражаемые обычно с помощью терминов «лучше», «хуже», «равноценно». Затрагиваются три темы: роль предпочтений в человеческой деятельности, логиче-

ский анализ предпочтений и система предпочтений, предполагаемых научным методом. Строятся новые логические теории предпочтений, в частности, логики предпочтений, не являющихся транзитивными.

6. **История философии. № 15 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, О.В. Голова. – М. : ИФРАН, 2010. – 232 с.**

Тематика пятнадцатого номера журнала – западноевропейская философия. Читатель сможет ознакомиться с авторскими статьями, посвященными философии Эрнста Юнгера, Пауля Тиллиха и Кордемуа – одного из крупнейших представителей картезианства, практически неизвестного в России, Кордемуа, а также некоторым вопросам, широко обсуждаемым в философии сознания. В номере опубликованы новые переводы работ Боэция «О кафолической вере» и Бернарда Уильямса. Отдельный раздел посвящен материалам международной конференции «Современность Спинозы», большая часть которых представлена текстами выступлений французских участников форума.

7. **Кара-Мурза, А.А. Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 2 [Текст] / А.А. Кара-Мурза ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 155 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0136-5.**

Книга известного философа и политолога, доктора философских наук А.А.Кара-Мурзы представляет собой сборник оригинальных интеллектуальных биографий крупных политических мыслителей России XIX–XX вв. – Владимира Соловьева, Михаила Стаховича, Николая Волконского, Михаила Комисарова, Василия Караулова, Степана Востротина, Бориса Зайцева. Важной задачей автора является выстраивание «интеллектуальной родословной» либерально-центристской (либерально-консервативной) традиции в истории русской политической и философской мысли.

8. **Кристалёва, Л.Г. Философия и этика поступка (структура и значение поступка в различных культурно-исторических обстоятельствах – опыт реконструкции) [Текст] / Л.Г. Кристалёва ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 123 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0169-3.**

Перед каждым человеком стоит парадоксальная задача – стать самим собой. Как человек движется навстречу к себе? Классические тексты, относящиеся к разным эпохам и культурам, дают схожий ответ – путем поступка.

Книга включает три исследования, ставшие результатом медленного чтения платоновской «Апологии Сократа», «Нравственных писем к Луцилию» Сенеки и романа «Братья Карамазовы» Ф.М.Достоевского. Тщательный анализ позволил по-новому понять события, запечатленные в этих текстах.

9. **Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Г. Федотова. – М. : ИФРАН, 2010. – 274 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0170-9.**

В монографии обсуждаются глубокие перемены, обусловленные подключением к интенсивному мировому развитию и экономическому росту ряда незападных стран и увеличением числа потребителей ресурсов. Эта меняющаяся социальная реальность сегодня плохо описывается классической концепцией прогресса, характеризующей Запад как универсальный образец развития для незападных стран, обреченных на стратегию догоняющей модернизации.

В книге рассматривается классическая концепция прогресса, ее регулятивное значение для понимания новых форм прогресса и модернизации, а также дискуссии по данному вопросу.

Отдельный раздел посвящен проблемам прогресса и модернизации России.

10. **Ориентиры... Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0166-2.**

Сборник «Ориентиры...» (вып. 6) посвящен различным аспектам изучения идеологических процессов. Идеология, будучи крайне сложным явлением, включает не только распространенные представления о политических и социальных явлениях. Она пронизывает все стороны жизни общества, всю культуру. Поэтому в сборник включены статьи, рассматривающие как общественное сознание в целом с этой точки зрения, так и идеологические процессы, происходящие в конкретных областях культуры (науке, искусстве, политике, в образе жизни).

11. **Павлов, К.А. О природе логических рассуждений [Текст] / К.А. Павлов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 155–157. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0164-8.**

Монография является исследованием в области философии логики. Критически анализируется «субстанциальное» понимание логики, проистекающее из стремления считать, что логические формы обязаны иметь знаковый характер. Особое внимание уделяется смыслопорождающим и коммуникативным аспектам логики, без учета которых невозможно ставить вопрос ни о теоретической реконструкции логики научных открытий, ни о компьютерном моделировании процессов логического рассуждения.

12. **Политико-философский ежегодник. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2010. – 194 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0172-3.**

Третий выпуск «Политико-философского ежегодника» посвящен исследованию капитализма, его политическим институтам и ассоциируемым с ними политико-философским теориям. Другой важной темой выпуска является изменение вектора политического развития нашей страны за прошедшие два десятилетия, история Новой России подробно освещена под этим углом в статье И.К.Пантина о «российском выборе». Кроме того, в выпуске получила продолжение ставшая традиционной рубрика о проблемах политического образования.

13. **Спектр антропологических учений. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2010. – 194 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0173-0.**

За последнее время в европейской философии радикально изменились философские представления о человеческой природе. Решительное преобразование прежних взглядов обусловлено, прежде всего, открытиями в области медицины и естествознания, движением «трансгуманистов», которое поставило перед собой задачу создать «постчеловека», становлением трансперсональной психологии, выступившей против картезианско-ньютоновской картины мира, и развитием постмодернистской рефлексии, декларирующей «смерть человека».

Современные дискуссии о человеческой природе актуализируют проблему антроподицеи. Сегодня актуальной оказывается сама задача оправдания человека как особого рода сущего.

14. **Философия науки. – Вып. 15. Эпистемология: актуальные проблемы [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФ РАН, 2010. – 278 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0168-6.**

Ежегодник посвящен обсуждению ряда актуальных и дискуссионных проблем современной эпистемологии. Исследуются перспективы эпистемологии, идеи натурализованной эпистемологии, проблемы сознания, познания, объяснения, понимания и ряд других. В работе дается сопоставление информационного, конструктивистского и синергетического подходов к объяснению познания. Рассматриваются проблемы возникновения сознания и самосознания с позиций эволюционно-информационной эпистемологии, анализируются особенности

архаического мышления, проводится сопоставление «западного» и «восточного» типов мышления. Многие работы, представленные в сборнике, имеют дискуссионный характер.

- 15. Философия управления: проблемы и стратегии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.М. Розин. – М. : ИФРАН, 2010. – 347 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0165-5.**

В коллективной монографии рассматриваются, с одной стороны, общие философские и методологические проблемы (новый интерес к управлению, основные направления управления, понятия и сущность управления, научные дисциплины, обслуживающие управление, особенности российской модели управления), с другой – различные стратегии управления (в технике, науке, консалтинге, производстве, государственных структурах). Общеметодологический подход к управлению в монографии конкурирует с синергетическим, что позволяет расширить понимание проблем философии управления. В ряде статей обсуждаются особенности российских условий управления в сравнении с западными и возможность переноса на российскую почву западных технологий управления.

Книга предназначена для широкого круга ученых и практиков, работающих в сфере управления, а также преподавателей и студентов университетов.

- 16. Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. М.С. Киселева. – М.: ИФРАН, 2010. – 243 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0177-8. – Цена 00 р. 00 к.**

Образование необходимо современным инновационным стратегиям, но не может быть успешно выстроено вне понимания истории мировых образовательных систем и традиций. В первом разделе сборника анализируются проблемы философии образования и типы образовательных систем европейской Античности, Средневековья, древнерусской культуры, эпохи Просвещения и постмодерна, а также образовательная традиция в буддизме. В биографическом жанре выполнена статья о создании нового учебника по философии (80-е гг. XX в.) и преподавательской деятельности академика И.Т.Фролова.

Во втором разделе исследуется спектр современных проблем в связи с вопросами управления и развития современных научных технологий; образовательными коммуникациями и менеджерскими схемами для использования их в образовании; сравнительным анализом российских и американских образовательных систем; соотношением образования и просвещения и др.

Сборник адресован всем, кто занимается проблемами образования: педагогам, исследователям, студентам и аспирантам.

- 17. Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли [Текст] / А.В. Черняев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 186–198. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0156-3.**

Монография посвящена рассмотрению интеллектуальной деятельности видного мыслителя и ученого послеоктябрьского русского зарубежья Г.В.Флоровского (1893–1979). На основе комплексного анализа с привлечением эпистолярных материалов реконструирован жизненный и творческий путь Флоровского, показана его роль в общественной жизни русской эмиграции. Особое внимание уделено трудам Флоровского по истории русской мысли, раскрыта их методологическая база и оригинальность.