

Министерство образования Российской Федерации
Тамбовский Государственный Технический Университет

Г.М. Дробжева, Л.А. Роом

**История отечественной философии
XX века**

**(Марксистская философия и становление «нового религиозного сознания»
в начале XX в.)**

Утверждено Учёным советом университета в качестве учебного пособия

Тамбов
Издательство ТГТУ
2003

ББК Ю3(2) я 73-7
Д75

Рецензенты: доктор философских наук, профессор Юдин А. И.
кандидат философских наук, доцент Чигринская Л.Ф.

Д 75 Дробжева Г.М., Роом Л.А.

История отечественной философии XX века (марксистская философия и становление «нового религиозного сознания» в начале XX в.): Учебное пособие. Тамбов:

Изд-во Тамб. гос. техн. ун-та, 2003..... с.

ISBN

В пособии излагаются учения наиболее выдающихся представителей основных философских течений, школ и направлений России начала XX века, даны вопросы для повторения, библиография.

Пособие предназначено для студентов всех специальностей дневного и заочного отделений при изучении курсов философии, политологии, отечественной истории, спецкурсов по гуманитарным дисциплинам. Может быть использовано в средних специальных учебных заведениях в рамках указанных курсов.

Введение

В пособии «История отечественной философии XX в. (русский марксизм и становление «нового религиозного сознания» в начале века)» рассматривается очень важный и сложный период в развитии духовной жизни нашей страны. Естественный, хотя и весьма драматичный процесс становления новой парадигмы философского мышления был кардинально изменён победой социалистической революции 1917 г. Марксистская философия, получившая статус официальной идеологии в Советской России, а затем в СССР, вытеснила разнообразные «немарксистские» концепции. Между тем импульс, полученный от интенсивного и плодотворного периода философского творчества рубежа веков, не мог не сказываться на особенностях духовных исканий как в стране победившего социализма, так и в русском зарубежье.

Для русского самосознания в переломные эпохи «смены веков» всегда были характерны напряжённые поиски решения «вечных» вопросов, попытки кардинальной переоценки ценностей. В России начала XX в. тревожное предреволюционное время рождало трагическое мироощущение, обостряло болезненные чувства приближения грядущих катастроф. Интеллигенция теряла привычные культурные и политические ориентиры, а «укоренение» в этом вакууме марксистских идей тоже обернулось разочарованием. Идеал марксизма – «царство свободы» - обнаружил в глазах определённой части мыслителей свою несостоятельность и недостижимость на почве науки и социальной практики.

С конца XIX века центр революционного движения переместился в Россию, и проблема применения марксистского учения к российским реалиям приобрела особую актуальность. В начале XX столетия в России развернулась острая идейно-политическая борьба между различными направлениями марксизма. Довольно условно можно выделить три основных направления в интерпретации марксистского учения: «объективистское» («легальный марксизм», экономизм, меньшевизм), абсолютизовавшее роль объективных (экономических) факторов в историческом процессе; «ортодоксальное» (В.И. Ленин и другие сторонники диалектического материализма), стремившееся сохранять и развивать основные принципы марксизма; «активистское» (эмпириомонизм, эмпириосимволизм, богостроительство), уделяющее главное внимание воле и разуму человека.

В своё время молодые русские марксисты были привлечены «архитектурностью» теоретических построений марксизма, выгодно отличавшей его от «размытой» народнической идеологии. Со временем среди них постепенно назревала неудовлетворенность призывами к классовой борьбе, не соединённой с борьбой за личность. Они полагали, что в марксистском учении были недостаточно проработаны проблемы морали, свободы личности, роли человека в истории, его способности творить новую, более совершенную культуру.

Многие из них пришли к выводу о том, что отдельные марксистские формулы, выдвигавшиеся в середине XIX столетия, не подтверждаются в новых условиях. Капитализм не гибнет в результате неразрешимых противоречий, а совершенствуется, приспосабливается к новым условиям производства. Социальные противоречия не обостряются, а сглаживаются. Неравенство не возрастает, а уменьшается, хотя, конечно, не исчезает. Иначе говоря, в восприятии «критических марксистов» характер социальных проблем был таков, что для их разрешения насильственную революцию и «слом государственной машины» нельзя было признать единственно верным средством.

Следует при этом учитывать и влияние очень популярной на Западе критики Маркса одним из лидеров II Интернационала Э. Бернштейном. Он подверг ревизии всю систему марксизма, утверждая, что Маркс преувеличил степень обнищания масс при капитализме и не учёл возможности совершенствования этого строя. Бернштейн не признавал научной основы марксистской теории научного социализма. Он обвинял Маркса в том, что под влиянием гегелевской диалектики тот внес в свое учение идеи насилия и катастрофизма (революционности). Социализм не может быть целью революционной борьбы, так как пролета-

риат не сможет организовать производство, а пролетарская революция приведет лишь к хаосу и разрушению производительных сил – таковы главные выводы Бернштейна. Он призывал отказаться от марксистского учения о революции, классовой борьбе и диктатуре пролетариата и относиться к социализму лишь как к светлому этическому идеалу. Провозгласив лозунг «Конечная цель – ничто, движение – все», Бернштейн противопоставил марксизму программу реформ и компромиссов с буржуазией. Он предполагал, что реальный прогресс может быть достигнут только на пути постепенных демократических преобразований внутри существующей системы.

Такие настроения, естественно, были крайне отрицательно встречены «правоверными» марксистами, отстаивавшими чистоту марксистского учения. Однако и в их лагере начались серьезные разногласия. Так К. Каутский и Г. В. Плеханов критически отнеслись к большевистской форме марксизма, видя в ней недооценку объективных факторов действительности, преобладание идей радикализма, преувеличение роли организации, воли, насилия.

По мнению Э. Фромма, разделение марксизма на разные направления и усиление критического отношения к марксистским положениям можно объяснить двумя основными причинами. Во-первых, произведения Маркса, в которых ярко отразилось гуманистическое содержание его идей, долгое время были практически неизвестны. Так, «Экономическо-философские» рукописи 1844г.» были впервые опубликованы лишь в 1932 г., а первый сокращенный вариант «Немецкой идеологии» - в 1926, полностью же эта работа увидела свет в 1932 г. Во-вторых, гораздо более убедительной причиной (так как опубликованные работы Маркса – «Капитал», «Критика гегелевской философии права» и др. – дают достаточно оснований для обнаружения в них гуманистических идей) является то обстоятельство, что в философском мышлении очень долго господствовали идеи позитивизма и механицизма. Под их влиянием многие интерпретаторы марксизма – Э. Бернштейн, К. Каутский, Г. В. Плеханов, В.И. Ленин, Н. И. Бухарин – никогда не считали гуманистическую проблематику в наследии Маркса центральной и не выделяли ее. Не следует забывать, подчеркивал Э. Фромм, что сам Маркс, как и все «классические» марксисты, «органически не переносил» идеалистической и религиозной терминологии. «Поздний» Маркс стал еще больше избегать употребления терминов, близких гегелевскому идеализму, а его язык стал менее эмоционален, быть может, оттого, что в последние годы у него поубавилось энтузиазма, которым он кипел в 1844 г. ¹

Одно из таких направлений - «легальный марксизм» - сформировался в 90-е годы XIX в., когда П.Б. Струве, М.И. Туган-Барановский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев и др. выступили в легальной печати (отсюда название) против народничества, используя в его критике отдельные марксистские положения. Они пытались соединить экономическое учение Маркса с идеями либерализма, чтобы придать ему «смягченный характер» – в отличие от его ортодоксального толкования плехановской школой.

Наиболее полным выражением сути «легального марксизма» в начальный период его существования стала книга П.Б. Струве «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии в России» (1894). В этой работе он противопоставил марксистской теории философию Канта и Фихте. Материалистическое понимание истории Струве рассматривал как «объективную теорию», не имеющую прямого отношения к классовой борьбе. Отстаивая принцип материализма в понимании причин и источников исторического процесса, он утверждал, что социальная эволюция не поддается оценке в категориях «добра и зла», поскольку подчиняется объективным законам и основана на развитии экономических отношений. Марксистскую теорию революции Струве считал нефилософской, «выбивающейся» из рамок материалистического объяснения истории. При этом он отрицал марксистские идеи неравномерности общественного развития, антагонистических противоречий и кризисов,

¹ Фромм Э. Судьба Марксовых идей // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 409, 410.

обострения классовой борьбы в условиях капитализма, а следовательно, и саму необходимость социалистической революции.

Струве был близок к «ортодоксальному» марксисту Плеханову, который тоже считал, что Россия не может быть исключением из практики мировой истории. Только Плеханов, более последовательно проводя идеи исторического материализма, связывал установление социализма со своевременным осуществлением социалистической революции, а Струве защищал путь реформ. О социалистических преобразованиях можно говорить, только пройдя капиталистический этап развития, утверждал Струве.

М.И. Туган-Барановский, один из «легальных марксистов», основным противоречием капитализма считал противоречие между хозяйством и правом (а не между трудом и капиталом, как ортодоксальные марксисты). Отсюда следовал вывод о естественной трансформации капитализма в социализм. При этом так же, как Струве, Булгаков и Франк, он не мог принять революционный характер марксизма. Туган-Барановский обвинял марксизм в «аморальности», усматривая её в том, что центр человеческой жизни тот якобы помещает в сфере низших потребностей человека, не устремляет к высшим, духовным и религиозным ориентирам и ценностям. В 1909 г., в предисловии к русскому переводу книги К. Форлендера «Кант и Маркс», Туган-Барановский заявил о принципиальной невозможности «улучшить» ортодоксальный марксизм простым дополнением его кантианской этикой. Марксизм, по его мнению, должен быть коренным образом преобразован, если не разрушен, поскольку он устарел и сковывает творческое развитие новых теорий. Призыв Туган-Барановского к созданию принципиально нового учения о социалистическом идеале - «этического социализма» - был поддержан и другими «легальными марксистами».

В.И. Ленин, глава революционных марксистов, называл «легальных» марксистов «по сути буржуазными демократами». Он констатировал, что для них «разрыв с народничеством означал переход от мещанского (или крестьянского) социализма не к пролетарскому социализму, как для нас, а к буржуазному либерализму».¹

Одновременно с П.Б. Струве и М.И. Туган-Барановским от марксизма отошли Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк. В 1901 г. в предисловии к книге Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском» Струве возвестил о переломном моменте “легального марксизма” и начале перехода его последователей на позиции идеализма. Наметившийся в книге отход от марксизма через несколько лет привёл Бердяева на принципиально иные философские позиции. К моменту выхода этой книги он находился в ссылке в Вологодской губернии, где прошёл настоящую школу полемической борьбы. Его оппонентами и содокладчиками были А.А. Богданов, А.В. Луначарский, Б.В. Савинков, Б.А. Кистяковский и другие ссыльнопоселенцы. В.И. Ленин, внимательно следивший за полемическими схватками в вологодской ссылке, писал: «Из Вологды (где сидят Бердяев и Богданов) сообщают, что ссыльные там усердно спорят о философии, и Бердяев, как наиболее «знающий», побеждает, по-видимому, их».

А.В. Луначарский, наблюдая эволюцию своего оппонента Н.А. Бердяева, спустя много лет вспоминал: «До моего приезда Николай Бердяев стал было занимать нечто вроде доминирующего положения, его рефераты пользовались большим успехом. Наша социал-демократическая публика поощряла меня выступить с рядом диспутов против Бердяева, противопоставляя его идеализму, в то время докатившемуся до признания не только христианства, но почти православия, марксистскую философию...». Свообразным итогом этих философских диспутов стал сборник «Проблемы идеализма» (1902), в котором Бердяев опубликовал статью «Этические проблемы в свете философского идеализма». В этой статье наметилось формирование персонализма Бердяева.

Вопрос о возможности реализации социального идеала у некоторой части русской интеллигенции из сферы революционной борьбы и социальных преобразований переме-

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 16. С. 96.

стился в сферу нравственных побуждений и религиозных исканий. В этой плоскости «царство свободы» как царство Духа представлялось не вне, а внутри человека. «Переболев» марксизмом, на позиции такого мировоззрения перешли многие представители русской интеллигенции, в том числе и «легальные марксисты». Так, Н. А. Бердяев пришёл к убеждению, что освободиться от внешнего гнёта можно, лишь освободившись от внутреннего рабства, а С. Н. Булгаков проводил идею о том, что движение к «царству свободы» является не законом общественного развития, а нравственной задачей.

Результатом этих духовных поисков стало формирование “нового религиозного сознания” - идейного движения, философским кредо которого стал идеализм, тяготеющий к религии. Не найдя в марксизме ответов на волновавшие их вопросы, некоторые марксисты на рубеже XX столетия обратились к неокантианству. От жёстких схем исторического материализма они перешли к признанию вечных, вневременных ценностей, к идее общего нравственного закона, признанию человека как высшей цели. Гуманистическая природа кантианства стала в их глазах более привлекательной, чем марксистская доктрина. В начале XX века, пройдя путь от марксизма к неокантианству, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и др. стали убежденными сторонниками религиозной философии. Развивая ее, они пришли к различным формам философского идеализма, опираясь во многом и на отечественные традиции – идеи П. Я. Чаадаева, славянофилов и особенно В.С. Соловьёва. Движение П. Б. Струве, М. И. Туган-Барановского, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С.Л. Франка “ от марксизма к идеализму “ не было только фактом их личной биографии - оно отразило глубинные процессы, происходившие во всех сферах культурной жизни российского общества.

Поиски новых духовных оснований мировоззрения породили своеобразное религиозно-философское течение, получившее название «богоискательство». Оно возникло в России в атмосфере назревавших в предреволюционный период перемен и получило широкое распространение после поражения первой русской революции. В разное время в него входили Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Вяч. Иванов, М.Н. Минский, Д. Философов и др. На их мировоззрение во многом повлияла философия мыслителя и поэта В.С. Соловьёва, его идеи о Душе Мира, Вечной Женственности, Красоте. Представители этого направления развивали учение о «новом религиозном сознании», устремлённом к установлению «царства божьего на земле» в противовес официальному православию в котором, по их мнению, религиозное сознание «закостенело».

Свою задачу богоискатели видели в «соединении интеллигенции с религией», утверждении внецерковных религиозных идей в духовной культуре России. Они пытались по-новому осмыслить роль религии и искусства в духовной жизни. В основе всех этих поисков лежало стремление проникнуть в духовный смысл, национальный характер, неповторимость отдельных аспектов земного бытия, преодолеть пагубный для культуры отрыв искусства от философии и нравственности. Творческую задачу христианства они видели в искании социальной справедливости. Д. Мережковский дал своеобразную характеристику того времени как «эры борьбы человекобога против богочеловека». Любовь богочеловека Христа ведёт, по его мнению, к «умножению хлебов», братскому удовлетворению общей потребности, а в царстве человекобога совершается «дьявольское чудо уменьшения хлебов». Победа человекобога будет означать банкротство человечества. Переделка общества приведёт к космическому пожару, в котором погибнет земля.

Русские поэты-символисты. Д. Мережковский, В. Иванов, А. Белый, К. Бальмонт опирались на учение Вл. Соловьёва о теургии – преобразовании действительности в соответствии с идеалом абсолютной, совершенной красоты. Они подчёркивали также свою связь с философской поэзией А. Фета и Ф. Тютчева. В стремлении выработать принципы новой поэзии и нового мировоззрения Д. Мережковский выступал против «грубого материализма», «наивной теологии» и «догматической метафизики». Он ссылался, в частности, на традиции Ф. Тютчева, выделяя строки из его философского стихотворения «Silentium»:

«Мысль изречённая есть ложь». Поэтическое слово-символ, по его мнению, обладает способностью намекать на «несказанное» и проникать в глубинный смысл бытия, скрытый пеленой повседневности.

Марксисты, твёрдо придерживавшиеся базовых принципов своей доктрины, оценили богоискательство как реакционное субъективистское и мистическое учение и подвергли его резкой критике за отрицание смысла классовой борьбы и «неверную» трактовку свободы.

Другая форма «нового религиозного сознания» была представлена в одной из форм т. н. «активистского» направления марксизма - «богостроительстве». «Богостроительство» – это своеобразная идеологическая платформа в российской социал-демократии. Так же, как и «богоискательство», оно возникло после поражения революции 1905 г., в период реакции, когда в общественном сознании усилились настроения отчаяния, неверия в возможность и необходимость революционного преобразования общества. В среде интеллигенции обозначилась тяга к религии, мистицизму, началась "лихорадка исканий" выхода из создавшегося идейного, социально-политического и нравственного кризиса. Религиозным увлечениям поддались и некоторые социал-демократы, входившие во фракцию большевиков

Его главными представителями были А. В. Луначарский, В. Базаров (В.А. Руднев), М. Горький (А.М. Пешков), М.Н. Лядов и другие. Богостроительство нередко определяется как «религиозный атеизм», попытка выразить марксизм в категориях религиозного сознания. В модели «коммунистического рая на земле», предложенной «богостроителями», были существенно усилены эмоциональные и этические стороны марксистской доктрины. Это было довольно целостное мировоззрение, в котором на базе теории научного социализма Маркса и Энгельса были «доработаны» и дополнены некоторые черты их социального идеала.

По мнению «богостроителей», излагаемый в марксизме научный социализм отличается излишней холодностью и суровостью, «односторонняя, научно-серая, деловая терминология». Они стремились придать теории научного социализма «эстетическую и моральную широту», внести в неё «возбуждающий энергию эмоциональный элемент». Путь борьбы за социализм, утверждали представители этого течения, и есть истинное богостроительство, т. к. в результате победы социализма в мире установится «любовное сожительство» людей на земле, где человек человеку – бог.

Марксизм, таким образом, выступал в их интерпретации как завершение исканий всех религий, своеобразная синтетическая система, где место Бога займут великие сверхиндивидуальные величины: Человечество и Космос. Деятельность людей, направленная на создание идеального общества, где воцарится всеблаженная, всемогущественная, всеобъемлющая и вечная жизнь, приобретает, таким образом, религиозный характер. В. Базаров полагал, что героическая борьба человечества за светлое будущее – это проявление богостроительских, религиозных сил, так как устремлённость к идеалу объединяет людей, порождает коллективистские творческие действия, в которых реализуется принцип "возможно большей жизненной мощи", "максимума жизни". Построение социализма, по Базарову, – это полный ответ на все религиозные вопросы, творческое преодоление Бога. Отныне бог – это цельное социалистическое человечество, власть разумной, коллективной воли. Объектами сверхиндивидуального поклонения (вместо Бога) становятся, согласно богостроительству, "великие ценности" ("святыни"): "великая надежда, великая мечта, великая цель". Это и будет религией нового человека, воплощённой в теории и практике марксизма.

Наиболее полное и яркое выражение концепция богостроительства получила во взглядах А. В. Луначарского. Он, в свою очередь, во многом опирался на идеи "Эмпириомонизма" А. А. Богданова, пытаясь в учении этого "подлинного неплеханизированного марксиста" найти почву для расцвета "социалистического религиозного сознания". Луначарский в значительной мере положил начало движению богостроительства своим двухтомным трудом «Религия и социализм» (1908). Выход этой книги вызвал весьма неоднозначную реакцию в стане большевиков. Следует отметить, что сам Богданов возмущался

"религиозными оболочками и выходками" Луначарского, который, по его мнению, пытался втянуть великое пролетарское движение в религиозные рамки. Резкой критике и осмеянию подверг "евангелие от Анатолия" Плеханов, категорически отверг его Ленин, но оно было поддержано мощным голосом писателя Горького.

А. М. Горький ещё задолго до знакомства с Богдановым и Луначарским высказывал мысли о том, что бог – это частица разума и сердца человека, а человек – вместилище бога, понимаемого как неукротимое стремление к совершенствованию, истине, справедливости. Если в начале своей творческой деятельности Горький воспевал романтический индивидуализм, восхищаясь бунтарями, гордыми сознанием своей личности, то под влиянием Богданова он изменил свои взгляды. Смысл жизни он увидел в приобщённости к великому человеческому коллективу, в растворении "Я" в океане человеческих стремлений, горя и радости. Богданов укрепил Горького в мысли, что не мечта, а накопление опыта победит мерзость жизни и облагородит человека. В 1908 г. в «Исповеди» Горький писал: "Вот просыпается воля народа, соединяется великое, насильно разобшённое, уже многие ищут, как слить все силы земные в единую, из неё же образуется, светел и прекрасен, всеобъемлющий бог земли".

Будучи людьми эмоциональными, обладающими тонким эстетическим вкусом и сильным художественным темпераментом, Луначарский и Горький преобразовали рационализм и коллективизм Богданова в "религию Труда, Вида и Прогресса", исповедуемую "богостроителем - народушкой" (Горький). Поэтому внимание Горького и Луначарского, в отличие от Богданова, больше привлекал не холодный аналитик Мах, а романтический сверхиндивидуалист Ницше.

Марксизм в трактовке Богданова и Луначарского оказался как бы "расколотым" – "бесстрастность" научного монизма одного не могла быть дополнена заботой другого о "судьбе ценностей". Луначарский и Горький, конечно, "сгущали краски", отождествляя ценность лишь с божественностью, а коллективистское чувство – с религиозностью. Однако не следует забывать, что они впервые подняли проблему аксиологической интерпретации социализма, в отличие от Богданова, стремившегося к "царству чистого разума" ("разумно-чистому социализму").

Другим путём «усовершенствования» марксизма в рамках его «активистского» направления пошли А.А. Богданов (Малиновский) и П.С. Юшкевич. На их творчество заметное влияние оказали позитивизм, идеи Маха и Авенариуса, а в их мироощущении практически отсутствуют религиозные компоненты в традиционном понимании. Пафос революционного созидания и настроения оптимизма, порождённые послеоктябрьскими преобразованиями всех сфер жизни российского общества, породили у людей научного склада стремление к максимальной рационализации дальнейших социальных преобразований. Только наука, по их мнению, могла проложить наиболее верный и оптимальный путь к светлому будущему.

В пособии излагаются учения представителей отечественной философской мысли, творчество которых с наибольшей силой проявилось в первые десятилетия XX века. Их вклад в развитие философии неоднозначен, как различны и интересовавшие их проблемы и подходы к их решению. Тем не менее, авторам пособия представляется необходимым рассмотрение духовной ситуации в России начала века во всем многообразии течений и направлений. Разумеется, изложение основных положений философских концепций конкретных мыслителей не могло не выйти за указанные хронологические рамки: их жизнь и творчество продолжались в новых, не всегда благоприятных для творчества условиях. Выбор персоналий определялся необходимостью восполнить традиционные курсы истории отечественной философии, нередко отличающимися схематизмом и неполнотой в рассмотрении некоторых тем. Введение, лекции 1-6 подготовлены Г.М. Дробжевой, лекции 7-12 – Л.А. Роом.

Лекция 1

Философские основы либерального консерватизма П.Б. Струве

Жизнь и творческая эволюция

Пётр Бернгардович Струве (1870 – 1944) родился в семье пермского губернатора. Его дед – В.Я. Струве – был известным астрономом, основателем и первым директором Пулковской обсерватории. В 14 лет Пётр Струве сформулировал своё политическое кредо: славянофильство, либерализм, свобода. В 1889 г. он поступил на естественный факультет Петербургского университета, но через год перешёл на юридический факультет, где преподавалась марксистская «мать наук» - политическая экономия. Струве не только увлёкся теорией Маркса, но и организовал студенческий марксистский кружок.

В 1890-е он стал одним из лидеров русского «легального марксизма». В его книге «Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России» (1894) впервые в русской легальной печати была дана критика социологических и экономических идей народничества с марксистских позиций. От имени земской депутации Струве составил в январе 1895 г. «Открытое письмо Николаю II» с осуждением его отказа от продолжения либеральных реформ Александра II. В составе делегации российских социал-демократов Струве не только принял участие в работе IV конгресса II Интернационала, но и написал аграрную часть доклада, с которым выступил Г.В. Плеханов. Вместе с М.И. Туган-Барановским он редактировал марксистские журналы, издал I том нового перевода «Капитала» Маркса. Весной 1898 г. Струве написал «Манифест» I съезда РСДРП. Тогда же в его трудах начало проявляться критическое отношение к марксизму. В результате его исследований по истории крепостного права в России, углубленных занятий политической экономией и социологией, сложилась своеобразная теория реформистского социализма, опирающегося на либеральные ценности и принципы.

В марте 1901 г. Струве принял участие в демонстрации протеста против правительственных репрессий по отношению к левому студенчеству, за что был выслан в Тверь. Затем он уезжает в Германию, где издаёт и редактирует журнал «Освобождение», на базе которого постепенно формируется основа будущей кадетской партии – «Союз освобождения». В этот период Струве порывает с марксизмом и переходит в философии на позиции идеализма.

После Манифеста 17 октября 1905 г. он возвращается в Россию и на страницах журнала «Полярная звезда» выступает против продолжения революционной борьбы и правительственного террора, за строительство правового государства. В бытность свою редактором журнала «Русская мысль» (с 1907 по 1918), Струве привлёк к сотрудничеству десятки крупнейших русских философов, учёных и публицистов правокадетской ориентации.

В 1908 г. в статье «Великая Россия» Струве сформулировал проект переустройства российского общества путём соединения либеральных ценностей с «национализмом», политической экспансией и империализмом. Целью внешней политики в статье провозглашалось государственное величие России, а средствами её достижения – сильные армия и флот, способные обеспечить ей господство на Чёрном море.

Струве – один из авторов сборника «Вехи» (1909) и инициатор сборника «Из глубины» (1918). Он активно участвовал в работе петербургского Религиозно-Философского общества. Ему удавалось успешно совмещать общественно-политическую деятельность (во Всероссийском земском союзе, экономическом департаменте МИДа, Лиге Русской культуры) с академической (защитой магистерской и докторской диссертаций, получением звания профессора Петроградского университета и политехнического института, степени почётного доктора Кембриджского университета, избранием в Российскую Академию наук).

Октябрьскую революцию Струве не принял. Он активно участвовал в организации контрреволюционного подполья, содействовал Добровольческой Армии. В 1918г., нелегально перебравшись в Финляндию, Струве был членом национального комитета при генерале Юдениче. В 1919г. в Англии и Франции он развернул сбор средств в поддержку белого движения. На Юге России летом 1919 г. Струве был членом Особого совещания при генерале Деникине, а в начале 1920 в Крыму возглавил управление внешних сношений в правительстве генерала Врангеля. Благодаря Струве французское правительство признало Врангеля и помогло эвакуации белых из Крыма в Константинополь.

В октябре 1920 Струве с семьёй выехал из Севастополя и обосновался в Париже, подолгу живя также в других центрах русской эмиграции – Праге, Берлине, Варшаве, Белграде. Он возобновил свою издательскую деятельность, редактировал газету «Возрождение», преподавал в Пражском университете. Струве понимал невозможность реставрации в России старого строя, но при этом придерживался идеи «революционной борьбы против коммунистической власти», призывая к созданию широкого единого фронта русской эмиграции. Его поддерживал лишь узкий круг эмигрантов правомонархической ориентации. В 1920-е – начале 1930-х гг. Струве полагал, что наиболее радикальным средством борьбы с большевизмом (коммунизмом) является фашизм. Это вызвало ожесточённую полемику с эмигрантами примирительного толка.

В условиях усиливавшейся вокруг него изоляции Струве отошёл от политической деятельности и отдал все силы преподавательской и научной работе. К сожалению, рукопись его фундаментальной «Системы критической философии» погибла. Перед лицом угрозы гитлеровского наступления в Европе Струве пересмотрел свое отношение к фашизму и перешёл на антифашистские позиции. Он пытался согласовать их с антикоммунизмом, веря в «победу англосаксонского мира и торжество свободы и права». По доносу в мае 1941 г. Струве был арестован гестапо и до июля содержался в заключении как «близкий Ленину человек». В 1943 он переехал к сыну в Париж, где продолжал научную работу до самой смерти.

П.Б. Струве был философом, правоведом, экономистом, социологом, крупным общественным и политическим деятелем, ярким публицистом. Среди своих современников он выделялся не только многосторонностью интересов, но и практическим здравым смыслом, реализмом и мужеством противостоять общественному мнению и признавать собственные заблуждения.

Эволюция его философского мировоззрения довольно типичная для русской интеллигенции рубежа XIX и XX веков. Подобно С.Н. Булгакову и Н.А. Бердяеву, он начинал с увлечения марксизмом и перешёл к религиозной метафизике. В марксизме его поначалу привлекала прежде всего «научная составляющая», отвечающая его ранним позитивистским представлениям. Струве писал о себе, что до 1900 г. он был в философии критическим позитивистом, а в социологии и политической экономии решительным, хотя и неправоверным марксистом.¹ Его «неправоверность» заключалась в неприятии радикально-революционной стороны марксистского учения. Кроме того, он был согласен с выводом Мальтуса о перенаселении как источнике нищеты, резко контрастирующим с взглядом Маркса. Постепенно от критики социальной доктрины Маркса Струве пришёл к убеждению в философской несостоятельности марксизма.

¹ Струве П.Б. На разные темы. СПб., 1902.

Он пытался обосновать мирозерцание марксизма не на диалектическом материализме (как это «полагалось» по партийной схеме), а на неокантианском учении. Философская основа мировоззрения Струве сформировалась под влиянием кантовского учения о свободе, предполагающего различие сущего и должного. Размышления над кантовским понятием «вещи-в-себе», с помощью которого проводилось принципиальное отличие между миром природы (необходимости) и миром свободы (свободного целеполагания), привело Струве к критическому пересмотру прежних позитивистских установок своего мышления. Он решительно осудил позитивистское отождествление сферы науки и этики, познания и свободного действия, и пришёл к выводу, что позитивизм не в состоянии «спасти человеческую свободу». По мнению Струве, русский марксизм в своих философских построениях «впал в ... заблуждение позитивизма, установив подчинение долженствования ... бытию и поглощение свободы необходимостью».¹

Таким образом, оказавшись от позитивизма, Струве перестал быть марксистом в философском отношении. При этом он всегда признавал несомненные заслуги русского легального марксизма в области политической экономики. Струве высоко оценивал разработанное в марксизме материалистическое понимание истории и считал марксизм «прекраснейшим созданием социальной науки нового времени». Ему особенно импонировала марксистская трактовка социализма как выражения и цели рабочего движения, но понимание Марксом роли социалистической революции в достижении этой цели представлялось Струве не только утопическим, но и опасным.

В отличие от Н.А. Бердяева, которого в своё время привлекала в марксизме идея революции как «скачка из царства необходимости в царство свободы», Струве всегда относился к революции как к нарушению естественных и исторических законов. «Природа не делает скачков, а интеллект не терпит скачков», – повторял он. Теория социалистической революции, по мнению Струве, «выбивается» из рамок материалистического понимания истории. Идеи Маркса о неравномерности общественного развития, антагонистических противоречиях и кризисах, обострении классовой борьбы в условиях капитализма ему также представлялись недостаточно научно и философски обоснованными.

По существу, Струве обвинял Маркса в «мнимо реалистическом» обосновании необходимости социалистической революции, неправомерном применении диалектического метода к объяснению исторического процесса. Маркс, по его мнению, воспринял диалектику Гегеля, ядро которой составлял принцип противоположностей и «скачка» как перерыва постепенности, как догму. По этой причине Маркс невольно уподобил революцию некоей магической силе, возложив на неё все надежды на достижение желаемой цели. Струве писал: «Чтобы страстно желаемое, невозможное, в конце концов всё же было признано необходимым, на помощь призвано социальное чудо – соци-

¹ Цит. По кн. Струве П.Б. *Patriotica*. СПб., 1911 с.331

альная революция, которая приводит в исполнение переход количества в качество благодаря внутренне присущей ей творческой силе»¹. До тех пор, пока в марксизме не будет изжито представление о революции как о мистическом перерыве постепенности, он останется, по мнению Струве, только оригинальной формой утопизма.

Социализм, отмечал Струве, обладает реальностью постольку, поскольку он органически содержится в современном экономическом порядке как возможность, реализуемая эволюционным путём. Прийти к социализму посредством социалистической революции невозможно - к такому окончательному выводу Струве пришёл после поражения революции 1905 – 1906 гг., встав в оппозицию к русскому революционному движению. По словам С.Л. Франка, Струве «остро осознал опасность и гибельность русского политического максимализма и разнуздания злых, насильнических страстей народных масс».² Входя в правое крыло кадетской партии, он призывал кадетов сотрудничать с правительством в проведении реформ, поддерживал П.А. Столыпина, оценивая его аграрную политику как попытку "«перестроить Россию в самых её глупинах»».³

Будущее России, по мнению Струве, связано с развитием капитализма. В критике народнической теории некапиталистического развития он был близок к Плеханову, который тоже считал, что Россия не может быть исключением из практики мировой истории. Однако Плеханов, последовательно проводя идеи исторического материализма, связывал установление социализма со своевременным осуществлением социалистической революции, а Струве защищал путь реформ. В сложившихся российских условиях это означало развитие земледелия на основе товарного обмена с опорой на промышленный капитал. Государство, подчёркивал Струве, должно расчищать почву для этого процесса и по возможности смягчать его социальные последствия.

Струве пытался разобраться в причинах формирования радикалистских установок марксизма вообще и революционности русских социал-демократов в частности. Он пришёл к выводу, что истоки философской слабости марксизма следует искать во французском материализме, рационализме и сенсуализме XVIII века. Маркс, по его мнению, был вовсе не философом критического духа, имеющим родство с Кантом, Шеллингом и Гегелем, а догматическим материалистом, вышедшим из школы Фейербаха, но более решительно примкнувшим к французскому материализму XVIII века.¹

В философии истории Маркса Струве выделил два несовместимых корня. Один из них — рационализм Просвещения, главная установка которого — перестроить историческую жизнь в соответствии с конструкциями отвлечённого разума. Второй источник — органическая школа в социально-

¹ Струве П. Марксовская теория социального развития. Киев, 1905. С. 36.

² Франк Г.Л. Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 48.

³ Струве П.Б. *Patriotica*. СПб., 1911. С. 264.

¹ Струве П.Б. *Patriotica*. СПб., 1911. С. 336.

исторической науке, подчёркивающая эволюционный, естественный ход исторического процесса. С этой линией, признающей социальную жизнь продуктом исторической традиции, подчёркивающей преемственность религии, быта, нравов, экологических отношений и государственно-правовых норм совершенно не сочетается просветительский рационализм.

Чтобы совместить несовместимое, Марксу, по мнению Струве, потребовалось найти веское обоснование необходимости вмешательства в ход исторического процесса. С этой целью в марксизме была чрезмерно заострена противоположность между капитализмом и социализмом, которые, в свою очередь, были заменены их «субъективными носителями» – буржуазией и пролетариатом. Действительно, рассуждает Струве, если понимать капитализм только как эксплуатацию человека человеком, то это – «зло с точки зрения наших идеалов». Если смотреть на капитализм только с этой точки зрения, то можно прийти к простому выводу: «не надо капитализма!». Между тем, подчёркивает он социальная эволюция вообще не поддаётся оценке в категориях «добро» и «зло», поскольку подчиняется объективным экономическим законам. Струве не считал капитализм «вечной» формацией и полагал, что социализм своим бытием обязан капитализму, который «подготавливал» ему материальную базу.

Струве разделял положение марксизма о том, что в основе всякого экономического прогресса лежит вытеснение менее производительных общественно-экономических систем более производительными. При этом он отмечал, что более производительная система «не есть нечто мёртвое, лишённое духовности». По его мнению, большая производительность всегда опирается на «более высокую личную годность». Под ней он понимал совокупность определённых духовных свойств: выдержки, самообладание, добросовестности, расчётливости.

Трагедию русской революции Струве видел в том, что в ней идея личной годности была совершенно погашена и «утоплена в идее равенства безответственных личностей». Современное ему социалистическое движение он считал враждебным идее личной ответственности человека. Одной из предпосылок марксистского учения он считал убеждение французского материализма XVIII века в том, что человек является продуктом «среды» и «совокупностью всех общественных отношений». Такое убеждение, подчёркивал Струве, не оставляет места для личной ответственности человека за свои поступки и образ мыслей. Установка Просвещения на полную рационализацию всех процессов, совершающихся в обществе, «усыпляет» человеческую совесть и делает людей орудиями некоего абстрактного коллективного разума, лишая их автономной воли.

Струве с горечью писал, что «... по идее социализма стихийное хозяйственно-общественное взаимодействие людей должно быть сплошь заменено их планомерным, рациональным сотрудничеством и соподчинением ... очевидно, что ни индивидуальный, ни коллективный разум не способен охватить такое обширное поле и неспособен все происходящие на нём процессы подчи-

нить единому плану»¹. Горечь была вызвана твёрдым убеждением Струве в иррациональном, стихийном характере исторического процесса и исторического творчества. Парадоксальным образом выявленный Струве панрационализм социалистического учения оказался родственным и Просвещению, и критиковавшему Просвещение Гегелю. Тот был убеждён в способности человека встать на точку зрения Бога, пройдя всю лестницу человеческой мысли и «сняв» историю, достигнув её вершины – совпадения бытия и мышления.

Струве всегда утверждал, что «никакие, даже наилучшие мысли человеческие не могут быть приравнены к мыслям Бога»². Полагая, что в основе мироздания лежит абсолютное начало, Бог³, Струве не воспринимал ни космос, ни историю, как «слепую игру слепых сил». Называя бытие иррациональным, он вкладывал в это понятие особое, неокантианское содержание. Согласно неокантианцам, сущее по своей природе иррационально, и только трансцендентальный субъект вносит в мир рациональное начало. С помощью категорий рассудка субъект оформляет хаотическое многообразие - так возникает наука. Внося в мир регулятивные идеи разума, т. е. ценности, субъект создает культуру. Так в неокантианстве принцип автономии субъекта был философски обоснован и лег в основу политических программ либерализма как в Европе, так и в России.

Под влиянием неокантианских идей Струве видел в свободе и самоопределении личности высшее достижение новейшей истории. При этом он подчеркивал необходимость вернуть либерализму, забывшему свое первородство, его метафизический и религиозный дух. Чтобы оживить либерализм, вдохнуть в него новые силы, следовало, по мнению Струве, возродить почти забытую религиозную веру. Он предполагал, что на смену религиозному кризису начала XX века «идет новое подлинно религиозное мирозерцание, в котором воскреснут старые мотивы религиозного, выросшего из христианства, либерализма – идея личного подвига и личной ответственности, осложненная новым мотивом свободы лица, понимаемой как творческая автономия».¹¹

**ис-
править**

Так же, как П. И. Новгородцев и Б. А. Кистяковский, Струве был убежден, что права человека и прочный конституционный строй общества должны покоиться на принципе личной ответственности человека. Именно через воспитание этой ответственности лежит путь к более свободному обществу, а не через «чудо революции» и изменение среды. В отсутствии личной ответственности он видел главную опасность для будущего России и трагедию русской революции. Источник неудач, разочарований и поражений, постигших Россию (имеется в виду русская революция 1905- 1907 гг.) Струве видел в дефиците

¹ Струве П.Б. *Patriotica* СПб., 1911. С. 549 – 550.

² Там же. С. 492.

³ Там же. С. 445.

⁴ Струве П.Б. *Patriotica*. СПб., 1911. С.611.

личной ответственности, проявившемся в максимализме, гиперкритицизме и нетерпимости русской революционной интеллигенции.

Миросозерцание, основами которого были идеи личной безответственности и идеи равенства, потерпело крушение. Идею личной безответственности мыслитель сформулировал следующим образом: «Я требую того-то, совершенно независимо от того, могу ли я оправдать это требование своим личным поведением, во имя равенства всех людей». Идея личной годности, представляющая собой проекцию на экономическую жизнь религиозного принципа свободы личности, невысказанной без ответственности, выражается в противоположной позиции: «Я требую того-то и того-то и берусь оправдать это требование своим личным поведением»¹2- **исправить**. Он добавлял также, что если идея личной годности есть идея «буржуазная», то всякий хороший европейский рабочий - «органический буржуа».

Струве был вынужден признать, что под «популярной кличкой «социализм» идея безответственного равенства проповедовалась и на Западе, и в России, на ней и воспиталась русская интеллигенция. В своем подавляющем большинстве она не понимала значения и смысла промышленного капитализма, видя в нем только «неравное распределение», «хищничество» и «хапание». Между тем, подчеркивал Струве, основным противоречием капитализма является противоречие не между трудом и капиталом (как это утверждалось в марксизме), а между хозяйством и правом. Критикуя Маркса за то, что тот считал право, мораль, религию и искусство лишь надстройкой, производной от экономического базиса, он был согласен с неокантианцем Р. Штаммлером. Тот утверждал, что хозяйство и право не могут быть мыслимы находящимися друг с другом в отношении причиняющегося и причиненного. Струве уточнил, что для характеристики отношений базиса и надстройки больше подходят отношения содержания и формы. Вслед за Штаммлером он отказался от превращения этих явлений в самостоятельные сущности, противостоящие друг другу. Он полагал, что в реальном обществе не может быть ни абсолютного противоборства, ни абсолютной гармонии между правом и хозяйством. Они беспрестанно так или иначе приспособляются друг к другу.

На русскую социалистическую мысль, по мнению Струве, практически не повлияли идеи марксизма о роли капитализма в процессе хозяйственного воспитания и самовоспитания всех слоёв общества. Причину он видел в глубокой укоренённости народнического миросозерцания в сознании русской интеллигенции, воспринявшей марксизм как перелицовку старого народничества.

Самым ярким выразителем религиозного народничества, по мнению Струве, являлся Лев Толстой со своим идеалом человека – «Иванушкой дурачком». В сочетании с атеистической доктриной западноевропейского социализма оно породило особое миросозерцание. Суть его в том, что в людях не различают «качества» и не любят «силу» - всего того, что составляет суть идеи

личной годности.¹ Струве понимал, что формирование в России такого общественно-экономического мировоззрения было во многом обусловлено и спецификой ее экономического развития. Кризис социал-демократической мысли вызревал параллельно с кризисом народного хозяйства. Недостаточная производительность народного труда способствовала формированию неуважительного отношения к самой идее производительности.

Выход, по мнению Струве, заключался в коренном изменении отношения отечественных идеологов социализма к производительному процессу. Его следует рассматривать не только под углом «распределения» и «потребления», не только и не столько как «хищничество», но прежде всего как творчество самой культуры. Создание благ, приращение ценностей, питание и совершенствование хозяйства является не только производством, но и творчеством, - не раз подчёркивал он.

Оздоровление национальной жизни Струве видел на пути «окрыления» национального производства широкими идеями и перспективами. Занимающие в обществе «хозяйское» положение экономические деятели должны, по мысли Струве, осознавать себя не просто представителями определенных групповых и классовых интересов, но служителями общему делу, исполнителями важнейших общественных функций. Он считал, что национальным идеалом должно быть признано развитие производительных сил страны. Осуществление этого идеала, по его глубочайшему убеждению, станет возможным лишь на основе свободной дисциплины труда, идее личной годности и слияния всех реальных личных и групповых интересов в национальном служении.

Изучение внешнеполитических, экономических и национальных аспектов русской государственности позволило Струве сформулировать концепцию государства, изложенную в «Великой России» (1908), которая уточнялась и корректировалась под влиянием событий Первой мировой войны и событий 1917 года. Он утверждал, во внешнем бытии государство выступает как целостная личность, что внешняя политика государства определяет внутреннюю. Государство как личность, как надындивидуальная целостность стоит выше всякой личной воли, являясь существом мистическим. Познать его, по мнению Струве, можно лишь изнутри его эмпирического существования. Интимное чувство связи человека с государством яснее всего открывается в патриотическом сознании. В смерти за Родину Струве видел пример того, как внутреннее моральное решение подчиняет личность государству. «Мистичность» государства обнаруживается, по его мнению, в том, что индивид «иногда только с покорностью, иногда же с радостью и даже с восторгом приносит себя в жертву могуществу этого отвлеченного существа».

Когда Струве обвиняли в том, что он якобы обожествляет государство, он отвечал, что «обожение» касается не эмпирической формы государства, а его мистической природы. В основе отношений человека и власти, по мнению Струве, религиозное начало. В реальности государства (смысле власти) он вы-

¹ Струве П.Б. *Patriotica*. СПб., 1911.С. 98-99.

делял два уровня. Первый - это способ жизни государства, основой которого является властвование: сверхиндивидуальное, органическое, непостижимое рассудком, стоящее вне права и этики. Второй – средство рационального упорядочения общественной жизни, имеющее экономический, социологический и правовой смысл.

Реальная политика, по его мнению, зависит от метафизической власти. При этом он подчёркивал, что без рационального общественного самоограничения идея государства останется невоплощенной. Совокупность индивидуально-коллективных хозяйственных связей образует, по Струве, «субъективное телеологическое единство». Только государство способно сплотить и структурировать хаотически разобщенные отдельные общественные взаимодействия. Без участия «внешней» силы эти общественные элементы не способны стать самостоятельными субъектами.

События, происходящие в России после февральской революции 1917 г., были расценены Струве как «государственное самоубийство государственного народа». Октябрьскую революцию он считал настоящей контрреволюцией против личности и культуры и поэтому – против органических основ государства. Он попытался объяснить эту трагедию специфическими отношениями «почвы» и «цивилизации» в России. Капитализм, вместе с современной культурой несший в Россию экономическую и гражданскую свободу, утверждавший права собственности и личности, был сметён и отброшен «общинной», «народнической», «почвенной» реакцией. В основанной Струве в мае 1917 г. «Лиге Русской Культуры» он призывал, ради спасения России, придать новой государственности незыблемую основу «культурно обоснованного патриотизма».

Стихия революции, крах Белого движения, высылка в 1922 г. из России Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, И. А. Ильина и других философов, учёных и общественных деятелей заставили Струве задуматься над проблемой морального выбора. Его либерально-консервативные установки предопределили характер отношения к всеподавляющей силе, к этической проблеме власти как силы. Струве задался вопросами: к какой метафизической сущности – добру или злу – принадлежит сила? Является ли сила следствием эмпирического искажения природы добра? Ответ был следующим: необходима моральная оценка зла, проявления которого надо уничтожить силой. Он не надеялся на окончательную победу добра, но заботился об охране жизни. Морально-волевая позиция Струве подразумевала «личный подвиг» человека, принимающего на себя всю ответственность за «лежащий во зле мир». Только идеализм и героизм, по его мнению, могли спасти Россию. Для установления действительно нового порядка он считал необходимым прочно огражденную свободу лица и сильную «правительствующую власть».

Его жизнь в эмиграции, заполненная мелочной и малопродуктивной политической борьбой, не прибавила блеска к его талантам публициста и мыслителя. Во второй половине 30-х годов он стал убежденным монархистом, глубоко религиозным человеком, остро ненавидящим большевиков за посягатель-

ство их на церковь и религию, «за развращение человеческих душ, предвещающее полную и абсолютную гибель России».¹

Творческое наследие Струве сложно систематизировать - по разным причинам ни один из его серьезных трудов не был завершен. Как заметил В.В. Зеньковский, ключ к его идейной эволюции - в органически присущей ему философичности. Во всех своих поступках П. Б. Струве стремился реализовать метафизический замысел своей жизни, всегда оставаясь практиком мысли и опережая на этом пути многих своих современников.²

Вопросы для повторения

1. Какие элементы марксистского учения принимались Струве, а какие отвергались?
2. Как менялось в течение жизни его отношение к марксистской философии?
3. Под влиянием каких философских идей Струве пересмотрел свои позитивистские взгляды?
4. На чём основывалась его критика марксистской теории социальной революции?
5. Какое понимание социализма он противопоставил классической марксистской трактовке?
6. Как Струве объяснял причины формирования радикально- революционного характера марксистского учения?
7. Как он оценивал значение капиталистического этапа развития исторического процесса?
8. В чем Струве видел причины укоренения в социалистическом движении «идеи личной безответственности»?
9. Какое значение он придавал «идее личной годности»?
10. В чем Струве видел суть либерализма и каким образом обосновывал его преимущества?
11. Как отличаются понимание Струве причин трагедии русских революций 1905-1907 гг. и 1917 г.?
12. Каковы основные положения его философской концепции государства?
13. Как Струве представлял себе «надлежащий» путь развития России?
14. Какие основные этапы можно выделить в философской эволюции Струве?
15. Почему Струве называли «практиком мысли»?

Источники

1. Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894.
2. Струве П.Б. Свобода и историческая необходимость. //Вопросы философии и психологии. М., 1897. № 8.
3. Струве П.Б. Еще о свободе и необходимости //Новое слово. М., 1897. № 8.
4. Струве П.Б. К характеристике нашего философского развития //Проблемы идеализма. М., 1902.
5. Струве П.Б. Марксова теория социального развития. Критическое исследование. Киев, 1905.
6. Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997.
7. Струве П.Б. Patriotica: Россия. Родина. Чужбина. СПб., 2000.
8. Струве П.Б. Национальный эрос и идея государства.// Русская Мысль. М., 1917. Кн. 1, отд. 2.

¹ Кускова Е. Страницы прошлого// Новое русское слово. 21 октября 1945 года.

² Тыркова-Вильямс А. На путях к свободе. Лондон, 1990. С. 89.

9. Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей 1909-1910. М., 1991.
10. Струве П.Б. Великая Россия. Интеллигенция и народное хозяйство // Вопросы философии. 1992. № 12.
11. Франк С.Л., Струве П.Б. Очерки философии культуры. Культура и личность // Культура в современном мире: опыт, проблемы, решения. М., 1990. Вып. 1. С. 53-64.
12. Струве П.Б. Избранные сочинения. М., 1999.

Исследования

1. Гайденок П.П. Под знаком меры: либеральный консерватизм П.Б. Струве // Вопросы философии. М., 1992. № 12.
2. Гнатюк О.Л. П.Б. Струве как социальный мыслитель. СПб., 1998.
3. Колеров М.А., Плотников Н.С. Творческий путь П.Б. Струве // Вопросы философии. М., 1991. № 12.
4. Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX-начала XX вв. СПб., 1996.
5. Пайпс Р. Струве: Биография. М., 2001. Т. 1: Струве – левый либерал; Т. 2: Струве – правый либерал.
6. Плеханов Г.В. Критика наших критиков. Г-н Струве в роли критика Марксовой теории общественного развития // Плеханов Г.В. Избр. филос. произведения. В 5 т. М., 1956. Т.1.

Лекция 2

Философское обоснование М.И. Туган-Барановским концепции «этического социализма»

Жизненный путь и творческая биография

Видный экономист, теоретик кооперативного движения, социолог и историк Михаил Иванович Туган-Барановский родился в 1865 г. в имении своего отца под Харьковом. Он был старшим из четверых детей в дворянской семье, ведущей своё происхождение по отцовской линии из татарского княжеского рода, по материнской – из знатного литовского рода Монвиж-Монтвидов.

Во время учёбы в харьковской гимназии Михаил серьёзно увлёкся философией Канта. Идея кенигсбергского мыслителя о том, что человек есть цель в себе, но не средство для достижения чьих-либо целей, стала впоследствии краеугольным камнем всех теоретических построений Туган-Барановского. Категорический императив Канта повлиял и на этические принципы, которыми Туган-Барановский руководствовался не только в теории, но и в жизни.

Несмотря на интерес к философии, он остановил свой выбор на естествознании, поступив на физико-математический факультет Харьковского университета. В университетские годы Михаил Иванович сблизился с революционно настроенными студентами, среди которых был и Александр Ульянов. За связь с революционными кружками, занимавшимися организацией студенческих беспорядков и изданием революционной литературы, Туган-Барановский попал в число «политически неблагонадёжных». Как позже признавался сам Михаил Иванович, арест за участие в демонстрации 17 ноября 1886 г. на Волковом кладбище в Петербурге уберёг его от трагической судьбы организаторов покушения на Александра III в марте 1887 г. По складу своей натуры – увлекающейся, способной действовать только на эмоциональном подъёме, - он не очень подходил для революционной борьбы и черновой, подпольной работы. Всё более проникаясь кантовским требованием первенства морали над политикой, Туган-Барановский не мог принять неизбежно сопряжённые с революцией кровь, насилие и нетерпимость.

В начале 1890-х он входил в земский кружок, целями которого были не революционные выступления, а оказание давления на правительство (посредством петиций о необходимости освободительных реформ). В дальнейшем политическая платформа Туган-Барановского имела скорее общедемократическую, чем узкопартийную направленность. Будучи членом кадетской партии, он в 1910 г. заявлял о необходимости перехода в социал-демократическую партию («не в ту, которую рекомендуют Ленин и Луначарский, а ту, о которой говорят Плеханов и Мартов»), чтобы организовывать рабочих и приучать их к планомерной борьбе за свои права.

Когда Михаилу Ивановичу было разрешено вернуться в университет, он за три месяца подготовился к сдаче экзаменов и в мае 1889 г. защитил дипломные работы сразу на двух факультетах – физико-математическом и юридическом. К тому времени он уже потерял интерес к естествознанию, но во многом благодаря естественнонаучной подготовке у него сформировалась способность к чёткой постановке проблемы, поиску и отбору наиболее важных и существенных материалов, умение точно подмечать и выводить закономерности.

Благодаря упорному труду за восемь лет он прошёл путь от публикации первой статьи до защиты докторской диссертации. В Московском университете Туган-Барановский защитил магистерскую диссертацию «Промышленные кризисы в современной Англии, их причины и влияние на народную жизнь» (1894). Там же он был удостоен степени доктора политэкономии за работу «Русская фабрика в прошлом и настоящем» (1898). Обе работы были вскоре переведены на иностранные языки, неоднократно переиздавались в России и за рубежом, принеся их автору мировую известность. По свидетельству современника, «за границей Туган был едва ли не единственным русским экономистом, которого знал каждый иностранный учёный по тем же вопросам, которого цитировали, с которым считались».¹

В книге «Промышленные кризисы...» Туган-Барановский во многом опирался на схемы и концепции воспроизводства общественного капитала, изложенные во втором томе «Капитала» К. Маркса. Одну из самых сложных черт капиталистической системы хозяйства – цикличность развития – он также пытался рассмотреть с марксистских позиций. Книге была суждена долгая жизнь. О ней много спорили в России и на Западе, на её основе возникла даже целая школа, к которой примкнули видные экономисты А. Шпитгоф, А. Эйленбург, Л. Поле, Г. Шмоллер, Ж. Лескюр и др.

Об особенностях нравственного облика Туган-Барановского, выросшего в аристократической семье, где всячески подчёркивали знатность происхождения, немало говорит следующий эпизод. Сын однажды спросил его, почему тот не вписывает в фамилию титул «Мирза», как это делает его младший брат, видный царский сановник. Михаил Иванович ответил, что для него гораздо большей ценностью обладает степень доктора политической экономии, так как он получил её сам за свой труд. Хорошо известна его демократичность в общении, уважение и предупредительность к людям вне зависимости от их социального статуса.

В 1895 г., когда был снят запрет на занятие им преподавательской деятельностью, он стал приват-доцентом Петербургского университета. Несмотря на то, что Туган-Барановский отдавал университету много сил и считал его основной сферой приложения своих преподавательских способностей, в 1899 г. он добровольно покинул любимую работу. Причина была в его поддержке студенческих выступлений и отказе принимать экзамены так, как этого требовал ректорат. Разумеется, вслед за этим отказом последовало увольнение, и только революция 1905-1907 гг. вернула учёного в стены университета.

¹ Цит. по: С.Н. Татарникова. М.И. Туган-Барановский - мыслитель, демократ, экономист // Вопросы истории. № 9-10. С. 218.

Под влиянием идеалистической философии и идей Бернштейна усилилось критическое отношение Туган-Барановского к марксизму. К этому времени философские и политические взгляды Туган-Барановского претерпели существенную эволюцию: от «легального марксизма» - к субъективному идеализму и агностицизму. Когда В.И. Ленин писал, что Туган-Барановский «принадлежит к числу тех российских экономистов, которые в молодости были почти марксистами, а затем быстро «поумнели», «подправили» Маркса обрывками буржуазных теорий»,¹ он был не совсем прав. Туган-Барановский стал «легальным марксистом», уже будучи приверженцем «обрывков буржуазных теорий». Сам он впоследствии признался, что «никогда не был неограниченным поклонником Маркса и всегда относился к его теории, признавая её сильные стороны, критически», и только благодаря незнанию его первых работ он долго слыл в общественном мнении «одним из самых правверных марксистов». ² До тех пор, пока он не выработал собственной философской концепции, в его взглядах «мирно» уживались неокантианские идеи и отдельные положения марксизма. Он не раз подчёркивал, что критику марксизма осуществляет ради защиты идеалов Маркса и его учения. По его мнению, в марксизме верно сформулированы социальные идеалы, но неверно их обоснование. Свою задачу Туган-Барановский видел в содействии «их лучшему и более прочному обоснованию».

Его работа «Теоретические основы марксизма» стала своеобразным итогом пути, на который молодой экономист встал в 1894 г. В ней он довольно непростительно для человека, хорошо знакомого с произведениями К. Маркса, Ф. Энгельса и Г. Плеханова, в некотором смысле искажает суть марксистской теории. Марксу, в частности, он вменял в вину то, что он, не отрицая разнообразия человеческих потребностей и интересов, тем не менее считает «исторически решающим именно экономический интерес и ничего больше». ³

В 1908 г., переломном в жизни Туган-Барановского, он связывает свою судьбу с кооперативным движением, которому до конца жизни будет отдавать все свои знания и силы. Теорию кооперации он напрямую связывал с теорией социализма. Его работы того времени позволяют говорить о нём как о видном отечественном теоретике социализма. В 1908 г. он критикует тоталитарную утопию и предупреждает об опасности превращения социалистического общества будущего в общество миллионов бездумно-послушных счастливых и пастырей, несущих за них бремя власти и ответственности. Чтобы этого не случилось, необходимы были, по его мнению, наличие центробежных сил, свобода кооперации, понимаемой им как сотрудничество, местное самоуправление. Под его руководством развивались многие отечественные кооперативные организации. Он был избран в Совет кооперативных съездов, а в 1917 г. получил от Центральной Рады портфель генерального секретаря (министра) финансов Украины.

Не обладая качествами политического вождя, он жаждал активного участия в общественной жизни. В силу экспансивной впечатлительности натуры он не всегда отдавал себе отчёт в возможных результатах сотрудничества с крайними течениями украинского политического движения. Примкнув к партии социалистов-федералистов, Туган-Барановский разработал программу финансовой политики. В ней он отталкивался всё же не от крайне радикалистских взглядов, а от идеи автономии Украины с отказом от сепаратизма.

В феврале 1917 г. он восторженно приветствовал революцию. Будучи гуманистом по натуре, Туган-Барановский особенно радовался тому, что «революция-то бескровная!». Он надеялся, что во всех областях хозяйственной жизни откроется широкий простор для

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 22. С. 153.

² Цит. по: Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX-начала XX века. Л., 1978. С. 286.

³ Туган-Барановский М.И. Теоретические основы марксизма. 2-е изд. СПб., 1905. С. 38.

социального творчества, который приблизит Россию к социалистическому обществу. В возможность в ближайшем будущем победы социалистической революции в отсталой стране Туган-Барановский не верил.

После разгрома Украинской Центральной Рады зимой 1918 г. он приехал в Москву, где читал лекции, занимался делами кооперативного движения. Он отошёл от политической деятельности, снова вернулся на Украину, где был избран главой украинских кооператоров, деканом юридического факультета Киевского университета, академиком АН Украины.

В последней работе Туган-Барановского «Влияние идей политической экономии на естествознание и философию» он попытался осмыслить взаимодействие трёх областей знания, которыми занимался в течение всей своей жизни. В начале 1919 г. Михаил Иванович перенёс два приступа стенокардии. Несмотря на болезнь, он поехал на конференцию в Париж руководителем украинской делегации по экономической части и скончался от сердечного приступа 21 января 1919 г. в вагоне поезда близ Одессы.

Испытав влияние кантовского этического учения, идей социалистов-утопистов и марксизма и высоко оценивая отдельные их стороны, Туган-Барановский всегда оставался по отношению к этим теориям «не противником, не учеником, но самостоятельным исследователем». Дав «прочное обоснование требования равенства», Кант, по его мнению, теоретически обосновал социализм, но защита Кантом права частной собственности на средства производства несовместима с правом человека на свободу и равенство. Величайшей заслугой социалистов-утопистов, «более великих предшественников Маркса», Туган-Барановский считал разработку социального идеала, но предлагаемый ими путь мирных проповедей считал недостаточным для его достижения. Как экономист, он навсегда сохранил в своём подходе к анализу социальных явлений верность историко-материалистической школе Маркса, но не был согласен с марксистским пониманием движущих сил перехода от капитализма к социализму,

В центре социально-политических и экономических исследований Туган-Барановского - обоснование необходимости перехода от агрессивного типа социального взаимодействия к кооперативному, понимаемому им как идеал и ориентир общественного развития. Смыслом и целью исторического процесса он считал приближение к такому состоянию общества, в котором «ничья личность не приносилась бы в жертву интересам целого, ... и все были бы одинаково свободны.»¹ Он верил в торжество прогресса, в лучшее будущее человечества, в прекращение насилия, эксплуатации и войн, "в гармоническое примирение общественной действительности с нашим нравственным идеалом".²

Движущими силами исторического процесса Туган-Барановский считал объективные законы развития материального производства, многообразие человеческих потребностей, «ум и волю человека». При этом он подчёркивал исключительную пластичность общественных форм и предлагал трактовать законы исторического развития как тенденции, обусловленные внутренними для

¹ Туган-Барановский М.И. Социальные основы кооперации. М., 1989. С. 440.

² Туган-Барановский М.И. Современный социализм в своём историческом развитии. СПб., 1906. С. 256.

данного общественного организма причинами и зависимыми «от всей непредсказуемой суммы внешних условий».

Высоко оценивая вклад Маркса в экономическую науку, он решительно расходился с ним в обосновании социального идеала. Социализм как «царство всеобщей свободы» не может наступить, по мнению Туган-Барановский, по законам жёсткой необходимости, лишаящей смысла борьбу людей за то, что произойдёт и помимо их воли. Кроме того, подчёркивал он, социальное научное предвидение не может быть полным в силу ограниченности познавательных возможностей человека. Главными мотивами нашей деятельности всегда останутся психологическая неуверенность в будущем и стремление осуществить идеал свободы, невыводимый ни из какого опыта. Практическая система политических действий, считал Туган-Барановский, должна строиться не на классовых интересах, отрицающих общечеловеческую мораль, а на этическом основании.

Капитализм, доказавший свою способность к саморегулированию и обновлению, несмотря на «пророчества» Маркса, «никогда не умрёт естественной смертью - ему может быть нанесён смертельный удар лишь мыслью и волей человека».¹ Превращая работающего человека в простое хозяйственное средство, капитализм вступает в чудовищное противоречие с собственным этическим мировоззрением, признающим всякую человеческую личность высочайшей целью в себе. Разрешение этого противоречия системы капиталистического хозяйства «с железной (хотя и не экономической) необходимостью должно привести к её превращению в высшую форму».²

Он чётко различал социализм как цель, никогда в полной мере не достижимую, «надысторический идеал человечества», в содержании которого воплощались предельно общие представления той или иной эпохи о разумном и справедливом общественном устройстве, и социализм как средство приближения к этой цели. В этом смысле социализм представлялся Туган-Барановскому вполне определённым, реально осуществимым государственным устройством, органично сочетающим в себе высочайшую экономическую эффективность с реализацией абсолютной нравственной ценности человека. При государственном планировании, неизбежном при социализме, творческая свобода людей будет всё же несколько ограничена, однако их единственным господином, подчёркивает он, будет не чуждое лицо (капиталист), а собственная коллективная воля.

В социалистическом обществе, представляющем собой «систему общественных союзов, различной широты и различным образом построенных», произойдёт, по его мнению, примирение «свободы личности» и «господства общественности». Осенью 1917 г. он скорректировал эту идею: социализм

¹ Туган-Барановский М.И. Теоретические основы марксизма. СПб., 1905. С. 194.

² Там же. С. 189.

«стремится подчинить весь строй общества интересам личности». Противопоставление социализма индивидуализму Туган-Барановский считал заблуждением.¹

Самой перспективной формой хозяйственной реализации творческих способностей человека он считал кооперацию, основанную на свободе самоорганизации. По мнению Туган-Барановского, уже в рамках капиталистического строя кооперация являет собой пример свободного общественного союза, «осуществляя в своих внутренних отношениях хозяйственный строй идеального общества».²

Построение социализма мыслитель считал делом отдалённого будущего, а задачу политиков и учёных («людей мирного труда») видел в детальной разработке позитивной программы социалистических реформ. Подлинную свободу, отмечал он, следует не завоёвывать, а честно зарабатывать и закреплять. Он опасался, что революционный пафос вражды и разрушения будет невольно перенесён на методы строительства социализма и неизбежно извратит его сущность. Чрезмерно подогреваемый революционный энтузиазм рабочих масс мог обернуться, по мнению Туган-Барановского, попыткой построения социализма в неподготовленной стране, и «царство свободы» обернётся на деле «царством рабства и нищеты».

В антивеховском сборнике «Интеллигенция в России» (1910) он выступил с резкой критикой позиции П.Б. Струве, утверждавшего, что в основе политики должна лежать идея внутреннего совершенствования человека, а не «внешнего устройства общественной жизни». Противопоставление общественной реформы и усовершенствования человеческой личности Туган-Барановский считал бессмысленным. Отказ политики от цели «внешнего устройства общественной жизни» будет означать, по его мнению, «упразднение политики».

Примером практического осуществления социалистических идей он считал социальные реформы, проведённые в капиталистических странах Европы под давлением рабочих профсоюзов. Рост числа социалистических избирателей в Англии и Германии свидетельствует, по Туган-Барановскому, о реальной возможности не насильственного, а естественного хода развития социалистического движения, вовлекающего в свои ряды всё новые слои населения.

Наличие социалистического парламента в аграрных странах (Австралии, Финляндии, Швеции) не означает, подчёркивал Туган-Барановский, фак-

¹ Туган-Барановский М.И. Русская революция и социализм. Пг., 1917. Т.-Б. Социализм как положительное учение. С. 10.

² Туган-Барановский М.И. Социальные основы кооперации. С. 441.

та их перехода к социализму. По его мнению, Россия, превращающаяся в «великую, самую передовую в мире крестьянскую демократию», тем не менее «безусловно не созрела до социализма». В качестве главных обстоятельств, препятствующих проведению в России социалистических преобразований, он выделял несоциалистический характер Февральской революции и неизбежное противодействие со стороны крестьянства «водворению в сельском хозяйстве России социалистического строя».¹

Туган-Барановский отмечал, что для успешного строительства будущего общества, кроме беззаветной преданности социальному идеалу, следует иметь о нём целостное и по возможности детальное представление. В противном случае вопросы текущей политики могут непоправимо исказить или бесконечно отдалить саму цель общественных преобразований.

Выяснение специфики «русского пути» было важной темой его социально-философского творчества. В истории развития отечественной промышленности он отмечал практически полное отсутствие стадии цеховой организации ремесленного производства, породившей в Европе могучий слой мелкой буржуазии. Именно этот слой и определил духовный облик европейского «интеллектуального сословия», отличавшегося чёткой классовой ориентацией. Сильная тоталитарная власть в России препятствовала, по его мнению, формированию у классово неоднородной интеллигенции единой политической культуры и самостоятельного мировоззрения. Его надклассовый, идеалистически-гуманистический характер обусловил особые симпатии русской интеллигенции к социализму. Это привело к тому, что в России начала века сложилась чреватая национальной катастрофой ситуация полного отрыва мировоззрения «свободомыслящей» интеллигенции, стремящейся к радикальному изменению существующего строя, от реальных возможностей социалистического переустройства страны.

В качестве главного условия «приближения» России к социализму Туган-Барановский выдвинул задачу соединения государственного управления промышленностью с кооперативной организацией труда. Сельскую кооперацию он мыслил как единственно возможный способ перехода крестьян к ведению крупного хозяйства и особенно настаивал на добровольном характере кооперирования.

Он критиковал народников за идеализацию артелей и понимал необходимость соединения кооперативного движения с политической борьбой за социализм. Его соображения о роли кооперации в строительстве социализма имели много общего с ленинским кооперативным планом. Крестьянскую кооперацию, в особенности её сбытоснабженческую форму, Туган-Барановский

¹ Туган-Барановский М.И. Русская революция и социализм. Пг., 1917. С. 29.

считал лучшим средством борьбы против разрыва революционного фронта рабочих и крестьян «в двойном смысле – в смысле поднятия производительности крестьянского труда и предотвращения упадка города, и в смысле постепенного воспитания у крестьянства социалистического мировоззрения».¹

Туган-Барановский был уверен, что решение задач социалистического преобразования неизбежно породит особый спрос на «интеллигентные силы». Опасения П.Б. Струве в том, что развитие капитализма в России приведёт к «обуржуазиванию» русской интеллигенции, утрате ею черт «воинствующего монаха», отказу от истинного служения народу он считал безосновательными. Маловероятность буржуазного перерождения отечественной интеллигенции Туган-Барановский выводил из необычайной стойкости её «свободного морального облика» как «результата нашего исторического развития после Петра».² По его мнению, наметившееся в России обновление социальных форм жизни, неблагоприятное в некоторых отношениях для «внеклассовой идеологии» интеллигенции, создаёт почву для труда «интеллигентных сил» на пользу народных масс. Интеллигенция будет несомненно востребована не только в качестве специалистов производства, но и для воспитания у населения основ действительной политической свободы, без которой невозможно продвижение к социализму. В этой связи Туган-Барановский подчёркивал важную роль самоотверженного труда земских служащих – «одного из главных кадров нашей демократической интеллигенции».

Размышляя о проблеме национально-государственного преобразования России и оценивая сложившуюся в ней модель многонационального государства как наиболее конфликтную, Т.-Б. призывал не препятствовать объективному ходу развития национальных процессов. Выступая за равноправие наций, он подчёркивал особую роль их культурного самоопределения, способного, по его мнению, вообще снять проблему национальной государственности. Примером стабильного федеративного государства с этнически разнообразной территориальной структурой Туган-Барановский считал Швейцарию и США.

Предвидя болезненность перехода к новому типу отношений между населяющими Россию народами, мыслитель предупреждал, что вышедшие из-под контроля националистические и сепаратистские настроения могут отбросить страну далеко назад в экономическом развитии. В качестве далёкой перспективы межгосударственных и межнациональных отношений он видел реализацию права граждан свободно переселяться из одного государства в

¹ Туган-Барановский М.И. Земельная реформа и кооперация // Вестник кооперации. 1918. № 1-2. С. 3-25.

² Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему. М., 1996. С. 71.

другое и возможность «глубочайшего изменения государственных границ по добровольному взаимному соглашению».¹

Вопросы для повторения

1. Каковы теоретические источники формирования мировоззрения Туган-Барановского?
2. Как и почему происходила его идейно-теоретическая эволюция от легального марксизма к либерализму?
3. Как он представлял характер, направление и цель исторического процесса?
4. Какими чертами, по его мнению, должно обладать социалистическое общество?
5. Как проявилось влияние кантовского учения на понимание Туган-Барановским взаимоотношений личности и государства?
6. В чём особенности понимания мыслителем «русского пути»?

Источники

1. Туган-Барановский М.И. Промышленные кризисы в современной Англии, их причины и влияние на народную жизнь. СПб., 1894.
2. Туган-Барановский М.И. Русская фабрика в прошлом и настоящем. СПб., 1898.
3. Туган-Барановский М.И. Теоретические основы марксизма. СПб., 1905.
4. Туган-Барановский М.И. Современный социализм в своем историческом развитии. СПб., 1906.
5. Туган-Барановский М.И. Предисловие к книге: Форлендер К. Кант и Маркс. Очерк этического социализма. СПб., 1909.
6. Туган-Барановский М.И. Интеллигенция и социализм //Интеллигенция в России. Сб. ст. СПб., 1910.
7. Туган-Барановский М.И. Три великих этических проблемы (Нравственное мировоззрение Достоевского) //К лучшему будущему. Сб. ст. СПб., 1912.
8. Туган-Барановский М.И. Социальная теория распределения. СПб., 1913.
9. Туган-Барановский М.И. В поисках нового мира. Социалистические общины нашего времени. СПб., 1913. (М., 1919.)
10. Туган-Барановский М.И. Периодические промышленные кризисы. СПб., 1914.
11. Туган-Барановский М.И. Социальные основы кооперации. М., 1989.
12. Туган-Барановский М.И. Русская революция и социализм. Пг., 1917.
13. Туган-Барановский М.И. Влияние идей политической экономии на естествознание и философию. Киев, 1925.
14. Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему. М., 1996.

Исследования

1. Кондратьев Н.Д. Михаил Иванович Туган-Барановский // Общественная мысль. М., 1990. Выпуск 1.
2. Королькова Е. (Из нашей родословной) Туган-Барановский: «Социализм начинается с человека» //Социалистическая индустрия. 1989. № 286.
3. Выдрин Д.И. «Царство свободы растет медленно, но неуклонно...» М.И. Туган-Барановский в истории отечественной общественно-политической мысли //Философская и социологическая мысль. Киев, 1989.
4. Пияшева Л.Я. Туган-Барановский и современность //Общественная мысль. М., 1990. Выпуск 1.

¹ Туган-Барановский М.И. Социализм как положительное учение. М., 1918. С. 73, 71.

5. Самсонова Т.Н., Татарникова С.Н. Идолы и идеалы на весах гуманизма (О творчестве М.И. Туган-Барановского) //Социально-политические науки. М., 1991. № 10.
6. Смирнов И.П. «От марксизма к идеализму»: М.И. Туган-Барановский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев. М., 1995.
7. Субботина Т.П. Модель социализма М.И. Туган-Барановского //Вопросы экономики. 1990. № 2. С. 81-83.
8. Татарникова С.Н. Туган-Барановский. В поисках соборности (К 125-летию со дня рождения) //Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. М., 1990. № 1.
9. Татарникова С.Н. М.И. Туган-Барановский – мыслитель, демократ, экономист //Вопросы истории. М., 1991. № 9/10.
10. Филатов И. Туган-Барановский М.И. //Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 523–524.

Лекция 3

Защита и развитие марксистской философии В.И. Лениным

Жизнь и творческая эволюция

Владимир Ильич Ульянов, которого мы знаем под псевдонимом Ленин (один из многих его псевдонимов в годы подпольной революционной борьбы), родился в 1870 году в Симбирске (ныне Ульяновск) в семье инспектора народных училищ. С блеском окончив гимназию, он поступил в Казанский университет, откуда был исключен за участие в студенческих волнениях. Но еще до того семью Ульяновых потрясло известие о казни старшего брата Владимира - народовольца Александра, участвовавшего в покушении на царя...

В 1891 году Владимир Ульянов сдал экстерном экзамен на юридический факультет Петербургского университета и приступил к адвокатской практике. Она была недолгой, так как уже тогда, «переболев» народничеством и обратившись к марксизму, он решил целиком посвятить себя революционной борьбе за социализм. В трудах Маркса, Энгельса, Плеханова его привлекло соединение строгой научности с революционностью. Переехав в 1893 году в Петербург, он активно включился в полемику марксистов с народниками и сразу обратил на себя внимание статьями «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» (1894) и «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» (1895). Затем он был арестован и через 14 месяцев заключения выслан на три года в Восточную Сибирь.

Этот первый период теоретической деятельности Ленина интересен тем, что в полемике со своими оппонентами он выступил уже как зрелый теоретик. Ленин вел борьбу на два фронта: против народников, не желавших мириться с объективными фактами и не признававших движения России к капитализму, и с «легальными марксистами», выступившими апологетами этого процесса. Доводам первых Ленин противопоставил общенаучный подход с критериями повторяемости и объективности. По отношению ко вторым у него проявился специфический социальный подход с требованиями учета субъективного фактора, прежде всего позиций тех или иных классов и групп. Ленин считал, что сторонник марксистского исторического материализма должен встать на точку зрения определенной социальной группы.

Тем временем внутри марксизма все более усиливались течения, открыто призывавшие к его пересмотру в реформистском духе. Вместо революции они предлагали движение к бесконечно удаленному идеалу («Движение - всё, цель - ничто»), что побудило Ленина четко определиться в философском отношении. Если раньше он поддерживал, по существу, позитивистский тезис о ненужности философии вообще, поскольку «ее материал

распадается между разными отраслями положительной науки»¹ то в этих условиях Ленин примкнул к философско-революционному лагерю, признававшему наличие особой марксистской философии. Более того, он стал фактически главой этого лагеря.

После окончания ссылки в 1890 г. Ленин эмигрировал и развернул за границей деятельность по созданию революционной партии, способной возглавить рабочее движение в России. Этим задачам были посвящены его работы: «Что делать?»(1902), «Шаг вперед, два шага назад»(1904), «Две тактики социал-демократии в демократической революции»(1905). С 1903 г. обострились теоретические споры Ленина с Г.В. Плехановым, отстаивавшим свою «версию» марксизма. Есть любопытное воспоминание сестры В.И. Ленина, А.И. Ульяновой-Елизаровой, свидетельницы тех событий: «Если взять для сравнения музыкальные инструменты, то Плеханов стремился всё время переложить аккорды программы русской с.-д. партии на более утончённый струнный инструмент, а Ленин, как барабанщик, идущий во главе боевого отряда, страстно протестовал против этих попыток. Пусть более грубые звуки, но зато более яркие, боевые и понятные широким массам. Ему указывают на диссонансы, удивляются его упорству в нежелании исправить их, а он досадливо отмахивается и как бы хочет сказать: «Ах, пустяки какие! Да неужели вы не видите, что так за нами гораздо большие массы идут»».²

Расхождение между двумя партиями - большевиков и меньшевиков - образовавшимися после раскола РСДРП на съезде в Лондоне в 1903, переросло в спор о возможностях социалистической революции в отсталой от западных стран России. В отличие от меньшевиков, считавших революцию несвоевременной, большевики во главе с Лениным ориентировались на быстрый переход от буржуазно-демократической революции к социалистической. Идея такого перехода была обоснована Лениным во время революции 1905 года, а фактически осуществилась в 1917 году.

После поражения революции 1905 г. Ленин снова эмигрировал и занимался в основном консолидацией партийных рядов, в том числе и в идейно-философском плане. В своем главном труде «Материализм и эмпириокритицизм»(1909) он защищал материалистические позиции от попыток их ревизии Э.Махом и Р.Авенариусом. В статье «О Вехах» Ленин решительно критиковал либеральную интеллигенцию, разочаровавшуюся в революционно-демократических идеалах, а в «Марксизме и ревизионизме» - реформистские тенденции в международном социал-демократическом движении.

Он особенно настаивал на единстве и целостности марксизма, категорически возражая против любых попыток пересмотра этого учения – «всесильного, а потому верного» - и внесения в него чужеродных идей («Три источника и три составные части марксизма»).

В начале первой мировой войны расхождения между большевистской партией, возглавляемой Лениным, и социал-демократическими партиями Запада особенно обострились. В отличие от вставших на националистические позиции и отказавшихся от интернационализма западных социал-демократов, Ленин выдвинул лозунг превращения империалистической войны в гражданскую. Он предложил повернуть оружие против правительств, развернувших мировую борьбу ради захвата территорий. В эти годы, находясь в эмиграции, он особенно интенсивно изучал философию, результатом чего стали его «Философские тетради» (1914-1916), «Империализм, как высшая стадия капитализма»(1916). Вернувшись в Россию, Ленин пишет работу «Государство и революция»(1917).

После победы Октябрьской революции Ленин возглавил первое Советское правительство-Совет народных комиссаров. Его теоретическая деятельность в этот период вплоть до смерти была направлена на решение задач первого этапа социалистического строительства («Очередные задачи Советской власти» (1918), «Великий почин» (1919), «О

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. т. 1. с. 438.

² Цит. по: Драбкина Е. А.И. Ульянова-Елизарова //Семья Ульяновых. М., 1987. С. 145-146.

значении воинствующего материализма» (1922) и др.) Став признанным авторитетом в международном коммунистическом и рабочем движении, Ленин выступал с критикой правых и левых уклонов в социал-демократических и коммунистических партиях. («Пролетарская революция и ренегат Каутский»(1918), «Детская болезнь «левизны» в коммунизме»(1920).

В последних работах Ленина - «Странички из дневника», «О кооперации», «О нашей революции», «Как нам реорганизовать Рабкрин», «Лучше меньше, да лучше» - выражалось его беспокойство по поводу бюрократических извращений Советского государства и предлагались меры по их преодолению.

Тяжелая болезнь и смерть оборвали деятельность Ленина в 1924 году.

Отношение к В.И. Ленину как к философу во многом обусловлено не столько оценкой его философских взглядов, сколько отношением к социализму вообще и его советской модели в частности. Для одних Ленин был плох, потому что боролся за социализм, для других именно поэтому он был хорош, а третьи упрекали его в том, что он построил “не тот” социализм.

Тот облик, который принял марксизм в СССР в результате деятельности Ленина и его подлинных и мнимых последователей, получил название “марксизм-ленинизм”. Марксистская философия стала называться марксистско-ленинской, но это не была уже собственно философия Ленина. Её революционно-критический характер перешёл в оправдание сложившейся в СССР формы социализма и признание её единственно правильной и чуть ли не идеальной.

В исследованиях советских марксистов и многих теоретиков зарубежных компартий Ленин предстал как классик марксизма (“марксизма-ленинизма”), непререкаемый авторитет во всех областях деятельности. В области философии это выражалось в том, что работа Ленина “Материализм эмпириокритицизм” трактовалась как высшее достижение философской мысли. При этом некоторые положения, которые сам Ленин признавал “азбучными”, восхвалялись как гениальные. Неизбежный при полемическом тоне схематизм - а Ленин защищал в этой работе материалистические основы философии - считался каноном в критике немарксистских концепций.

Этот подход, идеологически очень удобный во времена конфронтации между СССР и западными странами, нанёс ущерб самой марксистской философии, лишенной возможности диалога с другими философскими учениями. О необходимости таких диалогов, кстати, сам Ленин говорил в “Философских тетрадах”.

Подобное же отношение сложилось к ленинской философии политики. Историческая ситуация менялась, а идеи Ленина канонизировались и повторялись. После короткого периода “перестройки” во второй половине 80-х гг. XX столетия, когда были предприняты попытки всестороннего анализа ленинского теоретического наследия, в изменившейся идеологической ситуации Ленин снова был подвергнут беспощадной и порой бездоказательной критике. Неудивительно, что крушение советской формы социализма привело и к дискредитации марксизма-ленинизма. В настоящее время очень важно, не впадая в крайность, составить по возможности объективное представление о философ-

ских взглядах этой личности, наложившей отпечаток своих мыслей и действий на всю историю истёкшего столетия.

Будучи прежде всего политиком-революционером, Ленин воспринял марксизм в единстве всех его составных частей – политэкономии, научного социализма и диалектико-материалистической философии – и не мог не заняться их дальнейшей теоретической разработкой. Он не был философом-профессионалом, тем не менее серьёзно относился к философии, видя в ней и объединяющее людей мировоззрение, и теоретическое обоснование взглядов, и методологию познания. Такое понимание философии сложилось у Ленина в результате осознания необходимости защитить основы марксизма от попыток ревизии некоторых его положений.

В начале XX в. участились попытки “дополнить” марксизм “модным” на Западе неокантианством и набирающим в России популярность эмпириокритицизмом. У основателей эмпириокритицизма Э. Маха и Р. Авенариуса появились российские последователи, причём как среди меньшевиков, так и среди большевиков. Этому течению, претендовавшему на статус философии современной науки, Ленин противопоставил “подлинную”, как он считал, марксистскую философию, отвечавшую его научному и революционному духу.

Непосредственным поводом к написанию книги “Материализм и эмпириокритицизм” послужил выход сборника статей “Очерки по философии марксизма”, в которой российские последователи эмпириокритицизма пытались соединить эту философию с марксизмом. На протяжении всей книги Ленин стремился продемонстрировать несовместимость идеалистической, по его мнению, философии эмпириокритицизма, с марксизмом, основывающимся на диалектическом материализме. Он подчёркивал, что диалектический материализм пришёл на смену господствовавшей ранее в науке механико-материалистической философии, возникнув как результат “переворачивания” идеалистической философии Гегеля.

Наука, по его мнению, несовместима с “метафизическим” эмпириокритицизмом, поскольку, совершив коренной переворот своих основ в конце XIX в., она должна перейти к диалектической форме материализма. Махисты, утверждал Ленин, смешивают конкретно-физические представления о материи с философской категорией материи. Наши знания о материи могут меняться, но как бы они не менялись, есть нечто вне нашего сознания, что с течением времени познаётся всё глубже и точнее.

Отсюда Ленин вывел философское определение материи: это «объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им». В этом отношении Ленин как бы продолжает линию материалистической философии прошлого (“линию Демокрита”), но придаёт своему тезису более абстрактный характер. Материя в философском смысле “очищается” от конкретных свойств (проницаемость, инерция, масса и др.), а познание “очищается” от рассмотрения конкретных познавательных процессов.

Познание, по Ленину, фиксирует лишь самые общие характеристики:

- наличие объективной реальности вне сознания человека;

- факт познания этой реальности как отражения её в сознании.

Он подчёркивал при этом, что отражение не является полным и окончательным, поскольку познание представляет собой противоречивый и бесконечный процесс. Признание относительности наших знаний не должно превращаться в полный релятивизм и субъективизм, отрывающих познание от того, что познаётся. Это наверно потому, что познание есть, прежде всего, познание внешнего мира, более или менее адекватное воспроизведение внешних объектов.

Ленин не анализировал детали того, как получается такое воспроизведение и как соотносятся между собой ощущения, восприятия, понятия, гипотезы, теории и т.д. Он лишь констатировал, что исходный пункт познания – объективная внешняя реальность, а его результат – более или менее истинное её отражение. Именно в этом, считал он, состоит задача философии, а конкретные механизмы и процессы науки должны изучаться психологией, физиологией, теорией и историей науки.

Он затронул такой важный вопрос теории познания, как проблема истины, полагая, что её надо рассматривать не только с материалистической, но и с диалектической стороны. Таким образом, Ленин сформулировал понятие относительной, объективной и абсолютной истины, между которыми нет “непереходимой грани”. В относительных и изменчивых знаниях есть “такое содержание, которое не зависит ни от человека, ни от человечества”.

Ленинская теория познания сводится, по существу, к нескольким тезисам, выявляя при этом и предельно обостряя основную, с его точки зрения, философскую противоположность материализма и идеализма. Эти линии непримиримы не только потому, что прямо противоположно решают основной вопрос о первичности материи и сознания, но и потому, что материализм связан с наукой, а идеализм – с религией. Наука, по убеждению Ленина, стихийно материалистична, а идеализм представляет собой утончённую форму фидеизма. Это означало, что философия неотделима от позиций социальных сил, заинтересованных либо в развитии науки, либо в поддержке религии. Так он вывел идею партийности философии: “Борющимися партиями по сути дела ... являются материализм и идеализм”, а эта борьба “в последнем счёте выражает тенденции и идеологию враждебных классов”.

Будучи прирождённым борцом, Ленин, подобно своим учителям – Марксу и Энгельсу, непрерывно полемизировал. При этом его не особенно волновали взгляды открытых противников марксизма и социализма, в частности, русских философов-идеалистов начала XX в. Ленина гораздо больше интересовала борьба за “чистоту” марксистского учения, понимаемого прежде всего как руководство к действию. Попытки необоснованного, на его взгляд, пересмотра тех или иных марксистских положений или внесения в марксизм “чужеродных” идей воспринимались им как кризисные явления и побуждали к бескомпромиссной борьбе. Ленин был глубоко убеждён в верности, а потому и “всесилии” марксистского учения и стремился придать ему максимально последовательную и целостную форму. В единой марксистской философии он

выделял две стороны – диалектический материализм и материалистическую диалектику. В “Материализме и эмпириокритицизме” он делал акцент на защиту материализма, а в “Философских тетрадах” отстаивал верность диалектике.

Такое настаивание на единстве и цельности марксизма, на его противоположности любым немарксистским концепциям, особенно в период 1909-1914гг., было связано, в частности, с нараставшими расхождениями большевистской партии Ленина с социал-демократическими партиями Запада. В начале первой мировой войны большинство социал-демократических партий Интернационала фактически встали на националистические позиции и отказались от интернационализма. В борьбе против предательской, по мнению Ленина, позиции, он стремился к максимальному философскому обоснованию своих доводов. В эти годы, находясь в эмиграции в Швейцарии, Ленин особенно интенсивно занимался философией. Результатом изучения и переосмысления Гегеля стали его “Философские тетради” (1914-1916).

В основе “Философских тетрадей”, представляющих собой отдельные высказывания, рукописные заметки, сделанные при чтении работ Гегеля и некоторых других философов, лежат преимущественно полемические мотивы. Свою задачу Ленин видел в уточнении и углублении марксистской диалектики, которую исказили, по его представлению, ведущие деятели Интернационала Каутский и Плеханов. Он обвинял их в том, что они превратили диалектику в софистику, готовую оправдать всё, что угодно.

“Философские тетради” – это скорее заметки “для себя”, фиксация не столько результатов, сколько самого процесса материалистического переосмысления Лениным философии Гегеля. Тем не менее, они дают определённое представление о самостоятельности взглядов Ленина на диалектику. Он считал, что чисто философская теория познания, не совпадающая с диалектикой, непродуктивна. Чтобы познание было истинным (могло бы обеспечить достижение истины), оно должно быть диалектическим. Опираясь на Гегеля, Ленин охарактеризовал диалектичность познания с разных сторон: это и взаимосвязь понятий, их движение, взаимные переходы, и относительность противоречий между ними, доходящая до единства противоположности. Он подчёркивал и такие черты познания, как отрицание “старого” знания с сохранением положительного содержания, целостное рассмотрение объекта, возврат к старому на новой ступени. Ленин называл диалектическое познание “живым”, многосторонним, бесконечно приближающимся к действительности, неизмеримо богатым по содержанию.

Диалектика, по мнению Ленина, противоположна не только старому “метафизическому” материализму, неспособному применить её к процессу познания, но и схематизму, упрощенчеству. Он признавал, что изображение движения в философских схемах неизбежно огрубляет, упрощает и разделяет единое “живое” развитие всего сущего. Только диалектический подход может снять это упрощение и увидеть за кажущейся простотой реальную сложность, за неподвижностью – скрытое движение, за жёстким разделением на противополо-

ложности (общее и отдельное, объективное и субъективное, необходимое и случайное и т.д.) – их внутреннюю связь, обусловленность и взаимопереходы.

По Ленину, диалектика, будучи теорией развивающегося познания, выступает и как теория развития самого объективного мира. Он говорит о противостоянии в философии двух основных концепций развития. Согласно одной из них, развитие сводится к простому постепенному росту чего-то изначально существующего. Согласно другой – развитие, являясь результатом и процессом разрешения внутренних противоречий предмета, приводит к скачкообразным внутренним изменениям. Только вторая – диалектическая концепция, по мнению Ленина, даёт ключ к “самодвижению” всего сущего, к пониманию “скачков”, “перерыва постепенности”, “превращения в противоположность”, причин уничтожения старого и возникновения нового. Именно диалектика может объяснить и обосновать необходимость революций в развитии общества – утверждает Ленин.

В “Философских тетрадах” Ленин преодолел чрезмерный схематизм в противопоставлении материализма и идеализма, характерный для “Материализма и эмпириокритицизма”. Он даже подчёркивал, что “умный идеализм” “ближе к умному материализму, чем глупый материализм”. Гносеологические корни идеализма Ленин усмотрел в сложности и противоречивости диалектического процесса познания. Философский идеализм, таким образом, не “чепуха”, а “одностороннее, преувеличенное...развитие (раздувание, распухание) одной из чёрточек, сторон, граней познания в абсолют, оторванный от материи, от природы, обожествлённый”. Поэтому следует не отбрасывать с порога рассуждения идеалистов и агностиков, а исправлять их, “углубляя, обобщая и расширяя”, как это делал Гегель по отношению к Канту.

“Философские тетради” продемонстрировали умение Ленина анализировать сложные социальные процессы и на этой основе вырабатывать соответствующие стратегию и тактику. К сожалению, будучи целиком опубликованы лишь в 1929-1930гг. (фрагмент “К вопросу диалектике” – в 1925г.) они оказали на советских марксистов гораздо меньшее влияние, чем “Материализм и эмпириокритицизм”.

Вопросы для повторения

1. Чем можно объяснить диаметрально противоположность в оценках ленинского учения?
2. Когда Ленин впервые проявил себя как философ?
3. Чем привлекло Ленина марксистское учение?
4. Что представлялось Ленину самым важным в учении Маркса?
5. Почему, каким образом и от кого Ленин защищал «чистоту» марксистской теории?
6. В чём проявился практический характер ленинской философии?
7. В чём суть ленинской критики эмпириокритицизма?
8. Особенности ленинского понимания материи.
9. Решение Лениным проблемы познания.
10. Каким образом в «Философских тетрадах» отразилось понимание Лениным диалектики?
11. В чём Ленин видел корни философского идеализма?

12. Какую эволюцию философских взглядов Ленина можно проследить, сравнив «Философские тетради» с «Материализмом и эмпириокритицизмом»?

Источники

1. Ленин В.И. От какого наследства мы отказываемся? // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 2.
2. Ленин В.И. Марксизм и ревизионизм // Там же. Т. 17.
3. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // Там же. Т. 18.
4. Ленин В.И. Памяти Герцена // Там же. Т. 21.
5. Ленин В.И. Философские тетради // Там же. Т. 29.
6. Ленин В.И. Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачах пролетариата в революции // Там же. Т. 31.
7. Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // Там же. Т. 45.

Исследования

1. Богданов А.А. Вера и наука (книга Ленина "Материализм и эмпириокритицизм") // Вопросы философии. М., 1991. № 12.
2. Бухарин Н.И. Ленин и его философское учение // Памяти В.И. Ленина. Сб. ст. к десятилетию его смерти. 1924-1934. М.-Л., 1934.
3. Волкогонов Д.М. Ленин. М., 1994.
4. Ингерфлом К.С. Несостоявшийся гражданин: Русские корни ленинизма. М., 1993.
5. Кедров Б.М. О ленинских «Философских тетрадях» // Вопросы философии. М., 1947. № 2.
6. Корнеева А.И. Ленинская критика махизма и борьба против современного идеализма. М., 1971.
7. Кувакин В.А. Мирозрение В.И. Ленина. Формирование и основные черты. М., 1990.
8. Лукач Д. Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей. М., 1990.
9. Ортодокс (Л.И. Аксельрод). Рецензия на книгу "Материализм и эмпириокритицизм" // Вопросы философии. 1991. № 12.
10. Шарапов Ю.П. Ленин и Богданов: От сотрудничества к противостоянию. М., 1998.

Лекция 4

«Эмпириомонизм» А.А. Богданова

Основные вехи жизненного пути и творческих исканий

Александр Александрович Богданов (настоящая фамилия – Малиновский) родился в 1873 году в г. Соколка Гродненской губернии в бедной семье народного учителя. С детства он отличался математическим складом ума, превосходной памятью, редким трудолюбием и любовью к естественным наукам. Окончив гимназию с золотой медалью, в 1892 году поступил на естественное отделение физико-математического факультета Московского университета, откуда был исключен в 1894 году за участие в народнической организации “Союзный совет землячества”.

Высланный в Тулу “неблагонадежный студент” сблизился с революционным рабочим движением, преподавал в рабочих кружках марксистскую политэкономия. Из этих лекций, собственно, и сложилась его книга “Краткий курс экономической науки”, вышедшая в 1897 году под псевдонимом Богданов. Она получила высокую оценку Ленина, и долгие годы служила учебным пособи-

ем по марксистской экономической теории и основам исторического материализма.

В последующей затем четырехлетней ссылке (в Калуге и Вологде) началась и укрепилась дружба Богданова с А. В. Луначарским. Богданов углубленно занимался философией, общественными и естественными науками, часто выступал на теоретических диспутах, оппонировав Н. А. Бердяеву. Проштудировав в ссылке книгу Ленина “Что делать?”, становится ближайшим его соратником в борьбе с меньшевиками – “новоискровцами”, полемизирует с С. Н. Булгаковым, М. И. Туган-Барановским. На III съезде РСДРП Богданов был избран членом ЦК. Однако постепенно между Лениным и группой “Вперед”, возглавляемой Богдановым, назревали разногласия. Попытки Богданова и его “меньшего брата” Луначарского представить марксистскую философию в “более широкой и ярко-цветной редакции”, чем “сухая и отжившая плехановская ортодоксия” вызвала у Ленина “известную досаду” и настороженное отношение.

В 1903 – 1908 годах складывается своеобразная философия Богданова – “эмпириомонизм”, основы которой он изложил в работах того времени. Как бы предчувствуя разочарования, которые принесёт ему реализация плана построения социализма, в 1908 г. он написал роман-утопию «Красная звезда» о будущем гармоничном обществе-коллективе. Неслучайно местом осуществления этой утопии Богданов выбрал далёкий Марс. Предвиденные им реалии общества будущего удивительно точны: синтетические материалы, атомная энергетика, вычислительные машины, демографические проблемы, загрязнение окружающей среды. Богданов был одним из первых, кто поднял вопрос об опасности ядерного самоуничтожения человечества, необходимости общечеловеческого контроля над развитием науки и техники. В этом романе-утопии он также, впервые в отечественной медицине, высказал идею о необходимости обменного переливания крови.

Богдановская философия была подвергнута резкой критике Лениным в книге “Материализм и эмпириокритицизм”. В ней он показал, “на чем свихнулись люди, преподносящие под видом марксизма нечто невероятно сбивчивое, путаное и реакционное”, “как мертвый философский идеализм хватается живого марксиста Богданова”. С тех пор Богданов приобрел репутацию “еретика во марксизме”, “идейного противника”, “ревизиониста” и “махиста”. На критику Ленина Богданов ответил работой “Вера и наука”. В своем дневнике он с горечью писал о “поражительном умственном рабстве стада”, о профессорах, “цитирующих с благоговением детскую книгу”, имея в виду “Материализм и эмпириокритицизм” Ленина, ставшую впоследствии альфой и омегой советской философии. В 1909 году его как фракционера исключили из ЦК РСДРП. Он постепенно отходит от политической деятельности, а в 1914 году вообще выходит из партии большевиков. В 1914 – 1917 годах Богданов был мобилизован в качестве полкового врача, участвовал в наступлении в Восточной Пруссии. После войны вернулся в Москву и работал в госпитале.

Богданов расценивал переход власти в руки пролетариата как авантюру, ведущую к долгому царствию Железной пяты. В период с 1918 по 1921 годы Богданов был одним из руководителей Пролеткульта, написал множество работ, посвященных вопросам “пролетарской культуры”, науки, социализма. Главный смысл богдановской программы Пролетарской культуры не имел ничего общего с печально известным лозунгом: «Во имя нашего Завтра сожжём Рафаэля, разрушим музеи, растопчем искусства цветы». Он мечтал о создании пролетарской науки, социализации знания, при котором наука станет достоянием человечества, а не уделом избранных. Любопытно и очень показательно для эпохи революционного энтузиазма положение, выдвинутое Богдановым в тезисах для доклада “Пролетарская культура и международный язык” (1919): “И если пролетариат развивается в интернациональном направлении, стремится стать международно-классовым коллективом, то он неизбежно должен явиться носителем тенденции к развитию мирового языка”. Переходной формой международного языка, по его мнению, мог стать английский язык, после преобразования его “варварской орфографии” в рациональную. В 1918 году по настоянию Ленина Богданов был приглашен для чтения курса в Коммунистическую академию, преподавал экономику в Московском университете.

Будучи разносторонним мыслителем, Красный Гамлет (так называли Богданова современники), оставил свой след во многих областях знания.

Главным научным трудом Богданова была “Тектология”, три тома которой вышли в 1913 – 1922 годах. Название этой научной концепции происходит от греческого тектон – строить. Непонятая современниками, она была предана забвению. Между тем основные идеи этой работы более чем на 30 лет опередили идеи Н. Винера и Л. фон Берталанфи – основателей кибернетики и общей теории систем. На заре XX века Богданов предвосхитил системные поиски целого столетия. Тектология не была для Богданова лишь отвлечённой научной концепцией – он был уверен в том, что она станет мировой наукой общества будущего. Как марксист, он мечтал о кристально ясном и научно организованном мире гармоничных человеческих отношений.

В 1921 – 1922 годах по заданию правительства он был направлен в Англию в качестве представителя Внешторга для ознакомления с состоянием работ по переливанию крови, а в 1923 – 1924 годах организовал группу врачей, ставшую ядром будущего Института переливания крови. В то время многие учёные полагали, что именно кровь, а не гены, является носителем наследственности. Для самого Богданова ценность идеи переливания крови заключалась в возможности реализации его мечты об объединении всего человечества в гармоничный коллектив через кровное братство. Эту мечту он выразил в своей ранней статье «Собирание человека». Он видел в обменном переливании крови также метод омоложения организма и борьбы со старением. Взаимные переливания крови представлялись Богданову исполненными глубокого смысла: каждая система-человек получает при переливании недостающий или здоровый системный компонент. Опыты по переливанию он часто прово-

дил на себе и его трагическая смерть явилась результатом неудачного - двенадцатого по счету - эксперимента по взаимному переливанию крови. 7 апреля 1928 года Богданова не стало. Его имя было присвоено Институту переливания крови.

Наука и социализм – вот два берега, между которыми пролегает русло идейной эволюции марксиста Богданова. Марксизм был для него “научным откровением”, но народовольческий порыв его юности не прошел бесследно. Нравственный идеализм и максимализм, просветительский энтузиазм и стремление активно влиять на ход истории – эти черты роднили Богданова с поколением, путеводными звездами для которого были наука и гражданская свобода. Выдвинутую П. Л. Лавровым идею долга интеллигенции перед народом он воспринял как необходимость вооружения народных масс всем богатством знаний, накопленных человечеством. Убежденность Богданова в неограниченных возможностях научного познания ещё больше укрепилась историческим оптимизмом учения Маркса.

Будучи не только ученым, но и активным революционером, то есть одновременно естество - и социопытателем, он верил в способность людей поставить под свой контроль окружающие их и «до сих пор над ними господствующие» условия жизни. Богданов поставил перед собой задачу найти познавательные формы (“бесконечно широкие и прочные, но и бесконечно пластичные»), способные «охватить все разнообразие беспредельно прогрессирующей жизни».¹

Внимание Богданова привлекли такие заметные явления философского естествознания конца XIX-начала XX веков, как работы австрийского физика Э. Маха и немецкого ученого В. Оствальда. В произведениях Маха Богданову импонировала “борьба против всевозможных фетишей научного и философского познания”. В натурфилософском “монизме” Оствальда ему была близка “направленность на содействие победе естественнонаучного рассмотрения всякого явления природы и общества”.

Под влиянием Маха и Авенариуса Богданов истолковывал законы природы как человеческие методы ориентировки в потоке опыта, изменяющиеся сообразно практическим потребностям. От понятий “материя” и “дух” он предлагал отказаться вообще, относя их к “домонистической” ступени познания. Богданов заменил их универсальным понятием “энергии”, как нельзя более точно способное, по его мнению, “представить все явления в познании как соизмеримые”. Своей главной целью он поставил объединение критического духа марксизма, “монистического понимания общественной жизни и развития” с “новейшим естественнонаучным позитивизмом”.

На этой почве он столкнулся с ортодоксальным марксистом Г. В. Плехановым, назвавшим взгляды Богданова “новой разновидностью ревизионизма”. Ленин не только поддержал критику Богданова Плехановым, но подчеркнул ее

¹ Богданов А. А. Эмпириомонизм. Кн. 1. М., 1904. С. 7.

недостаточность – игнорирование связи “махизма” с новейшей революцией в естествознании. Это замечание позволяет по-новому взглянуть на спор между Плехановым и Богдановым. Дело в том, что марксизм был не только социально-философским учением, но и методологическим обобщением достижений науки XIX века. Плеханов и Богданов, считая себя приверженцами марксизма, смотрели на него по-разному. Разница состояла не только в том, что один был умереннее, а другой – радикальнее, но, используя меткое выражение П. Тейяра де Шардена, в том, что “один только читал”, а другой – “проделывал опыты”. Не случайно “опыт” – ключевое понятие в системе взглядов Богданова.

В полемике этих двух марксистов обнаружилась важнейшая проблема развития диалектики Маркса в новых условиях начала века: с учетом радикальных сдвигов в естествознании, техническом прогрессе и самом типе человеческой цивилизации. Плеханов не смог выполнить этой задачи, так как не занимался специально естественными науками и больше пропагандировал и популяризировал учение Маркса, чем развивал его. Для Плеханова социальная теория Маркса представлялась приложением материалистически переработанной диалектики Гегеля к анализу общественных процессов. Богданов же воспринимал марксистскую диалектику как начало универсальной “методологии миропонимания”, постепенно охватывающей все науки и вбирающий в себя их достижения. Он считал её первой ступенью в естественнонаучном обосновании социалистического идеала, претворяемого в жизнь классом промышленных пролетариев.

По мнению Богданова, пролетариат несёт с собой новое мироотношение – активное, монистическое, социально-трудовое. Социализм для Богданова – это общество без принуждения, в котором анархия и конкуренция заменены товарищеским коллективизмом. Он был уверен, что неограниченно свободный труд в обществе будущего, опирающийся на “монистическую науку”, подчинит себе стихийные силы природы. Философия эмпириомонизма Богданова – это попытка разработать для своего времени и класса единую познавательную картину мира на основе активной “гармонизации опыта”.

Он полагал, что задача “познавательного монизма” не может быть решена в классовых обществах, раздробленных авторитарным разъединением “организаторов” и “исполнителей”. Только один общественный класс – пролетариат - в состоянии осуществить “монистическую” миссию объединения этих функций. Богданов мечтал о том, чтобы благодаря разработанному им “организационному подходу” “первичный хаос элементов” заменился миром упорядоченных отношений. Его предложения по формированию такого подхода сложились впоследствии в стройную систему “всеобщей организационной науки” – тектологии. В ней он попытался сблизить естественнонаучное и социальное познание, создав концепцию единства организационных форм различных объектов и процессов действительности. Это единство открывало, по его мнению, возможность использования универсальных методов их познания. Организационная диалектика сможет на основе единства опыта исследовать нарушения равновесия систем и поставит их под контроль научного разума.

В разработанной Богдановым теории подвижного равновесия особая роль отводилась демократическим началам, выработанным всей историей цивилизации. Они должны были создать “уравновешивающую тенденцию” к устранению потрясений и конфликтов, выводящих систему из равновесия. Именно демократические начала смогут, по мнению Богданова, воспрепятствовать разгулу “анархии социальных сил” и “экономических стихий”, увлекающих народы в “безумно-истребительные столкновения”.

Исторический материализм Маркса и Энгельса Богданов трансформировал в “исторический монизм”, “оторвав” его от материалистической диалектики. По этому поводу Ленин писал, что Богданов вместо углубления марксизма как научно-эволюционной методологии получил “наверху”... - исторический материализм, правда, вульгарный и сильно подпорченный идеализмом, “внизу” – идеализм, переодетый в марксистские термины, подделанный под марксистские словечки”.¹

Первым в России Богданов применил термин “социальная система” для описания общественного порядка. Он понимал общество как сочетание внешних и внутренних элементов. Внешние элементы – это физическая природная среда (климат, флора, фауна; взаимодействие с другими обществами). К внутренним элементам он относил, главным образом, группы, осуществляющие функции управления, и их идеологию. Общество как система, по мысли Богданова, демонстрирует состояние равновесия. Тезис Маркса о том, что философия должна изменять мир, он интерпретировал следующим образом: философия как созерцательная по своей сути наука должна быть отброшена и заменена тектологией. Задача тектологии – “не представлять” мир в едином целом, но превратить его в организованное целое, “каким он реально не был”.²

В его научно-фантастических романах “Красная звезда” и “Инженер Мэнни” в утопической форме отразились черты будущего коммунистического общества – торжество идеи труда, вера в науку как основу построения социалистического общества. История, по убеждению Богданова, идет к высшему типу жизни – объединенному человечеству, - отбрасывая низшие ее формы. В книге “Новый мир” он попытался в самых общих чертах исследовать идею объединенного человечества. Он пишет об изменении типа человеческой личности, устранении элементов принуждения из отношений между людьми и об изменении типа познания, т. е. освобождения его от “фетишей”.

Человек, по Богданову, есть целый мир опыта. Этот мир не охватывает полностью “человеческое тело”, “сознание” и “сотрудничество”, так как “собрание частей еще не есть целое”. Он предлагает рассматривать человека не только как целый мир опыта, но и как «мир развертывающийся, не ограниченный никакими безусловными пределами». Личность человека развивается (“собирается”), проходя определенные фазы дробления, или формы общественной жизни: авторитарную и специализированную.

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18. С. 351.

² Богданов А. А. Тектология. М., 1989. кн. 1. С. 111.

При авторитарной форме жизни (матриархат, патриархат, рабство, государства восточной деспотии, феодальные общества и буржуазные государства) отношения между людьми выглядят как отношения “господства – подчинения”. При специализированной форме жизни “коллективный опыт” разделен между людьми в разных областях профессиональной деятельности. При этом авторитарное дробление человека не устраняется, а лишь ограничивается новыми рамками. Власть все равно еще сохраняется в виде господства отца в семье, предпринимателя на предприятии и т. д.

На стадии капитала (машинного производства) происходит собирание человека, так как именно тогда возникает его новый психический тип. Богданов считает, что на этой стадии человек совмещает организаторскую и исполнительскую функции в одной. Более того, “на основе общности опыта” возникают новые формы собирания человека – общественные и политические партии и союзы. Сознание человека эволюционирует, таким образом, от индивидуалистического к групповому, а затем к классовому. “Собирание человека” завершается на стадии “коллективистского” (социалистического) общества. В нем отношения авторитаризма и специализации сменяются товарищескими.¹

У всякого индивида, класса и даже науки Богданов обнаруживает противоречие между “непосредственно эгоистическими” и “непосредственно социальными” устремлениями. Принцип коллективизма, как основа функционирования трудового коллектива, выступает у него как механизм и форма снятия этого противоречия. В результате действия этого принципа происходит смена общественного устройства и обеспечивается гармония социальных отношений.

Будучи оптимистом, Богданов видел в социализме “освобождение человеческой деятельности”, хотя голос тревоги прорывался в его душе сквозь логику исторического оптимизма. Он предполагал, что даже там, где социализм победит и удержится, его характер будет глубоко и надолго искажен годами осадного положения, вынужденного “террора и военщины с неизбежным последствием – варварским патриотизмом”. В 1917 году Богданов призывал не спешить с провозглашением социализма из опасения, что революционные потрясения могут обернуться авантюрой. По его мнению, переход от полной противоречий социально-экономической системы к гармоничной системе сотрудничества может совершиться только через переходную фазу. Он отвергал насилие как форму борьбы пролетариата за власть, утверждая, что социально-экономический строй должен быть преобразован путем политико-правовых изменений. В отличие от Ленина, считавшего, что сначала побеждает социалистическая революция, а потом утверждается социалистический строй, Богданов понимал социалистическую революцию как результат социалистического развития.

Богданов стремился дополнить марксистскую теорию классов и классовой борьбы идеей организационно-идеологического творчества масс. По его

¹ Богданов А. А. Вопросы социализма. М., 1990. С. 45.

мнению, поскольку господствующим является класс организаторов производства, то и путь к уничтожению классов лежит не в революционном завоевании власти, а в постепенном переходе средств производства в руки трудящихся. Это должно произойти при помощи организационного опыта, идеологического воспитания рабочего класса, в ходе создания особой “пролетарской культуры”.

Совершенно необоснованно Богданова называли ниспровергателем старой культуры, имея в виду его работу в Пролеткульте (1918 – 1921). Еще в работе “Наука об общественном сознании” (1914 г.) он писал, что старое искусство не отбрасывается, а только иначе воспринимается и освещается коллективистским сознанием. По его мнению, каждая высшая культура получает художественное наследие от низшей, чтобы использовать его “по-своему”. Наследство должно не господствовать над наследником, а быть орудием в его руках. Он предупреждал, что от “голового отрицания старой культуры пострадают широта мысли и размах творчества пролетариата”.¹

Он выступал против узости пролетарского искусства, его сосредоточенности исключительно на вопросах классовой борьбы. Такой подход, отмечал Богданов, извращает самый смысл искусства и может сыграть дурную роль в обществе. Главную задачу пролетарской поэзии он видел не в борьбе, а в созидании.

Как патриот и человек, преданный идее служения рабочему классу, Богданов после Октября сосредоточил свое внимание на двух задачах – работе над повышением культурного уровня пролетариата и научной деятельности. Даже в годы подъема революционного движения в стране (1905 – 1907) он считал, что пройдут многие годы, прежде чем “наша революция из демократической перейдет в социалистическую”. До её победы следует готовить рабочий класс к социализму, а для этого ему необходима внутренняя культурная революция. Под ней Богданов понимал формирование у пролетариата «зародыша социализма» – самостоятельного политического сознания и собственной культуры. Он был уверен о способности пролетариата, как самого прогрессивного класса, справиться с этой задачей.

Его концепция пролетарской культуры тесно связана с идеями «Тектологии». Именно отсюда происходит несколько расширительное толкование Богдановым феномена культуры. Он полагал, что ее сущность – организационная функция, оформление и закрепление определенной социальной организации. Изменение организации происходит не только под воздействием внешних факторов, но и в процессе самого функционирования системы. Идея Богданова об открытых системах, которые постоянно взаимодействуют с окружающей средой, была по-настоящему новаторской.

Искусство как отражение многообразия природного и социального бытия он тоже относил к открытым системам. Эта незамкнутая организация постоянно расширяет свои связи с действительностью и непременно нуждается в периодических “перестройках”. В противном случае даже самую совершенную

¹ Богданов А. А. О художественном наследстве // Пролетарская культура. 1918. № 1. С. 35.

организацию может постигнуть кризис. Поэтому, отмечал Богданов, необходимо постоянно анализировать реальный художественный процесс в искусстве, не допускать канонизирования каких-либо методов и стилей в творчестве. Принцип организации искусства в обществе у Богданова связан с его основной функцией – формированием человека, остро чувствующего красоту при взаимодействии с природой и обществом.

Идея Богданова о том, что пролетариат еще в недрах капитализма должен совершить свою внутреннюю культурную революцию, была расценена Н. И. Бухариным как “культурнический оппортунизм”. Выдвинутый Богдановым в 1910 г. лозунг “социализм в настоящем” был отвергнут не только большевиками-ленинцами и меньшевиками (Плехановым, Мартыновым, Потресовым), но не нашел поддержки и внутри руководимой им группы “Вперед”. Члены группы отказались признать разработку “пролетарской культуры” необходимым дополнением к “войне против капитализма”.

Богданов неправоммерно отождествил духовную культуру – явление широкое и многогранное – и идеологию, носящую классовый и потому относительный характер. Общечеловеческие ценности культуры имеют несомненный приоритет над классовыми, а для Богданова понятие “культура” сузилось до понятий “идеология”, “общественное сознание” и выступило на первый план, как бы заслоняя “материальную сторону жизни”. Такая точка зрения была широко распространена среди масс и многих деятелей партии того времени. Анализируя конкретно-историческую ситуацию в России, Богданов переоценивал роль идеологии и политических факторов в общественном развитии. Страна тогда была готова к социалистическому переходу больше всего политически и меньше всего экономически и культурно.¹

Богданов попытался обосновать практическую роль культуры в обществе, особо выделяя при этом искусство как средство общения, собирания и систематизации опыта человека. Задачи пролетариата в области создания новой культуры должны быть, по мнению Богданова, одновременно и антиавторитарными, и враждебными индивидуализму. В основу практических задач создания новой культуры должен быть положен принцип коллективизма. Для этого рабочему классу необходимо овладеть достижениями науки, философии и искусства. Богданову принадлежит оригинальная идея о том, что нельзя разрывать научно-технический и духовный прогресс в социалистическом обществе.

В концепциях эмпириомонизма и пролетарской культуры, выдвинутых Александром Богдановым, необыкновенно ярко проявились черты времени, противоречия эпохи, его собственные философские взгляды и вкусы.

Вопросы для повторения

1. В чём заключались причины расхождений Богданова с «ортодоксальным» марксизмом?

¹ Кульсеева. Т.2. Социально-политические идеи А. А. Богданова // Социально-политический журнал. 1995. №1. С. 184.

- 2 В чём суть философской полемики Плеханова и Богданова?
3. Каким образом увлечение народофильской идеологией сказалось на формировании мировоззрения Богданова?
4. Как повлияло на Богданова знакомство с учениями Маха и Авенариуса?
5. Почему Богданова называли не только естество-, но и социопытателем?
6. В чём состоит вклад Богданова в развитие социальной науки?
7. Почему Богданов подчёркивал необходимость реорганизации науки для успешного построения социализма?
8. Какой должна быть, по мнению Богданова, наука нового общества?
9. Что Богданов понимал под «собираем человеком»?
10. Каковы представления Богданова о социальном идеале?
11. Почему Богданов не принимал ленинскую теорию социалистической революции?
12. В чём суть предложенной Богдановым концепции пролетарской культуры?

Источники

1. Богданов А.А. Основные элементы исторического взгляда на природу. СПб., 1899.
2. Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. СПб., 1901. (или: Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения: Избр. психологич. труды. М., Воронеж. 1999.)
3. Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. Кн. 1-3. СПб., 1904-1906.
4. Богданов А.А. Приключения одной философской школы. СПб., 1906.
5. Богданов А.А. Страна идолов и философия марксизма // Очерки по философии марксизма. СПб., 1908.
6. Богданов А.А. и др. Очерки философии коллективизма. СПб., 1909.
7. Богданов А.А. Вера и наука (книга Ленина «Материализм и эмпириокритицизм») // Вопросы философии. М., 1991. № 2.
8. Богданов А.А. Падение великого фетишизма. М., 1910.
9. Богданов А.А. Между человеком и машиной (О системе Тейлора). СПб., 1913.
10. Богданов А.А. Философия живого опыта. М., 1913.
11. Богданов А.А. О социализме. М., 1917.
12. Богданов А.А. О пролетарской культуре (1904-1924). Л.-М., 1924.
13. Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. Кн. 1-3. М., 1989.
14. Богданов А.А. Вопросы социализма. Статьи разных лет. М., 1990.

Исследования

1. Белых А.А. О кибернетических идеях А.А. Богданова // Экономика и математические методы. М., 1988. № 5.
2. Гловели Г.Д. «Социализм науки»: мебиусова лента А.А. Богданова. М., 1991.
3. Гловели Г. Три утопии Александра Богданова // Социокультурные утопии XX в. Вып. 6. М., 1988.
4. Гловели Г.Д., Фигуровская Н.К. Трагедия коллективиста // Богданов А.А. Вопросы социализма. Работы разных лет. М., С. 3-27.
5. Деятели СССР и революционного движения в России. М., 1989.
6. Кульсеева Т.Г. Социально-политические идеи А.А. Богданова // Социально-политический журнал. М., 1995. № 5.
7. Неизвестный Богданов: В 3-х кн. М., 1995.
8. Никитина Н.Н. Философия культуры русского позитивизма начала века. М., 1994.
9. Плеханов Г.В. Замечания на книгу Богданова «Эмпириомонизм» // Литературное наследие. Сб. 5. М., 1938.
10. Пустильник С. Гамлет с Красной Звезды // Независимая газета. 11 декабря 2002 г.

Лекция 5

Концепция «богостроительства» А. В. Луначарского

Этапы жизненного пути

Анатолий Васильевич Луначарский (1875 – 1933) родился в Полтаве, в дворянской семье. После смерти отца семья переехала в Киев, где Анатолий в годы учёбы в гимназии попал под влияние идей народничества и марксизма. Он активно участвовал в работе революционных кружков, вёл пропаганду среди рабочих. Для завершения образования Луначарский отправился Западную Европу. В Цюрихском университете началось его увлечение концепцией эмпириокритицизма Э. Маха и Р. Авенариуса.

Вернувшись в 1896 году в Россию, он вступил в революционный кружок А. И. Елизаровой-Ульяновой, старшей сестры В. И. Ленина, был арестован и посажен в Таганскую тюрьму. После освобождения Луначарский ожидал вынесения приговора в Калуге, где близко познакомился с А. А. Богдановым, В. А. Базаровым. В Вологде, отбывая срок ссылки, Луначарский продолжал вести марксистскую пропаганду среди рабочих и учителей, оттачивал своё полемическое мастерство в философских диспутах в хорошо организованной колонии ссыльных революционеров.

В 1904 году он вернулся в Киев, где удачно совмещал активную работу в Киевском комитете РСДРП с журналистской деятельностью и участием в литературно-художественном обществе. По предложению Богданова эмигрировал в Париж, чтобы разобраться в причинах раскола внутри РСДРП, разделившейся на большевиков и меньшевиков. Там Луначарский принял нелёгкое для него решение (из-за личных добрых отношений с Г. В. Плехановым) встать на сторону большевиков, опасаясь, что оппортунизм меньшевиков разрушит революционное движение. Вместе с Лениным, Богдановым, Воронским и Ольминским Луначарский входил в редакцию большевистской газеты «Вперёд».

В октябре 1905 года он вернулся в Россию, участвовал в издании большевистских газет, в Петербурге вёл революционную пропаганду, за что был вновь арестован и посажен в тюрьму. После освобождения активно содействовал объединению всех фракций и партий, оппозиционных царизму и политике Государственной Думы.

После поражения революции 1905-1907 гг. Луначарский стал сомневаться в возможности революционного перехода к социализму, пережив характерное для части партийной интеллигенции разочарование в радикализме и его философском обосновании. Чтобы избежать ареста, он был вынужден уехать за границу. Как участник Штутгартской конференции II Интернационала, Луначарский выступал за вовлечение рабочих в синдикалистское движение, способное, по его мнению, противодействовать влиянию на них реформистских профсоюзов. На жизнь он зарабатывал журналистикой, делая обзоры по западноевропейскому искусству.

После выхода в 1904-1906 гг. трёхтомного труда А. А. Богданова «Эмпириомонизм» Луначарский и Горький поддержали его идеи о приоритете культурных преобразований над экономическими и необходимости соединения борьбы за социализм с борьбой за новую пролетарскую культуру. Все трое активно подчёркивали значение эмоциональной и этической сторон марксистского учения.

Это вызвало резкую критику со стороны Ленина, защищавшего свою версию марксизма как единственно верную, от "ревизиониста" Богданова и его последователей. Кроме того, Ленин осуждал Горького и Луначарского за выдвинутую ими концепцию «богостроительства», особенно в связи с выходом в Петербурге первого тома работы Луначарского «Социализм и религия». В апреле 1909 года Ленин опубликовал в Москве «Материализм и эмпириокритицизм», который был своеобразным ответом Богданову, Луначарскому и всем левым большевикам. Они к тому же получили от Ленина ярлык "отзовистов" и "ультиматистов" за отказ использовать легальные средства борьбы против царизма и призывы ограничить подготовку революции пропагандой и агитацией. В результате левые большевики-богдановцы организовали в декабре 1909 г. группу «Вперёд», обвиняя ленинцев в отказе от истинного большевизма. Луначарский не играл в этой группе ведущей роли, находясь во многом под влиянием Богданова.

Группа «Вперёд» не была единой ни теоретически, ни политически, а выдвинутая Луначарским идея богостроительства вносила в неё дополнительный разлад. Луначарский утверждал, что марксизм - это кульминация поисков путей освобождения человечества от природы сверхъестественного. Только учение Маркса могло, по мнению Луначарского, стать средством для самореализации человека-творца и обретения им подлинно божественных функций. Когда Ленин в 1908-1909 гг. подверг Луначарского критике за приверженность идеям богостроительства, он объявил об отказе от них. Однако внимательный анализ его более поздних произведений и деятельности как главы Наркомпроса обнаруживает верность Луначарского прежним утопическим представлениям о коммунистическом обществе.

С 1911 по 1915 гг. Луначарский, живя в основном в Париже, вращался среди художников, изучал европейское искусство, много путешествовал, писал литературно-критические статьи. В целом, это был плодотворный период для дальнейшего развития его мировоззрения, окончательного определения в идеологических и философских взглядах. Известие о крушении царского режима в феврале 1917 года ошеломило эмигрантов и побудило группу «Вперёд» искать союза с большевиками-ленинцами, чтобы немедленно вернуться в Россию и действовать единым фронтом.

В мае 1917 года Луначарский вслед за Лениным прибыл в Петроград, летом он был избран в городскую думу, руководил её культурно-образовательной секцией. После Октябрьской революции Луначарский сосредоточил главное внимание на задачах формирования новой пролетарской культуры. Вместе с Богдановым он содействовал созданию Пролеткульта –

поначалу независимой от правительства организации. В руководстве Пролеткульта не было единства: Луначарский, выступавший за примирительное отношение к культурному наследию прошлого, встречал активное противодействие сторонников идеи исключительности и абсолютной ценности пролетарской культуры. В октябре 1920 г. Пролеткульт был преобразован в отдел, подчинённый Наркомпросу.

Несмотря на довольно высокое положение Луначарского (после Октябрьской революции он был главой Комиссариата просвещения), отношение к нему в партии постоянно ухудшалось. Его гибкая и мягкая линия на достижение социальной гармонии, поддержка интеллигенции воспринимались как угроза выдвигению рабочих и крестьян. Он не разделял позиции "Кто не с нами – тот против нас", скорее, его лозунгом было: "Те, кто против буржуазии – с нами". Одной из причин "дурной репутации" Луначарского в партии был его несколько вызывающий образ жизни. К концу 1920-х годов он стал жертвой слухов, где его изображали в виде коммунистического культурного нэпмана, развращённого привилегиями, путешествиями за границу и "хорошей жизнью". Отношение к нему Ленина всегда было двойственным, как, впрочем, и к творческой интеллигенции вообще: с одной стороны, Луначарский как никто другой был "полезен большевикам" на своём посту, но с другой – он никогда "не был полностью одним из них"¹. К концу жизни Ленин пришёл всё же к согласию с Луначарским, признавая, что одной лишь социалистической революции недостаточно для строительства социализма, и что следует сосредоточиться на культурных преобразованиях.

С усилением власти Сталина положение Луначарского особенно ухудшилось и усугубилось его протестом против «чистки» беспартийной интеллигенции (в связи с "Шахтинским" делом). Сталин снял Луначарского с поста наркома просвещения в 1929 г. Здоровье Луначарского ухудшалось, росло и разочарование в советской идеологии и политике в период сталинского правления. Он продолжал свою литературную деятельность, в 1930 году был избран в Академию наук СССР, участвовал в 1927-1932 гг. в подготовке и работе Женевской Европейской конференции по разоружению. В августе 1933 года Луначарский был назначен советским послом в Испанию, т. е. фактически выслан за границу. Он умер 26 декабря 1933 года в Ментоне, во Франции, на пути в Мадрид.

А.В. Луначарский писал и отмечал в своих публичных выступлениях, что научный социализм позволяет людям признать свою «боголичность». Осознание этого положения означало бы, по его мнению, конец психологической зависимости людей от сверхъестественного и направило бы их энергию на усовершенствование этого мира. Вера в сверхъестественный мир была порождена эмоциональной неуверенностью и физической слабостью людей. Бог, по мнению Луначарского, был искусственно создан человеком («люди не со-

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т.36. С.137 – 139.

зданы в образе бога, но бог создан в образе людей»). Бога нельзя раскрыть во внешнем мире, потому что он не существует, но бог проявляется внутри каждой личности в процессе осознания людьми безграничности собственных сил. Луначарский призывал не искать бога, а самим создать его, «дать миру бога путём человеческого триумфа в природе».

Простому смертному, весь короткий срок своей жизни борющемуся за выживание, Луначарский противопоставил «борца-титана». Образованный и просвещённый, стремящийся к самопознанию и самореализации, «человек-титан» напрягает все силы, чтобы изменить лицо земли. В конечном итоге он становится «богочеловеком», «для которого, вероятно, и был создан мир, и который будет управлять природой».¹

Теоретическим обоснованием концепции «богостроительства», по мнению Луначарского, мог послужить марксизм, «усовершенствованный» в соответствии с требованиями времени. Он призывал «сбросить ветхий плащ старого материализма» и соединить марксизм с «философией современного естествознания» (махизмом). Полагая, что собственно философская позиция Маркса изложена только на нескольких страницах его ранних работ, Луначарский видел дальнейшее развитие марксизма во взглядах Богданова. Его учение, изложенное в «Эмпириомонизме», Луначарский расценивал как наиболее «развитую» форму мировоззрения, которая могла бы послужить основой для социалистически ориентированных философских исканий.

Социалистический идеал представлялся Луначарскому величественным феноменом, воплощающим в себе самые сокровенные желания и чаяния угнетённых масс - красоту, разум, свободу, гуманизм. В представлениях народа о социализме как обществе лучшего будущего, выразились, по его мнению, надежды на решение проблем смысла жизни, счастья, любви, бессмертия. Наука не может их решить, но на это претендует любая религия.

Религию Луначарский понимал не как веру в сверхъестественные силы, а как некую ценностную ориентацию, снимающую противоречия между идеалом и действительностью, «мирочувствование, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы». При этом он не отождествлял религию с какими-либо определёнными историческими её формами и видел задачу марксистского научного социализма в реализации заложенных в религии возможностей. Для того, чтобы осуществить стремление человека к свободному труду и счастливой жизни, социализм должен взять из положительной религии «всё ценное», очистить её «от шлаков, нелепых гипотез и ложных приёмов» и вознести её на новую высоту.

Социализм естественным образом вырастает, по Луначарскому, из религиозных исканий прошлого, он религиозен по существу, хотя оплодотворён «фактом экономического роста человечества». Марксизм как научный социа-

¹ Луначарский А.В. религия и социализм. В 2-х тт. СПб, 1911; его же. Что такое образование? Пг. 1918. С. 2, 12; его же. Собр. соч. в 8-ми тт. М., 1961-1967. Т. 3. С. 315; его же. Воспитание нового человека. Л. 1928. С. 11-12; его же. Проблема культурной революции. 1928. № 5-6. С. 16.

лизм можно представить как последнюю и самую совершенную форму религии. Понимаемый таким образом социализм способен снять противоречия между общественным идеалом и окружающим миром не на трансцендентальной мистической основе, а на рационалистической почве «чистого опыта», коллективного труда.

Размышления о социалистической революции и способах построения социалистического общества привели Луначарского к необходимости решения проблемы смерти и бессмертия. Луначарский, Богданов и Красин были необыкновенно увлечены вопросами достижения человеческого бессмертия. Воспитанные в детстве в православных традициях, они остро осознавали притягательную силу христианства с его обещанием вечного спасения и победы над смертью. Построенная ими картина коммунистического общества - «земли обетованной на земле» - в первую очередь должна была отвечать эмоциональным и психологическим потребностям всех настоящих и будущих строителей социализма.

Луначарский пытался создать новую концепцию победы над смертью, «конкурентоспособную» христианской. При этом Луначарский не имел в виду личное, телесное воскрешение. Социалистическое сознание вместе со всеобщим просвещением смогло бы, по мнению Луначарского, убедить людей в реальности коллективного бессмертия человечества. Для него задачей богостроительства было достижение бессмертия в социалистическом коллективе, когда «продолжающийся поток поколений» вберёт в себя все поколения прошлого и будущего. Установка Луначарского на бессмертие коммунистического коллектива была основана на вере в безграничные способности человека к самосовершенствованию и убеждении, что каждое последующее поколение будет жить значительно лучше. Он понимал общественный прогресс как бесконечный процесс культурного, интеллектуального и духовного роста. Луначарский был убеждён в «моральном равенстве всего человечества», оптимистически смотрел на человеческую природу и верил в неизбежность прогресса нравственности

Убедить других принять эту утопическую модель ему было гораздо сложнее. Для большинства людей, даже самых стойких коммунистов, идея коллективного бессмертия не была слишком привлекательной и утешительной. Понимание Луначарским коллективного бессмертия было слишком абстрактным и в эмоциональном плане не удовлетворяло людей, которым предстояло столкнуться с реальностью индивидуальной смерти. Богостроительство Луначарского не смогло заменить обещаемые христианской традицией физическое воскрешение и вечную жизнь. Пытаясь возвысить ценность земной жизни и придать смысл человеческим поступкам, оно не выдержало конкуренции с религией. Идеология вечной жизни не сумела стать прочной опорой для идеологии большевиков.

В его сочинениях и речах есть немало мест, где говорится о достижении совершенства в коммунизме борцом-титаном, или богочеловеком. Он будет «всезнающим» и «всемогущим», не скованным никакими ограничениями в ин-

теллектуальном, духовном и психологическом развитии. Луначарский предполагал, что социализм даст возможность людям максимально проявить все свои потенциальные возможности и передать накопленные знания и опыт другим поколениям.

Луначарский был уверен в том, что культура и просвещение – это важнейшие предпосылки для развития прогресса в человеческих отношениях. Он настаивал на приоритете культуры и образования, убеждая всех, что без прогресса в культуре политическая победа большевиков и осуществление основных экономических и социальных реформ будут напрасными.

Эксперименты Луначарского в области культуры и образования, его попытки реализовать проект воспитания нового человека, многим соратникам по партии казались непрактичными и нереалистичными, отвлекающими от «настоящей» работы для революции. Его надежды на то, что диктатура пролетариата с помощью образования изменит мышление и поведение человека в духе социализма, уступили место серьёзным разочарованиям. Даже после введения новой экономической политики в 1921 г. ни центральное правительство, ни местная администрация не сочли нужным вкладывать средства в проекты Наркомпроса.

Луначарский не принадлежал к людям энергичным, решительным, с большой силой воли и был скорее человеком мысли, а не действия, но в этой ситуации он делал всё возможное для достижения своих целей. Полный решимости, он начал бороться и выступил за новую школу, дающую политехническое образование. Вместе с Н. К. Крупской Луначарский разрабатывал программу политехнического образования, включающую в себя обучение юного поколения научным основам производственного процесса. Учащиеся должны знакомиться с основами производства, чтобы жить в высокоразвитом научно-технологическом обществе и вносить свой вклад в его развитие. Увлечённый идеей разностороннего развития человека, Луначарский боролся за введение широкой учебной программы, в которой давались бы основы знаний в культурной и научной сфере. Он опасался, что ранняя специализация и узкое профессиональное обучение будут ограничивать развитие созидательных способностей человека. Так проявлялись в его практической деятельности не только не изжитые им, но развитые применительно к новым условиям, идеалы «богостроительства», представления о средствах воспитания и образования «человека-титана», могучего преобразователя общества.

Он верил, что Октябрьская революция ознаменовала собой начало грандиозных культурных перемен, но был убеждён при этом, что изменения должны осуществляться осторожно, постепенно и целенаправленно, без принуждения и насилия. Грубую примитивную пропаганду и агрессивную классовую борьбу Луначарский считал пролетарским шовинизмом. Радикальные сотрудники Пролеткульта призывали пролетариат отвергнуть буржуазную культуру и вместо неё развивать собственную. Возражая им, Луначарский настаивал на необходимости усвоения культурного наследия прошлого, прежде чем появит-

ся подлинная пролетарская культура. Он считал, что только в грамотной Советской России пролетариат может создать собственную культуру.

В период пребывания на посту наркома просвещения Луначарский больше, чем кто-либо в партии, способствовал примирению с советской властью беспартийной интеллигенции, получившей образование до революции. Многие современники признавали огромную заслугу Луначарского в том, что он сумел привлечь к работе на новое правительство агрономов, экономистов, драматургов, актёров, писателей, художников, учёных. Он с воодушевлением доказывал им, что большевики не только утверждают культуру, но и сами не чужды ей.

Для Луначарского Октябрьская революция была народной революцией; если интеллигенция отказывалась служить советской власти, то она отказывалась от своего народа. Он понимал, что «старая» интеллигенция не сможет быстро подняться на такой же уровень политического сознания, что и пролетариат. Именно поэтому Луначарский считал, что, по крайней мере, вначале, от неё не следует требовать много. Он призывал интеллигенцию разделить свои знания и умения с народными массами, чтобы уничтожить их неграмотность и другие признаки отсталости. Пусть она добросовестно выполняет свои профессиональные обязанности и благодаря этому обеспечит себе достойное место в обществе.

Убеждая беспартийную интеллигенцию служить советскому государству, Луначарский надеялся не только обеспечить страну квалифицированными кадрами, но и побудить её сделать первые шаги по пути собственного социалистического преобразования. Интеллектуально развитую интеллигенцию оставалось лишь «переделать» на социалистический лад. Луначарский верил, что это осуществимо: имевшая богатую культурную основу интеллигенция, могла, по его мнению, как никто лучше осознать потребность научно-экономического прогресса и стать в будущем строителем коммунизма. Он считал, что научные и технические специалисты должны быть для правительства большей ценностью, чем золотой запас. Интеллигенция, «брошенная» в гущу советской жизни, неизбежно «пропитается» социалистическими идеями, духом пролетарского коллективизма. Преобразившийся интеллигент станет образцом нового советского гражданина – рабочим-интеллигентом, обладающим способностями и знаниями во всех областях человеческого развития, высокой культурой и политическим сознанием. Так будет происходить формирование нового советского гражданина, сочетающего в себе черты интеллигента и рабочего.

По существу, Луначарский проповедовал то, что можно назвать «интеллигизацией» общества - подъем культурного и образовательного уровня масс до уровня элиты. Когда это произойдёт, Советская Россия не просто изменится, но коренным образом преобразится. Строя социализм, все советские граждане обретут уверенность в себе и в своих способностях перестроить общество для всеобщего счастья и процветания.

Луначарский и Бухарин были сторонниками идеи социальной гармонии и классовых компромиссов, но их позиция отвергалась многими коммунистами. Более того, значительная часть советского общества не приняла призыв Луначарского к примирению в период роста классового сознания и социальной напряженности. Даже рядовые коммунисты подсознательно чувствовали, что он отводил руководящую роль в преобразованном советском обществе просвещенной элите. Им были ближе и понятнее идеи классового конфликта и социального переворота, что было естественным следствием укоренившегося уже в сознании культа героических традиций гражданской войны.

Такая идеология, основанная на силе, власти и полном уничтожении старого мира, предшествующем созданию нового общества, была господствующей в период борьбы Луначарского за нового человека. Эта идеология утверждала превосходство масс над интеллигенцией при «переделке» человечества и обуздании природных сил. В ней делался упор на формирование в сознании людей установки на революционную жертвенность и классовую борьбу.

Рабочих и партийные массы гораздо больше привлекала предложенная Сталиным перспектива мощной, индустриально развитой нации, мужественно защищающейся от внутренних и внешних врагов, обещания работы для всех, чем мечты Луначарского о коллективном бессмертии и совершенствовании на пути культурного прогресса. В то время как Сталин и его последователи с успехом искажали утопические мечтания Луначарского, тот, в свою очередь, был не в силах признать противоречия, недостатки и парадоксы своих грёз об обновленном социалистическом человечестве.

В реальной жизни не удалось примирить культурную революцию, быстрые темпы индустриализации и классовую борьбу в деревне с социальной гармонией, счастьем для каждого человека и реализацией творческих сил.¹ Луначарский продолжал верить в истинность положений «марксистского социализма» до самой смерти, и его веру не смогла поколебать невозможность их практического осуществления.

Вопросы для повторения

1. Каковы основные этапы революционной деятельности Луначарского?
2. Под влиянием каких философских концепций сложилось его мировоззрение?
3. Как поражение революции 1905-1907 гг. повлияло на отношение Луначарского к марксистской теории революции?
4. Какие пути «усовершенствования» марксизма предлагал Луначарский?
5. Как он понимал сущность религии и ее роль в построении нового социалистического общества?
6. Почему свою концепцию Луначарский называл «богостроительством»?
7. Как он трактовал человеческое бессмертие?
8. В чём суть представлений Луначарского о совершенном человеке?
9. Почему Луначарский придавал интеллигенции исключительное значение в деле построения общества будущего?

¹ Тимоти О'Коннор. Анатолий Васильевич Луначарский // Вопросы истории. 1993. № 10. С. 44.

10. Каким образом в практической деятельности Луначарского проявились его прежние «богостроительские» идеи?

11. Почему попытки Луначарского воплотить свои теоретические взгляды на практике не увенчались успехом?

Источники

1. Луначарский А.В. Этюды критические и полемические. М., 1905.
2. Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч. 1-2. СПб., 1908-1911.
3. Луначарский А.В. Об интеллигенции. Сб. ст. М., 1923.
4. Луначарский А.В. О проблемах идеализма. Сб. ст. М., 1924.
5. Луначарский А.В. Просвещение и революция. М., 1924.
6. Луначарский А.В. Интеллигенция в прошлом, настоящем и будущем. М., 1924.
7. Луначарский А.В. От Спинозы до Маркса. М., 1925.
8. Луначарский А.В. Воспитание нового человека. Л., 1928.
9. Луначарский А.В. Сборник сочинений в восьми томах М., 1961-1967.
10. Луначарский А.В. Европа в пляске смерти. М., 1967
11. Луначарский А.В. Избранные статьи по эстетике. М., 1975.
12. Луначарский А.В. Об атеизме и религии. М., 1975.

Исследования:

1. Анатолий Васильевич Луначарский. Жизнь и деятельность в фотографиях и документах. М., 1975.

2. Бугаенко П.А. А.В. Луначарский и литературное движение 20-х годов. Саратов, 1967.

3. Бычкова Н.В., Лебедев А.А. Первый нарком просвещения М., 1960.

4. Горбачев В.В. О философско-эстетических взглядах раннего Луначарского // Ученые записки Моск. обл. пед. ин-та 1967. Т. 192.

5. Елкин А.С. А.В. Луначарский. Эстетические взгляды, общественно-литературная и критическая деятельность М., 1961

6. Королев Ф.Ф. Очерки по истории советской школы и педагогики. 1917-1920 гг. М., 1958.

7. О'Коннор Тимоти. Анатолий Васильевич Луначарский // Вопросы истории. М., 1993 № 10.

8. Шарапова Е.Г. К вопросу об оценке эволюции философских взглядов А.В. Луначарского М., 1963.

Лекция 6

Эмпириосимволизм П.С.Юшкевича

Жизненный путь и творчество

Павел Соломонович Юшкевич (1873-1945) родился в Одессе, в мелкобуржуазной семье. Ещё гимназистом он вступил в марксистский кружок, за что был арестован и после полугодового заключения отправлен в ссылку, в Кишинев. Там он много занимался математикой и написал оригинальную работу по механике в пространстве Лобачевского, изданную в 1898 г.

После окончания срока ссылки Юшкевич уехал в Париж для завершения образования. Затем, возвратившись в Одессу, занялся публицистикой, примкнул к меньшевистской фракции РСДРП, принял активное участие в революции 1905 г. В 1906 г. переехал в Петербург, где совместно с А.В. Васильевым до 1917г. выпустил 10 сборников «Новых идей в математике». Однако в центре его интересов были проблемы философии и методологии науки. Он ре-

гулярно посещал собрания Философского общества, публиковал многочисленные статьи.

Юшкевич испытал мощное воздействие марксистской концепции, привлекавшей его своим критицизмом, резким неприятием фетишей и догм, близостью к позитивному размышлению о мире и человеческом опыте. Наряду с В.А. Базаровым, А.А. Богдановым и А.В. Луначарским, П.С. Юшкевич считал возможным «совмещение» марксизма с немарксистскими концепциями. Стоит при этом отметить, что богоискательство и богостроительство было подвергнуто им резкой критике, как впрочем, и леворадикалистский атеизм.

В 1908 г. Юшкевич опубликовал «Материализм и критический реализм», где изложил свою систему «эмпириосимволизма». Взгляды Юшкевича и других «махистов» были подвергнуты резкой критике в статьях Г.В. Плеханова и в работе В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритизм». Он откликнулся на эту книгу брошюрой «Столпы философской ортодоксии»(1910).

После Февральской революции 1917 г. Юшкевич вернулся к оставленной в 1906г. политической деятельности, став одним из ведущих журналистов газет меньшевистской ориентации. С установлением в 1920 г. Одессе советской власти он отошел от публицистики, служил в статистическом отделе Городского совета, читал лекции по истории философии. К 1922 г. он полностью оставил политическую деятельность и занялся научной работой, переехав в Москву. Там он опубликовал ряд философских статей, подготовил к изданию нескольких книг по истории философии, занимался переводами сочинений французских материалистов XVIII в., Лейбница, был первым переводчиком «Диалектики природы» Ф.Энгельса (1925).

Имя П.С. Юшкевича прочно связано с одним из ведущих направлений в гносеологии первой четверти XX в. – символизмом. В отличие от русского литературно-художественного «ответвления» символизма (его представителями были Д.С.Мережковский, З.Н.Гиппиус, В.Я.Брюсов, К.Д.Бальмонт, Ф.К.Сологуб, А.Блок, А.Белый, В.Иванов, И.Анненский,) впитавшего неоплатонизм Вл.С.Соловьева, Юшкевич разработал его естественнонаучную «версию», базирующуюся на философском учении Маха и Авенариуса, – «эмпириосимволизм». И хотя он всегда подчеркивал, что эмпириосимволический подход имеет длительную историю, все же именно ему принадлежит заслуга в обосновании и развитии этой концепции.

В эмпириосимволизме Юшкевич видел теорию, способную поднять творческий уровень познающего мышления на небывалую высоту. По его мнению, в процессе познания человек все больше связывает себя с символами. Базируясь на опыте, познание обобщает его и выражает в знаках, словах, символах. Он подчеркивал, что и каждое слово, и законы природы тоже являются символами.

Символами Юшкевич называл «продукты обрабатывающей и комбинирующей деятельности интеллекта». В действительности нам не даны чувственные точки, прямые углы, копиями которых мы могли бы считать наши не

имеющие протяжения идеальные геометрические точки, прямые и пр. Эти элементы, указывал он, не просто представления, воспоминания или снимки чувственного опыта - они в определенном смысле созданы интеллектом. Таким образом, отправным понятием в рассуждениях Юшкевича о познавательном процессе становится понятие «истина-копия».

Действительность (вещи, объекты, выделяемые здравым смыслом как люди, животные, народы, горы, планеты, цветы) отображается субъектом в виде образов, в форме суждений. Наряду с описательными (дискриптивными) истинами-копиями, в которых действительность срисовывается, регистрируется, копируется, у нас есть суждения иного типа. Например, мы утверждаем, что теорема эвклидовой геометрии: «Сумма углов треугольников равна двум прямым» - неприменима к пространству Лобачевского, что она ложна в нем. Мы говорим, что истинным для последнего является положение: «Сумма углов треугольника всегда меньше двух прямых». Очевидно, что эта истина не может быть копией действительности в том смысле, в котором мы называем копией суждение: «Эверест – высочайшая гора на земном шаре». Теоремы как эвклидовой, так и неэвклидовой геометрии мы называем истинными, имея в виду, что они обязательно, принудительно вытекают из заранее установленных нами предпосылок. В их основе, отмечал Юшкевич, лежат суждения (о точках и т.п.), которые сами не являются копиями. Их он предложил называть символами.

С учением о символах связана и интерпретация Юшкевичем феномена времени. Понятие «точка», «прямая линия» и т.п. не даны нам ни в одном опыте, так же как не дано нам и «чистое» время с объективным временем. В единичном опыте нам не дано и равномерное течение времени - мы сами «строим» эту равномерность. Символ идеального времени, по Юшкевичу, формируется на основе множества единичных опытов. «Относительно времени мы проделываем по существу ту же операцию идеализирования, что и относительно других, менее общих законов нашего знания. Найденное нами в опыте приближенное отношение между явлениями А и В мы превращаем в точное, безусловное отношение, и тогда оно превращается в ранг законов природы».¹

В символических суждениях, отмечал Юшкевич, «не может быть речи ни о копиях и отражениях, ни о соответствии или согласии с действительностью. Даже более того: здесь «истина» и «действительность» совпадают между собой. Здесь нет отличной от истины действительности, относительно которой первая и оказывается истиной. Совокупность истин и составляет всю действительность».² В этих рассуждениях проявилась некоторая непоследовательность Юшкевича: с одной стороны, он соотносит теоремы эвклидовой геометрии с определенным физическим пространством, а с другой – отрицает такое

¹ П.С. Юшкевич современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Очерки по философии марксизма. СПб., 1908. С. 176.

² Юшкевич П.С. О прагматизме // Джемс В. Прагматизм. СПб., 1910. С. 205-206.

их свойство, как соответствие какой-либо реальной действительности. Для того, что бы разобраться в этом противоречии, следует обратиться к трактовке Юшкевичем характера «действительности», то есть к онтологической стороне эмпириосимволизма.

Во взаимосвязанном мире, согласно Юшкевичу, предметы взаимоотражаются и проявляют свои сущности. Каждое явление при этом отражает сущность не только своего предмета, но и другого, выступая в качестве и “для-другого-бытия”. Таким образом, делает вывод Юшкевич, каждое явление включает в себя и малосущественное, случайное, мимолетное, зависящее от условий его формирования. Соотношение явления и сущности может быть выражено терминами “соответствие” и “несоответствие”. “Все связано со всем, все может означать все, все постепенно символизирует все, ”- отмечает он.¹ Другими словами, явление (феномен) оказывается не копией сущности, а ее символом.

В противовес агностицизму, заявляющему, что “вещь-в-себе” в принципе непознаваема, Юшкевич уверен во всем более полном раскрытии сущности в процессе взаимодействия субъекта и объекта познания. Познанные уровни сущности оказываются в процессе познания в рамках более широкой области явления, что позволяет проникнуть в ее глубинные слои. Эти слои сущности, в свою очередь, выступают как “сущности” по отношению к расширенному “явлению”. При этом Юшкевич слишком расширительно трактовал термин “символ”, понимая под ним любой структурный уровень объекта и даже целостные объекты. Он не учитывал известную самодостаточность каждого из уровней или аспектов материальных систем.

В учении Юшкевича рассмотрен процесс “превращения”, перерастания законов природы в символы. Первой стадией является копия, когда в законах природы фиксируются только результаты наблюдений (напр., закон оптики: «Угол падения равен углу отражения»). С увеличением числа законов растет и степень их символизации. Пример – уравнение состояний инертного газа $PV=RT$, где представлены символы “давление”, “идеальный газ”, “абсолютная температура”. Это описание, отмечает Юшкевич, представляет собой лишь первое приближение. Для более точного выражения соотношений между объемом, давлением и температурой реальных газов приходится прибегать к более сложным формулам. Этот закон природы, по Юшкевичу, является уже не копией, а эмпириосимволом. Он подчеркивал, что всякая символика имеет “служебное” значение и необходима для приближения к решению основной человеческой проблемы – рационализации бытия. Никакая символика не может вполне соответствовать реальности, потому что сама “реальность” – это “символика в квадрате”. Эмпириосимволизм, согласно Юшкевичу, служит ос-

¹ Юшкевич П.С. Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Очерки по истории марксизма. СПб., 1908. С. 178.

новной человеческой потребности “внести разум, Логос в иррациональный поток данного”.¹

Тот факт, что Юшкевич не проводил четкого различия между “законами природы” и “научными законами”, вызвал критику со стороны материалистов–диалектиков, усмотревших в этом отход от “истинного” марксизма и проявление субъективного идеализма. Его обвиняли в том, что он проводит мысль о создании законов природы самим человеком. В 1910 г. в работе “О прагматизме” Юшкевич выступил с пояснением своей позиции. “Символ” как “закон природы” не имел в его трактовке характера “чистого” знака, а обладал свойством соответствия (в ряде отношений) эмпирической реальности. Разработанное им учение представляло собой попытку (может быть, не совсем корректную) осмыслить действительно активную, конструирующую деятельность человека в процессе познания объективной реальности.²

Юшкевичу принадлежит несомненная заслуга в разработке объективного, свободного от политических оценок подхода к анализу естественнонаучных теорий. Уже в советский период некоторые философы на основании собственного признания А. Эйнштейном о воздействии на него махизма пытались связать его теорию относительности с “идеализмом” и “буржуазным поветрием”.

Он писал по этому поводу: “...социальная симптоматология вещь довольно тонкая, с которой следует обращаться весьма деликатно. Материалистическое объяснение явлений – это не дубина, которой можно и сплющивать многопудовые железные болванки и вбивать легкими ударами гвоздь в дерево: нужно только умело пользоваться им. И особенно нужно это умение, и осторожность при применении его к таким отдаленным звеньям идеологической цепи, как специальные научные теории”.³

Свои философские взгляды Юшкевич называл также позитивизмом. Это стало одной из причин безоговорочного его зачисления в действительные позитивисты. На деле же Юшкевич решал философские вопросы отнюдь не духе настоящего позитивизма. Под “позитивизмом” он имел в виду не особую позицию в решении вопроса о соотношении философского и частнонаучного знания (как это повелось с О. Конта), а определенную концепцию мира.

С такой онтологической точки зрения он категорически отрицал любое миропредставление, которое за основу мира принимало бы какой–либо фетиш – будь то материальная или духовная субстанция. Ему равным образом не импонировали ни материализм, ни идеализм. Пытаясь творчески решить проблему соответствия философских взглядов новейшим естественнонаучным открытиям, Юшкевич увидел это решение в махизме. В непростой, запутанной ситуации в философии того времени махистская концепция вызывала у многих

¹ Юшкевич П.С. Современная энергетика с точки зрения эмпиросимволизма. С. 209.

² Юшкевич А.П., Алексеев П.В. Юшкевич П.С.: Личность и философские взгляды // Философские науки. М., 1990. № 9. С. 80.

³ Юшкевич П.С.. Теория относительности и ее значение для философии // Теория относительности и ее философское истолкование. М., 1923. С.153-154.

ученых и философов симпатии своим антидогматическим настроем, революционной направленностью на слом многовековых перегородок между материализмом и идеализмом.

Действительно, в течение нескольких веков господствовала материалистическая позиция, согласно которой материя считалась тождественной веществу, имеющему предел делимости, с постоянной, неизменной массой. Революционные открытия в физике на рубеже XIX – XX вв. выявили ограниченность такого материализма, что некоторыми было истолковано как конец материализма вообще. Но при этом в отрицательной оценке “физикалистского” материализма не было, собственно, ничего антинаучного (Ф.Энгельс в свое время отождествлял материю с физическим веществом, а В.И.Ленин не считал антимарксистским устранение старого понятия материи новым).

У П.С.Юшкевича отношения с субъективно–идеалистической философией ограничивались лишь симпатиями и заимствованиями отдельных идей. Для него позитивизм выступал как реалистическое понимание мира. Он призывал исключить из числа философских понятий “материю”, “силу”, “энергию” и оставить им статус “чисто познавательных”, “научных” (т.е. физических). При этом ни одну из важнейших проблем философии (отношения человека и мира, духовного и природного, смысла жизни, смерти, бессмертия, добра и зла, причинности, становления, изменения, истины и заблуждения) он не считал, подобно, позитивистам, «бессмысленной».

Антипозитивистский характер его позиции наиболее ярко выразился в решении вопросов, связанных с определением сущности философии. Сопоставляя философию с наукой, Юшкевич обращал внимание на биполярность философских понятий и строго объективный, однозначный характер понятий науки. Научные понятия, отмечал он, только познавательны, они подобны “сухим деловым бумагам”, в которых каждый знак имеет раз и навсегда установленное значение. В философии “сущее”, “бытие”, “становление”- это не сухие отвлеченные термины логики, а сложные символы, под прямым смыслом которых скрывается еще и особенно богатое содержание. Он сравнивал философское понятие с поэтическим произведением, с его метафорами и уподоблениями. “Коренные философские понятия суть всегда понятия-образцы, понятия-эмоции. Они двучленны, биполярны, как электрические термоэлементы, и достаточно обломать у них образно–эмоциональный конец, чтобы в них перестал течь философский ток, и чтобы они превратились в немерцающие, с четкими контурами, термины науки”.¹

Он считал также, что философию от науки отличает не предмет исследования, а особенность подхода к изучению мира. Корни философии заложены, по мнению Юшкевича, не в уме, а в душевной жизни, в переживаниях, даже в глубинах бессознательного. В философии интимное “я” оказывается лицом к лицу с Вселенной. Такая специфика философского знания объясняет, по Юш-

¹ П.С.Юшкевич. О сущности философии. Харьков, Одесса. 1921. С.89.

кевичу, многообразии философских построений и очень сильно осложняет проблему его общезначимости.

Стремление к единой, имеющей «принудительность объективного знания, метафизической доктрине», означало, на его взгляд, непонимание различий в структуре философского и научного знания. В философии он отличал её ядро – интуицию, «питающуюся у источника нашего интимного «я» - и оболочку, понимаемую им как надстройку познавательного типа, выявляющую и оправдывающую эту интуицию. Наукообразная, на первый взгляд, надстройка, и создаёт иллюзию о научном характере философии. Для того, чтобы свести всевозможные разновидности философии к одной, следует начинать не с их «верхушек», а с «корней», т. е. вывести некую «универсальную» интуицию, что в принципе невозможно. Тот, кто всерьёз рассчитывает на слияние интуиций, чересчур упрощённо представляет внутренний мир человека, - подчёркивает Юшкевич. Это можно сравнить с попыткой «установить» у всех людей одинаковый темперамент.

При этом Юшкевич вовсе не отрицал способности философии быть общезначимой. От научной (авторитарной) принудительности отличается свойственная философии «вольная общезначимость», которая основывается на созвучии темпераментов, одинаковой реакции на мир, определяется сходными социальными условиями. Наличие в философии общезначимых моментов ни в коем случае не снимает, отмечает Юшкевич, своеобразия философского знания, специфики философского понимания истины и содержания философских категорий. Только философия может гармонично синтезировать разум и чувства, рациональное и иррациональное, индивидуальное и коллективное. «Человечество идёт к позитивизму... Это не значит, конечно, что в «позитивном» обществе не будет людей «идеалистического» типа, не будет фетишистов, предпочитающих иллюзорные решения отсутствию решений, но не они будут задавать тон в нём и не им будет удобно в нём... Рост позитивизма означает дефетишизирование, символизирование аффективной, как индивидуальной, так и коллективной, жизни».¹

Много внимания Юшкевич уделил религиозной проблеме в России, посвятив ей монографию «Новые веяния (очерки современных религиозных исканий)» (1910). Рассматривая причины растущей популярности радикального атеизма, он обратился к анализу конкретной социально–политической ситуации. Для атеизма, полагал Юшкевич, гораздо большее значение имели соображения социального порядка, а не существо дела, не интересы человеческой личности. «В колоссальной тени, отбрасываемой внемировым богом, укрылась почти вся социальная неправда старого общества. Борьба с богом явилась поэтому борьбой за раскрепощение человека.... Метили в анимистического бога, невольно попали и в творца его, в человеческую психику. В пылу битвы, при зареве новых раскрывшихся перспектив, эти удары по собственному телу не

¹ Юшкевич П.С. Новые веяния (очерки современных религиозных исканий). СПб., 1910. С. 208-209.

всегда ощущались. Разбивая вековые цепи, не замечали производимого этими ударами опустошения мира”.¹

Ситуация, описанная П.С. Юшкевичем, порождала не только атеистическую реакцию, но и стремление переосмыслить проблему бога в изменяющихся условиях. Так в среде интеллигенции, входившей в РСДРП, возникло движение “богостроительства”, а либеральная интеллигенция (в основном философская и художественная) выступила с концепцией “богоискательства”.

Вопросы для повторения

1. Под влиянием каких философских и научных концепций сложилось мировоззрение Юшкевича?
2. Почему своё учение он называл «эмпириосимволизмом»?
3. Каково, по Юшкевичу, соотношение понятий «копия» и «символ»?
4. Как связаны, по его мнению, символы и действительность?
5. Как соотносятся в концепции Юшкевича явление и сущность?
6. Как он представлял возможности познания мира?
7. В каком смысле взгляды Юшкевича можно назвать позитивистскими?
8. В чём он видел отличия философского мировоззрения от научного?
9. Как он относился к попыткам создать «общезначимую», единую и универсальную философскую систему?
10. Каково понимание Юшкевичем причин возникновения атеистического мировоззрения и его роли в общественном развитии?

Источники

1. Юшкевич П.С. Материализм и критический реализм. СПб., 1908.
2. Юшкевич П.С. Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Очерки по философии марксизма. СПб., 1908.
3. Юшкевич П.С. О прагматизме // Джеймс В. Прагматизм. СПб., 1910.
4. Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. СПб., 1910.
5. Юшкевич П.С. Новые веяния (очерки современных религиозных исканий). СПб., 1911.
6. Юшкевич П.С. Мировоззрение и мировоззрения. СПб., 1912.
7. Юшкевич П.С. О сущности философии. Харьков, Одесса, 1921. (или: Философские науки. М., 1990. № 9.)
8. Юшкевич П.С. Теория относительности и ее значение для философии // Теория относительности и ее философское истолкование. М., 1923.

Исследования

1. Юшкевич А.П., Алексеев П.В. П.С. Юшкевич: Личность и философские взгляды // Философские науки. М., 1990. № 9.

Лекция 7

Философия всеединства С. Н. Булгакова

Творчество Сергея Николаевича Булгакова (1871-1944) занимает в русской религиозной мысли одно из центральных мест. Он проделал впечатляю-

¹ П.С.Юшкевич. Новые веяния (очерки современных религиозных исканий). СПб., 1910. С.141-142.

шую идейную эволюцию от сторонника “легального марксизма”, специалиста по рынкам и земельной собственности к идеализму и затем к богословию. В кругу мыслителей либерально-консервативной ориентации в годы первой русской революции и в кругу различных по своим взглядам и политическим убеждениям представителей русской послеоктябрьской эмиграции Булгакову принадлежала во многом ведущая роль. Участник трех этапных для религиозно-философской мысли сборников - “Проблемы идеализма” (1902), “Вехи” (1909), “Из глубины” (1918), один из организаторов Православного богословского института в Париже, он являет нам образ философа-платоника, сочетающего созерцание со стремлением к идеальному устройству мира.

Вехи жизненного пути и творческая эволюция

С.Н. Булгаков родился в городке Ливны Орловской губернии в семье священника. Основная интуиция его философского творчества – божественный, софийный характер творения, тварной природы зародилась в детстве, когда детское сердце глубоко переживало эстетическую и мистическую красоту православной службы, единение с природной красотой. Эта чистота и непосредственность восприятия мира сменилась затяжным периодом неверия и религиозных сомнений. Приобщение к церкви произойдет уже в зрелом возрасте после невосполнимых утрат.

В 1884 г. он поступает в Орловскую духовную семинарию, но, достигнув 17 лет, бежит из семинарии. После окончания Елецкой гимназии Булгаков в 1890 г. поступает на юридический факультет Московского университета. По окончании университета в 1894 г. он был оставлен при кафедре политической экономики и статистики для подготовки к профессорскому званию. С 1895 г. он преподает политическую экономию в Московском коммерческом училище, активно печатается в марксистских легальных изданиях. В области экономической теории и гносеологии он примыкал в то время к «критическому» направлению в русском марксизме. После заграничной поездки в Германию, Англию и Францию, где он занимался историей аграрного вопроса в Европе и познакомился с лидерами социал-демократии (К. Каутским, А. Бебелем, Г. Плехановым), его отношение к марксизму изменилось. Опыт исследований был суммирован Булгаковым в магистерской диссертации “Капитализм и земледелие” (1900). Усомнившись в верности экономической, философской и политической доктрины марксизма, он увлёкся философией и публицистикой Вл. Соловьёва.

В 1901 г. Булгаков переезжает в Киев, где избирается ординарным профессором Киевского политехнического института и приват-доцентом университета. К этому времени относится его серьезное увлечение философией Канта. Итог этого периода эволюции нашел отражение в сборнике “От марксизма к идеализму”. Идеализм, считает он, необходим философу не

для ухода “от земли”, но для того, чтобы придать абсолютную санкцию и тем непрерываемо утвердить нравственные и общественные идеалы¹.

Начиная с 1902 г. Булгаков становится пропагандистом творчества В.С. Соловьева. Под его влиянием Булгаков не только освободился от доктрины экономического материализма и принял основные положения идеализма, но перешел к религиозному миропониманию. Булгакову принадлежит ведущая роль в издаваемом на протяжении 1905 г. журнале идеалистического направления “Вопросы жизни”.

Переехав в 1906 г. в Москву, он получает кафедру в коммерческом институте, избирается депутатом во вторую Государственную Думу по Орловской губернии в качестве “беспартийного христианского социалиста”, пишет ряд статей, собранных в сборнике “Два града”. В эти годы Булгаков чрезвычайно сближается с отцом Павлом Флоренским, принимает его софиологическую концепцию, которую постепенно по-своему перерабатывает. Итогом его работы над собственной софиологической концепцией стала изданная в 1912 г. книга “Философия хозяйства”. Он отдает немало времени написанию публицистических статей (наиболее яркая - “Героизм и подвижничество”, помещённая в известном сборнике “Вехи”), сближается с выдающимися представителями религиозного возрождения в России.

В 1917 г. он издает книгу “Свет невечерний” – очерк системы его нового мирозерцания. “Книга, - пишет сам Булгаков в предисловии, - представляет собой род духовной автобиографии или исповеди; она является обобщающим постижением, как бы итогом моего пройденного, столь ломаного и сложного – слишком сложного – духовного пути”.¹ Книга эта заканчивает период чисто философского (в том числе и религиозно-философского) творчества Булгакова. За исключением небольшого сборника “Тихие думы”, где собраны превосходные статьи по вопросам искусства – Булгаков всецело переходит к чисто богословскому творчеству. В 1918 г. он принимает священство и вскоре покидает Москву, уехав сначала в Киев, а затем в Крым, в Корсиз, где находилась его семья. Булгаков становится на время профессором Симферопольского университета, но очень скоро был вынужден его покинуть (из-за священства).

В ноябре 1922 г. Булгаков был арестован и помещен в тюрьму. По решению советского правительства в конце декабря философ был выслан в Турцию (в Константинополь). Оттуда он перебирается в Прагу, где становится профессором церковного права и богословия на юридическом факультете русского научного института, а в 1925 г. переезжает в Париж, в связи с основанием Богословского института в Париже. С самого начала богословского института и до конца дней своих Булгаков был его бессменным деканом; преподавал в институте догматику. Здесь формируется так называемая “париж-

¹ Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. Сб. статей (1896-1903). Спб., CVI

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С II

ская школа” в богословии, представленная именами архимандрита Киприана (Керна), А.В. Карташова, В.В. Зеньковского, В.Н. Ильина, В.Н. Лосского и др.

В эти годы расцвело богословское творчество Булгакова. Кроме “малой трилогии” (“Купина неопалимая”, “Друг жениха”, “Лествица Иаковлева”) отдельных этюдов (часто довольно значительных, как “Икона и иконопочитание”), Булгаков пишет “Большую трилогию” – «О “богочеловечестве» (ч. I - “Агнец Божий”, ч. II - “Утешитель”, ч. III – “Невеста Агнца”). Последний том трилогии вышел уже после смерти Булгакова.

Защита софиологического понимания догматов вызвала по адресу Булгакова полемику, а позже суровое осуждение в ереси со стороны митрополита Сергея (Москва) имевшего, впрочем, под руками лишь обстоятельные выписки из его книги, посланные в Москву противниками Булгакова. Ректор богословского института митрополит Евлогий счел нужным создать особую комиссию для уяснения вопроса о “еретичестве” Булгаков. Доклад комиссии был, в общем, благоприятен для Булгакова, который мог дальше продолжать свое преподавание в богословском институте.

В 1939 г. о. Сергей перенес тяжелую болезнь – рак горла, врачи спасли ему жизнь, но он почти полностью лишился голоса. Большого мужества стоило ему служить литургии и даже читать лекции. В 1940 г. Париж был занят немецкими войсками. Некоторые профессора богословского института были арестованы, но институт, деканом которого продолжал оставаться о. Сергей, не прекращал своей работы. Он продолжал писать, его последняя книга была посвящена истолкованию Апокалипсиса Иоанна Богослова. Он подготовил и до сих пор не опубликованный полностью труд “Расизм и христианство”, где развенчивал расистскую идеологию фашизма. Булгаков неустанно молился об освобождении России и с большим напряжением ждал открытия второго фронта. В ночь с 5 на 6 июня 1944 г., когда войска союзников уже высаживались во Франции, его настиг инсульт. Не приходя в сознание, он умер 13 июля в Париже. Похоронен о. Сергей на русском православном кладбище под Парижем, в Сент-Женевьев де Буа.

Богатая, напряженная, всегда творческая жизнь Булгакова сама по себе замечательна, как исключительный памятник тех духовных исканий, того возврата русской интеллигенции к Церкви, который наметился в России еще до революции 1917 г., и который с такой силой проявился в последние десятилетия XX века.

Коснемся, прежде всего, тех философских влияний, которые испытал Булгаков. Уже в ранние годы, когда он был в заграничной командировке и стал со вниманием изучать философию, Булгаков примкнул к критическому рационализму Канта и пытался очистить экономический материализм Маркса от абсурда, придать ему приемлемую форму. Историческая тема была у Булгакова на первом плане и здесь перед ним встает вопрос – возможна ли научная теория прогресса? Или иначе – возможен ли прогресс в нравственной сфере? В этом именно пункте (теургическом, т.е. в проблеме «активного социального

поведения во имя идеала») Булгаков почувствовал необходимость опереться на религиозно-метафизические предпосылки, и здесь-то и началось влияние Вл. Соловьева на Булгакова. Он нашел у Соловьева широкий синтез христианских начал с данными философии и науки. С присущим ему духовным мужеством Булгаков обратился к тому, что так долго отвергал, - стал на путь религиозной метафизики. У Соловьева Булгаков взял основную идею «всеединства» (с включением софиологической темы), а под влиянием Флоренского целиком ушёл в сторону софиологических построений.

Главное философское произведение Булгакова - «Свет невечерний» - выходит в 1917 г. Однако, прямого отзвука «шума времени» в этой книге не было. Булгаков видел в первой мировой войне симптом того, что через несколько лет поэт А. Блок назовет «крушением гуманизма». По его мнению идеология «человекобожия» (В. Соловьев), основанная на вере в самодостаточность человека, терпела свое крушение. Он видел свою задачу в возвращении к ценностному строю православной культуры. Жанр книги Булгаков определяет как «собрание пестрых глав». В ней, как в некоторой «сумме», предстают мистические и философские учения Платона и Плотина, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, Я. Беме и Дж. Пордеджа, В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова. По своей основной теме – это «православная теодицея», попытка преимущественно на богословском материале философски решить проблему зла и проблему отношения Бога и мира.

Переход от марксистской социологии к религиозному мировоззрению был опосредован для Булгакова огромным влиянием Канта. Он начинает книгу с вопроса: как возможна религия? Булгаков отказывается рассматривать веру как чисто моральный феномен, как функцию практического разума. Религия, считает он, включает в себя сферу морали и обосновывает ее, но целиком не сводится к ней. «Религиозный закон» оказывается шире нравственного: он включает в себя обрядовые и культовые предписания, которые стоят вне чисто этической оценки.

Булгаков даже не опровергает Канта, но отменяет его. Хотя религиозное чувство, акт веры, оказывается первичным, Булгаков отказывается признать его индивидуальный, субъективный характер и приписывает ему транссубъективный или объективный характер. Веры нет вне ощущения реальности и объективности трансцендентного, т.е. Бога. Для Булгакова религиозный догмат есть истина, «взыскуемая всеми силами души, а не есть какая-то субъективная истина или каприз». Поэтому естественно, что он (догмат) оказывается не изобретением индивидуального человеческого сознания, но плодом кафолического, соборного решения. В полемике с протестантским «религиозным индивидуализмом» Булгаков утверждает, что идея кафоличности или соборности задана в самой природе религиозного сознания, подобно тому, как в гносеологическом сознании задана идея объективности знания.

Решая проблему природы и границ философского знания, Булгаков делает вывод, что « в основе действительно оригинальных творческих философских систем всегда лежит ... философский миф». Природа же мифа – религи-

озна, он кристаллизует в себе религиозные образы. «Мифу присуща своя особая достоверность, которая опирается на силу и убедительность непосредственного переживания. В мифе констатируется встреча мира имманентного – человеческого сознания ... и мира трансцендентного-божественного, причем трансцендентное, сохраняя свою собственную природу, в то же время становится имманентным, а имманентное раскрывается, чувствуя в себе внедрение трансцендентного. Мифу необходимо присуща активность, известная инициатива со стороны трансцендентного, которое хочет этой встречи, и в реальности этой встречи и заключается сила убедительности мифа. В этом и состоит его объективность».¹

Вопрос, который мучает Булгакова – возможна ли религиозная философия? На первый взгляд, это словосочетание логически противоречиво: действительно, как сочетать свободу философии в поисках истины, ее священное право во всем сомневаться, видеть во всем проблему, предмет критического исследования и религию, для которой руководящей нормой является догмат. Для философии Бог есть проблема. Стремясь к логическому доказательству его бытия, она, очевидно, стоит вне догматического богословия, для которого Бог дан и находится выше или вне доказательств. Но философия нуждается в своем обосновании, и это обоснование дает ей, по Булгакову, область внерационального – сфера непосредственного созерцания или, иначе, мифа.

«Философствующий богослов» Платон оказывается для Булгакова своеобразным залогом возможности религиозной философии. Поэтому, отвечая на поставленный им вопрос, он констатировал: «... если действительно в основе философствования лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-индивидуальное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, хотя и не имеющий яркости и красочности религиозного, то всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна, и потому невозможна иррелигиозная, «независимая», «чистая философия». Булгаков говорит о «трагедии мысли», из-за которой абсолютная истина не является уделом философии. Для него предмет философии и религии тождественен: «То, что человек ведает как религиозный догмат, он хочет познать и как философскую теоретическую истину, подобно тому, как скульптор ищет того же самого в мраморном изваянии».²

В работе «Трагедия философии (философия и догмат)», посвященной проблеме соотношения философии и религии, оценка фатальной неудачи философии в поисках истины вырисовывается более трагической. Всякая философская система, по Булгакову, впадает в односторонность «отвлеченных начал», в философскую ересь, т.е. произвольно выбирает что-то одно, часть вместо целого. Это избрание определяет мотив и характер философской системы, делает ее тезисом или антитезисом по отношению к другим системам.

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 71, 57-58.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 77, 79.

Вся история философии, по его мнению, может быть представлена как цепь человеческих заблуждений, претендующих на всеобщность. Причину односторонности всякой философии Булгаков видит в самом духе системы, которая претендует на сведение многого или всего к одному и выведение этого многого или всего из одного с логической необходимостью или непрерывностью. «Каждая такая система, – пишет Булгаков, – хочет быть концом мира и завершением истории, которая, однако, все продолжается. Или нелепица, или недоношенность – таков приговор истории философии, начертываемый ею самою над всеми усилиями разума, подобно Хроносу, пожирающему своих детей... История философии есть трагедия. Это – повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах».¹

Возрождая средневековую формулу «философия есть служанка теологии», Булгаков хочет видеть в философии именно служанку, сотрудницу и союзницу, а не рабу, и не теологии, но самой религии. Философия должна стать своеобразным «религиозным эмпиризмом». В то же время он призывает философа к интеллектуальной честности – искреннему исканию и добросовестному сомнению, считает необходимым в философском предприятии риск и отвагу. Убежденный в грядущем преображении твари, он верил в преображение самого человеческого разума, которому дано будет въяве увидеть то, что сейчас он видит гадательно, как сквозь тусклое стекло.

Уйдя от профессионального занятия философией, он остался философом в богословии, отваживаясь на смелые умопостроения и отстаивая их перед лицом многочисленных критиков как в церковной среде, так и вне ее. Темы творчества Булгакова разнообразны – это и экономика, и богословие, и непосредственно философия. Собственно философское творчество его кончается книгой «Свет невечерний», дальнейшие же работы, не теряя внутренней связи с проблемами философии, уходят в богословие.

В основе философских построений Булгакова – поиск «пути через современность к Православию». Основы философских построений Булгакова лежат в его космологии. Религиозный перелом не оторвал его от мира, так как определялся потребностью глубже понять мир и проникнуть в его сокровенную жизнь, сокровенный смысл.

В центре «Света невечернего» лежит раскрытие христианского учения о теогонии, т.е. сотворении мира, и теофании, т.е. явленности Бога миру. Особое место в изложении этих вероучительных догматов занимает учение о Софии. София, как идеальная основа мира, стоит между Абсолютом и космосом как некое «третье бытие», соединяющее в себе и божественную и тварную природу. Строго различая Абсолют и космос, идею всеединства он долгое время относит только к космосу.

Творение мира Богом мыслится Булгаковым как «самораздвоение Абсолютного». Теория о двух центрах в Абсолютном, один из которых приобретает потенциальный характер, была разработана Соловьевым. Корни этой концеп-

¹ Булгаков С.Н. Соч.: в 2-х т. М., 1993. Т.1. С. 314.

ции Абсолютного - в немецкой мистике, представленной Беме и Шеллингом. Однако Булгаков говорит о единственном пути – признании того, что переход от абсолютного к относительному осуществлен сотворением мира из ничто¹. Это не означает, что мир – совершенно новое бытие, существующее «помимо Бога, вне Его, рядом с Ним». Здесь Булгаков, как и в ряде других случаев, делает попытку объединить противоположности. Мир, говорит он, «насквозь пронизан божественными энергиями, которые и образуют основу его бытия», «...творя мир, Бог тем самым и себя ввергает в творение. Он сам себя как бы делает творением». Таким образом, мир – это как теофания, так и теогония.

Развивая концепцию сотворения абсолютным относительного как само-раздвоение абсолютного, он пытался разрешить космологическую антиномию, преодолеть «водораздел» между пантеистическим монизмом и манихейским дуализмом. Даже тогда, когда Булгаков перешел к учению о метафизическом единосущии и Абсолюте мира, он говорил о двух неравных реальностях (Бога и мира). Мир обладает самостоятельной реальностью, которая осуществляется в душе мира как всеобщей связи, всеединстве тварного бытия. Булгаков подчеркивает, что мир имеет в себе творящую и движущую силу. Он живо ощущает мощь мира, его творческую неистощимость и безграничность.

Для Булгакова космос есть живое одушевленное целое и потому он серьезно и настойчиво выдвигает понятие души мира. В «Свете невечернем» он определяет мировую душу как энтелехию мира, начало, связующее и организующее мировую множественность природы. Впоследствии она определяется им как тварная София, вбирающая в себя черты платоновского «умного космоса» или мира идей. В интерпретации Булгакова идеи - отнюдь не бестелесные сущности, они обладают особой эфирной телесностью. Итак, «ничто как бытие-небытие» есть специфическая черта тварности (сотворенного). Таким образом, мир приобретает свою онтологическую (бытийную) сущность через Абсолютное и в Абсолютном. Сам по себе он есть ничто, но через причастность к источнику творения оказывается «становящимся Богом».

Определения, которые Булгаков дает Софии, по сути, повторяют ее характеристику у Флоренского в книге «Столп и утверждение Истины»: «Ангел-хранитель твари», «начало путей Божиих», «предмет Любви Божией» или «любовь Любви», «идея» Бога, «Мировая Душа», «Вечная женственность». Высшим проявлением софийности являются Церковь, Богородица, небесный Иерусалим. Булгаков подчеркивает промежуточное бытие Софии между Богом и тварью – «одновременно разъединяющее и соединяющее», что придает ей характер посредника.

Характеризуя Софию аристотелевским термином «энтелехия», Булгаков стремится избежать ее раздвоения: мир есть София в своей основе и не есть София в своем состоянии. Соответственно мир представляет собой арену софийной теургии (мистического творчества). Через хозяйство и искусство (София открывается в мире как красота) миру должен быть придан его софийный

¹ «Невеста Агнца». С. 12.

первообраз. Определяя онтологический статус Софии, он писал: «... как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она отличается от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась».¹

Впоследствии, в эмиграции, Булгаков откажется от трактовки Софии в качестве «особого рода четвертой ипостаси» и вообще как ипостасного (т.е. имеющего особую личность) бытия. В статье 1924 г. «Ипостась и ипостасность» он отмечает, что София не имеет собственной ипостаси, но и не является лишь атрибутом или аллегорией Божества. В творении София получает свое самобытие, становясь миром, как его божественная субстанция, как Бог в мире. София «есть субстанция мира, которая только и делает мир миром, не призрачным, но в себе обоснованным».² В тварной Софии, т.е. в мире, человеку дано быть мировой ипостасью, тварным Богом. В этой статье он отвергает совпадение Софии с природой (усией) самого Бога в его трех ипостасях, но в «Агнце Божиим» (1933) он такое отождествление производит. Такая модификация софиологии, по замечанию В.В. Зеньковского, создает дополнительные трудности и ведет к отождествлению Софии в Боге и в творении, препятствует идее творения, онтологического разделения мира и Бога, а значит, приближается к пантеизму.

Стараясь раскрыть тайну Божественной Софии, Булгаков все время балансировал на грани неустрашимых в рациональном мышлении антиномий. Среди основных упреков в его адрес был упрек в возобновлении гностической ереси об отпадении Софии. Однако если у гностиков следствием отпадения Софии является враждебный мир, который должен быть упразднен, то у Булгакова, напротив, София является принципом тварности, и его учение можно охарактеризовать как просветленный космизм.

Для Булгакова космос есть живое, одушевленное целое, и потому он так серьезно и настойчиво выдвигает понятие “души мира”, которое “содержа в себе все, является единящим центром мира”. Софиология для Булгакова есть мировоззрение, христианское видение мира. Главной ее проблемой он считает отношения между Богом и миром, между Богом и человеком. София соединяет в себе небо и землю, Бога и человека в единое целое. “Отец, Сын, Святой Дух, или Святая Троица, есть Усия, или София”, - подчеркивает мыслитель.

Человек рассматривается Булгаковым как не постижимая до конца личность, великая тайна для самого индивида, данной конкретной личности, и для других. “Человек, - пишет он, - есть ипостась, лицо, личность... Личность неопределима, ... ибо всем и всегда определяется, оставаясь, однако, над всеми своими состояниями и определениями. Личность есть каждому присущая и не-

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 186.

² Булгаков С. Н. прот. Ипостась и ипостасность // Сборник статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности (1890-1925). Прага, 1925. С. 362, 369.

ведомая тайна, не исследуемая бездна, неизмеримая глубина.¹ Человек как творение Бога, существо, созданное Богом по образу и подобию, замечает Булгаков, несет в себе некий отсвет абсолютного, выражающийся, прежде всего в стремлении к абсолютному творчеству. В отличие от Бога как абсолютного творца, человеку творчество присуще в виде формальной возможности, жажды, порыва. Творчество человека абсолютно только в потенции. Человек, как правило, стремится сполна реализовать заложенные в нем творческие возможности, когда же потенциальная абсолютность человеческого творчества не реализуется, это порождает трагедию.

Булгаков рассматривал проблемы человека сообразно христианскому пониманию истории: Первый Адам – проблемы пола, Второй Адам – антиномия Боговоплощения и спасения; человеческая история – проблемы времени, хозяйства, искусства, власти, общности и церковности, конца истории. Он указывает на творческий характер как самого возникновения человека, так и его существования в мире. Правда, с его точки зрения, это творчество не содержит в себе ничего “метафизически нового”, ибо последнее дано одному лишь Богу. Человек же, будучи тварью и действуя в тварном мире, способен только воспроизводить “идеальный первообраз”, его “подобие”. Человек не может своим трудом “творить новую жизнь”. Жизнь создается, по его словам, не трудом, но лишь рождением, передачей и осуществлением изначально заложенной жизнетворческой силы.

Булгаков признает андрогинный тип человека. Вслед за В. Соловьевым он считает любовь одним из самых могучих средств преодоления человеческого эгоизма и смерти. Философ особо подчеркивает значение брака и считает, что нет никакой необходимости противопоставлять любовь и супружество. Опираясь на ветхозаветные представления о браке, он полагает, что соединение любви и супружества есть внутреннее здание христианского брака, ибо данное таинство возрождает целомудрие, укрепляет здоровье пола, утраченное в грехопадении. Задача эта неимоверно трудна, но ее необходимо решать, поскольку жизнь пола с ее антиномиями, трагическими противоречиями воздействует на всю жизнь человека и человечества.

По-своему решает Булгаков и проблемы жизни, смерти и бессмертия. Он отмечал, что абсолютное уничтожение личности и даже временность ее существования не укладываются в ипостасное сознание, не знающее ни своего начала, ни своего конца. Философ считает, что человек, личность никогда не сможет смириться со смертью, с полным и абсолютным исчезновением человеческого “Я”, что смерть косит лишь жатву жизни.

Завистью дьявола, говорит он, вошла в мир смерть, но Бог создал человека нетленным. Если бы не грехопадение, то Бог не отделился бы от людей и от мира, и им не угрожала бы гибель. Чтобы спасти человечество, в мир явился Иисус Христос. Христос стал человеком, чтобы сделаться новым Ада-

¹ Булгаков С.Н., Свет невечерний. - М.: Республика, 1994, с. 245

мом. Новое второе сотворение человека требовало и смерти, и воскресения. Во Христе человечество принесло покаяние и жертву, возродилось и стало соответствовать воли Божией.¹

При всей своей любви к человеку и человеческому творчеству Булгаков как бы боится их, страшится в них сатанинского начала и стремится бежать от них к Богу. “Цель истории, - пишет он, - ведет за историю, к “жизни будущего века”, а цель мира ведет за мир, к “новой земле и новому небу”.

Признавая свободу деяний человека и человечества, диалектику, а вернее, антиномию свободы и необходимости, Булгаков отдает предпочтение необходимости. “Свобода есть общая основа творческого процесса, необходимость же определяет рамки этого процесса и постольку преддетерминирует свободу, направляет ее путь,... Свобода распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход. Промысел Божий, путем необходимости ведущий человека, есть, поэтому высшая закономерность истории”.² В “Свете невечернем”, развивая эту мысль, он пишет: “Абсолютное трансцендентно и свободе и необходимости”. Однако Бог не совершает насилия над человеческой свободой. Это означает, что ни отдельная жизнь, ни мировое бытие катастрофически не обрывается, пока что-либо останется недосказанным, не выявленным, не определившимся.

Булгаков подчеркивает, что человек не должен ни преувеличивать, ни преуменьшать своей свободы и ответственности.³ Дарованная человеку свобода велика, но он может лишь распоряжаться божественным даром бытия. Судьбы мира вверены свободе человека, и это может привести к ошибочности, неверности. Свобода несет опасность порчи, отравления и извращения мира. Поэтому Булгаков основную задачу усматривает в том, чтобы согласовать божественное и человеческое: “Лишь в царстве славы, когда окончится время, осуществится цель мироздания, а все теперешнее есть лишь муки рождения. Человек и вся тварь воскреснет во Христе и в Нем осознает свою природу. Лишь тогда окончится сотворение мира, совершаемое Божиим всемогуществом на основе тварной свободы... Для окончательного сотворения мира нужно скрепить... Божественное всемогущество и тварную свободу, нерушимо охраняемую Божественной любовью в одно неразрывное целое и тем окончательно согласовать божественное и человеческое ”⁴

Философия имени

В работе “Философия имени” Булгаков изложил свою философию языка. Его обращение к проблеме имени носило не случайный характер. В 1913 г. административным решением синода было запрещено имяславление на Афоне, но философское и богословское обсуждение проблемы имени продолжалось.

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. С.297.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний. С.351.

³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С.185-186.

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний. С. 183.

Согласно Булгакову, слово - это материя, идеализируемая формой, имеющая смысл или идею. Словесная идея может иметь различные воплощения: звук, жест, плевменные знаки. Как симфонии Бетховена написаны для оркестра, так и словесная идея преимущественно находит свое воплощение в звуках человеческого голоса. Связь между идеей и ее воплощением не является внешней ассоциацией. Булгаков в категорической форме отвергает психологические теории, которые все сводят к психологическому процессу в человеческом разуме и рассматривают слово как чуждый смыслу знак для сообщения этого психического процесса другим людям.

При появлении слова в космической реальности, говорит Булгаков, имел место двойной процесс, проходивший в двух противоположных направлениях: идея освобождалась от сложной целостности существования и одновременно творила для себя в микрокосме человеческой индивидуальности в соответствии с голосовыми возможностями человека новое тело-слово. Сам космос говорит через микрокосм человека в словах - живых символах деятельных иероглифах вещей, ибо реальная душа словесного звука - это сама вещь. Так, например, душа слова "солнце" - это сам небосвод.

Множественность языков не исключает единства "внутреннего слова", так же как те же самые китайские иероглифы в различных провинциях Китая произносятся по-разному. Вавилонское смешение языков напоминает разложение белого луча света на многочисленные спектральные цвета. Такое разложение, однако, не затрагивает "внутреннего слова". Об этом свидетельствует возможность перевода с одного языка на другой. Булгаков высказывает мысль, что множественность языков есть следствие распада человечества в связи с ростом субъективизма и психологизма, т.е. пагубные сосредоточения внимания на субъективных, индивидуальных особенностях речи.

Философия языка солидаризуется с имяславием. В «Свете Невечернем» он пишет: «Имя Божие есть как бы пересечение двух миров, трансцендентное в имманентном, а потому «имяславие» помимо общего своего богословского смысла, является в некотором роде трансцендентальным условием молитвы, констатирующим возможность религиозного опыта. Ибо Бог опытно познается через молитву, сердце которой есть призывание трансцендентного, именование Его, а Он как бы подтверждает это наименование, признает имя это Своим, не просто отзываясь на него, но и реально присутствуя в нем».¹

В центре «Философии имени» - проблема рождения слова-имени и его отношения к его носителю, своеобразное возвращение к средневековому спору номинализма и реализма. Булгаков в этом споре оказывается крайним реалистом. Он постоянно подчеркивает не только идеальную, но и онтологическую природу слова, его сращенность со структурой бытия, говорит о соответствии грамматики (синтаксиса) предложения онтологии. «Слова рождаются в недрах человеческого сознания как голоса самих вещей, о себе возвещающие отнюдь не «субъективные» (хотя и могут быть субъективно окрашены), но и общезна-

¹ Булгаков С.И. Свет Невечерний. С.26.

чимые, которые поэтому и могут быть обобщаемы». Слово и идея рождаются из того, что есть бытие до слова. «Поистине в каждом самом элементарном акте познания – именовании мы присутствуем при великой и священной тайне творения человека по образу триипостасности: из недр рождается слово, и это слово опознается не как придуманное, извне привнесенное, но рожденное самой вещью, ее выражающее... В познании от элементарного до сложнейшего, содержится тройственный акт: глухого голоса бытия, звучания слова и соединения в акте познания этого толчка и этого слова – в именовании».¹

Будучи ученым, в свои философские исследования Булгаков перенес строгость научной мысли. Он всегда «основателен» и поэтому не мог ограничиться «чистой» философией, тем более, что философия, занятая проблемами Абсолюта, всегда стоит на пороге богословия.

Чрезвычайное значение Булгакова в развитии русской философии, определяется тем, что он углубил темы космологии, столь существенные для уразумения бытия. Понятие «тварной Софии...» глубже всего и основательнее всего проработано в русской философии именно Булгаковым. Синтез науки, религии и философии Булгакову не удался, но задача этого синтеза неустраима для русской мысли, не утратившей своей связи с религией. В своем труде «Свет Невечерний» философ приступил к выработке миропонимания, которое позволило бы человеку понять подлинные духовные ценности, находить верный путь к Богу, и к самому себе и к другим людям.

Вопросы для повторения

1. Какое произведение можно назвать главным философским произведением С.Н. Булгакова?
2. Почему, по его мнению, идеология человекобожия терпела крушение в начале XX века?
3. Как оценивает С.Н. Булгаков историю философии и почему?
4. Какое место в системе философа занимает учение о Софии?
5. Каково, по мнению С.Н. Булгакова, место человека в мире?
6. В чем суть творческого существования человека в мире?
7. Каким образом это связано со свободой?
8. Каково значение философии С.Н. Булгакова для мировой мысли?

Источники

1. Булгаков С.Н. Капитализм и земледелие. Спб., 1900. В 2 т.
2. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. Сб. статей (1896-1903) Спб., 1903.
3. Булгаков С.Н. Два града. Спб., 1997.
4. Булгаков С.Н. Война и русское самосознание. М., 1915.
5. Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996.
6. Булгаков С.Н.. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. М., 1991.
7. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. М., 1992.
8. Булгаков С.Н. На пути богов pro et contra: Современные диалоги // Из глубины. М., 1990. С. 90-144.
9. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994.
10. Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993.

¹ Булгаков С.И. Философия имени. Париж, 1953. С.118-119.

11. Булгаков С.Н. У стен Херсонеса. СПб., 1993.
12. Булгаков С.Н. Философский смысл троичности // Вопросы философии. М., 1989. № 12. С. 90-98.
13. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990.
14. Булгаков С.Н. Христианство и социализм // Социологические исследования. М., 1990. № 4. С. 111-131.
15. Булгаков С. Н. Христианский социализм: Споры о судьбах России. Новосибирск, 1991.
16. Булгаков С.Н. О чудесах евангельских. М., 1994.
17. Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. М., 1997.
18. Булгаков С.Н. Философия имени. СПб., 1999.

Исследования

1. Бердяев Н. А. Русская идея / О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и её философской культуре. М., 1990.
2. Бодров В. Н. Сергей Булгаков: софиологическое видение мира // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. М., 1989. № 5.
3. Дробжев М.И. Несказанный свет личности в философии С.Н. Булгакова // В поисках идеала (очерки русской религиозно-идеалистической этики начала XX века). Тамбов, 2000.
4. Дробжев М.И. Духовность как сущность человека в философии С.Н. Булгакова // Дробжев М.И. Проблема человека в русской религиозной философии XIX – первой половины XX века. Тамбов, 2000. С. 213-232.
5. Забрянюк А.Л. Христианский социализм С.Н. Булгакова и освободительное движение в России в нач. XX века // Философия и освободительное движение в России. М., 1989.
6. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
7. Макашева Н. Сергей Булгаков: к христианской политэкономии // Общественные науки и современность. М., 1994. № 3.
8. Некрасова Е. Н. Живая истина: Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX в. М., 1997.
9. Осипова Л. Ф. Социальный смысл эсхатологической концепции С. Н. Булгакова // Вестник МГУ. Философия. 1973. № 2.
10. Преодоление времени: По материалам междунар. науч. конф., посвящ. творч. наследию С.Н. Булгакова. М., 1998.
11. Творческое наследие С.Н. Булгакова и современное социально-экономическое знание: К 125-летию со дня рождения С.Н. Булгакова: По материалам междунар. науч. конф. М., 1996.
12. Управителев А.Ф. Конструирование субъективности в антропологии С.Н. Булгакова. Барнаул, 2001.
13. Хоружий С.С. Вехи философского творчества отца Сергея Булгакова // Булгаков С.Н. Соч. Т.1. М., 1993.
14. Хоружий С.С. София – Космос - Материя: устои философской мысли отца Сергея Булгакова // Вопросы философии. М., 1989. № 12.

Лекция 8

«Конкретная метафизика» П.А. Флоренского

Жизнь и творчество

Павел Александрович Флоренский (1882-1937) сочетал в себе качества разностороннего ученого (он занимался различными областями естествознания и прежде всего математикой) и религиозного мыслителя. Развивая концепцию всеединства, заложенную в русской мысли В.С.Соловьевым, он стре-

мился к синтезу богословия, философии и науки. Философии «отвлеченных начал» Флоренский противопоставлял «конкретную метафизику», разрабатывая своеобразные теодицею и антроподицею. Он – создатель оригинальной философии языка и символа.

Родился П.А. Флоренский в Грузии. Отец его – инженер путей сообщения, мать происходила из рода карабахских беков. В Тифлисской гимназии увлекался естественными науками, много экспериментировал. Летом 1889 г. он пережил духовный кризис, когда ему открылась ограниченность научного мирозерцания. В результате он пришел к вере в Бога, к вере своих дедов и прадедов по отцовской линии, которые были священнослужителями Костромской епархии.

В 1900 г. Флоренский поступил на физико-математический факультет Московского университета. Большое влияние на него здесь оказал Н.В.Бугаев, развивший оригинальное учение, названное им аритмологией (учением о прерывности). Флоренскому импонировала идея В.С. Соловьева о глобальном синтезе богословия, философии и науки, которую его учитель Бугаев конкретизировал в понятии философско-математического синтеза. Тогда и оформился «математический идеализм» Флоренского, о котором он писал: «В эти же годы юности выросло и утвердилось коренное убеждение, что все возможные закономерности бытия уже содержатся в чистой математике как первом конкретном, а потому доступном использованию самообнаружении принципов мышления – то, что можно было назвать математическим идеализмом; и в связи с этим убеждением явилась потребность построить философское миропонимание, опирающееся на углубленные основы математического познания»¹. Параллельно занятиям математикой Флоренский углубленно изучал философию.

В 1904 г. Флоренский в Донском монастыре познакомился с будущим своим духовником, епископом-старцем Антонием (Флоренсовым). Епископ Антоний благословил его учиться в Московской духовной академии, находившейся в Сергиевом Посаде. В годы своего второго студенчества Флоренский стал близок со старцем Гефсиманского скита Троице-Сергиевой Лавры иеромонахом Исидором. Он сосредоточивается на теме церкви, пишет большую работу «Понятие Церкви в Священном Писании» (1906), где уже намечены его основные богословские идеи. По окончании курса духовной академии Флоренский был утвержден исполняющим обязанности доцента по кафедре истории философии. За время преподавания в академии (1908-1919) он создал ряд курсов по истории античной философии, философии Канта, философии культуры и культа.

В 1911 г. Флоренский принимает священство, а в 1912 г. назначается редактором журнала «Богословский вестник». В 1914 г. появляется полный и окончательный текст его книги «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи». Выход книги сразу принес автору признание и извест-

¹ Богословские труды. М.,1982.Сб.23.с.266

ность. Главной ее целью было не изложение философских и богословских позиций автора, но осмысление пути, что привел автора в мир христианского умозрения и православной церковности. Задачи и темы религиозной мысли Флоренский делил схематически на два раздела: теодицею и антроподицею. Задача первой – обоснование веры и церковности, овладение их устоями, обретение Столпа и утверждения Истины (как называет Церковь апостол Павел) в I Тим.,3,15)). Во второй с обретенных позиций следовало развивать учение о мире и человеке.

Результаты исследования тем антроподицеи сложились в цельное философское учение, названное им «Конкретной метафизикой» и создававшееся в основном уже в годы революции. В жизни философа наступают кардинальные перемены. Из-за гонений на церковь в 1918 г. закрывается Духовная Академия, а в 1921г. - Сергиево-Посадский храм, где Флоренский служил священником. От должности редактора «Богословского вестника» он был освобожден еще в 1917г. Вопреки всему годы российской смуты – период поразительно активного творчества Флоренского, когда ярче всего раскрывается его удивительный универсализм.

С 1918-го по 1922-й им написаны все разделы конкретной метафизики. Помимо собственно философии, разделы эти трактуют природу науки, языка, теорию искусства и многое другое, причем всегда на профессиональном уровне. Флоренский пишет и ряд религиозно-философских работ, включая весьма важные для его взглядов «Очерки философии культа» (1918), «Иконостас» (1922). Наряду с этим он возвращается к занятиям физикой и математикой, присоединяя к ним работу в области техники и материаловедения. С 1921 г. он – на научной и руководящей работе в системе Главэлектро, а в 1924 г. выпускает в свет большую монографию о диэлектриках.

Еще одно направление его деятельности – искусствоведение и музейная работа. Он развивает оригинальные теории о роли пространства в искусстве, в частности, собственную теорию обратной перспективы. По инициативе В.А. Фаворского он приглашается в ВХУТЕМАС, где в качестве профессора читает лекции с 1921 по 1924 гг. Одновременно он много работает в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Эта его активность, связанная с изучением художественных сокровищ Лавры, приводит к появлению нескольких работ по древнерусскому искусству.

Период приблизительно до середины двадцатых годов – пик творческой биографии мыслителя. Однако уже во второй половине двадцатых годов круг занятий Флоренского вынужденно ограничивается техникой. Летом 1928 г. его ссылают в Нижний Новгород, но в том же году, по хлопотам Е.П. Пешковой, возвращают из ссылки. В начале тридцатых годов против него развязывается кампания в печати. 26 февраля 1933 г. последовал арест и через 5 месяцев, 26 июля, - осуждение на 10 лет заключения.

Первый год был проведен им на Дальнем Востоке, в Бамлаге, где он занимался исследованием вечной мерзлоты на опытной станции в поселке Сквородино. Летом 1934 г. жене и детям было дозволено навестить его. Вскоре

после их отъезда Флоренского переводят в Соловецкий лагерь. 25 ноября особой тройкой УНКВД Ленинской области он был приговорен к высшей мере наказания и расстрелян 8 декабря 1937 г.

Аритмология и антиномизм

Флоренский развивал свои философские взгляды в пределах религиозного сознания, но его своеобразие заключается в том, что он хочет сохранить всецелую верность традиции Церкви и, в то же время, выразить свои новые идеи. Способом философствования Флоренского является аритмология, которая пронизывает все его творчество.

В узком смысле слова, аритмология – теория прерывных функций. В широком смысле – это идея прерывности, способная сформировать качественно новое мирозерцание, идущее на смену мирозерцаниям разного рода, в основе которых лежит принцип непрерывности. Впервые термин «аритмология» в широком его понимании появился в трудах Николая Васильевича Бугаева (1837-1903) – профессора математики Московского университета, декана физико-математического факультета. Бугаев считал, что в XX веке грядет грандиозная смена мирозерцаний: аналитические в своей основе мирозерцания, господствовавшие в идеологии нового времени вплоть до XIX века включительно, будут заменяться аритмологическими мирозерцаниями. Характерными чертами аналитического мирозерцания являются: 1) непрерывность явлений во времени и пространстве; 2) постоянство и неизменность их законов; все законы природы выражаются непрерывными функциями, от пространственно-временных координат; 3) возможность понять целое из их элементов; 4) возможность определенно обрисовать явление для всех прошлых и предсказать для всех моментов времени.

По мнению Бугаева, аналитическое мирозерцание бессильно там, где надо объяснить действия индивида, обладающего свободой и способностью целеполагания. Флоренский писал, что оно не способно объяснить свободу, веру, подвиг, творчество, красоту. Если аналитическое мирозерцание пытается исключить случайное, то аритмология органически приемлет случайное, исследуемое в теории вероятности (одна из аритмологических дисциплин). В XX веке многие науки стали перестраиваться на вероятностной основе. Достаточно вспомнить квантовую механику, законы которой носят существенно вероятностный характер.

Аритмология причисляет эволюционную теорию Дарвина к числу аналитических учений, ибо эволюция полагает непрерывные переходы между видами. Уже к концу XIX века биология накопила немало фактов, не укладывающихся в сложившуюся эволюционную теорию. Например, почти полное отсутствие переходных форм живых существ и в ископаемых, и в современном состоянии царства живых существ. Из дарвиновой же теории следует, что они должны существовать в огромном количестве. Аритмология противопоставляет эволюционизму прерывистую картину жестко оформленных и чрезвычайно устойчивых видов. Живому свойственны и причинные (аналитические) и целесообразные (аритмологические) изменения. Цель и причина – трудносочетаемые понятия для философии нового времени. Пока все попытки их сочетать остаются недостаточно убедительными. В социальной жизни чередуются периоды постепенной эволюции (аналитическое) и революции, социальные катастрофы, переломы в индивидуальной и социальной жизни (аритмологическое).

Флоренский утверждал, что аналитическое мирозерцание господствовало, начиная с эпохи Возрождения вплоть до начала XX в. Оно стремилось избавиться от «ужаса прерывности». Научной базой аналитического мирозерцания стали дифференциальное и интегральное исчисление, созданные

Ньютоном и Лейбницем, а так же эволюционное учение, начиная с Бюффона. Понятие непрерывности возникло в недрах математики. В связи с этим «вполне естественно было ждать, что сама виновница такого соблазна, - математика, - с течением времени захочет исправить ту односторонность мирозерцания, которую она, хотя и непреднамеренно, вызвала в умах целых поколений»¹. Эти ожидания сбываются: источник перестройки мирозерцания лежит, по Флоренскому, в «теории групп», то есть в том, что сейчас называется теорией множеств. С идеями аритмологии Бугаева, обогащенной идеями теории множеств Г.Кантора, связывал Флоренский будущее и науки, и философии.

Прежде всего Флоренский отмечает доказанное Кантором утверждение, что континуум (непрерывное множество точек) есть связанное и совершенное множество точек, а непрерывное есть частный случай, модификация непрерывного. Законы классической логики (аналитические законы мышления) – закон тождества и его неизменные спутники, закон противоречия и закон исключенного третьего – говорят о статистической стороне мышления. Эти аналитические законы мышления полагают коснение в старом, новое же требует аритмологических пояснений: «Подвиг же – в том, что «естественные силы» - присущие уму инертность и самодовольство, подталкивают его к коснению в старом, в конечном, в «известном». Нужно преодолеть самодовольство рассудка, порвать магический круг его конечных понятий и вступить, - в среду сверх конечного, рассудку недоступного и для него нелепого»². Такой подвиг совершила, например, математика, введя иррациональные числа. Аритмологии призвана стать философией творческого подвига, подвига мысли, ищущей и находящей новое, ещё небывалое.

Помимо чисто математических истоков аритмология живет чувством, что «мир познаваемый «надтреснут»³. Это чувство трагедии, совершающейся в мире, свойственное Флоренскому, отлично от оптимизма московской философско-математической школы, которая надеялась, что разумная деятельность «социал-инженеров» может гармонизировать мир, соединить разрозненное. Флоренский связывает аритмологию с эсхатологическими (включающими представления о конце света) настроениями своей эпохи, «может быть, и новейшие исследования и течения в области идей прерывности намекают именно на эту же близость Конца»⁴.

Гносеологическая позиция Флоренского стремящегося к «подлинной рациональности», преодолевает формально логический рационализм, свойственный московской философско-математической школе, при этом решительно отвергая и богословский рационализм. Все, о чем он писал, насыщено любовью к противоречию: «Введение противоречия и любовь к противоречию, наряду с античным скепсисом, кажется, - высшее, что дала древность. Мы не должны,

¹ Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т.1. С.74

² Флоренский П.А. Соч.: М., 1990. Т.1(1) С.513

³ См. там же С.157

⁴ См. там же С.127

не смеем замазывать противоречие текстом своих философов! Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их. Если разум познающей раздроблен, если он – не монолитный кусок, если самому себе противоречит, - мы опять-таки не должны делать вида, что этого нет. Бес- сильное усиление рассудка примирить противоречия, вялую попытку напярчь- ся давно пора отразить бодрым признанием противоречивости»¹.

Источником антиномий, аритмологического расчлененного мироздания и разума, по мнению Флоренского, являются грех и зло. Они раздробляют и мир, и существо человека. Раздробительное действие греха особенно сказывается в рассудке. У Флоренского истина есть антиномия: тезис и антитезис вместе выражают истину. При приближении к истине разум все более выявляет возможность антиномического мышления о ней.

Антиномии пронизывают все мышление человека. Начинается все с антиномий о догматах. Бог и единосущен, и триипостасен, то есть Бог – и один, и три. Два естества в Христе – божественное и человеческое – соединены и неслиянно, и нераздельно. Отношение человека к Богу и предопределено, и определено свободной волей человека. Вера свободна, зависит от доброй воли человека, но она же есть дар Божий и не находится в воле человека. Антиномии есть бессмыслица для рассудка. Рассудок должен отвергнуть себя, чтобы постичь истину – антиномии. А может быть и не – А. «Невозможно» может сочетаться с «несомненно». Из Я любовь делает не – Я.

Постижение истины-антиномии есть подвиг веры (оба – аритмологические понятия). Вера есть самоотрешение рассудка. Акт самоотрешения рассудка и есть вера. Здесь можно вспомнить изречение Тертуллиана: «Верую, ибо абсурдно». Противоречие «всегда тайна души, - тайна молитвы и любви. Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в горнем Иерусалиме, нет их. Тут же – противоречия во всем; и устраняются они не общественном строительством и не философическими доводами... Чем ярче сияет Истина Трисиятельного Света, показанного Христом и отражающегося в праведниках, - Света, в котором противоречие сего века препобеждено любовью и славою, - тем резче чернеют мировые трещины».²

«Конкретная метафизика»

«Живая истина» - одна из начальных категорий русской религиозной философии, которую ввел И.В. Киреевский. Отрицание отвлеченности и симпатии к конкретности – характерная черта многих русских философов. Достаточно вспомнить «критику отвлеченных начал» В.С. Соловьёва, «конкретный идеал-реализм» Н.О. Лосского и т.п. В этом ряду следует поместить и «конкретную метафизику» Флоренского. Свою жизненную задачу он понимал как прокладывание путей к будущему цельному мировоззрению. Широкие пер-

¹ См. там же С.157

² Флоренский П.А. Соч.: Т.1.(I) С.158.

спективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями отдельных, иногда весьма специальных вопросов. Развиваемое им мировоззрение трудно поддается краткому систематическому изложению. Его построения носят скорее органический, а не логический характер, отдельные формулировки тесно связаны с конкретным «материалом». Флоренский видит ценность мысли не в её отвлеченной логичности, а в её конкретном явлении - раскрытии личности.

«Конкретная метафизика» зачастую воплощалась в России в своеобразную, отличную от Лейбницева, монадологию. Монадология Флоренского преодолевает самотождество Я, поскольку монада, по его мнению, может выйти из себя через «истощую любовь». Это не логически конструируемая система метафизической терминологии, а способ символического описания переживаемого душой.

Существенно новое, что внёс в монадологию Флоренский — насыщение её интуициями теории множеств Г. Кантора. Сложная монада у Флоренского — это множество, т.е. новая единица-множество, состоящая из элементов-единиц. Иерархия монад охватывает всё сущее: от кванта энергии и атома до человека, Ангела и Бога, который есть Божественная Монада-Единица. Для Флоренского сплав монадологии и теории множеств открыл перспективу синтеза науки, философии и богословия. В ранние годы ему казалось, что наступают времена, о которых мечтали мыслители, начиная с Пифагора: философия превратится в строгую науку, наподобие математики.

У Флоренского познание есть взаимоотношение конкретных монад: души познающего и монады познаваемого, которой может быть всё, что угодно: вещь, живое существо, человек, произведение искусства, Бог. Акт познания онтологичен: это реальное выхождение познающего из себя и реальное вхождение познаваемого в познающее, что выражается в актах веры и любви. Любовь у Флоренского - гносеологическая категория, понимаемая не абстрактно, но конкретно - как конкретная любовь двух монад. Истинное познание есть свободный выбор монадой, венчающей иерархию монад, Живой Божественной Монады. Истина есть «Бесконечное, мыслимое как цело-купное Единство, как единый, в себе законченный Субъект».¹

Путь к Абсолютному лежит у Флоренского через сомнения, которые в острой форме образуют настоящий «скептический ад». Но «путь скепсиса не ведёт ни к чему». Сознание движется к положению, что «если Истина есть, то она — реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность»². Из затруднений Флоренский он выходит с помощью антиномизма. «Мы отказываемся от монизма в мышлении», чтобы «найти Бога в подвиге веры».³ Вера, в которой мы освобождаемся от «пре-

¹ Флоренский П.А. Соч.: Т.1. С.43

² Там же., С.43

³ Там же., С.65

дельного отчаяния», порождаемого «скептическим адом», и ведёт нас к Абсолюту.¹

«Установив» реальность Бога, Флоренский переходит к теме человека, расширяя её в общую тему тварного бытия. Грех, неправда, зло закрывают от нас подлинную сущность бытия — и здесь Флоренский примыкает к его современникам, которые «мечтают о единстве всей твари в Боге».² В этом пункте Флоренский идёт дальше своих современников, строя свою космологию смело и оригинально. Понимание космоса делает Флоренского «софиологом», а обращенность к теме Соловьёва даёт ему повод продолжить его дело и способствует окончательному формированию собственной системы. Космология развёртывается в систему философии, облекается в броню богословских данных, — и на этом пути Флоренский находит самого себя.

Флоренский отказывается от всякой «дедукции» тварного бытия. Его путь — не «нисхождение» от Абсолюта к твари, а, наоборот, «восхождение» от твари к Абсолюту. «Из природы Бога, — утверждает он, — никак нельзя заключить о существовании мира — акт творения непреложно должен мыслиться свободным, т.е. происходящим от Бога не с необходимостью».³ Тварь потому и тварь, — тут же пишет Флоренский, — что она не Безусловно Необходимое Существо; существование твари никак не выводимо не только из идеи истины, но даже из факта существования истины в Боге». Это несколько не противоречит учению о «небесной природе твари», как выражается Флоренский несколько ранее⁴, — эта «небесная природа твари» должна нам проясниться из самого анализа тварного бытия, т.е. опять-таки открыться лишь на пути «восхождения» к Абсолюту. Флоренский настаивает на том, что надлежащее понимание твари стало возможным лишь на почве христианства, — т.е., что философское осмысление тварного бытия, его тайны предполагает явление христианства в истории.

Теодицея и антроподицея. Учение о Софии

Философские взгляды Флоренского неотъемлемы от его богословских воззрений, которые принадлежат к области христианской апологетики. Теодицея, разработанная в основном в книге «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» (1914), решает проблему согласования веры во всемогущего и всемилостивого Бога с наличием мирового зла. Термин «теодицея» имеет греческое происхождение и означает «оправдание Бога». Задачи теодицеи были чётко сформулированы греческим философом Эпикуром: «Или Бог хочет воспрепятствовать злу, но не может, или не может и не хочет, или Он может и хочет. Если Он хочет, не имея возможности, Он бессилён. Если Он может, но не хочет, Он зол. Если Он не может и не хочет,

¹ Там же., С.67,68

² Там же., С.390

³ Там же., С.144

⁴ Там же., С.111

Он бессилен и зол вместе, значит, Он не Бог. Если же Он может и хочет, то откуда же зло и почему Он ему не воспрепятствует?» Последний вопрос и есть вопрос теодицеи.

Флоренский сводит этот вопрос к вопросу о конечных судьбах творения, о блаженстве праведников и адских муках грешников. Возможное решение он представляет в виде антиномии: «Тезис — «невозможна невозможность всеобщего спасения» — и антитезис — «возможна невозможность всеобщего спасения», — явно антиномичны. Но доколе признаётся Любовь Божия, — дотоле неизбежен тезис, а доколе признаётся свобода твари, сама составляющая необходимое следствие любви Божией, — дотоле неизбежен антитезис. Идея Троиственного Бога, как Существенной Любви, в отношении к идее твари раскрывается в обоюдодисключающих терминах прощения и воздаяния, спасения и гибели, любви и праведности, Спасителя и Карателя».¹ В пределах рассудка нет и не может быть разрешения этой антиномии. Синтез может лишь переживаться в таинствах, а окончательно даётся в переживании самих конечных судеб тварных существ.

Флоренский различает в личности «образ Божий» и «подобие Божие». «Подобие Божие» — это свободная воля человека, раскрывающаяся как система действий человека, его эмпирический характер. Злая воля человека может направить свою свободу лишь на условное, ограниченное, субъективное, самость, которая способна сама себя определить вне Бога. Эгоистическое самопогружение в свою собственную самость приводит личность не к большей её цельности, а, наоборот, к её разрушению. «Без любви, — а для любви нужна прежде всего любовь Божия, — личность рассыплется в дробность психологических элементов и моментов. Любовь Божия — связь личности».²

Без этой любви личность теряет своё органическое и субстанциональное единство. «Весь организм, — говорит Флоренский, — как телесный, так и душевный — из целостного и стройного орудия, из органа личности превращается в случайную колонию, в сброд не соответствующих друг другу и самодействующих механизмов. Одним словом, все оказывается свободным во мне и вне меня, — все, кроме меня самого».³

Последняя степень сосредоточения личности на самой себе приводит её к невропатологическому состоянию: ощущение «тьмы» и «отделения от всего мира».⁴ Иначе говоря, «самость», выраженная тождеством «я = я» и не относящая себя к своему «другому», т.е. Богу, и всем тварям, остаётся во тьме (свет — явление реального, а тьма — невидимость одного другим) и вместо обретения полноты бытия пребывает в состоянии разделения, приближающего «абсолютное метафизическое уничтожение».⁵

¹ Флоренский П.А. Соч.: Т.1.(I).С.209.

² Там же. С.173

³ Там же. С.175

⁴ Там же. С.702

⁵ Там же. С.205-206

Определяя сама себя вне Бога, злая воля входит в противоречие с «образом Божиим» в человеке, и необходим очистительный огонь - не как наказание и возмездие, но как процесс раскрытия «образа Божия» в «подобии Божиим». «Но то, что для «самого» является мигмом очищения ... для его греховной самости будет огнём мучения».¹ Когда «подобие Божие» – свободная воля человека – сопряжено с «образом Божиим» в человеке, то это и есть непреходящее блаженство. Именно в Церкви — Теле Христовом находит человек путь такого сопряжения. В конечном итоге теодицея основана на «Столпе и утверждении Истины», т.е. на Церкви.

Антроподицея, начатая в «Столпе», развита Флоренским в его незавершенной книге «У водорозделов мысли». Антроподицея (оправдание человека) решает вопрос, как согласовать веру в то, что человек создан по образу и подобию Божию совершенным и разумным, с наличным его несовершенством и греховностью. Антроподицея Флоренского связана с проблемами христианской антропологии, в основе которой лежит идея очищения и спасения человека, освящения и обожения человеческого существа. Человек не может спастись только своими силами, но лишь с помощью Божией, путем искупительной и спасительной жертвы Иисуса Христа. Центральный вопрос антроподицеи - христологический: вопрос о воплощении Бога - Слова и соединении человека со Христом в таинствах Церкви.

Особенность антроподицеи Флоренского состоит в том, что он развивает ее, опираясь на конкретный православный пульс, который и призван способствовать спасению души человеческой. Путь антроподицеи возможен не иначе как Силою Божией и совершается: 1) в строении человека как образа Божия; 2) в освящении человека, когда он из греховного становится освященным, святым; 3) в деятельности, когда религиозно- культовая, литургическая деятельность определяет и освящает мировоззрение, хозяйство и искусство человека. Понимание Флоренским Софии-Премудрости Божией коренилось в представлении о мире как органическом целом, имеющим основание в пронизанности мира Божиим Замыслом и Силой. София (наиболее сложный объект теологической теории)- это вселенская реальность, собранная воедино Любовью Бога и озаренная красотой Святого Духа.

Флоренский пытался осмыслить культовые памятники - софийные храмы и иконы, гимнографию - и связать их со Священным Писанием и Преданием. Свои взгляды он основывал, главным образом, на учении Афанасия Великого и на учении Церкви о том, что София есть Христос: «Прежде всего, София есть начаток и центр искупленной твари – Тело Господа Иисуса Христа, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом».² Одновременно Флоренский рассматривает Софию как особый многозначный символ, позволяющий раскрыть связь всего бытия со Христом. София есть Церковь в ее небесном и земном аспектах, т.е. совокупность всех личностей, уже начавших по-

¹ Там же. С.249

² Флоренский П.А. Соч. Т. 1. С. 350

двиг восстановления и вошедших своей эмпирической стороной в Тело Христово, т.е. в Церковь. София так же и Пресвятая богородица, Дева Мария. В ней сочетаются софийные силы и человеческое смирение. София - и «идеальная личность человека», т. е. Образ Божий в человеке, его Ангел- хранитель, «жилище на небесах» для человека.¹

Рассматривая аспекты Софии в иерархическом порядке, Флоренский пишет: «Если София есть вся тварь, то душа и совесть твари – Человечество - есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, Церковь - есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви - Церковь Святых - есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых - ходатаица и заступница за тварь перед Словом Божиим, судящим тварь и рассекающим ее надвое - Матерь Божия, «миру Очистилице», опять-таки есть София по преимуществу.² Вот почему имеется много чудотворных и чтимых икон Пресвятой Девы с такими многозначительными названиями, как «Нечаянная радость», «Умиление», «Всех скорбящих радость», «Взыскание погибших», «Умягчение злых сердец», «Нерушимая стена», «Каждая законная икона Божией Матери – «явленная»- т.е. озаменованная чудесами, и, так сказать, получившая одобрение и утверждение от самой Девы Матери, засвидетельствованная в своей духовной правдивости Самою Девою Матерью, - есть лишь отпечатление одной лишь стороны, светлое пятно на земле от одного лишь луча Благодатной, одно из живописных имен ее. Отсюда существование множества «явленных» икон, отсюда искание поклониться разным иконам. Наименования некоторых из них отчасти выражают их духовную сущность». Таково глубокое объяснение, которое отец Павел дал стремлению к поклонению иконе.

Философия языка и культурно-исторические воззрения

Флоренский полагал, что между языком и реальностью существует не условно-субъективная, а сущностная связь. Имя вещи не есть нечто случайно данное субъектом, но в имени выявляется сущность вещи. Первый взгляд называется номинализмом, утверждающим, что имена вещей придуманы человеком, и в них не выражены свойства вещей. Флоренский считал, что у бытия две связанные стороны: одна обращена вовнутрь, сосредоточена и укоренена в своей глубине, «в своей неслиянности со всем, что не оно» - это сущность бытия; другая сторона внешняя, «направленная к другому бытию»-это энергия сущности.³ Бытия, оставаясь неслиянными, могут быть подлинно объединены своими энергиями. Синергия (содеятельность) и есть взаимопрорастание энергий, нечто новое по отношению и к сущности, и к энергии. Познание и есть синергия познающего духа и познаваемого мира. Познание есть и субъект, и объект сразу, которые в акте познания и неслиянны, и нераздельны.

¹ См. там же С.329.

² Там же С.351.

³ Там же С.285.

Мистическое восприятие и именование связаны в акте познания: «Познаваемое метафизически входит в познающего, а познающий метафизически выходит из себя к познаваемому, облакает его собою. Первый акт есть мистическое восприятие, по существу мистическое как бы его ни называли, второй же - наименование: в первом мы приемлем в себе познаваемое, а вторым - себя проявляем в мире, - трудовое отношение к познаваемому. Но ни тот, ни другой акт не могут быть уединены друг от друга».¹

Бытие выявляет себя вовне символически. Флоренский следующим образом определяет понятие символа: «Бытие, которое больше самого себя, - таково основное определение символа. Символ – это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и, однако, существенно чрез него объявляющееся ... символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет, таким образом, в себе эту последнюю».² Проблема символа есть проблема соединения двух пластов бытия – высшего и низшего, горнего и дольного. Низшее пронизано энергиями высшего, в мире дольном человек способен постичь символы мира горнего.

Имена и символы суть носители энергий бытия: они есть не что иное, как само бытие в его открытости человеку, а посему они – символы бытия: «Слово – человеческая энергия, и рода человеческого, и отдельного лица, - открывающаяся через лицо энергия человечества. Но предметом слова или его содержанием в точном значении нельзя признавать самую эту энергию: слово, как деятельность познания, выводит ум за пределы субъективности и соприкасается с миром, что по ту сторону наших собственных психологических состояний».³ Слово – новая реальность в мире, в которой сплетаются энергии познающего субъекта и познаваемого объекта. Слово есть мост между Я и не-Я.

Существо Божие выявляет себя в энергиях - действиях Божиих и в Имени Божием. Поэтому и можно сказать, что Имя Божие есть Бог, хотя Бог и не есть Имя Его. Философия языка была развита Флоренским с целью защиты имяславия, которое исходило из тезиса, что «Имя Божие есть Бог». Имяславие Флоренского оказало влияние на имяславческие работы А. Ф. Лосева и С. Н. Булгакова. Флоренский считал, что существует глубокая связь имени собственного и его носителя: «Итак именем выражается тип личности, онтологическая форма ее, которая определяет далее ее духовное и душевное строение».⁴ Язык, выражающий познавательное отношение к миру, антиномичен: он есть и устойчивая система, и живая деятельность духа. Язык все время воздвигает и разрушает устойчивые постройки из символов. Это напряженное двуединство – условие бытия языка.

Для Энциклопедического словаря Русского библиографического института Гранат Флоренский писал о себе в третьем лице: «Руководящая тема

¹ Там же С.313,314.

² Там же С.287

³ Флоренский П.А. Соч.: Т.1.(I). С.281.

⁴ Флоренский П.А. Имена. М., 1993. С.70

культурно – исторических воззрений Ф[лоренского] - отрицание культуры, как единого во времени и пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Что же касается до жизни отдельных культур, то Ф[лоренский] развивает мысль о подчиненности их ритмически сменяющимся – типам культуры средневековой и культуры возрожденской."¹ Признаками субъективистского типа возрожденской культуры являются: раздробленность, индивидуализм, логичность, статичность, пассивность, интеллектуализм, сенсуализм, иллюзионизм, аналитичность, отвлеченность и поверхностность. Ренессанская культура Европы, по убеждению Флоренского, закончила свое существование к началу XX века, и с первых лет нового столетия можно наблюдать первые ростки культуры нового типа. В чем-то это возврат к "новому средневековью". Флоренский дает признаки объективного типа средневековой культуры: целостность и органичность, соборность, диалектичность, динамика, активность, волевое начало, прагматизм, направленность на деяние, реализм, синтетичность, аритмология, конкретность, самособранность. Свое собственное мировоззрение Флоренский считал соответствующим по складу стилю XIV - XV веков русского средневековья.

Основным законом "падшего мира" Флоренский считал закон возрастания хаоса во всех областях мира, представленных самих себе. Хаосу противостоит Божественный Логос. Культура средневекового типа, коренящаяся в христианском культе, в религии Богочеловечества, сознательно борется с человекобожеской культурой возрожденского типа, несущего в своих глубинах богоборческое начало хаоса. Именно во времена Возрождения под именем гуманизма началось обоготворение человека, быстро перешедшее в богоборчество. Оторванность же от Бога ведет к деградации, разложению, хаотизации и человека, и мира. Лишь Любовь Божия способна единить и противостоять хаосу. Вера определяет культ, а культ - миропонимание, из которого следует культура, т.е. культ определяет культуру. Истинное предназначение культуры - борьба с хаосом и внутри, и вне человека. Флоренский был против представления о культуре как о высшей и самодовлеющей ценности. Для определения подлинной шкалы ценностей необходимо выйти за пределы культуры к ценностям, высшим по отношению к ней. Такой ценностью Флоренский полагал религиозный культ как единство трансцендентного и имманентного, чувственного и рационального, духовного и телесного.

Флоренский считал, что "вопрос о пространстве - есть один из первоосновных в искусстве и ... в миропонимании вообще".² Это привело философа к разработке прямой и обратной перспектив как конкретно-исторических типов художественного изображения, соответствующих "возрожденческому" и "средневековому" миропониманию. Он показал, что средства, какими художник символизирует пространственно-временные отношения изображаемого, связаны с основными типами мирозерцания. Евклидово пространство и ли-

¹ Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т.1. С.38-39.

² Флоренский П.А. Соч. Т.2. С.102

нейная перспектива - лишь частный, наименее содержательный способ художественного творчества. Евклидовость характеризуется однородностью, изотропностью, непрерывностью, связанностью, бесконечностью и безграничностью. Начиная с эпохи Возрождения, художники стали приспособлять пространство картины к своей точке зрения, что соответствовало индивидуалистическим установкам возрожденческого мирозерцания. Прямая перспектива, систему которой они при этом разработали, непригодна для символизации глубинной, прерывной, многосвязной, неоднородной, замкнутой и иерархической реальности. Задача художника - изобразить такую организацию пространства-времени, которая объективно символизировала бы многослойную действительность, преодолевая чувственную видимость, натуралистическую кору случайного, и открывала бы устойчивое, неизменно общезначимое в действительности - духовную реальность.¹ Для этих целей годится обратная перспектива.

Обратная перспектива превалирует в древней русской иконописи. В своей книге "Иконостас" Флоренский рассматривает икону как символ духовной реальности. Как символ икона больше самой себя, как только живописного произведения. Она не только "окно в мир иной", но и сама свидетель этого мира: "Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог".²

Заслугой Флоренского в исследовании иконы стало выявление духовного значения не только художественного образа иконы, но и символического значения ее вещественных составляющих: доски, левкаса, красок и др. Он верил в возможность "райской цельности творчества" в любую эпоху и связывал ее с той духовной гармонией, что живет в глубине личности.

Вопросы для повторения

1. Что такое антиномия и какую роль антиномизм играет в творчестве Флоренского?
2. Как решает П.А. Флоренский проблему бытия?
3. Как философ понимает истину?
4. Что такое теодицея?
5. Почему наличие свободной доли порождает неразрешимые противоречия в жизни человека?
6. В чем суть антроподицеи?
7. Какое место в философии Флоренского занимает София?
8. Что такое синергия?
9. Какие типы культуры выделяет Флоренский в истории?
10. Каковы их основные характеристики и в чем противоположность?

Источники

1. Священник Павел Флоренский: Сочинения в 4-х томах. Т. 1. М., 1994; Т. 2. М., 1996.
2. Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993.
3. Флоренский П.А. Время и пространство // Социологические исследования. 1988. № 1.

¹ Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. С.446.

² См. : Флоренский П.А. Анализ пространственности и временности в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993.С.70-71

4. Флоренский П.А. Детям моим: Воспоминанья прошлых дней; Генеалогические исследования; Из соловецких писем; Завещание. М., 1992.
5. Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. М., 1996.
6. Флоренский П.А. Иконостас. М., 1995.
7. Флоренский П.А. Имена. Харьков, 2000.
8. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Философские науки. М., 1990. № 12.
9. Флоренский П.А. Оправдание космоса. СПб., 1994.
10. Флоренский П.А. Предполагаемое общественное устройство в будущем // Литературная учеба. 1991. № 3.
15. Флоренский П.А. Собрание сочинений: Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000.
16. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: В 2 кн. М., 1990.
17. Флоренский П.А. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики). М., 1990.
18. Флоренский П.А. Философия, наука, техника. М., 1989.

Исследования

1. Акулинин В.Н. Философия всеединства. От В.С.Соловьева к П.А. Флоренскому. Новосибирск, 1990.
2. Амелина Е. М. П. А. Флоренский: проблема общественного идеала // Социально-политический журнал. М., 1994. № 10.
3. Бердяев Н.А. Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский) //Бердяев Н.А. О русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2.
4. Бычков В.В. Эстетический лик бытия: Умозрение Павла Флоренского. М., 1990.
5. Воронкова Л.П. Мироззрение П.А. Флоренского // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1989. № 5.
6. Гайденко П.П. Антиномическая диалектика П.А. Флоренского против закона тождества // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. М., 1988.
7. Дробжев М.И. Философская антропология П.А. Флоренского //Дробжев М.И. Проблема человека в русской религиозной философии XIX-половины XX века. Тамбов, 2000. С. 233-253.
8. Кравец С.Л. О красоте духовной (П.А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения). М., 1990.
9. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. Гл. XIV. С. 291-268.
10. Михачев С.В. О соотношении науки и философии в мироззрении П.А. Флоренского // Вопросы философии. 1999. № 5.
11. Управителей А.Ф. Несколько слов о мироззрении П.А. Флоренского// Философские науки. 1990. № 12.
12. Флоренский сегодня: три точки зрения // Вопросы философии. 1997. № 5.
13. Хоружий С.С. Творчество о. Павла Флоренского в наши дни // Философские науки. М., 2000. № 7.
14. Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник. М., 1988.

Лекция 9

Система теокосмического всеединства С. Л. Франка.

Основные вехи жизненного и творческого пути

Семен Людвигович Франк (1877-1950) – видный представитель философии всеединства, одного из самобытных течений русской философской мысли, основы которого были заложены В. С. Соловьевым.

С. Л. Франк родился в Москве в семье врача. Его отец был удостоен дворянства в связи с награждением орденом Св. Станислава 3-ей степени за службу во время русско-турецкой войны. После смерти отца (1882) Семён, его брат и сестра воспитывались матерью и дедом со стороны отца, приобщивших их к еврейским религиозным традициям. Большое влияние на формирование мировоззрения Франка оказал его отчим – народник В. Зак, отбывавший в 1870-е ссылку в Сибири. Семён учился в гимназии при Лазаревском институте восточных языков в Москве, а затем в местной гимназии в Нижнем Новгороде. Ещё будучи гимназистом, познакомился с народническими и марксистскими идеями, принимал участие в «марксистском кружке». В 1894 поступил на юридический факультет Московского университета, где был учеником знаменитого профессора А. И. Чупрова. Он вступил в социал-демократический кружок, но вскоре обнаружил, что теоретические вопросы его интересуют гораздо больше, чем практика политической борьбы. Отдаляясь от своих товарищей по кружку, он стал гораздо охотнее проводить время в теоретических дискуссиях на квартире своего научного руководителя. Тем не менее, связь Франка со студенческим движением не прерывалась вплоть до 1899 г. Он играл активную роль в московских студенческих волнениях, за что был арестован и выслан из Москвы на два года.

Ещё в 1898 г. он познакомился с П. Струве и сразу же подпал под его влияние, привлечённый его интеллектуальной независимостью. Вместе с ним Франк вошёл в группу «критических марксистов» наряду с Н. Бердяевым, С. Булгаковым, М. Туган-Барановским. Принципиально важной работой Франка того времени стала «Теория ценности Маркса и её значение» (1900), в которой он попытался соединить марксову теорию стоимости с австрийской психологической школой стоимости.

В 1899 г. Франк уехал за границу, в Берлине и Мюнхене занимался политической экономией и философией. В 1901 г. он вернулся в Россию, сдал экзамены в Казанском университете. Пережил влияние труда Ницше «Так говорил Заратустра», а впоследствии написал статью о нём («Ницше и любовь к дальнему») для сборника статей «Проблемы идеализма», который отражал эволюцию «критических марксистов» в сторону идеализма. В 1903-1905 гг. он помогал Струве редактировать в Германии журнал «Освобождение» и был среди создателей либерального Союза освобождения. Вернувшись в Россию в октябре 1905 г., присутствовал на 1-ом съезде кадетской партии. С 1906 г. политические взгляды Франка претерпели значительные изменения: от откровенно враждебных к российскому государству и его политической системе - к менее радикальной позиции. Франк и Струве совместно критиковали утопические политические взгляды и утилитарную этику социалистов. Это и послужило основой сборника «Вехи», в котором были поставлены под сомнение

все оттенки революционного мировоззрения. В 1909 г. в составе сборника «Вехи» вышла статья Франка «Этика нигилизма».

Постепенно приходя к выводу о том, что политика не его призвание, Франк стал отдавать предпочтение философским исследованиям. После открытия для себя Ницше он испытал также влияние Фихте, Канта и неокантианства. В 1904 г. он опубликовал перевод работы В. Виндельбанда «Прелюдии». В 1907-1908 гг. под воздействием сочинений Гёте и Спинозы Франк эволюционировал от идеалистической к идеалреалистической позиции. С 1906 по 1917 гг. он преподавал философию в различных учебных заведениях Петербурга. В 1912 году становится приват-доцентом Петербургского университета, в том же году принял православие. Находясь в научной командировке в Германии (1913-1914), подготовил и в 1916 г. защитил магистерскую диссертацию «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания». В 1917 г. он опубликовал докторскую диссертацию «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию», защита которой из-за внешних условий русской жизни уже не смогла состояться...

В 1917 г. он занимал кафедру философии в Саратовском университете, был деканом историко-философского факультета. Спасаясь от голода, вывозил семью в немецкие поволжские сёла. Вернувшись в Москву, продолжал преподавательскую работу, вместе с Бердяевым вёл занятия в Вольной Академии духовной культуры. В августе 1922 г. вместе с другими учёными был арестован, а затем выслан из России. Он устроился в Берлине и вошел в состав Религиозно-Философской Академии, организованной И. А. Бердяевым. С 1930 по 1937 гг. читал лекции в Берлинском университете по истории русской мысли и литературы. После прихода к власти нацистов чтение лекций во всех учебных заведениях Германии было запрещено.

В 1937 г. философу удалось переехать во Францию. Разразившаяся война заставила семью Франка перебраться из Парижа на юг Франции. Спасаясь от голода, Франк с женой уехали в маленькую деревушку в горах близ Гренобля. Жизнь там стала невыносимой из-за постоянной опасности гестаповских облав на евреев. До освобождения Франк и его жена были вынуждены порой по целым дням скрываться в лесу. В сентябре 1945 они смогли, наконец, выехать в Англию и воссоединиться с находившимися там детьми. Все эти годы Франк не прекращал работы, написав книги «С нами Бог», «Свет во тьме», «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» и др.

Последние пять лет своей жизни Франк провёл в Лондоне с дочерью, оставшейся после гибели мужа с двумя детьми, и тяжело раненным сыном. В Англии Франк заканчивает и публикует книгу «С нами Бог. Три размышления». Незадолго до своей кончины он завершает книгу «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия», которая стала синтезом его философского мировоззрения. Он никогда не отличался хорошим здоровьем, в 1936 и 1938 гг. перенёс обострение сердечного заболевания. В августе 1950 у него было обнаружено неизлечимое заболевание, в декабре он скончался. В период болезни Франк испытывал глубочайшие религиозные переживания, которые

*воспринимал как чувство единения с Христом. «Я лежал и мучился, - говорил он своему сводному брату Льву Заку, - и вдруг почувствовал, что мои мучения и страдания Христа – одно и то же страдание. В моих страданиях я приобщился к какой-то литургии и в ней соучаствовал, и в наивысшей её точке я приобщился не ко страданию Христа, а, как ни дерзновенно сказать, к самой сущности Христа».*¹

Бытие как сверхрациональное всеединство

Центральной идеей философской системы Франка является идея всеединства. В свете этой идеи бытие мыслится как универсальное, всеохватывающее, включающее в свой состав не только весь многообразный природный мир (космос), но и человека с присущим ему сознанием и всеми другими душевно-духовными силами и способностями, а также бытие Абсолюта – Бога. По определению Франка, всеединство – это наиболее развитая форма совершенного единства множества, выражающегося в «трансрациональном единстве раздельности и взаимопроникнутости».

Исходным в разработанной Франком модели всеединства является сложившаяся система знания. В отличие от других концепций всеединства, в ней он движется не от бытия к знанию, а от знания к бытию. В понимании Франка гносеология в своих конечных основаниях и предпосылках является составной частью онтологии. Еще в книге «Предмет знания» он подчеркивает, что стремится превратить гносеологию в общее учение о бытии и знании, т. е. построить единую науку о бытии и знании, в которой гносеология и онтология были бы неразрывно связаны.²

Анализируя природу знания, Франк приходит к выводу о существовании двух основных типов знания и соответственно типов бытия. Во-первых, это отвлеченное, абстрактное знание, выражаемое в понятиях и суждениях. В онтологическом плане ему соответствует особый слой бытия, называемый Франком предметной действительностью или просто действительностью. Она представляет собой совокупность эмпирически данных предметов внешнего мира и явлений душевно-телесной жизни человека. Во-вторых, это живое интуитивное знание, с помощью которого обнаруживается более глубокий слой бытия, который Франк чаще всего называет реальностью. К ней он относит все то, что выходит за границы предметной действительности, начиная от внутренней душевно-духовной жизни человека, его сознания и самосознания и кончая Богом как основанием и последней глубиной всего существующего вообще.

Особенность отвлеченного или предметного знания Франк видит в том, что бытие воспринимается и мыслится в нем как совокупность жестко фикси-

¹ Цит. по: Буббайер Ф. Франк Семён Людвигович // Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклопедический биографический словарь. М., 1997. С. 663.

² См.: Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб., 1995. С. 39.

рованных определенностей – отдельных предметов, выражаемых в ясных, общезначимых понятиях, подчиняющихся законам логики и, прежде всего законам тождества и противоречия. Такое представление бытия, полагает Франк, носит достаточно искусственный характер. Оно возможно, только если в его основе лежит интуиция, т. е. непосредственное восприятие целостности и единства всего сущего. Между обоими родами познания существует не логическое тождество, а только «металогическое» сходство.

Интуиция или созерцание есть для Франка «первичное знание».¹ Как философ, Франк строит систему, чтобы обосновать эту интуицию. «На свете нет ничего и не мыслимо ничего, - пишет Франк, - что могло бы быть само по себе, без всякой связи с чем-либо иным. Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим».²

Предпосылка единства «бытия», т. е. мира - естественная предпосылка всякого познания. У Франка, как и других приверженцев идеи всеединства, в это единство бытия включено и Абсолютное (что и превращает единство бытия во всеединство). В этом универсальном всеохватывающем бытии, т. е. всеединстве, нельзя выделить каких-либо отдельных определенностей, внешних по отношению к нему и существующих самостоятельно, независимо от него. «Металогическое единство, не будучи особой определенностью, тем самым не имеет ничего вне себя, т. е. оно есть абсолютное единство или всеединство. Ибо все, что отлично от «иноного», что вне себя полагает еще что-то, есть определенность».³ На основе этого исконного единства «возможна дифференциация определенностей и различение между этим и иным». Чтобы выделить отдельную определенность или систему определенностей, отвлеченному знанию должна предшествовать «интуиция целостного бытия как такового», т. е. более высокий тип знания. Именно оно дает нам предмет «как непрерывность или всеединство – единство, вмещающее в себя систему определенностей, но не тождественное ей, а возвышающееся над ней и в себе самом ее порождающее».⁴

В работе «Предмет знания» понятие металогического единства, с помощью которого Франк вводит в свое учение саму идею всеединства, носит еще предельно абстрактный характер. Более глубокий слой бытия, которому только и присущи черты подлинного всеединства, характеризуется поэтому как бытие, принципиально отличное от предметной действительности. Свойства этого типа бытия не выявлены с достаточной полнотой и отчетливостью, но лишь схематично намечены и обозначены. Эта задача была Франком реализована только в работе «Непостижимое».

Основная идея этой книги – мысль о полноте, неисчерпаемости, абсолютном единстве всего сущего. С первых ее страниц Франк стремится дать

¹ Франк С. Л. Непостижимое. // Соч. М., 1990. С. 49.

² Там же, С.51.

³ Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб., 1995. С. 219.

⁴ Франк С. Л. Предмет знания. С. 219.

почувствовать читателю, что окружающий нас со всех сторон мир пронизан темной бездной таинственного, непостижимого. Перед лицом событий, которые нас потрясают, будь то смерть близкого человека или рождение нового человеческого существа, мы чувствуем, что стоим перед неким таинством. Носитель жизни как будто исчезает в какой-то непостижимой дали или всплывает из непостижимой глубины. Великие катастрофы в природе и великие социальные потрясения представляются нам силами, которые внезапно захватывают нас и выводят за рамки привычного знакомого, устойчивого мира. Во всех этих и подобных им случаях, заключает Франк, нам кажется, что «мы стоим перед чем-то непостижимым, что явно отличается от всего знакомого, понятного, уловимого в ясных понятиях. «Позади всего предметного мира – того, что наше трезвое сознание называет «действительностью», - но и в самых его неведомых глубинах мы чуем непостижимое как некую реальность, которая, по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир».¹

Раскрывая содержание понятия «непостижимое», Франк отмечает, что оно имеет два различных смысла: непостижимое – для нас, т. е. по отношению к нашим познавательным возможностям, и непостижимое по своей собственной природе безотносительно к человеку. Под непостижимым для нас мыслится все то, что выходит за рамки логически постижимого, выражающегося в понятиях; по существу оно совпадает с понятием «металогическое». Вместе с тем, это есть и своеобразная форма проявления непостижимого как такового, которое заключается в характере реальности «как некой, безусловно, нераздельной сплошности, как некоего исконно первичного целого».²

В реальности, т. е. в подлинном бытии, все связано, сплетено и сшито между собою, все относительно и потому оказывается единственным и неповторимым, но всегда находящимся в связи с чем-то иным. Это сплошное и слитное бытие нельзя считать неким определенным целым, ибо всякая определенность есть обособление и ограничение. И потому реальность как подлинное бытие носит трансдефинитный характер; она выше всего определенного, т. е. сверхопределенно.

Другое существенное свойство подлинного бытия – его трансфинитность (бесконечность, беспредельность). Бытие никогда не закончено, не завершено, но включает в себя возможность иного. Оно есть «неисчерпаемая полнота и глубина» или потенциальность, обнаруживающая себя в непрерывном процессе становления, перехода от того, что есть, к тому, что будет или что может быть. В этой незаконченности бытия или в его потенциальности – источник и залог свободы, выхода за пределы необходимости и детерминизма; в глубинах бытия все возможно.

Чистая потенциальность бытия подобна некоему первичному хаосу, из которого, как из материнского лона, рождается все то, что называется пред-

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч., М., 1990. С. 192.

² Франк С. Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 192.

метным миром. Все возникающее «рождается из темного – и притом не только для нас, но и в самом себе темного – лона потенциальности...».¹ Лоно чистой потенциальности, не имеющее граней и границ, беспредельное и бесконечное и находящееся в процессе вечного становления, перехода из одного в другое, представляет собой непостижимое как таковое. Оно есть то, что неизъяснимо в понятиях и потому трансрационально (сверхрационально). Обладая свойствами безусловно творческого начала, оно порождает в себе и из себя все многообразные конкретные, частных определенностей (т. е. конкретных предметов и вещей) и одновременно содержится в них и через них реализуется. Непостижимое образует всеединое или всеединство и именно в этом качестве представляет совокупное подлинное бытие. Его Франк называет реальностью, принципиально отличающуюся от предметного бытия.

Трансрациональное, всеохватывающее бытие, или реальность, есть, таким образом, единство многообразных определений – единого и многого, актуального и потенциального, конечного и бесконечного, части и целого и. т. д. О реальности нельзя сказать, что она только какое-то определенное «это» или «то». Как всеобъемлющая полнота она есть одновременно и «это» и «то», точнее, единство того и другого. Знание о реальности нельзя выразить ни в отдельно взятом утвердительном, ни в отдельно взятом отрицательном суждении, а только в разнообразных формах единства, перехода от одного суждения к другому. Это единство достигается в особой форме интуитивного познания, которое Франк, следуя за Николаем Кузанским, называет «умудренным неведением». Так он называл знание, невыразимое в обычных формах познания (и в этом смысле оно остается неведением) и возвышающееся над познанием обыденным, рационально-рассудочным. Оно, собственно, и представляет собой то, что обычно называют мудростью.

Высший пункт, который может быть достигнут в подобном описании реальности, есть, по мнению Франка, монодуализм (двуединство), выступающий как своеобразная форма диалектического мышления, оперирующего противоположностями. Наиболее выразительными же образцами монодуалистического бытия, в его понимании, является человек с его внутренним душевно-духовным миром, единство и взаимодействие многих личностей, образующих человеческое сообщество, и Божество как последняя глубина и основание реальности.

Познание как конкретное описание и интуитивное постижение

В учении о познании Франк исходит из того, что знание необходимо есть знание о предмете, т. е. о некоем бытии, существующем независимо от нашего познавательного отношения к нему. Это означает, что знание всегда имеет своим предметом нечто находящееся за пределами нашего сознания, трансцендентное ему, т. е. некое неизвестное – X. И в этом очевидном и несомненном факте таится уже первая загадка познания: как можно познавать, не зная,

¹ Там же. С. 250.

что именно мы намерены познать; нельзя познавать что-либо вообще, просто неизвестное нечто, точно так же как невозможно сознательное осуществление какой-либо цели без предвосхищения этой цели.

Предположим, что нам каким-то образом удалось разрешить эту трудность и получить некоторые знания о предмете. Тогда возникает, по мнению Франка, новая загадка в понимании природы познания – ведь мы, очевидно, должны различать содержание предмета знания и содержание знания. Содержание знания есть совокупность наших представлений о предмете знания, то, как мы представляем этот предмет. В этом смысле оно выступает как нечто субъективное, внутренне присущее нашему сознанию. Отсюда возникает вопрос: исходя из каких оснований мы можем утверждать, что наше субъективное представление о предмете (содержание знания) тождественно с содержанием самого предмета знания?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо, считает Франк, освободиться от плена субъективистских представлений о природе сознания и познания, глубоко укоренившихся в западноевропейской философии нового и новейшего времени. «Вся трудность проблемы знания, загнавшая нас в тупик идеализма, основана на предвзятой предпосылке о замкнутости сознания. Кажется очевидным, что либо действительность находится вне сознания и тогда она ему не доступна, либо она находится внутри сознания и тогда она не есть «подлинная действительность», а растворена в идеальной сфере сознания, есть лишь «идея», «представление», «мысль». Но здравый смысл говорит нам иное: мы непосредственно сознаем возможность для сознания овладеть трансцендентным ему бытием. Этот факт должен быть положен в основу теории познания. Мы должны мыслить сознание не как замкнутую в себе сферу, а скорее как пучок лучей, бросаемый на противостоящую ему действительность».¹

Поясняя свое понимание сознания, Франк сравнивает его со светом лампы. Как лампа освещает предметы без того, чтобы предметам нужно было входить для этого в пределы лампы или лампе – расширяться до всего круга освещаемых ею предметов, так и сознание освещает (сознает, познает) противостоящее ему бытие непосредственно. Но это «возможно лишь при условии, если субъект и объект знания укоренены не в каком-либо сознании или знании, как это принято думать, а в абсолютном бытии, как непосредственно и неотъемлемо присутствующим у нас и в нас первичном единстве, на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом».² Это первичное исконное единство бытия и сознания существует и присутствует в нас и до всякого обращения сознания на предмет, т. е. до собственного познавательного процесса. В силу этого мы должны признать, полагает Франк, что знанию необходимо предшествует особая форма потенциального обладания предметом. Такое истолкование познания, считает он, снимает упомянутые выше трудности в понимании природы познания.

¹ Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. Пг., 1922. С.35.

² Франк С. Л. Предмет знания. С. 37.

Знание может быть направлено на предмет, т. е. на неизвестное бытие, именно потому, что неизвестное как таковое нам известно. Оно известно не через особое знание о нем (что было бы явным противоречивым, поскольку утверждало бы, что мы знаем то, чего не знаем), а совершенно непосредственно в качестве самоочевидного и неустранимого бытия вообще, с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии. В сознании познающего субъекта всегда присутствует два компонента: актуально данное, например, восприятие дома или дерева, и потенциально имеющееся. Ограниченная область данного, т. е. известного, определенного окружена безграничным фоном неизвестного, неопределенного. Этот фон есть бытие как таковое, бытие, сплошь заполненное неизвестными нам, но в себе самих определенными содержаниями. Мы не знаем, что конкретно наполняет эту безграничность, но мы знаем, что она всегда заполнена, т. е. что область данного не исчерпывает всей полноты сущего.

Проникновение в неизвестное, приписывание неопределенному определенного содержания и составляет, по Франку, суть процесса познания. При этом познанное конкретное содержание (А) будет содержанием именно предмета (Х) т. е. самого бытия. Потому и содержание знания, т. е. наше представление о бытии, в конечном счете совпадает с содержанием самого предмета знания, т. е. со свойствами бытия, как оно существует само по себе. В форме бытия мы непосредственно обладаем тем, что в форме содержания знания есть результат особого процесса познавания. В этой связи может возникнуть вопрос: зачем вообще необходимо познание, если мы и так потенциально способны обладать всем, что нам может встретиться в опыте? Франк подчёркивает, что от познающего субъекта требуются специальные усилия для того, чтобы потенциально имеющуюся у него информацию в форме непосредственного переживания относительно предмета познания превратить в содержание знания.

Через свое тело и через душевную жизнь, определённую телесными процессами, человек входит в состав природы. Как духовное существо, он принадлежит к иному миру – миру реальности, и своими корнями как бы уходит в его глубины. Человек имеет нормальную полноту своего бытия лишь через свое нераздельное соучастие в указанных разнородных мирах. В этом, полагает Франк, состоит основное отличие человека от животного, ибо животное есть не что иное, как естественное существо, всецело принадлежащее к природному миру. Человек же, входя в состав этого мира, одновременно возвышается над ним, заключая в себе «иную сверхмирную инстанцию». Он никогда не удовлетворяется тем, что ему эмпирически дано и противопоставляет ему нечто иное. Любой творческий замысел – стремление осуществить нечто новое, еще не существующее – предполагает, что наш дух не ограничен и не скован пределами объективной действительности.

Жизнь человека – это постоянно нарушаемое и восстанавливаемое равновесие между двумя сферами его бытия – природной, естественно-фактической и духовной. Вторая сфера человеческого бытия, представляющая

собой его средоточие и верховную инстанцию, имеет своим первоисточником и последней глубиной Бога. Связь с Богом есть определяющий признак самого существа человека: то, что делает человека человеком, есть его богочеловечность. Это центральный для всей своей философско-антропологической концепции тезис Франк раскрывает посредством выявления сложной диалектики взаимосвязи между Богом и человеком. Он показывает внутреннюю антиномичность положения человека в составе реальности.

Как полагает Франк, реальность (сверхприродное, духовное бытие) в той форме, в какой она непосредственно присуща человеку, осознается им как нечто само по себе недостаточное, не удовлетворяющее его, не соответствующее его подлинному существу. Это есть, во-первых, нечто неполное, частичное, лишь потенциально бесконечное и, во-вторых, – и это самое главное – нечто безосновное, т. е. внутри себя самой не содержащее оснований своего собственного бытия. Человек же испытывает нужду в безусловно прочной, самоутвержденной основе для своего существования.

Бог, в представлении Франка, и есть прежде всего то, в чем человек нуждается, – начало, недостающее человеку, т. е. трансцендентное ему (внешнее по отношению к нему). Это есть абсолютное бытие, лишённое тех черт субъективности и ограниченности, которые присущи человеческому бытию. С другой стороны, Бог, будучи первоисточником и центром реальности, пронизывает всю ее, как бы излучаясь по ее всеобъемлющей полноте. А так как к сфере реальности принадлежит и человек, то Бог в этом аспекте своего бытия пронизывает и человека, излучается в него, присутствует в нем и, следовательно, одновременно имманентен (внутренне присущ) ему. В этом смысле Бог живет в глубинах каждого человека, есть как бы глубочайшая основа его личности.

Для человека трансцендентность Бога не только органически совмещается с его имманентностью, но и образует с ней неразделимое, сверхрациональное единство. Идея богочеловечности антиномична, так как человек есть существо только отчасти, в глубинной своей сущности богоподобное. Одновременно он является и существом самоценным, творчески активным, способным при определенных условиях и обстоятельствах даже противопоставлять себя Богу. Только при таком подходе, полагает Франк, появляется возможность уяснить проблему происхождения зла и свободной человеческой воли. Франк считает, что рационально, научно-теоретически зло объяснить и понять нельзя, но его можно научиться распознавать и описывать. Он исходит из представления, что реальность, взятая в ее общем виде, и Божество не тождественны. Реальность, в понимании Франка, – это духовное бытие, обладающее свойствами трансфинитности, т. е. чистой потенциальности. Взятая в отрыве от своего первоисточника и божественной основы, она представляет собой сгусток духовной энергии, стихию свободных, но вместе с тем слепых, хаотичных и разрушительных сил.

Человек соприкасается с реальностью и подвержен ее воздействиям не только в той центральной точке своего существа, в которой он есть личность и где он неразрывно связан с Богом, но и со всей реальностью в целом. Эта чи-

стая потенциальность сдерживается Богом как актуально наличным, совершенным, в себе самом обоснованном бытием. Как только ослабляется связь личности с Богом, напор стихийных сил реальности прорывает преграды, отделяющие человека от всей остальной реальности. Ее стихии прорываются в человеческую душу, как бы затопляют ее и овладевают ею. Отсюда и греховность человека, неустранимое присутствие в нём злых, темных сил. Наряду с истинным духовным существом человека как личности, в которой он богоподобен, в нем формируется мнимое или, говоря словами Франка, «самоочищенное» Я. В обоих указанных качествах человек, согласно Франку, является существом свободным; но в первом – это свобода подлинная, а во втором – мнимая.

К греху или ко злу человека приводит не свобода вообще (которая может быть основанием как доброго, так и злого в человеке), а только мнимая свобода. Грех или зло – это итог не свободы, а несвободы человека, его зависимости от слепых сил реальности. Таким образом, способность человека к свободному самоопределению и творчеству сама по себе не ведёт с неизбежностью к греховности и злу. Лишь свобода, искаженная под воздействием слепых сил реальности, прорывающихся в человеческую душу в условиях его отрыва от Божества, становится таким источником.

Многие авторитетные исследователи, писавшие о творчестве Франка, полагали, что развиваемый Франком подход к пониманию природы и происхождению зла и свободной человеческой воли не может рассматриваться как достаточно обоснованный и в то же время приемлемый с нравственно-гуманистической точки зрения. Во-первых, остается необъясненным, как и почему возможно обособление реальности от Божества, ведь Божество является ее первоисточником и центром. Франк ограничивается простой констатацией существования некой загадочной «трещины», т. е. разрыва, провала во всеединстве. Во-вторых, акцент на онтологической обусловленности и неустранимости зла (господства в человеке как части реальности стихии чистой потенциальности) снижает значимость собственно человеческого фактора в его возникновении, устойчивом существовании и преодолении. Отсюда становится довольно сложным объяснить, почему при этих условиях и обстоятельствах сам человек остается ответственным за свое поведение, за все свои действия.

Человек, в понимании Франка, не есть некая изолированная, предоставленная сама себе субстанция. Выступая частицей и носителем всеобъемлющего универсального бытия, каждый отдельный человек немислим вне своей связи с другими людьми. Общество предстает как совокупность многих индивидов, многих Я. Эту совокупность Франк обозначает и выражает с помощью понятия «Мы». В качестве «Мы» могут выступать самые различные по своему составу и объему объединения людей – семья, школа, государство, нация, церковь и т. д. Вместе с тем, в понимании Франка, «Мы» не есть чисто собирательное понятие, простое объединение многих «Я». Понятие «Мы» выражает некое глубинное единство, существующее между людьми. Тот простой факт, что человек по рождению есть итог и воплощение связи отца и матери, что

живое существо имеет источником своего существования взаимосочетание двух особей разного пола, в корне подрывает представление о том, что личность есть некая абсолютная, самодовлеющая и замкнутая в себе реальность. Это созревание, формирование в лоне целого, в общении с другими людьми, в сущности, продолжается всю нашу жизнь.

То, что человеческая жизнь во всех ее областях, начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями, имеет форму общественной жизни, есть необходимое выражение единства, лежащего в основе человеческого бытия. И не только потому, что многие отдельные люди объединяются между собой, находя такой способ жизни более удобным для себя, а потому, что человек по самому существу своему не может существовать иначе, как в качестве члена общества. «Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком»¹.

Внутреннее единство людей, лежащее в основании любых форм общественной жизни, Франк выражает с помощью понятия «соборности». Он различает три основные формы реализации в общественной жизни соборности: 1) семейно-брачное единство; 2) религиозная жизнь; 3) чувство общности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей, например, какого-либо народа. Всем формам соборности присущи некоторые общие черты. Это, во-первых, органическое неразрывное единство всех членов соборного целого, так, что указанное единство внутренне присутствует в каждом его члене. Во-вторых, соборное единство образует жизненное содержание самой личности; для нее она не внешняя среда, а то, чем внутренне живет личность, ее богатство и ее личное достояние.

Наиболее полно и конкретно соборная природа человека выражается в нравственно-правовом характере его жизни. Нравственные и правовые нормы определяют должное в человеческих отношениях; следование им поднимает человека над всей сферой природно-естественного.

Всячески подчеркивая значение соборного начала в жизнедеятельности человека, Франк был далек от его абсолютизации. При всей важности категории «Мы» для понимания природы индивидуального и общественного бытия, было бы ошибкой, отмечает он, считать, что «Мы» есть категория первичная, в отношении которой «Я» есть нечто производное. В таком утверждении содержалась бы «ложь отвлеченного коллективизма, соотносительная лжи отвлеченного индивидуализма». Какую бы роль в человеческой жизни ни играли социальные формы и факторы, в конечном счете важнейшим структурным элементом общества является свободно действующая человеческая личность, именно она есть единственный двигатель социальной жизни.

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С.53

По признанию ряда авторитетных историков русской философии, например В. В. Зеньковского, Франк является одним из наиболее крупных мыслителей XX в. В его трудах были выдвинуты и развиты целые пласты философских идей, которые позднее были ведены в оборот рядом течений западноевропейской философской мысли. Это обнаруживается при сопоставлении учения Франка о бытии с идеями «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера, гносеологической концепции Франка с теорией познания Н. Гартмана, его антропологических взглядов с идеями М. Шеллера и М. Бубера.

Вопросы для повторения

1. Какова особенность разработанной Франком системы всеединства?
2. Какой смысл придает философ категории «непостижимое»?
3. Почему реальность (как ее понимал Франк) можно описать лишь при помощи монодуализма (двуединства)?
4. Какие два вида знания различает Франк?
5. В чем он видел отличие предметного знания от интуитивного?
6. Каким образом Франк соотносит разные виды знаний со структурой человеческого существа?
7. Какое содержание вкладывает философ в понятие «откровение»?
8. В чем, по мысли Франка, проявляется двуединая природа человека?
9. Как решает философ проблему происхождения зла и свободной человеческой воли?
10. Что такое сорбность? В какой сфере жизни наиболее полно выражается сорборная природа человека?

Источники

1. Франк С.Л. De Profundis // Вехи – Из глубины. М., 1991.
2. Франк С.Л. Духовные основы общества. М. 1992.
3. Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого»: Статьи по социальной философии // Новый мир. – М., 1990. № 4.
4. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Спб., 1995.
5. Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997.
6. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Общественные науки и современность. 1990. № 6.
7. Франк С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии. М., 1990 № 6.
8. Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
9. Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М., 1990.
10. Франк С.Л. Философия любви: В 2 т. М., 1990.
11. Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопросы философии. 1992. № 3.

Исследования

1. Гаврюшин Н. Русская идея в трактовке С. Франка // Общественные науки и современность. 1990. № 6.
1. Гайденок П.П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка // Вопросы философии. 1999. № 5.
2. Каримов В.А.. Этическая концепция С.Л. Франка // В поисках идеала (очерки русской религиозно-идеалистической этики начала XX века). Тамбов, 2000.
3. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
4. Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954.

Лекция 10

Экзистенциальный иррационализм Л. Шестова

Вехи жизненного пути и особенности творчества

Лев Исаакович Шестов (Шварцман) (1866-1938) родился в Киеве, в традиционной еврейской семье. Его отец был купцом 1-ой гильдии, отличался незаурядным знанием древнееврейской письменности, пользовался большим авторитетом в еврейской общине. Сын остался чуждым интересам отца. Своё обучение он начал в Киеве, а гимназию закончил в Москве. В 1884 г. он поступил на физико-математический факультет Московского университета, затем перешёл на юридический, один семестр учился в Берлине, окончил университет уже в Киеве в 1889 г. Его диссертация, посвящённая рабочему движению, была отвергнута цензурой. По окончании университета, в 1890-91, он проходил военную службу как вольноопределяющийся, короткое время был помощником присяжного поверенного в Москве.

В 1891 Шестов вернулся в Киев, чтобы помочь отцу. Там опубликовал ряд статей по финансовым и экономическим вопросам. Это был период интенсивных литературных и философских занятий, первых литературных опытов, углубленного изучения Шекспира, оказавшего на Шестова большое влияние. Гнетущая атмосфера торгового предприятия отца, чрезмерное напряжение сил привели Шестова к тяжёлому нервному расстройству. В 1896 он отправился для лечения за границу, побывал в Вене, Карлсбаде, Берлине, Мюнхене, Париже. В 1897 в Риме он женился на православной русской девушке Анне Березовской. Из-за религиозной нетерпимости отца Шестов был вынужден долгие годы хранить свой брак в тайне и не мог вернуться с семьёй в Россию. По русским законам этот брак считался недействительным, а две дочери Шестова – незаконнорожденными. Шестову удалось воссоединиться с семьёй только в 1908 г. Его судьба в чем-то сходна с судьбой Кьеркегора и Ницше, переживших глубокие потрясения. Что-то надломилось в его душе, выбило из привычной колеи, обратило умственный взор к реальностям абсурдного, трагического, катастрофического, иррационального и таинственного.

В 1898-1902 гг. он жил в Берлине, Италии, Швейцарии, изредка приезжая в Петербург и Киев. В это время он познакомился и подружился с С. Дягилевым, сотрудничал в журнале «Мир искусства». В Лозанне Шестов работал над книгами о Толстом, Достоевском и Ницше. В 1903 из-за болезни отца он снова вернулся в Киев и до 1908 работал в семейном деле. В 1905 г. Шестов выпустил первую чисто философскую работу под названием «Апофеоз беспочвенности» (с подзаголовком «Опыт адогматического мышления»). В 1908 г. он уехал в Швейцарию, где занимался в основном классической европейской философией и богословием. Здесь он открыл для себя нового героя – М. Лютера; изучал труды средневековых мистиков и схоластов, многотомные немецкие истории догматических учений, средневековой церкви, лютеранства. В

1913 начал работу над новой книгой – «Sola fide», но начавшаяся в 1914 война прервала его занятия, и он вернулся в Россию.

Шестов поселился в Москве, тесно общался с С. Булгаковым, Н. Бердяевым, Г. Шпетом, М. Гершензоном и др. Октябрьскую революцию встретил без энтузиазма. После гибели на фронте единственного сына в 1918 г. он переехал с семьёй в Киев, где читал в Народном университете курс лекций «История древней философии». В 1919, в надежде выехать за границу, семья переехала в Ялту. В начале 1920 Шестову с семьёй удалось через Севастополь попасть в Константинополь, а затем через Италию – в Париж.

За границей он написал большое число статей и книг. Среди них «На весах Иова»(1929), «Власть ключей»(1923), «Кьеркегард и экзистенциальная философия» (1939). Посмертно были опубликованы работы «Афины и Иерусалим»(1951) и «Умозрение и откровение» (1954). С середины 20-х гг. имя Шестова становится известным не только во Франции, где он жил и работал, но и в других странах Западной Европы. Почти 16 лет он читал свободные курсы по философии на историко-филологическом факультете Русского отдела Института славяноведения при Парижском университете. («Свободные» - потому что он всегда читал и говорил только о тех проблемах философии, которые занимали его в данный момент: «Русская философия XIX столетия», «Философские идеи Достоевского и Паскаля», «Владимир Соловьёв и религиозная философия», «Достоевский и Кьеркегор» и др.)

В среде французских интеллектуалов репутация Шестова была чрезвычайно высока, он находился в тесном творческом общении с Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, Л. Леви-Брюлем и др. Он оказал заметное влияние на французских экзистенциалистов (особенно на Камю). Шестов был участником многих международных конгрессов, членом Ницшевского и Кантовского обществ.

В декабре 1937 он тяжело заболел, из-за состояния здоровья был вынужден прекратить чтение лекций. В 1938 Шестов умер в клинике Буало, был похоронен в фамильном склепе в Булони, предместье Парижа.

Темы философствования Шестова чрезвычайно широки. Самое замечательное и характерное в его творчестве - это необычайно острая борьба с системой секуляризма, с безрелигиозной и антирелигиозной философией нового времени. Творчество Шестова – яркое свидетельство того, что проблема секуляризма действительно была основополагающей в развитии русской мысли.

Шестов не оставил теоретически разработанной системы, содержащей ясно выраженные гносеологические, онтологические и другие аспекты философского учения. Его идейно-философское наследие запечатлено по большей части в форме философских эссе – своеобразных опытов «хождения по душам» его излюбленных мыслителей и героев – Достоевского, Ницше, Толстого, Чехова, Сократа, Авраама, Иова, Паскаля, позже – Кьеркегора. Он полемизировал с Бердяевым и Гуссерлем.

Философские воззрения Л. Шестова в силу их сугубой иррациональности и парадоксальности трудно подвести под какое-то общее определение. Мастер

афористического философствования, ниспровергатель авторитетов мировой философской мысли, сторонник философии «абсурда» и «трагедии», «апофеоза беспочвенности» и декаданса, «из которого нет и не может быть выхода», он занимает совершенно особое место в русской религиозной философии XX века.

Философия Шестова – идеализм экзистенциального типа. В нем глубоко скрытые метафизические тревоги выливаются в такое философствование и такую духовную борьбу, которая подчиняет и одновременно воплощает в себе все жизненные проявления человека.

Шестов с юных лет впитал в себя различные достижения европейской культуры, и эти движения очень глубоко срастались с внутренними исканиями. Может быть, поэтому критика культуры превращалась у Шестова в борьбу с самим собой. Недаром Бердяев характеризовал Шестова как человека, который «философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти».¹

По мнению В. Зеньковского, в основу философии Шестова можно поставить экзистенциально окрашенный иррационализм. Однако, если внимательно вжиться в мир Шестова, то станет ясно, что над этим вторичным миром возвышается первичный – религиозный мир. Сам Шестов однажды написал: «Всем можно пожертвовать, чтобы найти Бога».² К сожалению, его религиозный мир слишком мало известен, чтобы составить впечатления о содержании его верований.

Размышляя о задачах философии, Шестов встает на позицию отрицания традиционного понимания философии. Он замечает, что власть идей – всепроникающая, тончайшая в своем коварстве и самая прочная сила, которая препятствует выяснению человеком вопросов жизни. Шестов подвергает критике все существующие мировоззрения как идеалистического, так и материалистического характера. Он убежден, что, только выработав отвращение и равнодушие к любому мировоззрению, человек находит свободу и настоящую философию.

Одно из развернутых изложений понимания философии даётся Шестовым в книге «Начала и концы». Всякий судит по-своему, рассуждает он, собственное учение считает единственно верным. Отсюда философия предстает как нечто весьма парадоксальное: хотя каждое из философских учений оспаривается всеми остальными и даже не удовлетворяет сокровенным замыслам своих творцов, именно к философии бегут отчаявшиеся и несчастные люди в надежде найти истину, понимание, смысл, спасение и т.д.

Для того, чтобы их обращение к философии было удовлетворено, философия должна быть принципиально иной. Она должна объявить свою свободу от объективности, логики, этических норм и законов. Философии также необ-

¹ Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 5.

² Шестов Л. На весах Иова // Соч. В 2т. Т.2.

ходимо освободиться от знания, символизирующего данность, и насилия общих идей и материального мира. «Философия же не дерзающая подняться над автономным знанием и автономной этикой, философия, безвольно и беспомощно склоняющаяся перед открываемыми разумом и идеальными данностями... не приводит человека к истине, а навеки от истины уводит».¹

Настоящая философия порождается глубинными мотивами обращения к ней, она неотделима от судьбы конкретного человека, и если она желает быть истинной, она должна «прорваться через логические цепи умозаключений, чтобы приблизиться к реальности, к подлинному бытию».² В своей последней книге Шестов уточняет: «Истинная философия вытекает из того, что есть Бог».³

Он стремится показать и подчеркнуть различия религиозной веры и знания. Веру он понимал как непостижимую творческую силу, о которой нельзя сказать, что она есть низший вид познания.⁴ Вера есть источник жизни, источник свободы, и тогда как принципы разума с их «необходимостью и всеобъемлемостью» требует безусловного подчинения – в этом их тирания. «Ум ведет к необходимости, вера к свободе», - утверждает Шестов.

Задачу философии он видит как помощь в подготовке к свободе, неизвестности, смерти, чуду, невозможному и т.д., и поэтому он писал: «Философы стремятся «объяснить» мир, чтобы все стало видным, прозрачным, чтоб в жизни ничего не было, или было бы как можно меньше проблематического и таинственного. Не следовало ли бы, наоборот, стремиться показывать, что даже там, где все людям представляется ясным и понятным, все необычайно загадочно и таинственно? Самим освободиться и других освободить от власти понятий, своей определенностью убивающих тайну. Ведь истоки, начала, корни бытия – не в том, что скрыто; Deus est Deus absconditus (Бог есть скрытый Бог)».⁵

Шестов призывает признать реальность непостижимого, иррационального, абсурдного, не вмещающегося в разум, против логики и всего того, что составляет содержание привычного, обжитого, но нечеловеческого бытия. Иллюзии этого мира выглядят прочными и устойчивыми. Как только заявляет о себе реальность непредвиденного, катастрофического и неосознанного, тогда обыденность предстает лживой и враждебной, мир – иллюзорным, идеализм – подделкой под реальность. Шестов постоянно напоминает об учении Аристотеля о том, что познание овладевает лишь тем, что необходимо, а значит, случайное скрыто от чистого разума. Следовательно, знание и подлинная реальность несоизмеримы, вернее сказать, разум не способен приблизить нас к подлинной реальности.

¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С.336.

² Шестов Л. А. Апофеоз беспочвенности // Собр. В 6 т. Спб., 1898-1912. Т.4. С.38.

³ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Т. 1. С.330.

⁴ Шестов Л. Там же. С. 359.

⁵ Шестов Л. С. 656.

Неизвестное, так же, как и известное, богато содержанием. Единственное, что радикально отличает их, - это невозможность неизвестного быть в то же время и известным. Но между ними есть своя диалектика взаимопревращений. Неизвестное рационализируется, а то, что считается рациональным, становится вдруг или постепенно иррациональным, не вмещающимся в разум, не поддающимся пониманию или оправданию.

В свете этого «Задача философии научить человека жить в неизвестности, того человека, который больше всего боится неизвестности и прячется от нее за различными догматами. Короче: задача философии не успокаивать, а смущать людей».¹ Шестов стремится показать открытость, «негарантированность» всякого бытия, помочь людям обрести свободу поисков истины там, где ее обычно не ищут и не хотят искать.

Отстаивая творчество жизни, Шестов отвергает не только построение разума, но и «вечные» начала эпохи. Он утверждает, что творчество жизни подчиняется «вечным» началам, то есть знанию через этическую обработку и в силу этого тускнеет. Смысл этических принципов в том, чтобы «сковать» творчество, придавить свободу. «А поскольку основная черта жизни – творческое дерзновение, то это несовместимо с этическим рационализмом». Шестов отмечает, что человек принадлежит к эмпирическому миру, в котором господствуют законы, нормы, правила, но человек ищет свободы, он рвется к божественному, Бог есть последняя цель стремлений человека.

Бог у Шестова – это некая таинственная, абсолютно неизвестная сила, которая может открыться в пограничной ситуации, в чуде. Шестов резко возражал против любых попыток доказательства бытия Бога, против содержательных суждений о нем, считая, что все сказанное о всемогуществе, абсолютности и всеилии божества – не более чем приписывание ему вкусов и атрибутов, «о которых мечтают земные деспоты». Не менее характерно в отношении Шестова к трансцендентному и то, что борьба за подлинность не исключает, а, напротив, предполагает равноправные отношения с Богом: «кто отстоит себя, не испугавшись ни Бога, ни дьявола с его прислужниками – тот войдет победителем в иной мир».²

Итак, проблема «инога мира» или подлинности, является центральной для любой экзистенциальной философии. Рассматривается она и Шестовым. Вместе с тем для него важно показать, сквозь какие расстояния и пределы должна прорваться личность, прежде чем она сможет увидеть трансцендентное.

Шестова интересуют последние, или «проклятые», вопросы существования человека: смысл жизни, природы, Бога. Он убежден, что каждый человек при определенных обстоятельствах способен ощутить и пережить потрясающее и захватывающее стремление осмыслить корни, судьбу и предназначение своего собственного существования, как и существование всего универсума.

¹ Шестов Л. Собр. соч.: В 6т. СПб., 1898-1912.

² Шестов Л. Начала и концы //Соч.: В 2т. Томск, 1996. Т.2. С. 255-256.

Такое стремление проявляется у человека в пограничных ситуациях, т. е. положениях, «из которых нет и абсолютно не может быть никакого выхода».¹

Безнадежность, осужденность, одиночество, несчастье, болезнь, заброшенность, постылость, стыд, безобразия, страх, отчаяние, ужас, невозможность – вот только некоторые из множества слов, с помощью которых Шестов описывает состояние пограничной ситуации. «Одиночество, оставленность, бесконечное безбрежное море, на котором десятки лет не видно было паруса, – разве мало наших современников живут в таких условиях?» – вопрошает Шестов. И продолжает: «быть непоправимо несчастным – постыдно. Непоправимо несчастный человек лишается покровительства земных законов. Всякая связь между ним и обществом прерывается навсегда».²

Размышления об экстремальных моментах в жизни человека позволили Шестову поставить ряд важных проблем философской антропологии. Он исследовал феномены трагедии, смерти, страха. Пограничность ситуации обоюдоострая. Ее положительный полюс описывается в понятиях дерзновения, свободы вызова, дела, упорства, отчаянной борьбы и т.п. Но в ряде случаев соответствующие “позитивные” состояния индивида смыкаются с “негативными”. “Душа, выброшенная за нормальные пределы, никогда не может отделаться от безумного страха, что бы нам не передавали об экстаических восторгах”. Тут восторг не погашается и не исключает ужасов. Тут эти состояния органически связаны – чтобы был великий восторг, нужен великий ужас. Нужно сверхъестественное душевное напряжение, чтобы человек дерзнул противопоставить себя всему миру, всей природе и даже последней самоочевидности.³

Основные категории его экзистенциальной онтологии – истина, жизнь, душа, человек, природа, Бог. Истина, как подлинность, как человеческая истина противоположна истинам науки, морали и человеческого общения. Она не связана с логическими истинами и суждениями. Дорога к ней лежит через пограничную ситуацию, которая только приоткрывает истину невероятную и невозможную, откровенную, ненасилюющую, творческую, свободную, таинственную, чудесную и живую. Важно то, что такая истина одинакова, присуща и человеку и природе, и Богу. В ней скрыта «тайна» всякого бытия.

Истина, по Шестову, всегда носит творческий характер, она – воплощение самой новизны и неповторимости и в этом смысле связана с ничто, потому, что только «творчество из ничего» обладает возможностью доставить нам небывалое, непостижимое, истинно новое, ни на что не похожее и необыкновенное. Настоящая истина как истина творческая и даже эстетическая подобна чуду, тайне: «Истина постигается нами лишь постольку, поскольку мы не желаем овладеть ею, использовать её для «исторических» нужд, т.е. в пределах единственно известного нам измерения времени. Как только мы захотим открыть тайну или использовать истину, т.е. сделать тайну явной а истину все-

¹ Там же. С. 189.

² Шестов Л. Собр. Соч.: Т. 4. С 74-75.

³ Шестов Л. *Sola fide* – Только верою. Париж, 1966. С. 170-171.

общей и необходимой – хотя бы нами руководило самое возвышенное, самое благородное стремление разделить свое знание с ближним, облагодетельствовать человеческий род и т.п. – мы мгновенно забываем все, что видели в «выхождении», в «исступлении», начинаем видеть, «как все» и говорить то, что нужно «всем».¹

Шестов выделяет также признаки истины как свобода и множественность. Он полагает, что много как эмпирических истин, так и метафизических. Истины могут быть как подлинные, так и неподлинные, конкурирующие между собой каким-либо образом. Истина многосмысленна и свободна. Это справедливо и по отношению к её субъектам: миру, человеку и Богу. Любая истина одинаково загадочна и таинственна, она такова и как свободно существующее насилие, необходимость, власть, общеобязательность и как освобождение и восторг, и как чудовище и как чудо. Чудо, загадочность – одно из самых фундаментальных качеств бытия.

Таким же всеобъемлющим понятием как «истина» и «чудо» является для Шестова категория жизни. Все есть жизнь. Даже смерть рассматривается им в контексте перехода личности от одного порядка или состояния к другому, либо как феномен, имеющий отношение к человеческому существованию. С понятием смерти ассоциируются понятия страха и ужаса. Они являются показателями несовершенности жизни и вместе с тем состояния предызначальности, предбытия: «Пафос ужаса смерти – величайший из известных людям пафос. Трудно даже вообразить себе, до чего стала бы плоской жизнь, если человеку не дано было предчувствовать свою неминуемую гибель и ужасаться ею. Ведь все, что создано лучшего, наиболее сильного, значительного и глубокого во всех областях человеческого творчества – в науке, философии и религии, имело своим источником размышления о смерти и ужас перед ней».²

Будучи религиозно ориентированным, Шестов не обосновывал идеи бессмертия и вечности. Мы не знаем, смертна или бессмертна человеческая душа, писал он, но ясно, что сама альтернатива - временность или вечность – догматична и произвольна. Возможно, и те, кто верит в бессмертие, и те, кто эту веру высмеивает, одинаково заблуждаются. Тем более что не ясно, что понимают люди под бессмертием души. Шестов даже ставит под сомнение саму вечность и объективность времени, находя их одинаково ложными выдумками разума и «постылого» мира. Время, полагает он, скорее всего ничем не определено и никак не ограничено. По природе своей оно таинственно и вместе с тем связано с человеческим существованием. Если вечность – «враг человека», то время – это время человека (души), оно экзистенциально и субъективно, поскольку человек является его носителем и основанием.

Более очевидным качеством подлинности является жизненность. Жизнь – это «свобода индивидуального существования» всего и вся – от камня до Бога – как чудо, как творческая мистерия и неограниченная возможность. Поэто-

¹ Шестов Л. На весах Иова // Соч.: В 2т. Т.2. С. 158-159.

² Шестов Л. Собр. Соч.: Т. 4. С. 114

му, когда Шестов хотел подчеркнуть, что речь идет о настоящих реальностях, он часто употреблял определение «живой», «живая истина», «живой человек», «живое существо» (по отношению к природе или истине) и т.п.

Отношение Шестова к природе колебалось от крайнего негативизма до возможного примирения с ней и даже восхищения. Это объясняется его глубокой верой в то, что, будучи «заветнейшим» продуктом природы, человек совершает чудовищную ошибку, делая вывод по принципу «из земли вышел - в землю уйдешь» или «все, имеющее начало, имеет конец». Творение природой человека не означает ни того, что природа добра, ни того, что она зла. Очевидно одно: творя человека, она хотела чего-то неповторимого. Поэтому величайшим преступлением против матери-природы, столь же чудесной, свободной и автономной, как человек и Бог, является сама мысль о возврате в ее лоно и растворении в ней: «Природа стремится сделать человека субстанцией, независимым от всего, даже от себя самой, его сотворившей. А, человек, точно рак, пятится назад, обратно в лоно, из которого он вышел. И это у нас принято называть мудростью!».¹

Шестов не идеализирует природу, не рассматривает ее как «единственно» первичное, либо как производное от разума или Бога. Природа как автономное живое существо слепа, равнодушна и чудесна, она живет своей собственной жизнью, в ней может проявляться сила, давящая и уродующая человека. Вместе с тем Шестов не исключал возможности того, что человек способен стать для природы не менее грозной силой, чем она для него. «Если бы человек додумался до способа уничтожить весь мир, всю вселенную до последнего живого существа и даже не живого атома, - что осталось бы и тогда природа спокойной, или при мысли возможности гибели всего ею сотворенного, она поколебалась бы, удостоила бы человека своего внимания, заговорила бы с ним как равная с равным и пошла бы на уступки?.. Есть, по крайней мере, вероятность того, что природа испугалась бы и согласилась посвятить человека в свои тайны».²

По мнению Шестова, природа, как и человек, одновременно ведает (по стремлению, замыслу) и не ведает (по результату), что творит. Природа творит в высшем смысле этого слова. На жизнетворящем своем полюсе, она, что вполне допустимо, ставит себе разумные цели и задачи. И если мы хотим узнать, что же это за «цель» природы, что составляет «чудо» и «тайну» мироздания, нам необходимо обратиться к опыту людей, которые с особой силой пережили боль и удовольствие, радости и страдания. Необходимо «всмотреться» в искания и борения наиболее смелых и замечательных представителей рода человеческого, чтобы «заключать» от них, а не от «идей», по ним «судить о началах и концах, о первых и последних вещах».

Творчество, по Шестову – это универсальная характеристика подлинного мира, это прерывность, скачок, в результате которого из «ничего» рождается

¹ Шестов Л. Самоочевидные истины «Мысли и слово». Философский ежегодник. М., 1917. Кн. 1. С. 112-113.

² Шестов Л.: В2т. Т. 1. С. 94.

небывалое, неизвестное. Но творчество – это и небывалая мука, смешанная с небывалым восторгом. На свободу и творчество необходимо решиться. Природа в муках рождает человека. Бог в муках и жажде бытия творит мир из ничего. Но что же человек? Где его подвиг веры и творчества из ничего? Где переход человека на иной, качественно более высокий уровень существования, «равный божественному»? «Не вернее ли думать, – вопрошает в этой связи Шестов, – что наш разум есть только эмбрион, зародыш чего-то? Что не материя, как учили древние, а именно душа существует потенциально... что каждый из нас есть только некоторая «возможность», переходящая, но еще не перешедшая в действительность».¹

Философию Шестова нельзя назвать системой, но она весьма целеустремленна и целостна. По существу, центральной темой его размышлений был человек, либо мир человека, либо отношение человека к природе и Богу. Человек – это его существование в обыденности, в пограничной ситуации или в дерзновении свободы и творчества. И по-настоящему начинается человек только тогда, когда он восстает против обыденности, необходимости, общезначимости истин, разума, науки и морали, когда приступает к поискам смысла и иных условий существования: «Мир не удовлетворяет человека, и он начинает искать лучшего».² Существование человека понимается Шестовым, как начало, не имеющее конца, как открытость к бесконечности, как бесконечная возможность и возможность бесконечности.

Гуманизм Шестова окрашен различными тонами, вплоть до противоположностей. В нем и жалость к человеку, и ярость перед его состояниями бессилия и покорности; тихая, глубоко скрытая любовь к человеку и гордость за упорство человеческих поисков смысла; он одинаково приветствует и освобождение человека от природы, и его освобождение от богов; он видит слабость человеческой силы и силу человеческой слабости, отчаяния; он колеблется между преклонением перед самым ничтожнейшим из ничтожнейших и восхищением перед гениальностью одинокой все презирающей личности.

Эти высказывания, так или иначе, связаны с его «догматической» религиозностью и отстраненностью от повседневности и общественной жизни. Как эмпирический человек он довольно терпимо и спокойно относился к наличной социальной действительности, как философ – был чужд ей, поскольку она текла вдалеке от его поисков смысла и тайн бытия. Отчасти поэтому Шестов мало писал об истории и обществе, хотя, несомненно, у него было определенное к ним отношение. История и всякое развитие отталкивали его. В том числе и потому, что в них, как правило, пытались отыскать подлинность, область разрешения жизненносмысловых проблем.

Шестов не мог устраниваться от рассмотрения проблемы общения. Он многократно подчеркивал, что общение неизбежно оборачивается приспособлением индивидов к среднему и общему и сопровождается невольным отступ-

¹ Шестов Л. Самоочевидные истины // Мысль и слово. М., 1918 – 1921. Кн. 2. с. 168.

² Шестов Л. Начала и концы // В 2т. Томск, 1996. т.2. с. 242.

лением от подлинности, соскальзыванием в сферу лжи и несвободы. В своих размышлениях об общении Шестов сознательно сводил к минимуму социальный аспект этого вопроса, поскольку его волновала проблема взаимоотношения Я и Ты. Она не могла не волновать Шестова, ибо его философия трагедии и одиночества была именно философией так или иначе связанной с познанием, с сообщением, с обращением, по меньшей мере, еще к одному человеку, к другому, к ближнему и т.д.

Бердяев отмечал: «Трудность была в невыразимости словами того, что мыслил Л. Шестов об основной теме его жизни, невыразимости главного «Мы тут стоим перед очень глубокой и малоисследованной проблемой общности творческой мысли другому». Лев Шестов прямо не интересовался этой проблемой, но его философия очень остро ставит её, он сам становится проблемой для философии. Противоречие Шестова, по мнению Бердяева, в том, что он был философом, т.е. человеком мысли и познания, и познавал трагедию человеческого существования, отрицая познание.¹

Вопросы для повторения

1. Почему философию Шестова следует относить к философии иррационалистической и нигилистической?
2. В чем своеобразие понимания философии Шестова?
3. Почему, занимая религиозную позицию, Шестов выступал против доказательства бытия Бога?
4. Как описывает Шестов состояние пограничной ситуации?
5. Какое философское направление сосредоточено на анализе смысложизненных вопросов?
6. Можно ли философию Шестова отнести к этому направлению?
7. Как философ понимал истину?
8. Какую роль в его философии играет категория «чудо»?
9. Как Шестов понимал жизнь и творчество?

Источники

1. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л., 1991.
2. Шестов Л. Афины и Иерусалим. // Соч.: В 2 т. М., 1993.
3. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф.Ницше. // Вопросы философии. М., 1990, № 7.
4. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). Л., 1991.
5. Шестов Л. Начала и концы // Соч.: В 2 т. Томск, 1996.
6. Шестов Л. Самоочевидные истины // Мысль и слово. Философский ежегодник. М., 1917; 1918-1921. Кн. 1, 2.
7. Шестов Л. Собрание сочинений: В 6 т. Спб., 1898-1912.
8. Шестов Л. *Sola fide* – Только верою. Париж, 1966.
9. Шестов Л. Сочинения. В 2 т. М., 1993.
10. Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964.

¹ Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова // Шестов Л. Умозрение и откровение. С.6.

Исследования

1. Асмус В.Ф. Экзистенциальная философия: ее замыслы и результаты (Лев Шестов как адепт и критик) // Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978.
2. Асоян Ю.А. Историко-философская концепция Л. Шестова // Из истории религиозной философии в России, XIX – начало XX в. М., 1990.
3. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983.
4. Бурак Е.Н. Формирование основных принципов философии иррационализма Льва Шестова // Философия и научный коммунизм. Минск, 1983. Вып. 10.
5. Кувакин В.А. Опровержение и предположения Льва Шестова // Философские науки. М., 1990, № 2, 3.
6. Мотрошилова Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова // Вопросы философии. М., 1989. № 1.

Лекция 11

Л. П. Карсавин: учение о симфонических личностях и философия истории

Жизненный и творческий путь

Лев Платонович Карсавин (1882-1952), приверженец метафизики всеединства, создал оригинальную философско-историческую концепцию, разработал своеобразное понятие личности. Философские взгляды Карсавина, послужившие основой его социально-политических представлений, сделали его видным идеологом евразийского движения.

Л. П. Карсавин родился в петербургской артистической семье. По материнской линии он был связан с семьей основателя славянофильства А. С. Хомякова. Окончив в 1901г. гимназию с золотой медалью, Карсавин поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета. Среди его наставников – замечательный русский историк И. М. Гревс, высоко оценивший способности своего ученика. Карсавин бы специалистом по западноевропейской истории, занимался преимущественно вопросами религиозной истории Запада. Его рано потянуло к философии и богословию, он жадно впитывал в себя построения западных и русских богословов и философов. Особое влияние на него оказали «Чтения о богочеловечестве» Вл Соловьёва.

В 1922 г. вышла в свет в Петербурге книга Карсавина “Noctes Petropolitanae”, в которой выступают с достаточной ясностью все его идеи. Будучи выслан, вместе с другими философами, в 1922 г. из России, после краткого пребывания в Берлине (где принимал участие в Рел. - Филос. Академии, созданной Бердяевым) он занял кафедру истории в Университете Каунаса. В Берлине в 1923 г. вышел большой труд Карсавина «Философия истории», позже в Париже была издана небольшая книга по патрологии («Учения св. Отцов»); наконец, в 1925г. появилась книга «О началах» (подражание заглавию главного труда Оригена). После этого Карсавин, всецело примкнувший к евразийскому движению, выпустил в свет несколько небольших этюдов (наиболее интересный «Восток, Запад и русская идея»), а также книгу, посвященную Дж. Бруно.

После войны он принял решение вернуться в Россию, т. к. стал подвергаться репрессиям. Однако возобновить контакты с российскими учёными не удалось. Работы для него в России не было. В 1946 г. Карсавин был уволен из Каунасского университета и в течение пяти лет он был директором вильнюсского Художественного музея и преподавал в Художественном институте, где читал курсы истории быта и костюма.

Несмотря на трудности, Карсавин продолжал философскую работу. В эти годы он написал по-русски и по-литовски важные сочинения, посвящённые философии времени и истории. При этом его поведение было смело до безрассудства, Он отказывался участвовать в выборах, допускал публично антисталинские высказывания.

В середине 1949 г. Карсавина арестовали и после объявления приговора в 1950 г. этапировали в воркутинские лагеря. В инвалидном лагере Абезь, болев туберкулёзом, он продолжал творческую работу, создав несколько небольших произведений, в основном религиозно-философского характера. В образовавшемся вокруг него кружке заключённых обсуждались различные темы. До последних дней жизни Карсавина в лагере – непрерывная самоотдача: медленно умирая, он не оставлял занятий со своим учеником, вёл духовные беседы со всеми ищущими. В лагерной судьбе Карсавина в значительной мере воплотилась его философия с ключевой идеей приятия жертвенной кончины.

Основные черты религиозно-метафизической концепции

Обращаясь к изучению философских построений Карсавина, следует отметить, что, кроме влияния Соловьева, на него несомненно повлияли сочинения «старших» славянофилов. Будучи историком религиозной жизни Западной Европы, Карсавин, подобно славянофилам, не увлёкся Западом, но сильнее оттолкнулся от него. Единственный, кто привлек к себе симпатии Карсавина, – это Дж. Бруно, которому он посвятил большую работу, и Николай Кузанский. Вне этих тем в своих суждениях о Западе Карсавин пристрастен и суров.

Достоин удивления, что в бурные двадцатые годы Карсавин целиком успевает развить свою философскую систему. Его философская мысль питалась опытом его первой профессии – он был специалистом по западноевропейской истории, занимался преимущественно вопросами религиозной истории Запада. Отношение Карсавина к мистике средневековья было сложным. Он критикует западных авторов за отвлечённость. Путь философии он видит как путь к конкретности, завершаемый созданием «метафизики истории». Под ней он понимает картину исторических событий (а в идеале и цельного мирового процесса), развертываемую во всей конкретности, но и одновременно со всем философским, смысловым горизонтом. Карсавин придал метафизике всеединства новое звучание.

Приверженность Карсавина теории всеединства отражала его стремление раскрыть гармоническое устройство бытия как совершенного единства множества элементов. В ней соединялись живой связью Абсолют (Бог) и иное (созданный Богом мир), бытие и ничто. Абсолютное бытие, по Карсавину,

«есть абсолютное совершенное Всеединство. Оно – все, что только существует, все и всяческое. И во всяческом, в каждом Оно - все, ибо всяческое не что иное, как Его момент, в Нем полный и совершенный».¹ В его философской системе человек и Космос, сливаясь в целое, объединяются вечным началом, освещенные его всепроникающими и облагораживающими лучами.

Карсавин придает своему учению религиозную ориентацию. Бытие предстает у него в виде бесконечной иерархии всеединств, каждое из которых является «моментом» высшего божественного всеединства. «Мир, несомненно, ... иерархическое единство множества ... Он похож на пасхальное яйцо, состоящее из многих включенных друг в друга яиц»². Абсолютное совершенство в тварном (созданном Богом) мире невозможно, поскольку, хотя Абсолютное и «отдает себя целиком» твари, последняя не свободна усвоить Абсолютное Благо. Отсюда здешний мир представляет собой иерархию «стяженных», т. е. несовершенных всеединств. Всевременность в нем подменена временностью, а всепространственность – пространственностью.

Теория всеединства давала возможность понять мир как целое. Каждое частное явление, взятое в его изолированности, в отрыве от целого, ущербно, и лишь укоренённостью во всеобщей связи приобретает значение истинности. Такое надындивидуальное единство существует не только в обществе, но и между всякими частными реальностями.

Принцип всеединства характеризует реальность в ее статическом аспекте, как некое пребывание. Карсавину же как историку всегда было свойственно видеть реальность динамически, под знаком движения, процесса; и эти ее стороны не отражались достаточно в принципе всеединства. Поэтому, в дополнение к данному принципу, в его картине реальности всегда присутствует и другой – универсальный принцип становления, изменения реальности.

Стремясь понять мир в его динамике, Карсавин дополняет понятие всеединства принципом триединства. Человечество и мир в целом, считал он, устремляется к единству по образцу божественной Троицы. Они представляют единство трех бытийных сущностей: первоединства – разъединения – воссоединения. Соответственно вся реальность характеризуется в учении как диалектический процесс прохождения любого единства через указанные ступени. Дополненная принципом триединства, метафизика всеединства в интерпретации Карсавина теперь давала возможность понять мир не только в его целостности, но и как развивающееся целое.

В учении о познании Карсавин стоит на позициях интуитивизма. Интуитивность трактуется им как непосредственная данность объекта субъекту, почти полное совпадение его с субъектом. По убеждению философа, это делает познание «живым», сближает его с религиозной верой. Познание рассматривается им в качестве моста к инобытию, благодаря чему познающий субъект может воссоединиться с другим миром. В отличие от мышления интуитивного,

¹ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 76

² Карсавин Л. П. О личности // Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т.1 С.98

рассудочное (дискурсивное) мышление отделяет субъект от объекта, отвлекает познание от жизни, делает его абстрактным. Бытие здесь превращается в отвлеченное понятие и предстает разъединенным в целом и в своих частях.

Карсавин указывает на диалектическое родство такого типа мышления с процессами дифференциации общества на социальные группы. Понятия не оторваны от бытия и не замкнуты в свой особый мир, а пластичны и способны переходить друг в друга. Понятие для него есть знание о бытии, но знание о бытии есть одновременно и знание бытия самим себя.¹ Непосредственное совпадение понятия и бытия лучше всего просматривается в понятии Я. Нельзя, полагает Карсавин, мыслить своё Я, не мысля при этом своё же бытие. Единство личности обладает бытием реально и в самом факте знания об этом единстве. В конечном счете процесс познания, по Карсавину, состоит в познании всеединым бытием самого себя.

Учение о симфонических личностях

В соответствии с христианскими представлениями о Боге, как личности, Карсавин утверждает личностный характер всего бытия. «Возможен ли мир без личного своего бытия?» - ставит вопрос философ. Ответ гласит: единый в своём времени и пространстве мир осуществляет своё личное бытие; весь тварный мир – всеединая личность. В многообразии существ философ выделял потенциально личные (неодушевлённые предметы), зачаточно личные (животные) и действительно личные (человек, социальное образования).

Что же такое личность в трактовке Карсавина? Применительно к человеку, говорит он, слово «лицо» означает существенное и поэтому постоянное, своеобразное и неповторимое. Таков же смысл выражений: «он - человек не безличный», «у него есть лицо» и т.п. При этом «лицо» во всех этих случаях следует мыслить как единство множества, как в данный момент времени, так и в потоке временного изменения. Прилагательное «личный» относится к одному и тому же «лицу», всему множеству его «выражений», «проявлений», «осуществлений» или «моментов». Личность – конкретно-духовное или «телесное духовное существо, определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное».² Личность для Карсавина не просто совокупность множества моментов, а их единство во «всём её времени» и во «всём её пространстве». В идеале это совершенное всеединство, всевременное и всепространственное.

Как телесное существо личность определена, она данность, необходимость. В качестве духовного явления личность не знает определения. Как дух, она есть свобода. «Дух – синоним не только единства, но и свободы» - подчеркивает Карсавин.³ Личность, таким образом, неразрывно связана со сво-

¹ См.: Карсавин Л.П. Отрывок утраченного произведения «Об апогее человечества» // Вестник Русского христианского студенческого движения. Париж-Нью-Йорк, 1972. №2-3 (104-105). С. 293-294.

² См.: Карсавин Л.П. О личности // Религиозно-философские сочинения. М., 1992, Т.1, С.19.

³ См.: там же С.20.

бодой. Свобода соотносительна с необходимостью, но раскрывает свою первичность как самодвижение и самоопределение личности.

Как и всё бытие, личность осуществляет себя, по Карсавину, в трёх способах: первоединстве, саморазъединении и самовоссоединении. «Личность «сама в себе» разъединяется на некоторое источное и познающее средоточие, которое мы называем «Я» и на «моё» или «своё», как на раскрытое порождённое или изведённое этим «Я» и им «познаваемое».¹ Ушедшие в прошлое моменты продолжают жить в умалённом виде в памяти. Это и есть третий способ бытия – воссоединение, хотя здесь, несмотря на все усилия, и не достигается та степень единства, которой личность обладала до разъединения. Так возникает различие между несовершенным («стяжённым») и совершенным бытием личности.

Мир рассматривается Карсавиным как симфоническая всеединая личность или как иерархическое единство множества симфонических личностей разного порядка, в том числе и личностей индивидуальных. Симфоническая личность, осуществляемая в человеческих личностях, обозначается в системе Карсавина как социальная личность. К такого рода личностям он относит народ, культуру, человечество и т.д. Каждая из этих личностей является всё тем же всеединством, только различным образом «стяжённым». Применяя к личности принцип триединства, мыслитель утверждал, что «всеединая симфоническая и социальная личность отражает в себе и в каждом своём моменте личности Триипостасную Сущность».² Всевозможные взаимоотношения личностей представлены в философии Карсавина как проявления, «индивидуации» одной и той же высшей личности и объединение их в ней и в неё.

Обосновав личностный характер бытия, Карсавин всё же первостепенное внимание уделял социальной личности. Социальных личностей много, они представлены личностями разного иерархического порядка или разной степени «общности»: от первичной социальной группы до человечества – высшего олицетворения мира. Они различаются по своему личному специфическому качественному, своей идее и степени совершенства. В данной схеме более совершенный индивид является моментом в «вертикальном» ряду более совершенных, иерархически соотносящихся между собой социальных личностей. Так, совершенный человек должен принадлежать к совершенной семье, социальной группе, народу, культуре. Высшим критерием совершенства для Карсавина, как христианского мыслителя, является Богочеловечество. Для личности, как духовного начала, стремление к Богочеловечеству выражается в стремлении внутренне воссоединиться с Богом.

Развивая учение о симфонических личностях, Карсавин отталкивался от идеи коммуникации (взаимного общения). Всякое взаимное общение двух или более индивидуумов, например беседа, уже предполагает некоторую социальную личность, их двуединство, триединство, многоединство. Без этого нет ни

¹ См.: Карсавин Л.П. О личности // Религиозно-философские сочинения Т. 1. С. 31-32.

² См.: там же С. 100.

взаимопонимания, ни какой бы то ни было взаимосвязи. Случайное и недолгое общение незнакомых людей, митинг, собрание – всё это «социальные эфемериды», т.е. краткосрочно существующие личности. Социальные личности с более продолжительным сроком существования, но проявляющиеся время от времени – это «периодические социальные личности». Однако существуют и «постоянные личности», такие как народ, правящий слой, человечество.

Особое значение философ придавал вопросу о функциях социальных личностей. У каждой из них есть основное задание. Многообразие, полнота этой функции зависит от полноты самой социальной функции. Народ и семья определяются очень обширными, почти всеобъемлющими заданиями. Они должны индивидуализировать в себе всё бытие, а не воплощать лишь немногие его качественности. Благодаря этому они могут достигать высокой степени личного бытия и отчетливо выражаться в своих индивидах. Внутри себя такие личности функционально-органически членятся и функционально определяют взаимоотношения своих индивидов. Но вот сословия уже ограничены, отрицают многие «качественности» других сословий. Ещё более ограничен общественный класс. Чем ограниченной функция, тем менее, полагал Карсавин, проявляется личное бытие в социальной группе и тем менее индивид эту социальную группу выражает.

В итоге Карсавин выделяет два типа социальных личностей: самодовлеющие (полные) и функциональные. В пределе, полагал он, функциональность приводит к полной утрате социально-личного бытия. Функциональность также трактовалась им двояко: статически и динамически. Статически личность функциональна, поскольку она является более или менее постоянным органом для выражения сознания и воли высшей социальной личности, например, семьи, рода, сословия, народа, которые выступают как органические личности. Они не просто сосуществуют, а представляют некую иерархию, в которых низшие непосредственно проявляются в индивидах, а высшие могут осуществлять себя лишь через посредство низших. Так утверждается существование личностей первого, второго, третьего и т.д. порядков.

Динамический аспект функциональности выражается в вечном движении социального бытия, в непрерывном возникновении, расцвете и гибели в нем мириад социальных личностей. Умирание личности в данном индивиде не означает полной его гибели: умирая в качестве момента данной социальной личности, он может жить или рождаться в качестве момента другой. Гибель социальной личности является условием «индивидуации» высшей личности в других, подобных погибающей.

Наиболее развитые и устойчивые среди множества социальных личностей, полагал Карсавин, слагаются в конкретный социальный организм, в определенный аспект великой социальной личности – человечества. Метафизика всеединства, таким образом, воплощалась у Карсавина в оригинальную философию личности – самое важное из того, что он внес в развитие этой русской философской традиции.

Однако надо сказать о позднейшей судьбе темы симфонической личности в философии Карсавина. Его поздние работы еще далеко не все известны, однако в дошедших до нас текстах лагерного периода симфоническая личность не занимает уже прежнего места. В последних произведениях философа действуют Бог и человек, Ты и Я: читателя встречает стихия напряженного личного Богообщения.

Социально-политические взгляды

В социально-политической области Карсавин – сторонник органической теории государства. Подобно представителям консерватизма, он подвергает критике взгляд на общество как на механический агрегат индивидов, мало чем отличающихся друг от друга. Общество в таком истолковании похоже на физический мир в представлении материалистов – сторонников атомизма. Такое понимание общества не позволяет, по его мнению, дать ответ на вопрос о природе и сущности власти. Он полагал, что связанные с индивидуализмом теории естественного права и общественного договора исключали признание абсолютного и надэмпирического характера идеи власти. В соответствии с православной традицией Карсавин склонялся к последнему. По существу, его критика была направлена и против либерализма – наиболее влиятельного в XX веке течения общественно-политической мысли в Европе, а в его лице и против всей западной политической культуры.

С середины 20-х гг. усилия Карсавина были сосредоточены на обосновании идеалов евразийского движения. Философ с откровенной неприязнью относился к западной демократии, подчеркивал иллюзорность представлений о том, что власть на Западе выражает волю народа.

В своей социально-политической теории Карсавин стремился объединить индивидуализм с универсализмом, совместить идею самоценности человеческой личности и ее права на свободу с принципом приоритета коллективного начала. Решить эту задачу он пытался с помощью учения о симфонической личности.

Волю народа, полагал Карсавин, нельзя определить голосованием. Однако для воплощения идеалов народа необходимо согласие индивидов, определяющее возникновение института власти и государственной организации общественной жизни.

Философия истории

Обращение к философии истории было естественным для мыслителя, начавшего свой творческий путь как исследователь духовной культуры латинского средневековья и никогда не утрачивавшего интереса к проблемам исторической науки. В своём фундаментальном труде «Философия истории» он определил свою цель как установление первоначал исторического бытия и рассмотрение «значения и места исторического в целом мире и в отношении к

абсолютному Бытию».¹ Высшей задачей исторического мышления он считал «познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта».² В более узком смысле слова история, по Карсавину, имеет своим содержанием «развитие человечества как всеединого всепространственного и всевременного субъекта».³ В реальном мире («тварном всеединстве») выделяется наиболее совершенная, или, что точнее, наименее «умалённая» его часть - собственно историческое бытие. Оно – центр космоса и противостоит большей «умаленности» его - природному миру. Но «умалённый» более чем человечество, мир приближается к человеческой исторической жизни и переходит в неё, хотя бы в одном из исторических «качествований» - в познании мира человеком. Субъект истории, полагал Карсавин, «социально-деятельное человечество», и соответственно предмет исторической науки - «человечество в его социальном, т.е. общественном, политическом, материально - и духовно-культурном развитии».⁴

Для понимания особенностей исторического мышления Карсавина особое значение имеет развиваемое им положение о важности в развитии истории социально-психического момента и целостного подхода к её изучению. Историк в соответствии с данной установкой должен сосредоточивать своё внимание на социально-психическом развитии всеединого человечества. Именно оно, полагал Карсавин, обуславливает единство материальной и духовной сфер, поскольку в конечном счёте в основе всякой социальной деятельности лежат потребности и желания, т.е. факторы психического порядка. Споры историков-материалистов и идеалистов он считал бесплодными, поскольку видел в материальных и идеальных факторах лишь разные воплощения человеческой деятельности.

Главной для философии истории Карсавина стала категория развития, понимаемая им как процесс непрерывного изменения какого-либо целого (организма, душевной жизни). Целое становится качественно иным не под воздействием извне, а благодаря диалектической природе самого субъекта развития. Это переход от одного момента исторического субъекта к другому. Взаимоотношения между отдельными людьми, социальными группами, взаимосвязи между историческими явлениями следует объяснять не прямым воздействием одних на другие, а разными проявлениями высших субъектов. Исторические индивиды (человек, семья, народ)- это проявление самого мирового всеединства в каком-либо из неповторимых его аспектов. Царство исторического бытия состоит из субъектов, взаимопроникающих друг в друга и тем не менее свободно развивающихся, поскольку в каждом из них содержится, хотя и в «стяженном» виде, зародыш всего и внешних отношений между ними нет. В философии истории Карсавина прошлое, настоящее и будущее нравственно равноценны, ни один из исторических этапов не может рассматриваться как

¹ Карсавин Л.П. философия истории. Спб., 1993. С.15.

² Там же. С.81.

³ Там же. С.88.

⁴ Карсавин Л.П. Введение в историю (Теория истории). Пг., 1920. С.8,9.

средство, каждый обладает самоценностью. Историческое развитие осуществляется гибко, возможны различные вариации, утверждал Карсавин.

Цель всякого развития, согласно Карсавину, - осуществление мирового всеединства как абсолютной индивидуальности. В земной эмпирической жизни эта цель недостижима, она может быть осуществлена лишь в сверхэмпирическом порядке. Так как, согласно христианским представлениям, процесс усовершенствования мира осуществляется через Боговоплощение, то весь исторический процесс объявляется Карсавиным Богочеловеческим. История при таком подходе рассматривается в качестве становления и умирания Церкви, чередования внутри христианства различных его «индивидуаций». Поэтому, писал Карсавин, история должна быть религиозной, больше того, «история, должна быть православной».¹

Историческая реальность подчинена в его философии строгой необходимости. Жёсткий примат коллективного начала над индивидуальным вытекал из общих принципов социальной философии Карсавина. Индивидуальной личности в иерархической структуре бытия отводилось низшее место. Это таило в себе угрозу ограничения самостоятельности и свободы, самоценности индивидуальной человеческой личности. Сам же Карсавин неоднократно подчёркивал, что развиваемая им концепция всеединства не принижает эмпирической истории человечества и «нисколько не противоречит свободе человечества и человека», а, напротив, только она способна обосновать свободу.² Он решительно настаивал на том, что реальное единство, проявляющее себя в деятельности «всякого исторического индивида (семья, класс, народ, государство), не приводит к умалению индивидуальной деятельности, «уничтожению» индивида, реальности его проявлений».³

О своеобразии русского духа и предназначении русской культуры

Глубокое понимание Карсавиным основ европейской культурной традиции помогло лучше уяснить специфическое предназначение русской культуры или, иначе говоря, русскую идею. Он пытался выявить такие тенденции в западноевропейском развитии, которые лишали его универсализма. Восполнить это мог другой духовный опыт, тот, который выработал русский народ, как один из основных носителей православной культуры.

В рамках философии всеединства возможно воссоздание целостного облика предмета по какому-либо одному из его «моментов». Карсавин предпочитал анализировать национальную религиозность, поскольку усматривал в религии важнейшую сферу человеческой жизни. В различном толковании Западной и Восточной церквами догмата троичности мыслитель видел истоки всех дальнейших расхождений западноевропейского и русского культурных миров. Католическое учение об исхождении Духа Святого «и от Сына» (фи-

¹ Карсавин Л.П. Философия истории. С.171.

² Карсавин Л.П. Философия истории. С.135.

³ Карсавин Л.П. Введение в историю. С.11.

лиокве) приводит, по его мнению, к принижению Духа. Отсюда проводится прямая линия к характерным особенностям западного строя мышления: идее границ человеческого разума, таким её чертам, как рационализм, эмпиризм, релятивизм. С этим же догматом Карсавин связывал возникновение в западной духовности разрыва между абсолютным и относительным, породившего отказ от веры в совершенную небесную жизнь и сосредоточение интересов на идеале земного благополучия.

Послереволюционная Россия переживает, с его точки зрения, второй этап европеизации (первый он связывал с преобразованиями Петра I). Однако русскую идею следует искать не в европейских тенденциях русской мысли. Для русских, в отличие от западноевропейцев, характерно отсутствие разрыва абсолютного и относительного, для них органически неприемлема идея границ знания. Присущая православной мысли интуиция всеединства исключает распространённое на Западе механистическое истолкование мира и юридическое понимание отношения между Богом и людьми. На православном Востоке немыслима практика индульгенций и бухгалтерского понимания исповеди. Покаяние не сводится к точному возмещению грехов соответствующим количеством добрых дел, оно - целостное преобразование человека, умоперемена.

Конкретизируя эти общие положения, Карсавин называл в числе позитивных национально-характерных черт упорную борьбу русской мысли с рационализмом и эмпиризмом. Он подчеркивал, что в отечественной философии преобладали течения, связанные с отмеченными тенденциями религиозности, что русская философия неотделима от жизни и т. п. В этих суждениях Карсавин не был оригинален. Подобные же оценки можно встретить у других русских философов конца XIX-начала XX века. Другое дело, что он чужд стремлению абсолютизировать своеобразие русской мысли и русского национально-го характера, считать их самодостаточными, универсальными. Он подчеркивал, что многие положительные черты русского народа существуют лишь в потенции, что можно говорить лишь о тенденциях развития, во многом столь же одностороннего, как и на Западе.

Стремясь быть объективным, Карсавин указывал и на негативные стороны православно-русской культуры и национально-русского характера. Очарованность красотой и гармонической стройностью идеального божественного миропорядка, непоколебимая уверенность в неизбежном наступлении преобразования мира породили созерцательность и пассивность. Это касается как православия, так и обыденного бытия русского человека. Устремленность в будущее нередко «обеспоживает» настоящее. Русский человек стремится действовать всегда во имя чего-то абсолютного. Ради идеала он готов пожертвовать всем, но если усомнится в идеале или его близкой осуществимости, то «опускается до звероподобного бытия», становится равнодушным ко всему, впадает в апатию и лень.

Православное сознание характеризуется Карсавиным как весьма противоречивое. В нем сочетаются идеал абсолютной ценности всякого проявления жизни с признанием относительности и несовершенства всего человеческого.

Это позволяет избежать абсолютизации каких-либо форм организации общественной жизни и даже дает возможность религиозно оправдать революцию как что-то, предопределенное свыше. В то же время верность преданию, возведенная в принцип, ведет к косности, порождает отрицательное отношение ко всему новому.

В целом Карсавин всё же полон оптимизма в отношении будущего русского народа. Русский народ велик не только тем, что он совершит в будущем, а и тем, что он уже сделал: своей государственностью, духовной культурой. Мыслитель призывал ценить не только будущее, но также прошлое и настоящее, рассматривать настоящее как самоценность, а не только как средство на пути к новой жизни.

Основная задача русской культуры, полагал Карсавин, состоит в том, чтобы «проявить» имеющиеся в православном христианстве потенции через принятие уже «воплощенных» Западом ценностей и дополнить их собственными началами. «Восполнение» и есть русское национальное дело. Он мечтал о воссоединении церквей, воссоединении культур, о всеедином человечестве, сохранившем национально – индивидуальные черты.

Вопросы для повторения

1. В чем особенность концепции всеединства в философии Карсавина?
2. Что такое личность в трактовке Карсавина?
3. Какое содержание вкладывает философ в понятие «симфоническая личность»?
4. Какова, по мнению мыслителя, задача исторического мышления?
5. Какова, по Карсавину, цель всякого развития?
6. Почему Карсавин оправдывал революцию?
7. Как понимает философ процесс познания?
8. Какие достоинства и недостатки русского характера отмечает Карсавин?
9. Как понимает суть русской идеи философ?
10. Какова основная задача русской культуры, по мнению Карсавина?

Источники

1. Карсавин Л.П. Введение в историю (Теория истории). Пг., 1920.
 2. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922.
 3. Карсавин Л.П. Государство и кризис демократии // Новый мир. М., 1991. № 1.
 4. Карсавин Л.П. Католичество: Откровения блаженной Анджелы. Томск, 1997.
 5. Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994.
 6. Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae. М., 1922.
 7. Карсавин Л.П. О началах. Опыт христианской метафизики. Берлин, 1925.
-
8. Карсавин Л.П. Основы политики // Мир России - Евразия (Антология). М., 1995.
 9. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках. СПб., 1997.
 10. Карсавин Л.П. Религиозно – философские сочинения. В 2т. М., 1922.
 11. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви: (Раскрытие православия в их творениях). М., 1994.
 12. Карсавин Л.П. Сочинения. М., 1993.
 13. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство. Париж., 1927.
 14. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993.

Исследования

1. Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л.П. Карсавине. Брюссель, 1990.

2. Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1.
3. Хоружий С.С. Карсавин, евразийство и ВКП // Вопросы философии. 1992. № 2.
4. Хоружий С.С. Карсавин и де Местр // Вопросы философии. 1989. № 3.
5. Ястребицкая А.Л. Историк культуры Лев Платонович Карсавин: у истоков исторической антропологии в России // Диалог со временем: Историки в меняющемся мире. М., 1996.
6. Ястребицкая А.Л. Историк-медиевист Лев Платонович Карсавин (1882-1952). М., 1991
7. Ястребицкая А.Л. Л.П.Карсавин об изучении истории и современная медиевистика. М.,1991.

Список литературы

1. Акулинин В.Н. Философия всеединства: от В.С. Соловьёва к П.А. Флоренскому. Новосибирск, 1990.
2. Аринин А.Н., Михеев В.М. Прошлое. Настоящее. Будущее: Историко-философская мысль России XIX-XX вв. М., 1995.
3. Асоян Ю., Малофеев А. Открытие идеи культуры: Опыт русской культурологии середины XIX-XX вв. М., 2001.
4. Балакина И.Ф. Религиозно-экзистенциальные искания в России начала XX в. // Современный экзистенциализм. М., 1966.
5. Баландин Р.К. Самые знаменитые философы России. М., 2001.
6. Белов П.Т. Философия выдающихся русских естествоиспытателей второй половины XIX-начала XX веков. Л., 1970.
7. Бердяев Н.А. О русской философии. Свердловск, 1991.
8. Бердяев Н.А. Русская идея (любое издание).
9. Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1989.
10. Бессонов Б.Н. Судьба России: Взгляд русских мыслителей. М.,1993.
11. Будилова Е.А. Борьба материализма и идеализма в русской психологической науке (вторая половина 19-начало 20 вв.). М., 1960.
12. В поисках идеала (очерки русской религиозно-идеалистической этики начала XX века). Тамбов, 2000.
13. В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. Хрестоматия. Изд. 2-е, переработанное. М., 1997.
14. Вагнер Г.К. В поисках Истины: Религиозно-философские искания русских художников. Середина XIX-нач. XX в. М., 1993.
15. Ванчугов В.В. Женщины в философии. Из истории философии в России XIX-нач. XX в. М., 1996.
16. Ванчугов в. Очерк истории философии «самобытно-русской». М., 1994.
17. Введение в русскую философию / Лазарев В. и др. М., 1995.
18. Власенко К.И. Концепция истории русской философии: конец XIX-начало XX в. // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. М., 1988. № 5.
19. Возинский Е.И. Русское неокантианство конца XIX - начала XX вв. Л., 1966.
20. Гайдадым И.Л. Феникс или забытая статуя Галатеи? Философия истории русского неортодоксального теизма XIX - начала XX вв. Донецк, 1990.
21. Галерея российских философов конца XIX - начала XX вв. / Сост. Огородник И.В., Огородник В.В. Киев, 1991.
22. Гальцева Р.А. Очерки русской утопической мысли XX в. М., 1992.
23. Гараева Г.Ф. Софийный идеализм как историко-философский феномен: (Соловьёв В.С., Флоренский П.А., Булгаков С.Н.). М., 2000.
24. Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910-1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000.

25. Гулыга А. Русский религиозно-философский ренессанс // Наш современник. М., 1990. № 7.
26. Дробжев М.И. Проблема человека в русской религиозной философии XIX – перв. пол. XX в. Тамбов, 2000.
27. Дуденков В.Н. Философия веховства и модернизм: Критика антисциентизма и эстетизма в России рубежа XX в. Л., 1984.
28. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках: Русская философия в поисках абсолюта. СПб., 2000.
29. Емельянов Б.В., Новиков А.И. Русская философия «Серебряного века». Курс лекций. Екатеринбург, 1993.
30. Ермилова Е.В. Теория и образный мир русского символизма. М., 1984.
31. Жукоцкий В.Д. Маркс после Маркса: Материалы по истории и философии марксизма в России. Нижневартовск, 1999.
32. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Л., 1991.
33. Иванова А.А. Русская классическая философия. От Ф.М. Достоевского к И.А. Ильину. М., 1999.
34. Ивахненко Е.Н. Россия на «порогах»: Идейные конфронтации и «пороги» в течениях русской религиозно-философской мысли (XI-нач. XX в.). СПб., 1999.
35. Ивонин Ю.П. Между гармонией и восстанием: (Проблема социального идеала в русской философии «Серебряного века»). Новосибирск, 1996.
36. История русской философии. М., 2001.
37. История философии. Запад – Россия – Восток. М., 1995.
38. Каменский З.А. История философии как наука в России XIX-XX вв. М., 2001.
39. Карпенко Г.Ю. Российское умонастроение втор. полов. XIX-нач. XX века: (По дорев. изданиям, хранящимся в Самарск. обл. научн. библ.). Самара, 2000.
40. Кларин В.М., Петров В.М. Идеалы и пути воспитания в творениях русских религиозных философов. XIX – XX вв. М., 1996.
41. Козырева Л.Д. Философия народовластия в России: (Вторая половина XIX-первая половина XX вв.). СПб., 1998.
42. Колеров М.А. Не мир, но меч: Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех»: 1902 – 1909. СПб., 1996.
43. Корнилов С.В. Русские мыслители XIX – нач. XX вв.: Уч. пос. М., 1997.
44. Королёва Л.Г. Основные идеи русской философии XIX-XX веков. Курск, 2001.
45. Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX веков. М., 1997.
46. Кувакин В.А. Религиозная философия в России. Начало XX в. М., 1980.
47. Куляскина Н.Ю. Проблема социализма в русской религиозной философии конца XIX – перв. пол. XX вв. (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк). Благовещенск, 2001.
48. Лазарева А.Н. Интеллигенция и религия: к историческому осмыслению проблематики «Вех». М., 1996.
49. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
50. Маслов Г.Н. Стратегии мышления и действия в русской философии культуры начала XX века: (Лев Шестов, Вяч. Иванов, Андрей Белый). М., 1997.
51. Медведева Т.Е., Несмеянов Е.Е. Феномен русского «нищестанства» в отечественной философии культуры конца XIX – начала XX вв. Ростов-на-Дону, 2001.
52. Нагорная Л.К. Богочеловечество в русской религиозной философии (середина XIX-начало XX вв.). Барнаул, 1994.
53. Некрасова Е.Н. Живая логика. Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX в. М., 1997.
54. Никитина Н.Н. Философия культуры русского позитивизма начала XX в. М., 1994.
55. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М., 1997.

56. Образ будущего в русской социально-экономической мысли конца XIX – начала XX века: Избранные произведения. М., 1994.
57. О России и русской философской культуре. М., 1990.
58. Опыты: Литературно-философский сборник. М., 1999.
59. Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX-нач. XX в. СПб., 1996.
60. Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. 7: «Вехи» и «веховцы». Русские мыслители и западные традиции. М., 1992.
61. Очерки истории русской этической мысли. М., 1976.
62. Очерки этической мысли в России конца XIX – начала XX века. М., 1985.
63. Пугачёв О.С. Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии (конец XIX – начало XX вв.). Пермь, 1998.
64. Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начала XX века (Критический анализ). М., 1989.
65. Русская религиозная антропология: Антология /Сост. Гаврюшин Н.К. М., 1997.
66. Русская философия. XIX – начала XX вв.: критика современных буржуазных интерпретаций. Сб. статей. / Отв. Ред. Рачков В.П. М., 1987.
67. Русская философия. Конец XIX – начало XX вв. Антология. СПб., 1993.
68. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995.
69. Русская философия. Словарь М., 1995.
70. Русские философы. Конец XIX – начало XX в. Вып. 1. М., 1993. Вып. 2. М., 1994. Вып. 3. М., 1996.
71. Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. М., 1995. Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX в. Энциклопедический биографический словарь. М., 1997.
72. Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии посл. трети XIX – нач. XX в. М., 1978.
73. Социология в России XIX – начала XX веков. Вып. 3. М., 2001.
74. Субботина З.А. Русская идеалистическая философия конца XIX-начала XX века: основные проблемы и особенности развития. М., 1999.
75. Сухов А.Д. Русская философия: пути развития. М., 1989.
76. Филиппов Л.И. Неокантианство в России // Кант и неокантианство. М., 1978.
77. Философия в России XIX – начала XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности. М., 1991.
78. Философия науки и техники в русской философской мысли. СПб., 1999.
79. Философы России XIX - XX столетий. Биографии, идеи, труды. 3-е изд., перераб. и доп. М., 1999.
80. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
81. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
82. Шерер Ю. Религиозные поиски русской интеллигенции начала XX века // Общественные науки и современность. М., 1991. № 2.
83. Шикман А.П. Деятели общественной (исправить) Биографический справочник. М., 1997.