

АКАДЕМИЯ НАУК СССР ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР

НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ

ЕЖЕГОДНИК

Философского общества

СССР

1991

Культура и религия

МОСКВА «НАУКА» 1991

Шестой выпуск «Ежегодника» отражает поиск оригинальных концепций, духовных нововведений. Представлены материалы по проблеме множествен­ности культур, звучащие весьма актуально в наших современных условиях, а также по философии религии. Печатается малоизвестная работа О. Шпенглера «Пессимизм ли это?»; печатается неизвестная советскому читателю работа И. М. Ястребцова — друга и ученика П. Я. Чаадаева «Взгляд на направ­ление истории» и др.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

академик АН СССР И. Т. ФРОЛОВ

(отв. редактор),

член-корр. АН СССР

В. С. СТЕНИН,

профессор

П. С. ГУРЕВИЧ

(зам. отв. редактора),

профессор

Л. Н. МИТРОХИН,

профессор

A. А. ГУСЕЙНОВ,

профессор

Н. А. ЧАЛДЫМОВ,

кандидат философских наук Т. Н. ПАНЧЕНКО,

B. В. САПОВ.

Ученый секретарь И. А. КУЗНЕЦОВА

Рецензенты: доктора философских наук В. П. РАЧКОВ, П. С. АВТОНОМОВА

**0301000000 230 Н 042(02)-91** IB *Jyl*

ISBN 5-02-008141-8

© Издательство «Наука», 1991

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Очередной выпуск Ежегодника Философского общества СССР выходит под другим названием — «Новые идеи в философии». Наше издание призвано отражать поиск оригинальных концепций, теоретических открытий, духовных нововведений. Разумеется, это вовсе не означает, что редколлегия будет отдавать предпочтение только самым последним публикациям, игнорируя реальный, про­тиворечивый процесс рождения нетривиальных подходов в фило­софии. Новое — не всегда именно то, что сказано сегодня. Не­которые философские идеи пробивают себе дорогу с трудом, пре­одолевая косность мысли, непризнание официальной идеологии, конъюнктурность мышления.

Этот выпуск, как и предыдущие, носит тематический характер. Он посвящен проблеме «Культура и религия». Еще совсем не­давно такая постановка вопроса, предполагающая выявление мно­гомерных связей между культурным процессом и развитием рели­гиозного сознания, вызывала активное противодействие со стороны воинствующих доктринеров. Некоторые советские исследователи приходили даже к парадоксальному суждению, будто религия относится к некоей «антикультуре».

Столь же дискуссионной выглядела в нашей философской литературе проблема множественности культур. Само собой по­нятно, что никто не отрицал того факта, что культура существует во множестве вариантов. Однако сама идея плюральности бралась под подозрение, обосновывались различные проекты глобализа­ции, унификации, интернационализации культур. Форумность су­веренных культур оспаривалась. Вот почему представляется весьма значимой попытка видного советского ученого Вяч. Иванова раз­вить предложенную французским этнологом К. Леви-Стросом классификацию культур, особенно принадлежащих к числу «горя­чих».

Второй раздел нашего выпуска посвящен философии религии. Особое внимание здесь уделено историко-философским исследова­ниям, изучению тех аспектов религиозного сознания, которые были преданы забвению в нашей науке. Сегодня особую актуальность приобретает идея религиозного универсализма. Она осмысливается через опыт транскультурного и мировоззренческого диалога.

В новом разделе Ежегодника, посвященном отечественной мысли, публикуется забытая статья «забытого» философа про­шлого века, современника и «ученика» П. Я. Чаадаева, доктора

**1\***

***3***

И. М. Ястребцова. История отечественной философии после де­кабристов и до славянофилов до сих пор представляет собой своего рода «лакуну», едва-едва заполняемую первым «Философи­ческим письмом» Чаадаева. Публикуемая статья Ястребцова и статья, ему посвященная, в какой-то степени заполняют этот пробел: история философской и общественно-политической мысли в России никогда не прерывалась, — для доказательства этой истины в следующих выпусках Ежегодника публикация текстов русских мыслителей 20—40-х годов XIX в. будет продолжена.

Прорыв к новой постановке вопроса не всегда сопряжен только с актуальными дискуссиями. Дело в том, что советская философия накопила немало интересных и плодотворных идей, многие из которых выражены не сегодня, но тем не менее не утратили своего значения и в наши дни. Рубрика «Из истории советской филосо­фии» будет обращать читателей к давним публикациям, которые по своей значимости составляют в известном смысле советскую философскую классику.

Редколлегия стремится значительно расширить круг тем, освещаемых на страницах Ежегодника. Она намерена также при­влечь к сотрудничеству в нашем издании зарубежных философов. Этой цели, в частности, служит рубрика «Философские диспуты». Выступления наших зарубежных коллег, побывавших в нашей стране, будут печататься под рубрикой «Трибуна устных выступ­лений».

I

ПРОБЛЕМЫ МНОЖЕСТВЕННОСТИ КУЛЬТУР

ИДЕЯ ФОРУМНОСТИ КУЛЬТУР

*П. С. Гуревич*

Что такое культура? Когда она возникла? Каков генезис этого понятия? Враждебны или гармоничны связи между природой и культурой? Почему существуют качественно различные культу­ры? В чем проявляется соотношение между культурой и цивилиза­цией? Как должен вести себя индивид перед фактом распыления и глобализации культуры? Что обусловливает типологию культур? Каковы исторические судьбы культуры? Понимание этих и анало­гичных вопросов составляет содержание философии культуры, какой она предстает нам сегодня.

Интерес к феномену культуры определяется в наши дни многи­ми обстоятельствами. Современная цивилизация стремительно преображает окружающую среду, социальные институты, бытовой уклад. В связи с этим культура оценивается как фактор творческо­го жизнеустроения, неиссякаемый арсенал общественных нововве­дений. Отсюда стремление выявить потенциал культуры, ее внут­ренние резервы, отыскать возможности ее активизации. Рассмат­ривая культуру как средство человеческой самореализации, многие исследователи видят в ней все новые и новые неиссякаемые им­пульсы, способные оказать воздействие на исторический про­цесс и на самого человека.

Но вместе с тем радикальность и неотвратимость происходя­щих в нашу эпоху перемен нередко воспринимается сознанием конкретного человека как нечто чуждое его собственным устремле­ниям, стихийным и субъективным порывам. Возникает разрыв между самочувствием реального индивида и объективным, обезли­ченным потоком культурного творчества. Человек пытается по­нять, откуда возникают традиции, не имеющие авторства, почему оказываются непредвиденными последствия конкретных культур­ных акций, каков конечный результат современного цивилизаци-онного развития человечества.

В философскую литературу последнего столетия все чаще проникают размышления о враждебности культуры изначальной человеческой природе. Подобные представления разрабатывают приверженцы таких философских направлений, как психоанализ,

***5***

философская антропология, социобиология. С точки зрения психо­анализа, культура служит оковами для спонтанных, инстинкту-альных побуждений человека. Она постоянно подавляет устойчи­вые влечения, что неизбежно ведет к неврозу, а впоследствии и к всевозможным телесным недугам. Поскольку это течение обрело популярность и вызвало к жизни психотерапевтическую практику, очевидно, что данные воззрения получили распростра­нение и в массовом сознании.

Современные философские антропологи также предупрежда­ют: социальность точно железный обруч сковала животные им­пульсы человека. Сегодня эти пути еще не обнаружили в пол­ную меру свою разрушительную силу. Но если культурная ор­ганизация общества будет становиться все более разветвленной, а развитие цивилизации не будет соотноситься с биологически­ми особенностями природы человека, катастрофа в конечном счете окажется неизбежной. Инстинкты взорвут общественные оковы, перегретый пар вырвется из котла. Природа отомстит культуре за ее неоправданное верховенство.

Социобиологи пытаются рассмотреть вопрос о том, в какой степени поведение человека обусловливается генетическими фак­торами и как соотносятся культурная эволюция и генетика челове­ка. Исторический подход к человеку они стремятся заменить биогенетическим, оценивая культуру лишь как функцию при­роды, что, естественно, рождает опасливое отношение ко всем формам социального творчества '.

Экзистенциалисты, феноменологи, персоналп. hi размышля­ют о разрушении целостной человеческой души, о рассогласо­вании разума, чувств и воли человека под влиянием современ­ной культурной практики. Многие исследователи отмечают, что нынешняя цивилизация оказывает разрушительное воздействие на ментальность человека, преображает его антропологическую природу.

Потребность в изучении феномена культуры обусловлена и разрушением экологически! среды. Истончение озонного слоя над землей, гибель лесных покровов, загрязнение океана и рек — эти плоды человеческой деятельности оцениваются как результат губительной культурной практики. И здесь встают вопросы: не враждебна ли культура природе? Есть ли возможности гармонизи­ровать их отношения?

Наконец, возникает еще один аспект философского анализа: это культура и история. Какое воздействие окажет культурный процесс на общественную динамику? Что принесет культуре дви­жение истории? В прошлом социальный цикл был гораздо короче культурного. Индивид, появившись на свет, заставал определен­ную структуру культурных ценностей. Она не менялась в течение многих столетий, обслуживая жизнь ряда поколений. В XX в., как считают многие исследователи, произошел разрыв социального и культурного циклов (Н. Лобкович, X. Перельман и др.). Это, по существу, одна из исторических закономерностей XX столетия.

***6***

Теперь на протяжении одной жизни чередуется несколько куль­турных эпох.

На развитие современной философии культуры определен­ное воздействие оказал XVII Всемирный конгресс философов, который проходил в 1983 г. в Монреале (Канада). Он был од­ним из самых представительных за всю историю Международ­ных федераций философских обществ, которая была создана еще в 1948 г. под эгидой ЮНЕСКО. Широкое участие ученых из 70 стран в работе конгресса было предопределено огромным интересом к его основной теме — «философия и культура», вы­сокой гуманистической миссией, которую выполняет культура в современном мире.

Традиционные для западной философии проблемы — сущ­ность культуры, соотношение природы и культуры, связь куль­туры и цивилизации — дополнялись другими, не менее акту­альными. В частности, обсуждались такие вопросы, как роль традиции в передаче совокупного духовного опыта, диалог и конфликт культур, воздействие культуры на социально-исто­рический процесс, пути современной глобализации культуры, специфика философского постижения культурных феноменов. После конгресса философия культуры стала развиваться весьма продуктивно и динамично.

Первый вопрос, который возникает в русле осмысления дан­ной темы: что такое культура как социальный феномен?

Культура — это сознательная работа духа над своим соб­ственным совершенствованием и над упорядочением всего то­го, что окружает человека. Человеческая личность окружена хаосом природных, общественных и исторических условий. Культура — это переделывание действительности в целях во­площения определенных идеалов.

Термин «культура» в его современном значении возник сравнительно недавно, в XVIII в. В Древней Элладе основным содержанием понятия «пайдейя» (образованность, воспитан­ность) выступали гражданская доблесть и стремление к сво­боде. В этом качестве воспитанность противопоставляется вар­варству. Правомерно ли, следовательно, варварство считать аль­тернативой культуры? В известном смысле, да, хотя варварство служит противоположностью культуры лишь в системе опреде­ленных воззрений, созданных все той же культурой. Отсюда возникает вопрос: не является ли культура исторически пре­ходящей, иначе говоря, не может ли она, пользуясь выражени­ем немецкого писателя Томаса Манна, раствориться в чем-то высшем?2 В чем, таким образом, заключена суть феномена культуры?

Древние греки осознавали, что человек живет не просто в фи­зической, но и символической вселенной. Это мир мифологии, языка, искусства, который сплетается вокруг человека в прочную сеть. Культура — специфика человеческой деятельности, т. е. то, что характеризует человека как вид. Поиски человека до культуры

***7***

не имеют смысла, появление его на арене истории следует рас­сматривать как феномен культуры.

Культура — это природа, которую «пересоздает» человек, утверждая посредством этого себя в качестве человека. Будучи стержнем всей человеческой деятельности, как в материальной, так и в духовной сферах, культура выступает не только инстру­ментом сохранения совокупного духовного опыта человечества. Она обеспечивает также эффективную передачу и дальнейшую разработку этого опыта.

В средние века слово «культура» отождествлялось с город­ским укладом жизни, несло в себе комплекс обозначений, с ко­торым позже стали связывать понятие цивилизации. Культура также соотносилась с возможностями индивидуального духов­ного развития, а в эпоху Возрождения характеризовала полноту гуманистического идеала человека. Начиная с XVII в. под куль­турой стали понимать уровень развития духовных и практи­ческих навыков отдельных народов. Со второй половины этого столетия это понимание окончательно укоренилось в европей­ском сознании.

Когда возникла философия культуры?

Сам термин «философия культуры» был введен в начале XIX в. немецким романтиком Адамом Мюллером (1770—1829). С тече­нием времени культурфилософия стала рассматриваться как раз­дел философии, исследующий сущность и значение культуры, присущие ей функции, ее строение.

Следующая группа проблем, связанных с философией культу­ры, логично возникает как следствие отмеченных ранее дискуссий. Если культура порождена человеческой природой, которая в ка­честве некоего абсолюта противостоит социальным связям, то как можно объяснить современную множественность культурных фе­номенов? Иначе говоря, почему культура, будучи уникальным и относительно целостным феноменом, существует сегодня в столь внушительном разнообразии?

Ближе всех к постановке этих проблем оказалась Л. Марсиль-Лакост (Канада). В сделанном на конгрессе докладе «Философ­ская детерминация идеи культуры» она показала, что эмпириче­ски констатируемый плюрализм культур становится предметом теоретического анализа, который, в свою очередь, предполагает осмысление вопроса о единстве различных культур. Далее она развила тезис о том, что различие между культурами так же су­щественно, как и их единство.

Трудно сказать, сколько на Земле существует культур. В мире насчитывается более 2000 языков, и все они чем-то отличаются друг от друга. Но культуры отличаются друг от друга не только язы­ком. Как же типологизировать их? В современной философии нет общепринятого критерия, с помощью которого возможно было бы их классифицировать. Это не означает, конечно, что никто не пытался создать такой критерий. Напротив, попыток было много, но ни одна из них не увенчалась успехом.

***8***

Что же мешает созданию типологии культур? В первую оче­редь зыбкость самих культурных характеристик. Не так просто определить, скажем, отличие европейской культуры от восточ­ной, хотя каждому понятно, что такое различие есть. Одни культуры создают «технологию» освоения внешней среды. Это относится, например, к европейской и североамериканской культуре. Другие культуры, допустим, индийская, отдают пред­почтение «технологии» проникновения во внутренний мир че­ловека. Третьи культуры, скажем, японская, ориентированы на социум. Можно, предположим, указать на специфику античной культуры, которая не тождественна средневековой. Гораздо сложнее эту «непохожесть» описать путем фиксации четких признаков, выявить в ходе теоретического анализа.

Другая трудность состоит в том, что каждая культура разви­вается, так что какие-то различия между теми или иными куль­турами могут стираться. Не исключено возникновение каких-то новых культурных образований. Так, сближение восточной культуры Японии с современным индустриальным типом ци­вилизации породило принципиально новый тип культурного творчества. То же самое относится к культурному множеству многочисленных буддистских общностей в Европе и Америке.

Далее, в каждой культуре существует определенное идейно-смысловое ядро. Но оно может вызывать неодинаковые соци­альные последствия. Вот характерная иллюстрация. Буддизм имел распространение не только в Индии, но и в Тибете. Но в Индии он даже не затронул кастовой системы, против которой был направлен всем своим существом. В Тибете же он полно­стью перестроил социальную структуру.

Наконец, каждая культура не только сближается с другой культурой, внутри нее происходят тоже самые неожиданные процессы. В частности, в лоне господствующей культуры воз­никают какие-то поначалу незаметные, альтернативные элемен­ты, которые затем могут существенно преобразить ее специфи­ку. Локальные зоны культурного творчества в основном русле культуры также приводят к многообразию культурных фено­менов.

Одними различиями в географии, экономике и истории трудно объяснить разительные отличия в языке, религии, философии и искусстве, т. е. в тех областях, основание которых заложено уже в самой методике мышления. Именно это общее основание создает удивительную цельность национальных культур, наличие дово­льно поражающего сходства между удаленными культурами, а центробежное движение истории (от пранародов к националь­ным формированиям) — прекрасную мозаичность мировой куль­туры. История дает нам картину, похожую на образ расширяю­щейся вселенной: народы все более и более утверждаются на своих национальных началах, все более стремятся к самопознанию и са­моутверждению. До периода «интернационального сжатия» еще Далеко.

***9***

Признание множественности культур как теоретической по­сылки ведет к неоднозначным следствиям. Некоторые мысли­тели исходят из представления о равенстве культур, о невоз­можности их противопоставления. Другие, напротив, полагают, что разнообразие культур не исключает принципа иерархично­сти. Поэтому возникает проблема членения культур, каталоги­зации их по какому-то ценностному признаку.

Пытаясь раскрыть единство культуры как феномена, Марсиль-Лакост правильно подметила концептуальные неувязки, при­сущие сторонникам различных подходов к факту множественно­сти культур. К сожалению, ее собственная позиция строилась на противопоставлении двух понятий — эгалитаризма (т. е. равенст­ва) и плюрализма, которые, по существу, вовсе не обнаруживают­ся в виде альтернативы. Плюрализм не противостоит эгалитариз­му, когда разнообразие культур рассматривается как множество равных, самостоятельных, хотя и различных духовных сущностей. Именно идея плюрализма обычно несет в себе требование равенст­ва национальных и локальных культур в противовес унификации и глобализации культурного процесса.

Подчеркивая необходимость изучения познавательных и цен­ностных аспектов культуры, но отвлекаясь от ее сущностных, конкретно-исторических характеристик, канадская исследователь­ница в целом исходит не из социальной детерминации культурных процессов, а из противоречий культурологии, как она представле­на западными учеными. Можно, конечно, говорить о совместимо­сти или несовместимости позиций, отражаемых в ней. Однако это не избавляет ученого от анализа самой культурно-исторической практики, от объяснения истоков культурного плюрализма.

Философия культуры наших дней исходит из положения о том, что у истоков истории господствовала некая универсальная, еди­ная культура. Как возникла ее раздробленность? Почему общее русло разветвилось на ручейки? Эти вопросы еще не получили пока удовлетворительного ответа.

Идея множественности культур предполагает обсуждение еще одного вопроса: могут ли культуры оказывать влияние друг на друга или они фатально разъединены, загерметизированы. В евро­пейской философии наиболее распространенным на протяжении многих столетий было представление о безусловной открытости различных культур, о их взаимном воздействии друг на друга. Правда, это воззрение совмещалось с апологетическим отношени­ем к самой европейской культуре. В соответствии с идеей европо­центризма незападные культурные системы отражают патриар­хальный мир, выражая собой варианты древних или средневеко­вых стадий развития, давно пройденные Западом и оставленные далеко позади.

Какая же культура ближе к человеческой природе, к запро­сам личности? На фоне подобных размышлений в западной фи­лософии постоянно возникают многочисленные историко-фило­софские экскурсы, в частности, попытки сравнить Запад и Вос-

***10***

ток. Именно в отношении к Востоку оттачивалась, оформлялась в течение нескольких столетий идея европоцентризма.

Интерес европейцев к Востоку сложился не сегодня. На про­тяжении тысячелетий европейцы по-разному видели далекие кон­тиненты. Неодинаковыми были и побудительные мотивы, порож­дающие желание вглядеться в очертания иных миров. Различной была и степень погруженности в неведомую культуру. Отсюда — известная размытость границ самого понятия Востока, которое претерпевало многочисленные, нередко радикальные трансформа­ции, включалось в самые разнородные системы абстрактно-теоре­тических взглядов и образно-чувственных представлений.

Говоря о Востоке, нередко имеют в виду прежде всего страны Азии и отчасти Африки, Латинской Америки, т. е. ту историко-географическую и культурно-идеологическую «данность», которая издавна была объектом изучения в ориенталистике, а также — применительно к нашему времени — всю совокупность госу дарств, составляющих так называемый третий мир.

В силу социально-исторических, природно-географических, ре­лигиозно-этических и иных предпосылок образ Востока при всех своих многочисленных трансформациях издавна олицетворял для европейца иной тип жизнеустройства, чем тот, к которому принад­лежал он сам. В этом качестве представления о Востоке послужи­ли той универсальной схемой, которая, сохраняясь, могла вместе с тем в разное время и в разных обстоятельствах наполняться совершенно различным содержанием. И потому интерес к Вос­току, равно как и отсутствие такового, зачастую оказывался в кон тексте тех или иных идеологических движений «перевернутой формулой» постижения и оценки своей собственной действитель­ности через нечто такое, что этой действительности противостоит. Например, такие значительные течения европейской культуры, как Просвещение и романтизм, новейшая (начиная с Шопенгауэра) западная философия, искусство модернизма, молодежная контркультура, самым интенсивным образом вобрали в себя ори­ентальные элементы, стремясь соотнести, соизмерить себя с Вос током.

Первыми в Европе противопоставили себя Востоку древние греки. К нему они относили Персию и другие земли, находящиеся восточнее греческого мира. Но уже в Древней Греции это понятие было не просто географическим, в него вкладывался более ши­рокий смысл. Разграничение Востока и Запада стало формой противоположности варвара и эллина, «дикости» и «цивилизо­ванности».

Ясно, что такое деление имело отчетливо выраженную ценностную окраску: варварское начало решительно отвергалось во имя эллинского. Подобный взгляд сформировался со временем, в одну из традиций, унаследованных социальной практикой и ду­ховной жизнью послеантичной Европы.

Индийские религиозно-философские воззрения не были близки духу греческой мысли, которая тяготели к натурализму и гумани-

***11***

стической этике. Тем не менее в древних индийской и греческой культурах можно обнаружить общие идеи. Чем это объяснить? Наверное, следствием некоего универсального духовного опыта, приведшего в конечном счете к соприкосновению философских и религиозно-этических представлений. Не менее вероятен и факт культурного влияния Востока на античных мыслителей.

Возьмем, к примеру, осмысление идеи метемпсихозы, т. е. представления о переселении душ умерших в тела других людей, животных или даже растений, минералов. Переодушевле­ние описывалось в индийской философии. Но и в Древней Греции эта концепция была известна орфикам, Ферекиду, Пифагору, Эмпедоклу. Весьма положительно отнесся к этой идее и Платон. Причем речь идет не только о самом признании многократности телесных воплощений. Общим оказалось и представление о том, что в этическом плане судьбы одной души взаимосвязаны, т. е. ду­ховный потенциал человека зависит от его предшествующих пер­сонификаций.

Учение о метемпсихозе получило особое развитие в брахманиз­ме, индуизме, буддизме. Душа в первых двух названных религиях рассматривается как частица высшего божества — Брахмы. После многочисленных перерождений она может слиться с ним и обрести спасение. Несколько иначе освещает этот вопрос буддизм. Он отмечает, что духовная сущность состоит из множества мельчай­ших, неделимых частиц-дхарм, которые в акте смерти того или иного существа разлетаются, а затем вновь сплетаются, чтобы образовать другого дитя природы, воплощающего в себе иллюзию мира страданий.

Отметим, что религии, в том числе монотеистические (иудаизм, христианство), а затем дуалистические (зороастризм) исключают идею метемпсихозы, поскольку переселение душ, трактуемое как всеобщий закон природы, не согласуется с концепцией всемогуще­ства Бога. Индийские мыслители, как и греческие, полагали, что именно это воззрение позволяет объяснить, почему в мире со­седствует добро и зло. Оно оправдывало, по существу, все социаль­ные пороки — неравенство, эксплуатацию, жестокость. Ведь беды человека толковались как следствие его прежней, далеко не пра­ведной жизни.

Отдельные ученые, в частности американский профессор Дж. Седлар, посвятивший специальную работу взаимовлиянию культур3, считают, что вера в странствия души имеет вообще более давнее происхождение. Она бытовала уже у многих древ­нейших народов. Греки и индийцы лишь заимствовали эту идею, придав ей нравственную окраску.

Прослеживая общие компоненты в греческой и индийской культурах, исследователи допускают возможность самостоятель­ного, иногда одномоментного возникновения некоторых из них. Они ссылаются, например, на то, что воззрение, согласно которому чувственность рассматривается как зло, а аскетизм — как свя­тость, сложилось на Западе без всякого восточного влияния. Имен-

***12***

но поэтому, мол, и йоги, и платоники независимо друг от друга видели в эросе средство неоправданного «затемнения» мистики.

Разумеется, источником многих «религиозно-мистических» со­впадений может служить общая практика древней жизни. Не исключено, что различные виды религиозных представлений скла­дывались независимо друг от друга. Однако нельзя не считаться с тем фактом, что индийский поход Александра Македонского значительно расширил связи Индии с Западом. Гностики, скажем, были, безусловно, знакомы с индийской религиозной философией. Она наложила свой отпечаток на теорию и практику их постиже­ния действительности.

Упомянутый нами Седлар отмечает, что индийский аскетизм оказал огромное воздействие на греческое сознание. До гностиков идея отказа от жизненных благ, удовольствий, подавление в себе естественных желаний и побуждений, само поведение индийских аскетов не вызвали в Греции обостренного интереса. Но в услови­ях всеобщего упадка античной цивилизации классическое миро­воззрение стало вытесняться массовым увлечением мистикой, по­тусторонним миром. Это обусловило и внимание к проповеди аскетизма. Брахманов наделяли не только умом, восхваляли также и их нравственные достоинства. Манихейцы (поборники религии, возникшей в III в. в Персии), а позже ранние христиане отдавали должное этой проповеди.

Несмотря на факты, которые свидетельствуют об определенной общности мистического опыта, о культурных контактах, древние греки воспринимали ориентальный мир как ареал духовного бо­гатства. Они были склонны оценивать Запад как более значимый регион.

Истоки другой тенденции, тяготеющей к Востоку, лежат в культуре Древнего Рима, для которой характерно острое ощуще­ние собственной «вторичности», постоянная ориентация на грече­скую традицию как на образец. Объединяя под своей властью почти все известные тогда страны, римляне нашли на Востоке мир, приобщенный к эллинской культуре, и стали смотреть на него как на целое, равноправное в культурном отношении. Сама структура Римской империи, сам характер связи метрополии с провинцией послужили почвой для осмысления проблемы Востока, если не в плюралистическом, то во всяком случае и не в европоцентриче­ском духе.

Эти две тенденции — возвеличивание Запада или признание равенства с Востоком — прослеживаются в европейском сознании на протяжении столетий. Крестовые походы и путешествия, при­ведшие к великим географическим открытиям, захват новооткры­тых земель и жестокие колониальные войны — все это в конечном счете воплощенные в реальных исторических деяниях проявления европоцентрической точки зрения. Согласно ей, Европа, Запад с их историческим укладом, политикой, религией, культурой, искусством представляют собой единственную и безоговорочную

***13***

ценность, противостоящую «неправильности» и «неразвитости» восточного мира.

В эпоху средневековья, когда экономические, политические и культурные связи Европы с остальным миром резко ослабевают, а важнейшим фактором духовной и политической жизни становит­ся христианство, Восток в сознании европейца закономерно ото­двигается на задний план как нечто отдаленное и сугубо экзотиче­ское. Пытливый интерес к Востоку вновь актуализируется в связи с теми социально-историческими процессами, которые составляют сущность эпохи Ренессанса и последовавшего за ним периода в упрочении буржуазии в странах Европы.

Возрождение, в частности, знаменовало более или менее де­тальное описание Востока. Французские просветители XVIII в. понимали культурно-исторический процесс как развертывание наук, ремесел, производства. Восходящая к эпохе Просвещения вера в прогресс человеческих знаний укрепляла представление об однонаправленном, монолинейном движении истории. Внеистори-чески понятая «разумность» в противовес «заблуждениям» и «страстям» рассматривалась просветителями как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс мыслился ими как постепенное проникновение европейской цивилизации во все регионы мира. Вместе с тем внутри просветительского сознания вызревала критика «испорченности» цивилизации, идея возвраще­ния человечества к доцивилизационной стадии его развития. Мыс­лители эпохи Просвещения столкнулись с разнообразием челове­ческих вкусов, культурных стандартов. Шарль Монтескье (1689 — 1755) в трактате «О духе законов» противопоставлял народы и культуры, которые сложились в различных географических средах, с различным климатом и почвами. Однако оценивая эти различные культурные миры, он вовсе не стоял на точке зрения их полной несовместимости. Так же воспринимал разнообразие чело­веческих обычаев, религиозных верований и Вольтер.

«Монтескье и Вольтер, однако, мало знали о культуре и об­ществе за пределами традиций Ближнего Востока и Европы, — пишет по этому поводу американский философ Ст. Тулмин, — Китай и Индия едва выделились из царства мифов: племенные общества Центральной Африки и Северной Америки еще можно было игнорировать как варварские и первобытные, тогда как свидетельства испанских конкистадоров о погибших цивилизаци­ях инков и ацтеков были и отрывочными, и подозрительными» 4. Хотя, конечно же, имелись определенные данные о классических греках, римлянах и персах, о различных европейских народностях и в меньшей мере об иудеях и мусульманах. Культуры этих на­родов основывались либо на культуре средневековья, либо на культурных традициях Библии. Вот почему, в частности, мыслите­ли эпохи Просвещения усматривали в Индии ту же самую линию развития человечества, которую они видели в Европе. Иначе гово­ря, просветители полагали, что другие народы переживают вче­рашний день Европы и должны непременно подойти к той точке

***14***

социальной динамики, от которой еще дальше уйдут тотчас же по пути прогресса сами европейцы.

Движение всех народов в единую всемирную историю, которое осмысливали Вольтер, Монтескье, Гердер, породило все же важ­ную идею поиска изначальной универсальной культуры. Сложи­лось представление о том, что у истоков истории различные на­роды не были разделены в духовном и религиозном смысле. У них были общие корни, но единая культура впоследствии распалась на множество самостоятельных ареалов.

Эти догадки укрепляли в целом европоцентристскую точку зрения. Предполагалось, что западная культура некогда вобрала в себя все ценное, что мог дать Восток. Более того, сложилась гипотеза о том, что кочевые индоевропейские народы на заре истории вторглись из Центральной Азии в Китай, Индию и на Запад. Встреча разных культур породила будто бы своеобразную европейскую цивилизацию, обогащенную контактом различных религий.

Обращаясь к Востоку, мыслители той поры, по существу надея­лись распознать истоки своей, европейской культуры. Идея поиска некоей «прародины индоевропейцев» свидетельствовала о жела­нии просветителей постичь мистический опыт Востока, осознать его ценность для европейского развития.

Таким образом, одна из причин современного интереса к вос­точным культурам и их распространению на европейской почве связана с убеждением, что Запад и Восток некогда были нераз­дельны. В сознании многих мыслителей прошлых веков возникла загадка: а не служит ли обращение к самобытному Востоку, к его религиозным и мистическим традициям наиболее удобным мар­шрутом к общим сокровенным истокам истории? Ведь если у чело­вечества есть исходный культурный импульс, то не удастся ли уловить его как раз путем своеобразного восстановления утрачен­ных связей с Востоком?

Если Гердер усматривал в ориентальном мире воплощение патриархального, идиллического начала5, то Гегель уже пытался поставить вопрос о том, почему восточные народы ушли от своих человеческих истоков, остались в известной мере за пределами магистральной линии истории. В работе «Философия истории» 6 он пытался показать идеалистическую картину саморазвертыва­ния духа, историческую последовательность отдельных стадий. Так рождается схема «Иран—Индия — Египет». Древнему Ирану Гегель отводит роль первого восприятия духовного начала как огня и светоносной сущности. Индии — рассеяние этого импульса на многообразие растительных и животных форм. Египту — само-"орождение духа.

Несмотря на абстрактный характер этих рассуждений, изу­чение Индии помогало раскрыть некоторые особенности прису­щего этой стране духовного и религиозного опыта. По Гегелю, индийское религиозное сознание блуждает во сне, не зная вы­ходов из него, оно не управляет своим воображением, а тонет

***15***

в нем. Его сновидения — сковывающая, порабощающая его ре­альность, его божество. Художественная продукция Индии, как утверждает Гегель, есть лишь придаток мифологии, а лирика, местами тонкая и нежная, нарушается вторжением произволь­ной и фантастической стихии, чувственное в ней искажено, растя­нуто, расчленено.

Выявление своеобразия Востока, однако, не связано у Гегеля с поисками духовной «переклички» народов. Он критически отно­сится к попыткам увидеть родство между античными и библейски­ми древностями, с одной стороны, и индийскими — с другой. Гегель говорит об аморфности индийской традиции, поскольку в ней отсутствует вероучительное единство. Вместе с тем он ищет доступ к оригинальности индийского духа, рассматривая различ­ные теогонии, космогонии и другие мифы как плод фантазии.

В целом индийская цивилизация с ее непримиримыми крайно­стями увлекла и околдовала Гегеля. Все его понимание Востока, по существу, соотносилось в основном с образом Индии. Этот образ Гегель воспринял как трагический. С одной стороны, аскеты, отрекшись от мира, преодолевают границы добра и зла, но при этом в ходе освоения этого мистического опыта полностью утрачи­вают собственную индивидуальность. С другой стороны, те, кто остался в мире, беззащитны душой и телом перед стихийным окружением и вообще даже не поднимаются до простейшего раз­личения добра и зла.

В современной философии Запада укрепилось убеждение, что адекватно «схваченное» ядро культуры, проницательное постиже­ние ее ценностно-смыслового содержания, ее особенностей могут содействовать прогрессу общества, а в конечном счете и всего человечества. Напротив, искаженное понимание сущности духов­ного наследия, его специфики разрушает целостность культуры, способной породить мучительные кризисные процессы.

Это положение касается не только выявления отношений меж­ду Западом и Востоком, оно обнаруживается и при изучении самой европоцентристской традиции. Осмысление культурных связей между Европой и Америкой, к примеру, имеет в философии дав­ние традиции. Реальные социально-исторические особенности судьбы американской нации, разумеется, позволяли говорить о своеобразии развития Соединенных Штатов. Но суть проблемы заключалась в следующем: действительно ли эти специфические черты истории континента привели к рождению особой культуры, противостоящей европейской, как думали многие мыслители, или здесь складывались лишь модификации последней.

Некоторые философы Старого Света, приглядываясь к дина­мичным переменам, которые происходили на американском кон­тиненте, усматривали в их нововведениях прообраз принципи­ально иной цивилизации, не только решительно опережающей европейскую, но и ценностно несоизмеримой с ней. В свою очередь философы Нового Света, подхватывая эту установку, развивали всевозможные мессианские идеи, согласно которым Америка вы-

***16***

ступала в роли «спасительницы» древней Европы, «поводыря» человечества, цитадели ожидаемых культурных сокровищ. Вполне понятно, что в данной системе рассуждений Европа оказывалась воплощением исчерпавшей себя духовности, вчерашних дней дав­них прогрессистских упований.

Однако культурные узы Европы и США порождали в философ­ской литературе и противоположный ход мысли, когда энтузиазм по поводу социальных и духовных преобразований на новых зем­лях сменялся унынием, разочарованием в цивилизаторской мис­сии Америки. Тогда взоры теоретиков отворачивались от «кичли­вой соперницы», «вавилонской блудницы» и вновь тяготели к «просвещенной Европе». Отмеченные коллизии служили специ­фической ширмой, за которой разыгрывались острые социальные конфликты, осмысливались «собственно европейские» или «соб­ственно американские» проблемы.

Поначалу господствующий в западном сознании строй мысли не включал даже намека на какое-то культурное различие между Европой и Америкой. Последняя рассматривалась как форпост первой, где последовательно реализуются европоцентристские тен­денции. Затем постепенно как в американском, так отчасти и в за­падноевропейском сознании начало складываться иное убеждение. Некоторые мыслители стали мало-помалу обращать внимание на культурно-историческое своеобразие Америки, укреплялось пред­ставление о том, что именно здесь, в Новом Свете, разыгрывается какая-то новая драма истории, выявляется специфический по­тенциал человеческого духа.

Однако по мере развертывания истории западного мира все чаще стали возникать сомнения по поводу принципиальной само­бытности США. Действительно ли Америка располагает какой-либо оригинальной культурой, если последняя сложена из разно­родных элементов? Способен ли «плавильный котел» из множест­ва своеобразных культур создать нечто целостное и уникальное? Попытки раскрыть неповторимость американской культуры, до­казать ее своеобразие, принципиальное отличие от европейской то и дело приводили к прямо противоположным результатам. Полу­чалось, что духовная жизнь Нового Света мало чем отличается от европейской.

Общность политической и культурной жизни Европы и США, наличие сходных структур в поведении людей заставили многих западных ученых отказаться от идеи «абсолютной самобытности» Америки. Применяя категорию «цивилизации» в шпенглеровском понимании к изучению европейских и американских проблем, большинство западных теоретиков видели своеобразие Штатов в том, что они дальше, чем Европа продвинулись по пути техниче­ского прогресса. Американоцентризм стал рассматриваться как последовательно проведенный европоцентризм.

Если прежде западные философы пытались понять, в чем неповторимость культуры, рожденной на американском конти­ненте, то теперь они старались осмыслить последствия этого свое-

2 Заказ № 1192

***17***

образия, проанализировать соотношение европоцентризма и аме-риканоцентризма. Каковы результаты духовной экспансии «актив­ной цивилизации» на менее «динамичный» регион? Стираются ли в процессе социальной динамики культурно-цивилизационные признаки народов и эпох или, напротив, они обнаруживают стой­кость, внутреннюю непроницаемость под напором чужеродных влияний? Обсуждение этих вопросов в западной философии куль­туры обрело особую актуальность.

Исследователи пришли к выводу, что специфика американской культуры состоит вовсе не в той пестроте, которая вызвана услови­ями ее возникновения. Своеобразие этой культуры состоит в чрез­вычайной восприимчивости к идее технического прогресса, дина­мизма, преобразования. Восприняв эту европейскую по своему происхождению идею, американцы оказались более последова­тельными в ее реализации, ибо Европа, как говорят, не сумела стряхнуть с себя груз духовных традиций.

Анализируя многочисленные кризисные явления современной «технической цивилизации», западные авторы пытаются сохра­нить прогрессистские иллюзии. Они убеждены: упадок западной цивилизации имеет многочисленные и преходящие прецеденты в истории, он, по их мнению, вовсе не свидетельствует о подо-рванности европейской цивилизации. Американский философ А. Синай в книге «Упадок современного мира» отмечает, что любая культура в процессе своего развития и совершенствования постепенно истощает собственные творческие силы и на опреде­ленном этапе вступает в стадию угасания, «вульгаризации и по­тери совершенных форм, созданных культурой» 7.

По мысли Синая, кризис культуры порожден триумфом техни­ки, а современная цивилизация стала порождением технологиче­ского прогресса. Изобличая цивилизацию как воплощение кризиса и саморазрушающего начала, Синай предлагает осмыслить истоки западной культуры и направить современное общество к утрачен­ным духовным сокровищам. Многие теоретики связывают судьбы мира с постижением духа культуры того или другого народа.

Философы предлагают искать пути глобализации культуры, выдвигая различные программы устранения специфических на­циональных и локальных феноменов. Одна из этих программ связана с компьютеризацией. Смысл ее заключается в том, чтобы соизмерить культуру с достижениями техники и технологии, с ус­пехами «микроэлектронной революции». Данный технико-куль­турный проект исходит из того, что множественность современных культур — явление преходящее. Эти культуры растворяются в по­токе массовой, специализированной информации. Компьютер, по мнению некоторых западных мыслителей, преобразует общество второй половины XX в., ибо внедрение микропроцессоров позволит «отладить» все социальные и культурные связи, складывающиеся между людьми.

Соответственно этому процессу локальные, национальные культуры будут утрачивать своеобразие, ибо их самобытность

***18***

перестанет восприниматься как некая ценность. Каждый индивид, живущий в компьютерном обществе, может получить необходи­мую информацию, накопленную в «банках данных», путем «кла­вишного запроса». Патриархальные культуры, где главенствуют другие типы культурных отношений, постепенно вольются в единое русло. Сторонники такой программы, увлеченные возможностями информатики, остаются равнодушными к парадоксам и противоре­чиям массовой коммуникации. Они фиксируют внимание лишь на позитивных следствиях использования компьютеров. Крайне аб­страктное и упрощенное освещение приобретает в этой схеме само «растворение» ядра национальных и локальных культур.

Наряду с многочисленными версиями европоцентристской кон­цепции, которые мы рассмотрели, в философии обнаруживаются и другие подходы к оценке идеи духовного многообразия. Не­которые философы в противовес европоцентризму выдвигают кон­цепции азиоцентризма, африканоцентризма. Наконец, укрепляет­ся идея «форумности», т. е. равноправия культур, каждая из которых обладает собственным достоинством и суверенностью.

Кризис европоцентризма обнаружился в западном сознании давно. Если европейская культура издавна приковывает внимание к индивидуальности, к ее запросам, то индийская религия, напро­тив, пытается утвердить культ всеобщего. Индивид рассматривает себя как пылинку бытия. Вот почему она служит, по существу, воплощением «несчастного сознания» . К такому выводу приходит Гегель. Восточные религии и современные ориентальные культу­ры предписывают личности полное самоустранение.

Постижение Востока постепенно подводило к размыванию ев­ропоцентристской точки зрения еще в прошлом веке. Увлечение романтиков самобытностью Востока глубоко и закономерно разво­рачивается после эпохи Просвещения. Романтики в противопо­ложность просветительству стремятся постичь «дух культуры», сложившийся на той или иной национальной основе. И здесь оказывается, что Восток не просто соизмерим с Западом в ценност­ном отношении, но что он «романтичнее», богаче, ибо ориенталь­ный мир еще не растратил внутренние духовные ресурсы.

Еще раз подчеркнем, что речь идет не об уровне конкретных знаний о Востоке и Европе того или иного периода, не об ассими­ляции восточных элементов европейской культурой, а о Востоке как об одном из специфических мифов европейского, главным образом, буржуазного сознания, как об одном из архетипов, участвующих в оформлении идеологических представлений ев­ропейца нового времени.

Утверждение самоценности духовно-творческой жизни лично­сти, изображение сильных страстей у многих романтиков со­седствует с мотивами «мировой скорби», «ночной» стороны ду­ши. Все это порождало интерес к некоей иной культуре, в су­ществе своем отличной от европейской. Представление о ро­мантичности и духовном богатстве ориентального мира находим, например, у Фридриха Шлегеля (1772 — 1829). Он рассматри-

вает Восток и Запад как извечно чуждые друг другу культуры. Выступая против просветительских воззрений, Шлегель анали­зирует историю как панораму автономных культурных процес­сов. По мнению этого мыслителя, все великие культуры рав­нозначимы, поскольку каждая из них проходит через заранее предопределенные стадии — от мистического откровения дан­ной культуры до ее упадка.

Шлегель видел связь событий только в рамках отдельной культуры. Предполагая известную локальность культур, он вместе с тем устанавливал ограничения для контактов между отдельными цивилизациями, ибо каждый диалог им расцени­вался как утрата культурной уникальности и самобытности. Те­оретик романтизма, Шлегель в работе «О языке и мудрости ин­дийцев» отмечает, что человеку, привыкшему к новейшей евро­пейской философии, смелость и фантазия любой восточной системы может показаться пантеистической, т. е. исходящей из обожествления природы.

Шлегель пытается по-своему трактовать проблему устранения индивидуальности, которая характерна для восточных религий. Сторонник ориентальных учений и культов воспитывается в убеж­дении, что его собственная индивидуальная жизнь не столь само­ценна. Ведь он многократно возвращается в этот мир в разных воплощениях. Поэтому его задача состоит в том, чтобы стереть в себе уникальные черты, прислушаться к зову бытия, растворить­ся в нем. Отсюда — проповедь пассивности, аскетизма и безуча­стности, которую европейцы воспринимали как разрушение лич­ности, безразличия к ее самобытности.

Европейски ориентированное сознание не может воспринять эту сторону восточных религий как нечто соблазнительное, пре­льстительное. Ведь западный человек привык к мысли о конечно­сти своего существования. Поэтому он воспринимает свою индиви­дуальность как нечто уникальное, неповторимое. Возвеличивание вселенского бытия европейский индивид оценивает с опаской, с внутренней настороженностью.

И вот, как бы пытаясь снять это недоразумение, раскрыть привлекательные стороны восточных религий, Шлегель утвержда­ет, что в древнеиндийском учении не упраздняется и не отрицает­ся индивидуальность. Напротив, он убежден, что именно ори­ентальные учения проникнуты вниманием к индивидуальности, что они содержат методику пробуждения духа, развития телесных и духовных способностей личности.

Такое же «романтизирование» восточного человека отчетливо прослеживается и в искусстве европейского романтизма. Постро­мантические течения, возникавшие в рамках западной культу­ры XIX в. (мы имеем в виду здесь не только философию, но и тео­рию, практику искусства), зачастую подхватывали и развивали такой принцип отношения к Востоку, когда ориентальное начало противопоставлялось в качестве подлинной ценности европейско­му образу жизни.

***20***

К буддистской религии обращается, например, Артур Шопен­гауэр, рассматривая некоторые ее идеи как возможные модели для Запада. Он славит «мудрецов Индии», открывших именно ту истину, которую в европейской философии утверждал сам Шо­пенгауэр. Каждый познающий индивид сознает себя своей волею к жизни, все прочие индивиды существуют в его представлении как нечто, зависящее от его существа. То, что мир — это пред­ставление, обнаружили поборники Веданты — наиболее известной и влиятельной системы древнеиндийской религиозной мысли. Речь идет о совокупности религиозных школ, которые разрабаты­вали учение о тождестве брахмана (высшая объективная реаль­ность, безличное абсолютное духовное начало) с атманом (индиви­дуальной душой).

Усмотрев в Веданте множество прозрений, Шопенгауэр очень восторженно отнесся к Востоку. Мистическая, невыраженная, неартикулированная мысль, постигаемая по наитию, приковывала его внимание. В восточных религиях он видел противовес европей­скому рационализму с его тягой к разуму, к познающим способно­стям человека. Восточное же восприятие мира строится на интуи­ции. Эти представления находили отклик в иррационалистической философии Шопенгауэра.

Ориентализм отчетливо проступает и в философских воззрени­ях Фридриха Ницше (1844 —1900). Он воспринял гегелевский тезис о том, что Древний Восток только в лице Ирана смог под­няться к историческому существованию. Персы впервые воспри­няли историю в целом, в крупном, отмечал Ницше. Немецкий философ утверждал, что ведущей силой исторического развития является «борьба за существование», которая в социальном плане постепенно переходит в «волю к власти».

Однако, согласно Ницше, это «естественное состояние челове­чества» подверглось порче со стороны христианства. «Я осуждаю христианство, — отмечал философ, — я возбуждаю против христи­анской церкви самое ужасное из всех обвинений, какие когда-либо произносились обвинителем. Она для меня высшая из всех мысли­мых порч... Христианская церковь не оставила ничего нетрону­тым своим растлением, она сделала из каждой ценности негод­ность, из каждой истины ложь, из каждой честности душевную низость» 9. Развивая полемически противопоставленную христи­анской морали концепцию «сверхчеловека», Ницше воплощает свои идеалы в образе «учителя жизни», мудреца, который ближе к восточному, а не европейскому типу («Так говорил Зарату-стра»). Заратустра — это пророк и реформатор древнеиранской религии, получившей название зороастризма. В этом восточном учении Ницше и находит источник вдохновения, полагая, что оно содержит в себе концепцию «сильной воли».

Таким образом, еще совсем недавно, по словам немецкого философа экзистенциалиста Карла Ясперса, европейское сознание отстраняло как чуждую себе всю историю человечества, которая предшествовала грекам и иудеям. Оно оттесняло также все то, что

***21***

находилось вне его собственной духовной жизни, в обширную область этнографии. Теперь же европейское сознание отказы­вается от того превосходства, на которое обычно претендовал европеец |0.

Популярность современных ориентальных культов в западном сознании нельзя понять без историко-культурного анализа. Инте­рес к Востоку издавна поддерживался в европейской философии стремлением раскрыть своеобразие восточных культур. А погру­жение в иную цивилизацию неотвратимо порождало внимание к древним религиям, к их самобытности, к особому строю их мировосприятия.

Человечество едино и многолико. Развиваясь по общим со­циальным законам, оно вместе с тем делится на многочисленные социальные общности. Среди них особое место занимают народы (этносы), которых сейчас насчитывается более двух тысяч — от многомиллионных народов до этнических групп по нескольку сот человек. Каждый из них обладает самобытными чертами образа жизни, внес свой вклад в мировую цивилизацию.

Пестрота национальной структуры человечества придает слож­ность ее динамике — национальным и культурным процессам. Все народы мира проживают примерно в 160 государствах, большинст­во которых, следовательно, многонациональны. Все это придает своеобразие различным сферам — от экономики до психологии. Процессы эти протекают в различных социальных условиях и по-разному. Стало быть, единая культура человечества на самом деле распадается на множество национальных, локальных культур.

В условиях современных идейных размежеваний одни запад­ные исследователи убеждены в податливости, сговорчивости «иных» культур, готовых влиться в единое индустриальное русло, обеспечивая таким образом полную универсализацию капитали­стического пути развития. Другие авторы, напротив, говорят о ми-роотрицающем психологическом настрое, возникающем будто бы в результате случайно сплетенных «нитей культуры», о катастро­фических результатах умышленного или непредвиденного наложе­ния друг на друга несовместимых систем сознания, ценностных ориентации, национально-психологических черт и особенностей.

Шпенглер полагал, что плодотворное взаимодействие культур исключено, а имеющиеся примеры этого — иллюзия. Из восьми существовавших до сих пор культур, которые он выделяет (рожде­ние девятой— «русско-сибирской» —только ожидается), шесть относятся к неевропейскому миру. Вот как называются восемь культур Шпенглера: египетская, индийская, вавилонская, китай­ская, «аполлоновская» (греко-римская), магическая (византий-ско-арабская), «фаустовская» (западноевропейская) и культура майи ''.

Однако культурный плюрализм, как нам кажется, предполага­ет не только наличие различных духовно-психологических, куль­турных организмов, но и их принципиальную совместимость. Идея множественности культур не принижает ни одной нацио-

***22***

нальной культуры, но предполагает некое единство, форумность этих культур.

Развертывание всемирной истории предполагает не стирание цивилизационных и культурных особенностей, присущих тем или иным народам. Идея открытости истории, ее многовариантности несовместима с жестким представлением о неукоснительном схож­дении всех культурных матриц в некую усредненную точку, сим­волизирующую магистральный путь развития всего человечества. Навязывание всем народам единого, технического или, скажем, информационного цивилизованного уклада существенно обеднило бы многообразие общественной динамики, не позволило бы реали­зовать глубинный потенциал различных культур.

Последовательно проведенная идея форумности культур, плю­рализма истории вовсе не исключает концепции ведущей, держав­ной линии развития человечества, поиска всемирной истории. Но она содержит в себе возможность определенной культурной «ре­зервации», сохранения заповедных зон, внутри которых будет развертываться специфическое культурное творчество. Не случай­но многие народы так болезненно относятся ко всякого рода куль­турной экспансии.

Если история многовариантна, принципиально не телеологична ни у своих истоков, ни в своем движении или возможном заверше­нии, стало быть, вполне оправдана концепция бережного отноше­ния к различным культурным корням. На земле множество куль­тур и каждая из них способна придать всемирной истории непо­вторимый облик.

Таким образом, мы видим, что в современной культурологии затрагиваются коренные вопросы философско-культурной рефлек­сии. Здесь преломляются оптимистические и эсхатологические представления о трагическом конфликте цивилизаций и их сущно­стной схожести, размышления о кризисе личности и поиске путей полной человеческой самореализации.

*Примечания*

1 *Midgley M.* Beast and Man: the roots of human nature. N. Y., 1978; *Wilson E. 0.* On

human nature. Cambridge, 1978.

2 См.: *Манн Т.* Доктор Фаустус//Собр. соч.: В 10 т. М., 1960. Т. 5. С. 79.

3 Ст.: *Sedlar J. W.* India and the Greek World: A study in the transmission of culture. N.-Y., 1980. .

4. *Тулмин Ст.* Человеческое понимание. М., 1984. С. 62 — 63.

5 См.: *Гердер И. Г.* Идеи к философии истооии человечества. М., 1977.

6 См.: *Гегель Г. В. Ф.* Соч.: В 14 т. М., 1956. Т. 8. С. 107-204.

7 *Sinai С. В.* The Decadence of the Modern World. N.-Y., 1978. P. 189.

8 *Гегель.* Феноменология духа. М., 1959. Т. 4. С. 106.

9 *Ницше Ф.* Антихрист. СПб., 1907. С. 154.

10 См.: *Jaspers К.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich, 1949. S. 108.

11 *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1923. С. 113.

*23*

В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО. . .

*В. В. Иванов*

Не могу скрыть, что за прошедшее двадцатилетие (примерно после смерти Ахматовой в 1966 году) у меня нарастало мучитель­ное ощущение присутствия при конце великой культуры, взлет которой — пусть в самые страшные для страны годы — мне еще довелось застать. Сейчас я мог бы отнести часть этой тревоги за счет обычного искажения перспективы в старости, но началось это беспокойство гораздо раньше, когда такое простое объяснение явно еще не годилось. Разумеется, чисто биологический фактор остается значимым: на моих глазах за эти годы ушли из жизни знакомые мне великие люди, которые не все были уничтожены сталинским террором. Страдая сами и из-за мучений всей страны и своих близких, они каждый в своей области продолжали не за страх, а за совесть свое дело — сочиняли музыку, как Д. Д. Шоста­кович, писали стихи и роман, как Б. Л. Пастернак, ставили физи­ческие эксперименты, как П. Л. Капица. Пример последнего был особенно разителен. Когда я познакомился с ним в начале 50-х го­дов, он был в опале у Сталина и мог вести работу только у себя на Николиной Горе, где он возле дачи оборудовал достаточно слож­ную лабораторию (на деньги, которые ему дал из своих личных — никому не подотчетных — фондов тогдашний президент Академии наук С. И. Вавилов, брат загубленного Сталиным гениального биолога). Эта одинокая работа замечательного физика у себя в лаборатории на дачном участке, где ему помогал сын и еще немногие сотрудники, мне кажется моделью того, как может выстоять культура: для этого прежде всего нужна воля и пре­данность делу одного человека, наделенного даром, энергией и ве­рой в будущее.

Я близко видел Пастернака в дни после присуждения ему Нобелевской премии по литературе. Он не читал газет и не слушал радио, не тратил времени на то, чтобы знакомиться с газетным улюлюканьем по своему поводу. За неделю, когда одна часть мира была занята его травлей, а другая пыталась сочувственными откли­ками защитить его, он, не обращая внимания ни на тех, ни на дру­гих, переводил трагедию Словацкого — и кончил этот перевод с концом травли. Как-то до того он сказал мне: «Я был приучен роди­телями к тому, что нужно работать каждый день. И в самом деле не было дня в жизни, когда бы я не работал». Мне случалось не раз на­ходить подтверждение этому, удивительному, казалось бы, для лирического поэта, утверждению — после завтрака он всегда был за письменным столом. В этом были черты целого поколения, приученного к труду, создающему культуру.

Что переменилось за прошедшие десятилетия, кроме ухода из жизни людей того поколения, с чьими несчастьями, достижения­ми и подвигами мы только теперь начинаем знакомиться.

***24***

Во всем мире меняется самый характер культуры. Она все больше становится массовой и все больше зависит от техники, уже не от пишущих машинок и типографских машин, а от компью­теров с лазерными печатающими устройствами, видеокамер, те­левидения. Каждый год мы узнаем о новых и действительно уди­вительных продвижениях на пути совершенствования этих техни­ческих средств, сулящих открытие новых перспектив не только в передаче и хранении информации, но вероятно, и в науке, и в искусстве (по существу, возникли технические предпосылки для нескольких новых видов искусства — таких, как световая и цветовая музыка, о которой когда-то мечтал Скрябин; звукоре-жиссура, для которой как бы впрок писал пьесы Кокто). Но число действительных духовных достижений, заметных во всем мире, странным образом находится в обратном отношении к этим не­виданным успехам в информационной технологии. Заметив это, я начал играть в довольно опасную игру с теми примечательными представителями чужеземных культурных традиций, с которыми мне довелось встречаться в последние годы. Я озадачивал их вопросами: «Кто сейчас в вашей стране великий поэт? Кто вели­кий прозаик? Философ?» Обычно я получал ответы разочаровыва­ющие: мало кто из людей, чье мнение в сфере духовной мне каза­лось состоятельным, допускал, что творчество наших современни­ков в разных перечисленных (и некоторых других) областях за­служивает столь высокой оценки. Просто ли утешал я себя результатами этой невеселой игры, дававшей новые подтвержде­ния тому, что культурная ситуация во всем мире меняется к худ­шему, или хотелось мне понять законы современной массовой культуры, затрудняющие в любой стране признание гениев, чья судьба и раньше была нелегкой?

Особенно отчетливо кризисное состояние, присущее теперь не одной только стране с давней и блестящей культурной тради­цией, я почувствовал за два месяца, пока (в мае и июне 1988) года читал лекции в Западной Германии. Остановлюсь только на философии. Эта сфера духовных занятий в Германии когда-то была развита едва ли не больше, чем в любой другой стране, и на рубеже XVIII и XIX веков, да и потом достигала необычайных высот.

Немецкая философия на довольно высоком уровне остава­лась и в 30-х и 40-х годах нашего века, хотя (или благодаря тому, что) многие лучшие ученые вынуждены были эмигрировать, а часть их (как Хайдеггер, чье поведение в годы нацизма и потом, когда он дал лживое интервью незадолго до смерти, стало снова предметом всеевропейской дискуссии в 1987 году) пошла на сдел­ку и сговор с фашизмом, помогая в преследованиях других своих коллег. После второй мировой войны, когда многие бывшие эмиг­ранты, как философы Франкфуртской школы, вернулись, а также оставшиеся в Германии философы, как Хайдеггер, еще продолжа­ли работать, философская традиция еще не оборвалась. Это прои­зошло позднее. Я участвовал в симпозиуме, посвященном филосо-

***25***

фии Ницше, происходившем под Кёльном; мне довелось встре­чаться с философами, когда я читал лекции в разных университетах, где продолжают изучать историю философии. Я мог бы поверить в живучесть этой традиции после того, как в Гейдельберге, погуляв по знаменитому Пути Философов (Philosophien-weg), я случайно за кружкой пива встретился с одним из по­следних крупных философов самого старшего поколения, который услышал в моем разговоре в кафе с немецкими друзьями заинтересовавшие его научные термины, подсел к нам и заго­ворил о своем «философском пути». И все же то, что я увидел и в тот день, и в другие дни, когда я говорил с умными и пони­мающими людьми, ценящими эту великую традицию, были все­го лишь ее обломки. Все время, пока я был в Западной Герма­нии, я не переставал ломать себе голову над вопросом, почему традиция немецкой философии оборвалась? Осталась ее исто­рия, остались философы, превратившиеся в писателей и публи­кующие популярные книги и эссе, увлекательные, но не созда­ющие новых направлений. Причин, вероятно, много. Но главной мне кажется немецкий фашизм. Он выжег будущее немецкой культуры, оставив после себя пустыню в нескольких следую­щих поколениях.

Я часто задумываюсь над тем, не грозит ли и нам нечто сход­ное. Сейчас едва ли многие сомневаются всерьез в наличии глубо­ких сходств между Сталиным и Гитлером. Всякий тоталитарный режим враждебен культуре, науке, искусству, философии. И виру­сы тоталитаризма, передающиеся по наследству — через неофа­шизм Ле Пена или «Памяти», в самиздатских вариантах «Протоколов сионских мудрецов», — это то, что может привести и у нас, и в других странах к исчезновению традиции, которую не мог убить полностью Сталин. Алексей Федорович Лосев — по­следний из больших наших философов 20-х годов. Я никого не хотел бы обидеть, но едва ли за годы, прошедшие после выхода последней из его книг перед его арестом и ссылкой в начале 30-х годов, вышла из печати хотя бы одна новая философская книга, по яркости и оригинальности сопоставимая с трудами молодого Лосева. Замечу, что в то время, хотя основная часть видных мыслителей и была выслана из страны в 1922 году, рядом с ним еще работали такие по духу далекие от него большие фило­софы, как Шпет, и отчасти ему созвучные, как Флоренский.

В чем больше всего сказывается дурное наследие плохих деся­тилетий у нас? Мне думается, в развале, коснувшемся и средней школы, и высшей. Разумеется, и в самые последние годы у нас существовали хорошие школы (например, московская школа с ли­тературоведческим уклоном) и интересные педагогические экспе­рименты. Но даже наиболее смелые из них не шли и не идут так далеко, как хотелось бы. Нынешняя молодежь в целом удалена от современного знания, от новой литературы (когда в школе начнут изучать Платонова и Пастернака?). Этот разрыв не уменьшается, а увеличивается в университетах и педагогических институтах.

***26***

Приведу пример из сферы тех гуманитарных наук, успехами в которых по праву гордилась наша страна в первой четверти века. Я имею в виду востоковедение, где до катастрофы 30-х го­дов, приведшей к физическому истреблению лучших востокове­дов младших поколений, в каждой из основных ветвей этой науки у нас была блестящая школа ученых, возглавляемая величиной мирового масштаба. Отдельные ученые, признанные во всем мире, и сейчас есть у нас в востоковедении (особенно в Ленинграде — традиционном центре этой науки), но они, как правило, не пре­подают в университете. Его восточный факультет, почти лишен­ный связи с Институтом востоковедения Академии наук, где работают лучшие востоковеды, год от года хиреет. Я не преувели­чу, если скажу, что мы стоим перед угрозой прерывания нашей большой традиции в этой области науки. А ведь ее развитие было оправдано уже тем, что Россия всегда соседствовала со странами Востока; для нас занятия культурой Китая, Японии, Ближнего Востока — не плод праздного любопытства, а насущное дело. Если мы вспомним, во сколько человеческих жизней обошлась афган­ская трагедия, мы задумаемся, не нужно ли было заранее под­готовить несколько честных специалистов по истории Афганиста­на, чтобы они вовремя предостерегли от опасного шага. Вскоре после ввода войск в Афганистан для высших инстанций были подготовлены предложения, имевшие в виду изменение ситуации востоковедения в нашей стране; но до сих пор дело не дошло даже до их обсуждения.

История — одна из наиболее важных наук, имеющих практи­ческие приложения. Вовремя учтенные выводы из обширного исторического опыта, накопленного человечеством, могли бы пре­дотвратить от принятия ошибочных решений. Но именно на те работы, которые могли бы оказать в этом отношении помощь, по сути, наложен запрет, или они не принимаются во внимание. Во всем длительном обсуждении проекта поворота рек Северной Европы и Сибири не были никак использованы многочисленные исследования судьбы древних «гидравлических», или ирригаци­онных, обществ, начатые еще в прошлом веке Мечниковым (его книга «Цивилизация и большие исторические реки», впервые по-русски изданная в 1918 году, сейчас будет переиздана) и про­долженные в книге известного историка-марксиста К. Витфогеля «Восточный деспотизм» (книга была до недавнего времени у нас недоступна: ее прятали в «спецхране»). На Древнем Востоке и в некоторых других областях раннего распространения цивили­зации были опробованы такие способы ведения хозяйства, как применение системы больших каналов, обнаружившие свою опас­ность для окружающей среды и людей. Из-за ограниченности тогдашней зоны распространения культурных достижений мас­штабы действия подобных факторов были локальными. Поэтому древневосточную историю мы должны были бы рассматривать как ограниченный в пространстве и времени эксперимент, существен­ный во многих отношениях и для проблем сегодняшнего дня.

***27***

Из сказанного о важности истории как науки прикладной следует, что господствующие сейчас взгляды на то, какие зна­ния всего более нужны для практики, страдают упрощенчеством.

Хотелось бы задуматься и над тем, какова возможная роль искусства в будущем. Давно замечено, что в России литература (а с ней вместе и другие виды искусства) несла особую функ­цию: она заменяла отсутствующие общественные установления. И до сих пор наша литература перегружена задачами, которые, по сути, могли бы решать другие виды духовной деятельности, если бы они были достаточно развиты. При отсутствии хороших работ по новейшей истории страны их частично вынужден заменять роман на темы этого периода. По сути, для искусства это не нуж­но: исторический, в том числе и документальный, материал в ху­дожественной прозе должен быть трансформирован сообразно с собственно эстетическими задачами. Но это можно осуществить, только разгрузив литературу от дополнительных (и очень трудных для нее) задач. Если бы у нас история (особенно новейшая), философия, право были бы по-настоящему развиты, литература могла бы несколько иначе отнестись к тому материалу, с которым она имеет дело. На первый план мог бы выступить тот эстетиче­ский принцип игры, который, например, делает столь притяга­тельным для многих читателей роман Булгакова «Мастер и Марга­рита». Нет сомнений в том, что это не могло бы помешать соб­ственно содержательной стороне литературы.

То, что в России прозаик одновременно был и философом, и основателем новой религии, и историком, могло заинтересо­вать и привлекать многих читателей, с такого рода синтетиче­ской духовной деятельностью незнакомых. Но причины возникно­вения этой гибридной формы литературы можно было бы сравнить с общеизвестными особенностями использования техники в нашей стране: из-за ограниченности возможностей пользующиеся ею нередко вынуждены придумывать достаточно изобретательные способы, компенсирующие недостатки аппаратуры. В общем слу­чае можно сказать, что трудные условия, в которые поставлена культура, могут в определенном смысле способствовать появлению новых ее форм. Но чрезмерная широта, этими условиями вызывае­мая, грозит дилетантизмом, и естественно стремление вернуться к профессиональной специализации.

Согласно классификации, предложенной знаменитым француз­ским этнологом К. Леви-Стросом, современные культуры при­надлежат к числу «горячих»: они помнят все уже созданные тексты (в широком смысле, включающем любые знаковые по­следовательности, не только книги, но музыкальные, живопис­ные, графические и другие) и стремятся к тому, чтобы создать текст, обязательно непохожий на уже существующие. На про­тяжении многих тысячелетий преобладали культуры противо­положного типа, где стремились к точному воспроизведению уже существующего текста (на ранних этапах — обычно священного: гимна богам, нравственной или правовой формулы и т. п.). Холод-

***28***

дым культурам память нужна для того, чтобы сохранять запас священных текстов в неизменном виде, горячим — для того, чтобы избежать повторения сделанного раньше. Одним из больших до­стижений науки середины века явилось обнаружение методов количественного измерения основной величины, характеризующей культуру, — информации. Согласно математической теории ин­формации, эта последняя величина определяется мерой неожи­данности. Поэтому на основании метода измерения количества информации в словесном тексте, который использовался покойным академиком А. Н. Колмогоровым (являющимся вместе с амери­канским математиком К. Шенноном одним из первых, кто при­менил эту теорию к языку), для измерения можно использовать угадывание по буквам: вы читаете книгу до определенного места, а дальше вам не разрешается читать, вы угадываете продолжение, вам говорят, верно ли вы угадали одну букву, тогда вы угадываете следующую. В начале 60-х годов, когда теория информации стала применяться к количественному изучению разных областей куль­туры, я участвовал в занятиях, которые Колмогоров вел по стати­стическому изучению русского стиха. Помню, с каким восторгом он сообщил нам однажды, что почти все (ранее ему неизвестное) стихотворение, напечатанное в отрывном календаре, он угадал по первым его словам — иначе говоря, этот текст почти не нес ни­какой информации, не содержал ничего нового, тривиально было и его содержание, и рифмы, и размер, и подбор слов. Текстов с минимальной или даже нулевой информацией современная куль­тура производит очень много. С этим нынешняя наука сталкивает­ся не только благодаря использованию теории информации. В компьютерах предполагается хранить банки данных по разным областям знания. Как использовать разного рода тексты для со­здания этих банков? Для этого из текстов нужно уметь извлекать информацию. Они оказываются весьма неравноценными. Большее число текстов — не только учебных и обзорных — повторяет со­держание других, ранее написанных. Следовательно, степень «го-рячести» нашей культуры нельзя преувеличивать. Имело бы смысл специально заниматься проблемой новизны текста и по­ощрять к изданию именно оригинальные сочинения. Обычно дело обстоит иначе. Один известный поэт недавно, уже после изменения ситуации в литературе, говорил мне, что он прочитал рукописи более чем сотни молодых поэтов и ни одного из них не счел воз­можным рекомендовать к печати: все они непонятны, как Хлебни­ков, за увлечение которым он заодно корил и меня. Разумеется, критерий непонятности для старшего поколения не только не может быть основанием для отвергания текста. Наоборот, за непо­нятностью может скрываться новизна образов и языка.

Современное авангардное искусство (как тот же Хлебников или Филонов, бесподобные откровения которого только теперь становятся широко доступными) поначалу большинству казалось непонятным, озадачивало и сердило. Сейчас мы к нему привыкли и как бы включили его в свой пантеон классики. Но общественный

***29***

пафос авангардного искусства состоит именно в преодолении сложившихся шаблонов, в том, чтобы никому не давать становиться классиком, в том, чтобы приучать к идее непрерывного изобретательства. Эта идея важна для культуры в целом. Оттого бульдозеры, разрушавшие авангардные картины, были символом остановкивсей культуры, ее крушения.

Науке и технике, как и современному искусству, требуются те же черты горячей культуры: способность к непрерывному по- ; иску самого нового, к открытию самого неожиданного и готовность среды к принятию нового открытия. В такой жгуче актуальной области, как философия русской истории, мы их немало найдем уже у Чаадаева. Но ведь и рукописям Чаадаева пришлось до­жидаться перемен последних лет, когда их — и то фрагментар­но — начали печатать. Столетие или полтора — слишком боль­шой срок, такие интервалы между открытием и его обнародо­ванием нетерпимы. Мы очень медленно начинаем публиковать труды наших великих философов, лежат неизданными еще многие рукописи Владимира Соловьева и Сухово-Кобылина, не говоря о всех последующих. Это же можно сказать о литературове­дении — под спудом лежит в архиве книга Ярхо о математическом литературоведении — и о других гуманитарных науках.

В замечательных работах Н. Д. Кондратьева, чью идею циклов в экономике капитализма давно оценили на Западе (потому что по его схеме правильно предсказывается реальное чередование спа­дов и подъемов, скажем, в 80-е годы нашего века), мне кажется особенно верной идея, что открытия, в большом числе делаемые во время спада (в разных областях науки и техники), затем должны внедряться для того, чтобы привести к следующему подъему. В более широком понимании мы сейчас переживаем период внед­рения тех достижений, которые были сделаны в трудные времена в нашей литературе и гуманитарных науках, но тогда во всем объеме не могли достичь читателя. В сборнике «Иного не дано» (который в свою очередь с трудом достигает читателя) я уже писал о воскрешаемой нами только теперь культуре, созданной такими великими учеными и людьми искусства, как Выготский, Бахтин, Пропп, Эйзенштейн, Фрейденберг и другие их совре­менники. Они все вместе образуют целую школу в науке, которую можно было бы назвать семиотической культурной антропологией. Она возникла в 20-е годы в нашей стране, намного опередив за­падную науку (что вполне признается теперь многими). Не знаю, какие чувства должны мы теперь испытывать в большей степени: гордости за тех ученых, которые в неимоверно трудных условиях создавали предпосылки для гуманитарной науки будущего века, или боли но поводу их судьбы и трудностей, до сих пор испытываемых при попытках издать и сделать общедоступным их насле­дие? Наш век постепенно от увлечения биологией движется к гу­манитарным наукам. И как переход от века физики к веку био­логии был облегчен тем, что биологи опирались на достижения других естественных наук, так можно было бы ждать и синтеза

***30***

биологии с науками о человеке. И здесь мы впереди других в выдвижении новых идей, но и в преследовании тех, кто их выдвинул: я имею в виду труды Л. С. Выготского, лишь недавно (с полувековым опозданием) изданные, и книгу С. Н. Давиден-кова о психоневрологическом подходе к архаическим культу­рам- Она была издана сразу после войны, но с тех пор не пере­издавалась и полузабыта (как многое из тогда сделанного). А между тем к сходным выводам в самые последние годы при­ходит и западная наука.

В нашей науке, особенно гуманитарной, до сих пор не вос­становлен тот стиль благожелательности к самым неожиданным гипотезам, без которого немыслимо дальнейшее движение вперед. В работах крупных физиков по космологии, например, в статьях, напечатанных академиком А. Д. Сахаровым в «Журнале экспери­ментальной и теоретической физики» в период его ссылки в Горь­ком, смело обсуждаются вопросы, касающиеся основных черт эволюции Вселенной, в том числе и связанные с человеком (я имею в виду «антропологический принцип», согласно которому на первых этапах истории Вселенной значения таких параметров, как плотность и температура, благоприятны для последующего воз­никновения человека и разума). Я не знаю столь же смелого и безоглядного обсуждения общих проблем истории и истории культуры в нашей пауке. Работы на эти темы Вернадского, сфор­мулировавшего для биологической эволюции «принцип Дана», близкий к антропологическому, изданы со множеством цензурных купюр.

Нам необходима и серьезная школа скептицизма, в том числе научного. В России всегда было принято, разочаровавшись в одной вере, немедленно переходить в другую (пусть хоть бы в форме радикального отрицания всех догматов первой). Мы нуждаемся в изучении опыта мыслителей сомневающихся, как Лев Шестов. Мне вообще кажется, что при обилии возникших под влиянием Кахтина серьезных работ о смеховой культуре мы совершенно недостаточно учитываем необходимость ее и для себя самих. Я имею в виду юмор совсем не как отдельный жанр, а как часть общего настроения, которую тоталитаризм всегда воспринимает как враждебную (общественное мнение у нас продолжало о себе заявлять в анекдотах, но свобода печати не доходит до того, чтобы анекдоты, упоминающие важных персон, публиковались).

В этой связи стоит еще раз вернуться к уже упоминавшейся проблеме массовости культуры. В наш век появляются статьи по экспериментальной физике, число подписей под которыми превы­шает несколько десятков. Но обычно речь идет о совместной рабо­те нескольких лабораторий, в каждой из которых не так много сотрудников. В специальных трудах по науковедению оценивается это число, остающееся в пределах десяти творческих работников. Технических помощников (как и в кино, и на телевидении) может оыть очень много, но основные достижения связаны всегда с со­обществом немногих людей. Другое дело — число потребителей

***31***

культуры. У нас оно необычайно велико — миллионными тиража­ми расходятся книги таких авторов, как Булгаков и Ахматова.

Я склонен думать, что особенность нашей культуры, недооце­ниваемая до сих пор теми, кто ведает издательствами и други­ми средствами организации информации, заключается в том, что она одновременно и массовая, и элитарная: массовая по числу участников, элитарная — по основному направлению их вкусов, ориентированных на искусство как таковое. В этом меня убеж­дает опыт и лекций перед большими аудиториями, и экзаменов на вечернем отделении, когда приходится общаться с сотрудни­ками разных учреждений. Для последних лет и особенно месяцев характерно пробуждение к активности больших групп населе­ния; это относится и к их интеллектуальным интересам. Не про­тиворечат ли эти оптимистические наблюдения сказанному выше о кризисных явлениях? Молодежь, судя по кругу ее чтений и ин­тересов, готова к усвоению и претворению новых веяний в искус­стве, науке, разных сферах общественной жизни. Это не облегчает, а затрудняет выполнение тех задач, с которыми и раньше — до начала этой бурлящей повсеместной деятельности — не справля­лась средняя и высшая школа.

Одной из основных проблем представляется изложение глав­ных вопросов современной жизни в такой форме, которая была бы понятна и занимательна для молодых поколений. Речь идет совсем не о том, чтобы сменить в учебных изданиях и програм­мах плюсы на минусы, положительные утверждения на отрица­тельные. Но нужны достаточно смелые и по сути, и по форме вы­сказывания на все те темы, которые много лет оставались табуиро-ванными: о смысле — или абсурдности? — жизни и смерти, о бессмертии и Боге, о любви и сексе. Пруст писал когда-то, что мы неправильно себя ведем: «Мысли» Паскаля стоят на книжной полке и пылятся, их мы перечитываем раз в год, а ежедневную газету спешим читать каждое утро. Не лучше ли было бы поменять местами ежедневную прессу и собрание высказываний философа? Современный интерес к журналам, печатающим историко-фило­софские эпопеи, подобные роману Гроссмана, показывает, что чита­тель интуитивно подходит к подобным решениям. Показательна и эволюция некоторых телевизионных программ (особенно ленин­градских), вбирающих в себя все более широкую информацию.

Даже если бы идеи сторонников новых средств передачи ин­формации по звукозрительным каналам и не были поддержаны новейшими исследованиями, касающимися возможностей чело­веческого мозга (в частности, его правого полушария, ведающе­го зрительными образами), мы все равно из общемировой прак­тики должны были бы сделать вывод о нарастающей значимости телевидения (и других связанных с ним средств, таких, как видео­запись). Едва ли стоит сетовать об уходе былой книжной культу­ры. Постараемся продумать все возможности телевидения — хотя бы безграничные перспективы, которые видеотехника открывает перед образованием. Ведь сейчас курс лекций самого лучшего

***32***

профессора (из любой страны мира) может быть прослушан и уви­ден в самом удаленном от университетов месте. Не означает ли это, что реальность реформы высшего (а может быть, и школьного) образования, скорее всего, лежит на этом пути, который для нашей огромной страны кажется всего заманчивей? Разумеется, речь идет в этом случае о необходимости капиталовложений в ту ин­формационную технику, которая понадобится для видеошкол и те­леуниверситетов, но в данном случае нельзя сомневаться в оправ­данности затрат.

В наше время, когда хозяйственная сторона любого вида дея­тельности привлекает к себе особое внимание, нужно напомнить, что в самых развитых странах (США, Япония, отдельные земли Германии, ушедшие от одностороннего и оказавшегося экономиче­ски разрушительным увлечения тяжелой промышленностью) ин­формационная индустрия — только часть которой, хотя и самую важную, представляет компьютерная технология, — стала зани­мать первое место. Этот урок нужно учесть незамедлительно.

За последнее время в США и других странах стремительно происходит перемещение ученых, особенно молодых, в фирмы. Можно, конечно, сожалеть о том, что наукой при этом можно заниматься только в связи с ее практическими приложениями в фирмах (я не говорю сейчас о гибкой системе поощрений, кото­рые дают разные фонды) или в связи с педагогическими при­ложениями в университетах. Но, во-первых, и фирмы (как и раз­ные фонды, частные и государственные) часто субсидируют и фундаментальные исследования (совсем не узко прикладного характера), во-вторых, необходимость приложений науки избавля­ет ее от излишней академической традиционности, чтобы не ска­зать косности, которой так много во всех институтах нашей Акаде­мии наук (напомню, что во всем мире лишь в двух академиях наук — нашей и испанской, сейчас совсем не столь научно значи­мой, членам академии платят только за их членство в академии). Наша академическая наука развивается — в большинстве инсти­тутов стоит на месте — вне возможной связи с высшим образова­нием; но и технологические ее приложения часто более чем скром­ны, что хорошо можно видеть на примере компьютерной техники и ее использования. По сути, Академия наук давно стала столь же бессмысленной, как Союз писателей или Союз художников: каж­дое из этих предельно бюрократических учреждений — помеха, а не помощник в порученных им делах.

Разумеется, можно утверждать, что реальные достижения (а их у нас в каждой области науки до сих пор много, хотя, как правило, не те, кто больше всего сделал, заметнее других в офи­циальной академической иерархии, на вершинах которой до сих пор отсутствуют, например, такие филологи с мировым именем, как Ю. М. Лотман, и такие математики, как Ю. И. Манин) не находятся в прямой связи с какой бы то ни было системой по­ощрений и стимулов. Это особенно наглядно видно на примере художественной и политической литературы, где необозримы за-

Заказ № 1192

***33***

траты на издание и покупку библиотеками бесчисленного числа экземпляров книг, которых никто никогда не читал (эта бессмыс­ленная и вредная система поддерживается Союзом писателей). Культура у нас в стране всегда развивалась бескорыстно (тогда как чиновники, в том числе научные и литературные, всегда лихо-имствовали) благодаря самоотверженности и жертвенности ее; создателей. Когда-то философ Н. Федоров заметил, что Вели­кое княжество Московское по форме правления было абсолют­ной монархией, ограниченной институтом юродивых. Этот ин­ститут, унаследованный от Византии, позднее трансформировался; быть может, часть его функций позднее приняла на себя интелли генция и в особенности «лишние люди». Теперь мне кажется, что их нам больше всего не хватает.

Поэтому я думаю, что поколение поэтов, служивших сторожами и лифтерами, было исторической необходимостью. Это не значит, что мы не должны думать о том, как таких поэтов тепер издавать и поощрять. Но самый факт их существования — еще одно свидетельство живучести основных линий преемственности в нашей традиции.

Когда я думаю об ослепительном всплеске русской культурыв первой четверти XX века (которая была временем цветения науки и искусства во всем мире: Вернадский сравнил эту пор с расцветом Афин в V веке до н. э.), я иногда утешаю себя мыслью, что на таком высочайшем уровне она не могла бы, вероятно, продержаться долго, даже если бы не случились катастрофы, приведшие ко всем описанным выше сложностям. В конце августа 1988 года, находясь в научной командировке в Мюнхене, я пошел на выставку 80 шедевров-полотен художников разных стран, чье творчество в первой половине века во всем мире ознаменовало переход к новой (в широком смысле слова абстрактной) живописи. Из них около половины либо жили в нашей стране, либо начинали в ней свою работу. Это численное соотношение не случайно. Расцвет русской культуры в начале века был частью и залого общемирового взлета, задержанного потом тоталитарными режимами, второй мировой войной и ее последствиями.

В начале первой мировой войны (в 1915 году) философ Н. Бердяев напечатал эссе «Астральный роман» о «Петербурге» Андрея Белого, которого он сопоставлял с Пикассо кубистическо периода. Высоко оценивая обоих творцов, Бердяев, однако, утверждал, что такое авангардное искусство не имеет продолжения внутри самого искусства, дальше его продолжают истори и политики, развязавшие мировую войну. В идее Бердяева я вижу две стороны. Во-первых, авангардное искусство, подобное, например, абсурдным произведениям Кафки или Хармса, строит прогнозирующие модели: искусство как бы забегает вперед, занимается футурологией. Во-вторых, действительность, соревнуясь с искусством абсурда, его превосходит. Маркес рассказывает, что когда он готовился к писанию романа «Осень патриарха», читал книги о подлинных латиноамериканских диктаторах и был

***34***

ошеломлен: гротеск реальности затмевал возможности фантасти­ческого реализма, писатель приходил от этого в отчаянье. Абсурд­ный период мировой и русской истории заканчивается. Поэтому и культура от форм, предвосхищавших и отражавших гротескные гримасы века, переходит к иным пластическим решениям. На­чинается поиск тех извечных форм, в которых люди находят равновесие с самими собой, с другими людьми, с природой и исто­рией. Можем ли мы сомневаться, что и наша культура призвана на уровне, достойном своих традиций, приступить к решению этой задачи?

КУЛЬТУРА КАК «ОБРАЗ МИРА»

В ФИЛОСОФИИ

НЕМЕЦКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

*Л. В. Гирко*

Два столетия отделяют нас от «ясной как солнце» эпохи Про­свещения, но интерес к ней не угасает. Примечательно, что вы­зывает его не столько загадочность или сложность умозрения той поры, сколько видимая его доходчивость и простота. Про­светители начертили план будущего освобождения человечества от мук и страданий в пределах земной, а не потусторонней жизни. Эта перспектива влекла и воодушевляла, хотя действительность опровергала оптимистические прожекты. Уже события Великой Французской революции (1789 —1794 гг.) показали, сколь тернист путь их осуществления. Но «тьмы горьких истин» не отвратили от «возвышающего обмана». Каким бы критичным ни было отноше­ние последующих поколений к просветительским идеалам, оно не могло превозмочь их власти. Чем жестче было сопротивление принципу рациональности, тем глубже проникала в социальное сознание неизъяснимая магия гармонии разума, заворожившая XVIII столетие.

Теория Просвещения была «алхимической ретортой», разло­жившей теологическое понятие духовного и превратившей его в культурно-антропологическое. Человеческую природу начина­ют рассматривать преимущественно в свете родового, а не бо­жественного совершенства. И способность к образованию выдвига­йся в качестве отличительного признака «духовности» этой при­роды. Просветительская мысль расширила горизонт представле­нии о саморазвитии как необходимом условии человеческого бытия, что и вызвало к жизни идею культуры.

Итак, восемнадцатое столетие является пограничным для смены схоластическо-богословского стиля мысли спекулятивно-рационалистическим, наследующим традиции философов нового времени. И, по-видимому, не будет сильным преувеличением сказать,

***35***

что все дальнейшее развитие европейского умозрения связано с разработкой проблем и использованием мыслительных процедур, выдвинутых и намеченных теоретиками Просвещения. Ведь как раз во времена «гимнов разуму и справедливости» впервые за­звучали призывы к «вечному миру», к защите «прав человека», к сохранению естественной природы, к совершенствованию чело­веческих способностей (и в особенности к формированию нрав­ственной ответственности личности) и многие другие, не потеряв­шие и поныне своей актуальности и даже, напротив, получившие теперь широкий и сильный резонанс.

Следует подчеркнуть, что фундамент для становления культу­рологической проблематики был заложен прежде всего в филосо­фии *немецкого* Просвещения, где наиболее глубоко разрабатывались вопросы духовного воспитания, идейной преемственно­сти, связи с традицией. Несмотря на то что Германия была в сущности импортером просветительской идеологии, восприня­той, как известно, из Франции и Англии, она внесла значительный вклад в метафизическое, моральное и эстетическое обосно­вание нового «рационально-антропологического» мировоззрения. Борьба за эмансипацию человеческого духа посредством нрав­ственного самопознания человека — вот центральная тема раз­мышлений немецких просветителей. Их теоретические усилия, не имевшие непосредственного влияния на социальную практику были сосредоточены на социальном проектировании и прогнозировании, им представлялась возможность чисто логически домысливать проблемы, выдвигаемые временем, что позволяло предвидеть последствия и перспективы переживаемых социально-духовных изменений '.

Кроме того, как течение, в наибольшей степени приверженно идее духовного совершенствования, немецкое Просвещение в полной мере сохраняло живую связь с религиозным мирочувствованием и потому этапы постепенной секуляризации сознания прослеживаются здесь особенно отчетливо. Вместе с тем становится очевидным внутреннее родство протестантского мировоззрени с культур-антропологической прагматикой идеологии XVIII в

Истоки идеи культуры, выдвинутой просветителями Германии, следует, по-видимому, искать в теологической (в протестантском варианте) концепции свободы воли, которая была преобразована метафизикой XVII — XVIII вв. в допущение индивидуально свободы самосознания. Но если для традиционного религиозно сознания утверждение свободы воли связано с необходимость духовного выбора между грехопадением как негативным определением воли и покаянием, искуплением как нравственным возрождением, то для просветительского, «культурного» сознания сам определение воли подразумевает моральную автономию индиви и носит сугубо положительный характер. Содержанием свободы становится прежде всего свобода проявления человеческого разума, которая выливается в критику существующей религиозн практики, или, более широко, в критику морального опыта, во имя

***36***

сохранения идеи воли как таковой. Однако культура описывается при этом немецкими просветителями как форма поддержания религиозной традиции.

Таким образом, происходит онтологизация идеи культуры, придание ей статуса бытия, а способ ее реализации, т. е. поня­тие культуры, мифологизируется, выступает в качестве симво­ла «духовного претворения» (в религиозном смысле). Здесь ре­альность культуры и божественная реальность оказываются как бы в одном измерении, становятся взаимообратимыми. Соответствен­но, ценности мира культуры отражают как бы нормы религиозной жизни. Кстати, возможно, что именно этот тип осознания связи традиции и культуры, свойственный идеологии XVIII в., является и причиной ее современной идеализации как «классической куль­туры ».

Все размышления о культуре в теории немецкого Просвеще­ния были так или иначе размышлениями о сущности формиро­вания и путях развития субъективности. В зависимости от того, какое содержание подводится под идею субъекта, каким образом он именуется, строит свою онтологию культуры то или иное умоз­рение. В философии немецкого Просвещения идея субъекта оли­цетворяет сферу абсолютного знания в перспективе конечного человеческого рассудка. С этой точки зрения просветительское определение сущности субъекта можно назвать антропологиче­ским. Оно соединяет в себе представление об ограниченности всякого природного начала с безграничностью его выражения и, следовательно, строится на противоречии. Средством разрешения этого противоречия является в этой позиции рассудочная рефлек­сия. Человеческую действительность просветители описывают как разворачивание изначально двойственной натуры — инстинктив­ной (непосредственной) и интуитивной (опосредованной опытом символизации).

Провозглашенная идеологами немецкого Просвещения про­грамма ставила задачу обоснования человеческого существова­ния из его собственных, природных, а не сверхприродных (бо­жественных) предпосылок, что влекло за собой фундаменталь­ный пересмотр основ морали. Закон нравственного единства мира должен был быть выведен из естественной организации человека и источник жизни души нужно было искать в ней самой. Но что в природе души могло служить залогом ее бессмертия? По мнению просветителей, субстрат человеческой души заключен в способности представления — в возможности *созерцать* пред­метный мир в его единстве, в свете различения добра и зла. «Пред­ставление» как акт материализации духа призвано, по мысли просветителей, легализовать индивидуальность и уникальность формы человеческого существования, утвердить ее общезначи­мость.

Порядок человеческого бытия, в котором способность пред-тавления выступает в роли нравственной конституенты (для теоретиков Просвещения духовность и нравственность — равно-

***37***

значные понятия) получает в немецкой философии XVIII в. наиме­нование культуры.

В пространстве культуры все формы представления являются модусами духовного образования, знаками, помечающими процесс нравственного совершенствования человека. И таким образом сама культура есть не что иное, как допущение свободы индивидуального самосознания или, говоря языком рационализма XVIII в., обосновывающим это допущение, — есть максима осознанного действия. Моделирование условий ее реализации шло в Германии в основном по трем направлениям развития просветительской идеологии. Под культурой, во-первых, понимали способность особого рефлексивного «критического» представления (восприятия), дающего принципы рационального упорядочения действительности. Предельным выражением этой способности оказывалась разумная организация жизни человеческой души и общественного устройства.

Во-вторых, культуру трактовали как способность совершенного представления. Эта способность реализуется в человеческом опыте чувствования, переживания, ориентированном на идеалы и образцы. Культура играет здесь роль регулятора чувственной (непосредственной) сферы человеческой жизни, рассматриваемой с точки зрения познания идеи свободы.

В-третьих, под культурой подразумевали способность «духовного продуцирования». В этом значении культура предстает как процесс «накопления» нравственного опыта человечества, как синоним истории. Исторический лик идеи культуры высвечивает ее с позиции воли, выдвигая на первый план творчество в качестве необходимого условия существования.

Общей посылкой всех трех указанных типов описания идеи культуры является просветительская перцептивно-рациональная модель миропонимания, метафизическим образом которой была философия Г. В. Лейбница 2.

По мысли Лейбница в основе суждений о мире должно лежать естественное объяснение. А поскольку из одной-единственной субстанции все качественное многообразие мира не может быть выведено естественным (не чудесным) образом, то следует допустить множественность субстанций (монад), каждая из кото­рых обладает свойством вбирать в себя бесконечную разнородность вселенной, благодаря предданной ей способности восприятия (Perceptio). Каждая монада имеет свой уникальный способ восприя­тия, воспроизводя тем не менее мир в целом 3.

Возможность этого всепроникающего отражения заключена; в *визуальной* природе восприятия, в бессознательном (или бесконечно мало осознанном) единстве всякого видения.

Принципиальная координация «природы вещей и природы духа присуща и человеку как единице чувственности» 4.

Допущение универсальной восприимчивости монад как ду­ховных сущностей опирается на теорию «врожденных идей»: «дух обладает предрасположением (как активным, так и пас-

***38***

сивным) извлекать (необходимые истины) из своих недр, хотя чувства и необходимы для того, чтобы дать ему повод и обра­тить его внимание на (эти истины), направив скорее на одни истины, чем на другие»5. Концепция «врожденного знания» фак­тически производила редукцию духовного бытия к «человеческой природе». Имманентным смыслом «врожденности» оказывалась идея родового определения человеческого существования. Трак­товка монад как «органических сил» утверждала источник движе­ния в них самих.

Обратной стороной натурализации духа в философии Лейбни­ца была проблема истины, абсолютного знания. Индуктивным путем, считал Лейбниц, можно прийти только к «истинам фак­та». Но знание как безусловный акт воли, содержащий все мета­физические и моральные основания, «то, что называют естествен­ным светом (Lumier naturelle), предполагает отчетливое зна­ние,. . или знание природы нашего духа и. . . врожденных идей, которых нет нужды искать вне нас» 6. Иначе говоря, его условием является принцип самодостоверности внутреннего со­зерцания-сознания. Расщепление духовной инстанции на мно­жество метафизических сущностей ставит вопрос о форме дан­ности духовной истины. В человеческой реальности она пред­стает в виде предрасположения, потенциальной склонности к познанию, актуализировать которую человек может только в процессе ментальной деятельности, в актах полагания мысли как свободы воли: «мысли это действия»7.

Возможность духовной жизни реализуется во «внутреннем движении монад», в «. . .постоянном и беспрерывном потоке пере­мен, в котором изменения реальности и сознания совпадают» 8. И следовательно абсолютное знание как тождество мысли и во­площения дано в границах естественного миропорядка как бы в «превращенной форме», как бесконечная перспектива самоудо­стоверения мысли, как движение к полноте осознания потенциаль­но полагаемого природой духовного бытия. «Врожденные идеи и истины» служат, по Лейбницу, косвенным свидетельством суб­станциональности сознающего существа. Они определяют форму знания, доступного человеку. При этом моральная необходимость знания явлена лишь формальным образом, через логическую структуру «врожденных истин». Она скорее постулируется Лей­бницем в утверждении деятельностной природы мысли. Но реали­зация идеи морального (субстанционального) знания неизбежно носит частичный, относительный характер, поскольку ограничена Данностью способности восприятия.

Восприятие в той мере воспроизводит всеобъемлющую связь мира, в какой способно самоидентифицироваться, соотноситься с врожденной идеей, т. е. быть рефлектирующим действием. Такой тип восприятия Лейбниц называет пониманием (consideration). Только понимание является актом изменения, духовного воздейст­вия на мир (имеется в виду мир воспринимающих сущностей, т. е. хотя бы потенциально обладающих сознанием) и, следова-

***39***

тельно, аналогичным акту творения, составляющего сущность ду­ховного божественного знания. Понимание для Лейбница — это превращение опыта созерцания во внутреннюю достоверность ду­ха, в то, что на языке этики можно было бы назвать *убеждением.* Лейбницевская концепция понимания, естественно вытекаю­щая из посылки «врожденного знания», указывает, на наш взгляд, на радикальное смещение в трактовке нравственности в метафизи­ке XVIII в. Прежде всего она ведет к проблематизации и извест­ной формализации теологического постулата о нравственно жи­вотворящем участии Бога в человеческом существовании. Соглас­но Лейбницу, человек как духовное существо имеет собственное нравственное основание для своих действий. Тем самым позиция веры через откровение вытесняется позицией веры через убежде­ние. Конечно, сам Лейбниц не ставит под сомнение зависимость существования монад от всеблагой воли Бога (обоснованию этой связи служит «Теодицея») и в толковании закона знания он не отступает от теологического представления о знании как созида­нии души, как телесном воплощении духа. Но сама креативная сила «божественного озарения» души интеллектуализируется. Истина откровения сворачивается до «истины разума».

Ход лейбницевского рассуждения приводит к утверждению того, что человеческая мысль является отражением божествен­ного бытия в той мере, в какой она есть действие, точнее, созна­тельное действие, включающее в себя все бесконечные ступе­ни осознания: от бессознательных (duncle) впечатлений до пре­дельно осмысленных (deutlich), «идея существования про­исходит из идеи рефлексии» 9. Апеллируя к сознанию (рефлек­сивному восприятию) как действующей причине, и, следова­тельно, содержащему в себе моральную необходимость, Лей­бниц тем самым приписывает ему тварное могущество, видит в нем источник самопорождения. Поскольку все сущее, по Лей­бницу, представляет собой различные фокусы восприятия (со­зерцания), т. е. как бы кванты сознания, то любые взаимодействия и изменения в мире оказываются модусами действия сознания, следствием его *воздействия.* «Все впечатления оказывают свое действие», хотя и не всегда заметное сразу 10. «Действие малых восприятий гораздо более значительно, чем думают. . . Можно даже сказать, что в силу этих малых восприятий настоящее чрева­то будущим и обременено прошедшим, что все находится во взаим­ном согласии, и что ничтожнейшей из субстанций взор, столь же проницательный, как взор божества, мог бы прочесть всю историю вселенной...» 11

Единство мира, считает Лейбниц, состоит в непрерывности жизни сознания, в выстраивании системы взаимодействия вос­приятий, в которой каждая перцептивная форма существования имела бы «достаточное основание», т. е. была бы предельно про­зрачна, высветлена для универсума мысли как возможность дей­ствия. И в этом стремлении к полноте осуществления всякой формы восприятия (созерцания) скрыт провиденциальный смысл

***40***

человеческого бытия, так называемая «предустановленная гармо­ния». С помощью понятия предустановленной гармонии Лейбниц обосновывает необходимость связи, в сущности, независимых, уни­кальных по определению позиций существования (монад).

Он утверждает, что в сфере существования закон отношений или связи есть не что иное, как постулированная возможность духовных актов, другими словами, как принципиальное допуще­ние бесконечности действия — осознания. В понимании гармо­нии акцент делается не на этическом, а на экзистенциально-мета­физическом содержании. Гармония для Лейбница не просто реа­лизация идеи блага и не столько отсутствие противоречий и несовершенств, сколько полнота актуализации «множествен­ности миров», полнота проявления всех способов духовного со­зерцания. Тем самым нравственное основание Лейбниц пола­гает в самом процессе осуществления способов восприятия, в воз­можности автономного существования. На свободе духовно­го усилия, присущей в качестве «врожденной идеи» каждому наделенному сознанием существу, зиждется нравственный га­рант мира. Условием свободы Лейбниц считает культивацию (воз­делывание), развитие способности сознательного восприятия, пре­следующее цель самовозрастания сферы знания, сферы, где мысль и действие совпадают.

В этом процессе наращивания деятельно-осознанного созерца­ния и заключена суть лейбницевской трактовки понятий образо­вания и просвещения.

В схематично воспроизведенной здесь философии Лейбница проступают основные черты просветительского мировоззрения Германии. К ним относятся: концепция представления как спосо­ба духовного продуцирования («универсальное восприятие»), концепция самосозидающей нравственности, как способа реализа­ции человеческой природы («врожденные идеи»); концепция истории как способа осознания тождества природы и свободы (предустановленная гармония). И, наконец, идея, объединяющая и пронизывающая все эти положения просветительской идеоло­гии, — совершенствование способности самосознания («непрерыв­ное развитие монады»), другими словами, идея культуры как закона естественного развития духа, выдвигаемая в качестве антро­пологического доказательства бытия Божия.

В просветительской теории постулат субстанциональности ду­ховного бытия растворяется в метафизическом допущении родо­вого разума и рассматривается сквозь призму возможности куль­туры, где предстает либо в форме идеи (образование — наука), либо в форме идеала (творчество — искусство), либо в форме цели (воспитание — история).

Однако всякое эмпирическое представление культуры как при­родного воплощения совершенства сталкивается с представле­нием о цели культуры — духовной свободе. Ибо духовное бытие есть не гармония многого, но единство, не воображение, но знание, Не представление, но воплощение. Попыткой разрешения парадок-

***41***

са мира культуры явилась в немецком Просвещении концепция истории.

Идея истории была прямым «продуктивным» следствием ре­лятивистской интенции рациональной метафизики XVIII в., в частности лейбницианской и вольфианской, породившей стремление к универсальному, систематическому рассмотрению сущего. Наиболее развернуто, масштабно она предстала в тру­дах И. Г. Гердера.

Методологический фундамент своих исторических воззрений Гердер нашел в пантеистическом учении об органических силах, уходящем корнями в философию Лейбница12. Гердеровское по­нятие генетических сил — идеальных стимулов естественного исторического процесса — ассимилировало учение Лейбница о мо­надах и врожденных идеях. А сформированные Лейбницем прин­ципы непрерывности, индивидуации и аналогии, очевидно, легли в основание гердеровской концепции исторического развития, как, впрочем, и в основание немецкой идеологии Просвещения в целом. Несомненны, на наш взгляд, и спинозистские мотивы гердеровского пантеизма, о чем свидетельствует, в частности, его отношение к «спору о Спинозе» 13. Однако, по мнению некоторых современ­ных исследователей, мировоззрение Гердера складывалось не столько под впечатлением идей Спинозы, сколько под воздействием собственно немецкой, идущей от эпохи Реформации, пантеисти­ческой традиции |4. Оно скорее вырастает из мистико-пиетических настроений неортодоксального протестантизма XVII в., весьма распространенных в Германии и в XVIII в. Противники богословской догматики, проповедники пиетизма, взывали к непосредственному религиозному чувству (так называемой внутренней вере), к человеческой способности сопереживания и всесторонней восприимчивости. И, по-видимому, именно этот дух живого личного сопричастия Богу и миру запечатлен в гердеровском методе исторического познания — «вчувствовании» (Einfuhlung), идею кото­рого он, возможно, воспринял от своего учителя И. Гамана (последователя пиетизма и создателя философии чувства). Спо­собности к «вчувствованию» или сопереживанию Гердер придает онтологический смысл, оценивая ее как «стремление к всеохватывающему пониманию бытия»16. Метод «вчувствования» позволяет, утверждал Гердер, усмотреть с помощью особой рефлексивно-художественной интуиции, в калейдоскопе, казалось бы, случайных человеческих действий их событийную связь17.

Но из каких бы истоков ни возникла пантеистическая установка Гердера, она оказалась плодоносной почвой для зарождение нового метода исторического описания, который ставил во главе представлений об истории категорию становления (Werden), а не сущности (Essentia), т. е. Божественного творения18. Именно пантеистически окрашенная позиция всепроникающего миропонимания позволила Гердеру утверждать идею естественного и общего для всех природных форм, включая человека, закона развития.

***42***

Но гердеровское представление о естественном развитии ми­ра имеет двойственный характер. С одной стороны, оно тяготеет к чисто научному объяснению законов жизни, ссылаясь на до­стижения естествознания его времени, с другой — подразумева­ет четкий телеологический план идеи развития, приписывая при­роде внутреннюю цель — стремление к совершенству. Эта антите-тичность пронизывает философию истории Гердера.

В реальном ходе истории, подчеркивает Гердер, оба ее пла­на — органический и метафизический — сливаются в одно це­лое, что свидетельствует, по его мнению, о предначертанности пути развития человечества, о промысле Божием. Провиденци­альная тональность звучит в метафорическом строе изложения исторических фактов. Жизнь отдельных народов, государств он описывает как реализацию «духа народа», «духа нации», «духа времени» 19. Благодаря внутренней телеологической определен­ности того или иного конкретного исторического события, оно обретает неповторимую индивидуальность, подчиняясь при этом циклическим законам телесного существования: рождению, рас­цвету, угасанию, смерти. И этот естественный круговорот, вписан­ный в уникальный рисунок человеческого обитания, связывает его единым узлом «судьбы» 20.

Общеродовая жизнь человечества имеет, утверждает Гердер, всегда конкретное специфическое выражение, обусловленное местом и временем, в которых оказывается отдельный человек, народ, общество. Вот почему он настаивает на индивидуализи­рующем подходе к фактам истории, хотя целостность и офор-мленность того или иного исторического явления становятся оче­видными для разума, только когда оно уходит в прошлое, когда проступают его уникальные черты, когда оно врастает в тело культуры.

Гердеровская концепция исторической самобытности выраста­ет из этнографических и антропологических представлений XVIII в. Но если для исторических теорий целого ряда мыслителей XVII в., таких, как Ф. М. Вольтер, Ж.-Ж. Руссо и Ш. Л. Монте­скье, И. Вегелин, И. Изелин и А. Л. Шлецер и И. X. Аделунг, характерен набор некоторых идеологических стереотипов европо­центризма, выстраивания дихотомий естественного и искусствен­ного, дикости и цивилизации, то культурная антропология Герде-ра преступает границы прогрессистского редукционизма в объяс­нении этнических различий. Это проявляется, в частности, в том, что он относит к миру культуры не только «цивилизацию», но и «варварство» как равноправные моменты всемирноисторического процесса. Гердер считал, что каждый народ, каждая эпоха имеет свой образ культуры, свой духовный опыт, и понять их можно, исходя из их собственных истоков. Этот принцип культур­ной относительности подрывал этноцентристский идеал Просве­щения Европы.

Отсюда стновится понятным то значение, какое придает Гердер в своей системе понятию культуры. Фактически, именно

***43***

оно оказывается ключевым, высвечивая весь спектр обсуждае­мых Гердером проблем (хотя терминологической определенно­сти оно не получает). Ведь суть общепросветительского толкова­ния слова «культура» (Kultur) сводится как раз к способу «об­работки» природных, т. е. порожденных естественными обстоя­тельствами жизни, задатков человека. Но коль скоро этот процесс «обработки», «выращивания» формы или образования пронизывает собой все пласты исторической реальности, как по­казывал Гердер, то культура (актуализация духовных сил челове­ка) оказывается сущностным свойством всякого исторического действия 21.

В известном смысле Гердер мифологизирует понятие куль­туры, полагая его в качестве архетипа человеческой духовности, освященного библейским преданием. Вместе с тем гердеровское понятие культуры имеет и гносеологическое измерение, поскольку предстает одновременно и как способ познания нравственного смысла истории 22. В этом значении культура рассматривается Гердером как вектор личностного развития. Культура здесь — цель и средство формирования нравственного образа действий индивида, проявляющегося в способности универсального пони­мания, которое должно стать принципом деятельности. На уровне индивида культура означает способ самосохранения человеческой природы, способ вхождения в традицию 23.

Историко-культурологическая концепция Гердера обнаружи­вает парадоксальность самой общепросветительской идеи куль­туры. Гуманность как полнота и совершенство антропологиче­ского знания несет в себе изначально несовершенство самоосу­ществления в историческом действии. Всякое устремление к пре­дельной точке духовного развития человечества множит стихийно природные внедуховные, по сути, формы существования, посколь­ку каждая из них оказывается лишь попыткой частичного по­рождения «нетленного духа». Иначе говоря, универсум воплощен­ной человечности, подразумеваемый гердеровским понятием куль­туры, является всегда лишь миром идеализации духовного знания, а не его действительностью. И потому культура, если в ней видеть сферу духовного преображения, оказывается сферой «изжива­ния», «превозмогания» образов совершенства (будь то совершен­ство нравственное, эстетическое или логическое). Это означает, что культура служит не просто посредником между «горним»; и «дольним» мирами, но замещает реальность одного реальностью другого ради утверждения истины последнего. Такая подстановка влечет за собой по крайней мере два неизбежных следствия. С од­ной стороны, трансцендирование духовного начала, превращения его в ноуменальную абстракцию. С другой — его феноменологиза--цию, приписывание субстанционального качества сущему (явле-. нию). И лишь в бесконечном воспроизведении акта такого рода; духовного продуцирования культура освобождается от своей по­среднической функции, открывая свой истинный замысел — «пре­существление» .

***44***

философия истории Гердера содержит в себе антиномичныи заряд просветительской идеи культуры. Живое историческое движение образует здесь застывшую гряду «культурных вер­шин» различных эпох и народов. Поскольку всякое историче­ское событие, став «достоянием» коллективной памяти, т е. «случившись», выпадает из простой временной длитель­ности и переходит в «ранг» вечности. Историческое действие неповторимо и необратимо и в этом смысле аналогично акту Божественного творения природы. Но в то же время именно его уникальность стирает им же создаваемую телеологическую схему развития, так называемый «план вечности». Ибо гипо-тетико-идеальное рассмотрение истории как процесса совер­шенствования человека оказывается по сути онтологическим рассмотрением ее как единственно реального «ставшего» совер­шенства. Определяя историю через принцип человеческого са­мотворчества, Гердер отождествляет ее с культурой и обнажает при этом внутренний парадокс культурной реальности. Исто­рическое бытие самодостаточно (как пространство творчества) и, следовательно, субстанционально и вместе с тем случайно, так как зависит от стихии человеческих форм созидания. Запе­чатленное в культурном образце время перекрещивается с всегда незавершенным и неуловимым течением исторического времени. Таким образом, культура как символ вечности человеческого уси­лия растворяет все, что связано с представлением о вечном, в по­токе преходящего, но потому и само преходящее становится как бы «мнимой величиной», теряет значение неизбежности. В истори­ческом действии Гердер видит только повод к идеальной игре человеческих возможностей. И соответственно культура представ­ляется ему высшим законом одухотворения мира.

Гердеровское понимание культуры знаменует переход от мета­физики актуального бытия к метафизике потенциального бытия, начало которому в Германии положила монадологическая система Лейбница и в результате которого теистическая картина мира преобразовалась в рамках идеологии Просвещения в квазирелиги­озную. Оттиском ее и является идея культуры как самосозидающе­го сознания. С ее помощью немецкие просветители стремились сформировать традицию свободы (отсюда и многочисленные «Опыты всемирной истории», характерные для XVIII в.), вос­создающую способ порождения индивидуальности. Но все подо­бные опыты сталкиваются с неустранимым противоречием, так как абсолютные по определению акты нравственного познания оказываются подчиненными произволу случайности исторической жизни. Духовная основа человеческого существования может об­наружить себя естественным образом только в форме самоотрица­ния.

В мире культуры суждения об истине строятся по закону «обратной перспективы». И тот способ нравственного преображе­ния, который выдвигает культуру в качестве своего предельного понятия, следовало бы назвать онтологической фикцией (или

***45***

«неустранимой иллюзией разума» по Канту, «хитростью мирового разума» по Гегелю, и т. д.). Таков модус существования свободы в «пределах только культуры».

*Примечания*

*1. Жирмунский В. М.* Вступительная статья в кн.: Немецкие демократы XVIII в..

М., 1956. С. 7-8.

2. Лейбниц положил начало такому принципу «объяснения вещей в духе, который

действительно все обнимает и ничего не исключает». См.: *Фишер К.* История

новой философии. СПб., 1905. С. 23.

*3. Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 54.

4. Там же. С. 81.

5. Там же.

6. Там же. С. 86.

7. Там же. С. 81.

*8. Лейбниц.* Избр. сочинения. М., 1908. С. 341.

*9. Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 2. С. 128.

10. Там же. С. 116.

11. Там же. С. 54.

12. Об идейных влияниях на творчество И. Г. Гердера см.: *Гулыеа А. В.* Гердер. М.,

1975; *Наут В.* Herder nach seinem Leben und Werken. В., 1885. Bd. 2; *Dreike*

*B. М.* Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz Philosophies  
Wiesbaden, 1973; *Stolpe H.* Die Handbibliothek J. G. Herders — «Instrumentariuni  
eines Aufklarungs» //Weimar Beitr., 1966. Jg. 12. H. 5. S. 1011-1039.

13. См.: *Herder J. G.* Samtliche Werke: In 33 Bd. 1877 Reprografischer Nachdruck Hildesheim. 1967. Bd. 16.

14 См.: *Wollgast S.* Der deutsche Pantheismus im 16 Jahrhundert. Sebastian Frank und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in; Deutschland. В., 1972.

15 В гердеровской концепции «вчувствования» ощущается, однако, влияние теория «естественного чувства» Ж.-Ж. Руссо. См.: *Seibt M.* «Einfiihlung», Language and Herder's philosophy of History // The quest for the new science Language and thought in Eighteenth-century science. L., Amsterdam, 1979. P. 16 — 26.

16 Ibid., P. 21.

17. Метод Гердера дает повод исследователям называть его родоначальником исторической герменевтики. См.: *Berg E.* Nachwirknngen des Bildes vom «Homm «naturel» auf der ethnologischen Kulturbegriff: Dberlegungen zu Herders Kultur-anthropologic // Kolner Ztschr. fur Soziologie und Sozialpsychologie. Koln, 1984; H. 26. S. 95.

18 См.: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Stuttgart; Gottingen, 1959. Bd. 3. S. 67j

19 *Гердер И. Г.* Избр. сочинения. М.; Л., 1959. С. 302. *\*

20 Вспомним литературу XVIII в., бесконечно обыгрывающую прихотливость и не­ожиданность изменений человеческой судьбы. Любопытно также, что в названиях романов и пьес этого периода довольно типично использование имен собственных, например: «Эмилия Галотти» Э. Г. Лессинга, «Тристрам Шенди» Стерна, «История Тома Джонса найденыша» Г. Фильдинга, «Мария Стюарт» Ф. Шиллера.

21 *Гердер И. Г.* Избр. сочинения. С. 244.

*21* Культура и наука в первое время были просто особой религиозной традицие] См.: *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. Кн. 9, ч. I

C. 253.  
23 Подробнее об этом см.: *Litt Т.* Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstsei

durch .1. G. Herder. Leipzig, 1942.

*46*

ТРАДИЦИИ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

*Поль Грегориус Map*

В английском языке слово «identity» \* имеет два значения, которые фактически противоречат друг другу. Парадоксально, но если все тождественно чему-то еще, то это всеобщая идентич­ность между всем, но в то же время каждый не имеет собствен­ной идентичности. Для иллюстрации приведем тривиальный при­мер. Автомобильный завод: на конвейере пятьсот машин марки «Maruti 800», покрашенных в белый цвет и готовых к отправке на продажу. Казалось бы, нет особенностей, отличающих одну маши­ну от другой. Все машины одинаковы и не имеют никаких осо­бенностей — двигатель у машин одинаковый, краска (белая) тоже одна и та же. Только при внимательном осмотре можно заметить металлическую табличку с номером, прикрепленную к двигателю каждой машины. Номера на всех табличках разные. Каждая ма­шина имеет свой собственный номер двигателя, который отличает ее от всех остальных. Но номер двигателя сам по себе не составля­ет идентичности машины. Специфическая содержательность каж­дой машины состоит из двух факторов. Первый — это белый цвет — общее с другими машинами марки «Maruti 800»; второй — особенное машины — номер ее двигателя.

Греки использовали для названия индивидуальности слово «hypostasis», которое было неверно переведено на латинский язык как «substantia». Каждая «hypostasis» или «murtarupa» имеет общую природу или «phusis» с другими однородными ей; это общее в ее природе является общей характеристикой — «ta koina». То, что в «hypostasis» является особенным, специфическим, свой­ственным только ей, — это ее «idiotes».

Приведу второй пример. Представим себе трех индусов — Аруна, Ахмеда и Автар Сингха. Все трое — человеческие су­щества, человеческая природа является общей для всех трех. Все трое — индусы, так как обладают индийскими националь­ными особенностями. Когда эти три индуса в Индии, то эти на­циональные особенности не составляют индивидуальности Аруна, Ахмеда или Автар Сингха. Индийские национальные особенности в этом случае являются частью «ta koina» каждого. Но когда кто-то из них находится за пределами Индии среди всего многонацио­нального множества людей, тогда индийские национальные осо­бенности перестают быть частью «ta koina» и становятся «idiotes» Как единый неделимый элемент.

Индуизм Аруна, мусульманство Ахмеда и сикхизм Автар Синг­ха являются характерной чертой специфической индивидуаль­ности каждого. Каждый из трех индусов имеет свою собствен-Ую идентичность, не присущую никому другому. Арун никогда

\*тождественность, идентичность и личность, индивидуальность

*47*

не сможет быть до конца тождественным Ахмеду или Автар? Сингху. Такая особенность личности, или характер, как это называли греки, никогда не повторяется — как номер двигателя машины. Дома или на работе, во сне или бодрствуя, в Индии или за ее пределами, Арун есть Арун, Ахмед есть Ахмед, Автар, Сингх есть Автар Сингх! Мы обычно даем индивидуальное имя (как номер двигателя машине), но несмотря на это, существуют тысячи Арунов, Ахмедов и Автар Сингхов. Имя не является отличительной чертой. Мы всегда можем спросить какой Арун, какой Ахмед, какой Автар Сингх?

Идентичность, таким образом, составляется общим и особен­ным. Но содержание общего и особенного меняется в зависи­мости от ситуации. В одном случае мы имеем множество ка­честв, характеризующих индивидуальность, например, высокий белый мужчина среди пигмеев Африки. Индийская нация имеет много общего с другими нациями, что является составляющей ее индивидуальности как нации. Но в то же время имеет и свою собственную суть, присущую только ей. Эта суть меняется в за висимости от ситуации — представлена ли Индия в ООН, ил в движении неприсоединения, или же в Юго-Восточной реги­ональной группе.

Общее и особенное, которые вместе составляют индивидуальность, меняются в зависимости от контекста отношений, в которых эта индивидуальность осуществляется. Если человек существуе вне отношений с другими, то вопрос об идентичности даже не возникает. Отношения являются неотъемлемым элементом индивидуальности. Однако отношения, составляющие индивидуальность, — это целый комплекс связей. Во-первых, это отношени происхождения; во-вторых, это отношение каждого к его собственному прошлому, также полному всевозможных отношений; в-третьих, отношение к будущему, как к надежде и обязательствам; и, в-четвертых, отношения настоящего и постоянно влияющих на него сил. Индивидуальность не определяется самосознанием, тем не менее, самосознание находится в постоянном движении; как составная часть индивидуальности.

В случае нашей нации очень важно обращение к нерелигиозной (светской) индивидуальности, хотя это только один из факторов отношения — фактор ориентации на будущее (третье отношение). Но рассмотрение светской индивидуальности не сможе стать действенным без обращения к нашему происхождению нашему прошлому, нашему самоосознанию и нашим отношениям в настоящем. Джавахарлал Неру, как представляется, не подозревал о сложной природе нашей национальной идентичности, о видел ее лишь в свете будущего и требовал «полного разрыв с прошлым». Но от прошлого отказаться нельзя. В либерализме Запада существует концепция построения будущего, не связанного с прошлым. Д. Неру разделял с западными либералами эту ошибочную мысль. Сейчас мы знаем, что прошлое нельзя просто разоблачить, отменить и полностью отринуть.

***48***

Традиции неразрывны. Даже если мы сознательно попытаемся отказаться от традиций или разорвать с ними ради нового буду­щего, мы сможем сделать это лишь частично. Традиции остают­ся с нами, мы все время плывем в потоке традиций, и они в силь­ной степени оказывают влияние на наши ощущения и жизненные установки. Д. Неру явно ошибался в своей тщетной надежде на полный разрыв с прошлым. Неру так же, как и его внук Раджив Ганди, возможно, не знал о том, что будущее является функцией от прошлого и настоящего, и индивидуальность нации нельзя изменить как фасон одежды. Нельзя взять науку, технологию, несколько произвольных ценностей, перемешать все это и полу­чить новую индивидуальность для нашей нации.

Все нации и народы в критические моменты своей истории пытались разорвать с прошлым и «выковать» новую личность. Фактически, европейское Возрождение — это поиск новой лич­ности перед лицом новой ситуации. Предполагаемый разрыв с про­шлым содержит некоторые элементы того, против чего он действо­вал. Несмотря на многие расколы, Европа имеет целостную инди­видуальность и европейское Возрождение следует рассматривать в этой целостности. Мы должны согласиться с тем, что в результа­те исторических переворотов происходили огромные изменения в самосознании. Европейское Возрождение — это последний рас­цвет в европейском самоосознании. Это путеводная нить в пони­мании Возрождения XVIII в. как ступени в процессе, происходя­щем в Европе с самого начала ее цивилизованного существования.

Прежде чем мы перейдем к обсуждению Европы, ее индивиду­альности, ее самоосознания, мы должны проанализировать во­прос индивидуальности, особенно национальной индивидуально­сти, как содержания общего, особенного и структуры отношений.

В относительной природе индивидуальности мы уже выделили несколько уровней — отношение к прошлому, отношение к бу­дущему, отношение к настоящему, отношения внутри каждой нации, а также отношения между нациями. Начнем с фунда­мента структуры отношений, т. е. настоящего. Когда мы хотим узнать о незнакомом человеке, мы в первую очередь задаем вопро­сы о его имени, возрасте, профессии, работе, семье, его нынешнем занятии. Все это аспекты настоящего. Затем мы обращаемся к его прошлому — его месту рождения, воспитанию, его опыту и т. д., после этих вопросов мы располагаем необходимыми знаниями для того, чтобы предположить, что он будет делать в будущем, что Движет ого поступками. Все эти три момента — его настоящее, прошлое и будущее — часть его личности, его индивидуальности.

В нации структура отношений гораздо сложней. Если мы представим Европу или Индию как отдельное существо с общей индивидуальностью, то просто статистические данные о географи­ческом положении, ресурсах, населении, языках, правительстве и т. п. не смогут дать нам полной картины индивидуальности этого существа. Настоящее нации не статично, и поэтому оно не может быть адекватно охарактеризовано при помощи только статистиче-

*49*

ских данных. Нам нужно знать о силах, действующих в нации. Напряженность между различными группами в индийской на­ции или внутри европейской общности имеет огромную важ­ность для нашего понимания. Эта напряженность уходит корня­ми в прошлое и имеет большое значение для будущего. Одина­ково важными являются отношения Индии или Европы с внеш­ним миром, осознание общности интересов, столкновения инте­ресов, союзов и враждебных действий, предрассудков и бла­госклонности к другим нациям, опасений, угроз, соревнования за господствующее положение среди наций и т. п. Все это важные аспекты в определении национальной индивидуальности. Мы не имеем возможности вдаваться в детали всех аспектов настоящего. Но существует один аспект, который мы не можем позволить себе игнорировать, — это напряженность между ин­дивидуальностью народа и индивидуальностью правящего клас­са. Отражает ли и в какой степени правящий класс индивидуальность народа или он подавляет ее некоторые черты? Это так же важно для понимания Европы, как и для понимания Индии.

Эти две индивидуальности редко совпадают в нации. Гораздо чаще имеет место конфликт между интересами правящей группы и интересами остального народа. Первые стараются внушить последним, что все, что они делают, они делают в инте­ресах последних. Фактически интересы правящего класса до­минируют, и правящий класс «выковывает» национальную индивидуальность в своих собственных интересах.

Для нашей нации это становится острой проблемой. До фор­мального провозглашения нашей Конституции мы не имели не­обходимой структуры для вовлечения народа в национальную дискуссию об индийской индивидуальности. Только минималь­ная часть нашей элиты приняла участие в формировании наших целей. Далиты и хариджаны были хорошо представлены] юристом доктором Амбедкаром, который играл важнейшую роль в редактировании Конституции и внесении в нее особых привилегий для тех каст и племен, которые зарегистрированы. К несчастью, у племени нет такого способного юриста, чтобы защищать свои права и привилегии. Даже если бы у них был' такой защитник, то ему очень трудно объяснить людям, не при­надлежащим к племени, особую природу стремлений племени; Хариджане социально бесправны, иногда даже больше, чем другие племена. Но стремления хариджан в основном не отличаются от стремлений индуистов, мусульман, христиан, сикхов и т. д. Все они хотят процветания, богатства, безопасности, ком­форта и изобилия товаров. Но для племен это не самое важное. Для них высшими ценностями являются взаимодействие друй с другом, сближение с землей, с природой, жизнь в гармонии с окружающим миром и т. п. Однако это стремление никогда не было оформлено в Конституции. Привилегии, полученный племенами, имеют своей целью слить племена в «единый по- ток», что глубоко возмущает племена.

***50***

Таким образом, наши крестьянские массы имеют свои стремле­ния, которые очень сильно отличаются от стремлений городской элиты, определяющей политику для всей нашей нации. Но кресть­янские массы недостаточно образованы, чтобы в полной мере осознать свои собственные интересы. Конечным результатом явля­ется то, что правящая городская элита определяет ориентацию нашей национальной Конституции и нашей национальной индиви­дуальности. Национальные цели должны определяться народом, но правящая элита придает этому мало значения. В нашей Кон­ституции, сформулированной правящими классами, отражено их понимание национальной индивидуальности.

Новая и более демократичная формулировка наших националь­ных целей и ориентации должна появиться в результате народного обсуждения, в котором примут участие все слои нашего общества. Пройдет достаточно времени, прежде чем будет создана социаль­ная структура для таких дебатов. За это время мы сможем перео­ценить и переосмыслить наше «пестрое» культурное наследие. Только тогда, когда наше отношение к прошлому и наши обяза­тельства по отношению к будущему нашей нации станут общим достоянием народа, мы сможем предпринять «паломничество» к нашей национальной индивидуальности. Сейчас время подго­товки к этой работе.

Перевод *В. А. Овчинниковой*

ПРОБЛЕМА ПЛЮРАЛИЗМА: СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ

*Н. П. Полищук*

Проблема плюрализма — множественности, многообразия, Дифференциации — одна из узловых в современном обществен­ном сознании, в том числе в философии. Она фиксирует на миро­воззренческом и методологическом уровне реальную диалектику происходящих в мире процессов. Советские философы после дли­тельного периода, когда они односторонне освещали данную про­блему, в основном критико-негативистски, также начинают пово­рачиваться к проблеме плюрализма во всей ее неоднозначности. Идея К. Маркса о том, что разрешение теоретических про­тивоположностей оказывается возможным только практическим путем, что оно не является задачей только познания, а представляет собой «действительную жизненную задачу»1, приобрела в на­стоящее время особую актуальность, обусловленную двумя взаи­мосвязанными процессами: во-первых, углублением перестройки, сопровождающимся бурной дифференциацией во всех сферах жизнедеятельности общества; во-вторых, назревшей необходимостью

***51***

творческого диалога между марксизмом и философскими теория­ми, занимающими иные мировоззренческие и методологические позиции. Кроме того, сам марксизм становится неоднородным, плюралистичным. Если под плюрализмом в данном случае под­разумевать разнообразие подходов на базе диалектико-материали-стического метода, коль скоро он «работает» и подтверждается практикой, то «плюралистичность» представляет собой признак жизненности марксизма, его способности к теоретической само­рефлексии и развитию.

Весомость аргументации в современной конкуренции идей за­висит прежде всего от глубины сущностного постижения объек­тивной реальности, теоретического познания действительных жиз­ненных противоречий, разрешение которых может приблизить человечество к гуманной, социально справедливой организации общества. Становится очевидным, что основанием творческого диалога между марксизмом и немарксизмом, а также между раз­личными концептуальными структурами внутри самого марксизма может быть не заранее постулируемая конфронтация (типа обви­нений в ревизионизме), а поиск совместными усилиями истины, обеспечение условий для выживания человеческого рода, утвер­ждение взлелеянных веками гуманистических ценностей культу­ры. Согласно меткому выражению К. Маркса, отрицать не значит отрекаться. Отождествляя эти понятия, «критизирующий фи­листер может заклеймить любое развитие», противопоставить ему «идиллию неподвижного состояния» и «моральную незапятнан­ность»2. В современных условиях квалификация тех или иных философских теорий как «немарксистских» вовсе не означает позиции их отрицания в качестве изначально ложных, «несо­стоятельных». Это диалектическое отрицание, предполагающее прежде всего выявление рациональных содержательных пластов в каждой конкретной философской концепции.

Диалектика единства и многообразия в реальной жизнедея­тельности общества не лежит на поверхности происходящих про­цессов, уходя корнями в их глубинные структуры. Первые шаги пробуждения и вызревания в современном обществе ценно­стей плюрализма сопровождаются его своеобразной эйфорией, — состоянием, фиксирующим данный процесс односторонне, поверх­ностно, так же, как и абсолютизация принципа единства вне его конкретного содержательного анализа.

Великий диалектик Гегель показал, что в процессе саморазви­тия сущности, включающего момент единства положительного и отрицательного, наличествует «переход», который он назвал «голой путаницей». Гегель писал: «Этот переход и на самом деле остается голой путаницей, поскольку нет сознания необходимости этого превращения» 3. «Эйфория» плюрализма — это и есть со­стояние «голой путаницы», состояние, остающееся лишь на по­верхности происходящих радикальных изменений и не проникаю­щее в их сущность. Фиксация сущностных уровней плюрализма предполагает выявление за поверхностным слоем «голой путани-

***52***

цы», царящей в безбрежном многообразии действительности, за­кономерных тенденций, выражающих процесс ее саморазвития, егтественноисторического движения.

Было бы заблуждением считать, что устоявшийся опыт за­падной демократии, теоретически обобщенный в трудах многих философов и социологов, может дать готовые рецепты для обна­ружения сущности феномена плюрализма, с которым столкну­лось наше общество. И дело здесь не только в специфике социаль­но-исторических условий и культурно-нравственных параметров, в которых протекает тот или иной процесс, а в универсальности плюрализма как важнейшей характеристики процесса развития в целом, которая сохраняется и поддерживается через приобрете­ние новых, ранее не имевших места, крупиц исторического опыта. В связи с этим нельзя не согласиться с польским философом Эрли-хом, считающим, что «плюрализм не является характеристикой, свойственной какой-либо конкретной социально-политической системе или форме государства. Это не уникальная черта, отлича­ющая их друг от друга. Наоборот, подвижная антиномия центра­лизма и плюрализма повторяется в каждую историческую эпоху или — как сказали бы марксисты — в каждой социально-экономи­ческой формации» 4. Можно дополнить это рассуждение посредст­вом уточнения, что повторение антиномии «централизм—плюра­лизм» не является механическим, подражательным, а движется по спирали (что не исключает зигзагов регресса). Дифференциация, многообразие являются необходимым компонентом любого про­цесса развития. Как нельзя остановить развитие, так нельзя оста­новить и сопровождающий его процесс дифференциации.

В трудах многих современных западных теоретиков 5 глубоко раскрываются насущные, нерешенные проблемы социального плюрализма. Доминирующей среди них является проблема дисба­ланса многообразия, постоянного нарушения его соразмерности с единством. Западные ученые не только признают приоритетность данной проблемы по отношению к другим в современном плюрали­стическом обществе, но и намечают некоторые конкретные пути и средства ее решения. Среди последних фигурируют: усовершен­ствование механизмов политической власти, соотношения рыноч­ной экономики, частного бизнеса и централизованных рычагов управления, гуманизация функций бюрократии, рост моральной ответственности личности и др. При всей адекватности этих средств реальностям современного общества они все же не охваты­вают проблемы плюрализма в целом — в ее соотношении с разви­тием по направлению к оптимальной социальной организации общества, удовлетворяющей всесторонне и материальные и творче­ские, духовные потребности человека. Феномены отчуждения лич­ности, особенно под воздействием НТР, экологического кризиса, нравственного и эстетического оскудения массовой культуры про­должают волновать современное общественное сознание, сглажи­вая во многом схематизм региональной и идеологической дилеммы Запад — Восток. Вопрос, предельно четко сформулированный пре-

***53***

зидентом одного из ведущих институтов гуманистических исследо­ваний в США Дж. Слейтером — «Как мы можем способствовать развитию социальной сущности, которая обладает и свободой плю-! рализма и эффективностью согласия» 6, — остается открытым, требующим дальнейшего изучения.

Может ли марксистская философия внести свою лепту в реше­ние данного вопроса, если до середины 80-х годов проблема плюра­лизма трактовалась в качестве чужеродной, сугубо «буржуазной»? С позиций догматизированного марксизма — нет, не может, так как многообразие жестко регулируется единством и ему подчиня­ется. В философской литературе при освещении проблемы единст­ва и многообразия преобладающим являлся акцент на единстве, в то время как вопрос о множественном даже при позитивном к нему отношении отодвигался на второй план. Такой подход неоправданно сужает диапазон проблемы в целом, привязывая ее к анализу единства в ущерб многообразному. Кроме того, обедня­ется само понятие единства. Его содержание приобретает статус внешнего критерия, а не живой целостности, обладающей внутрен­ним источником динамизма и самодвижения. Получается на пер­вый взгляд парадоксальная ситуация: выдвижение на первый план единства его же обесценивает. Между тем, парадоксальность здесь не случайна, выступая одной из форм искажения и обедне­ния диалектической взаимосвязи единства и многообразия. Если последовательно опираться на диалектико-материалистическую методологию, то ответ на поставленный выше вопрос становится иным: марксистская философия может внести свой вклад и дово­льно существенный в осмысление проблемы плюрализма как уни­версальной проблемы общественного развития.

Современные марксистские подходы к проблеме плюрализма не являются случайной инновацией, а имеют в диалектико-матери-алистической философии солидную мировоззренческую и методо­логическую базу. Само формирование диалектико-материалистического метода органически включает осмысление проблемы мно­жественности, ее соотношения с единством. Произведения класси­ков марксизма, особенно ранние произведения К. Маркса, дают обширнейший историко-философский материал для понимания специфики диалектико-материалистической трактовки проблемы плюрализма.

В отличие от ориентации гегелевской философии на единство1 в сфере глубинных сущностных уровней в Марксовой трактовке атомизма кристаллизуется мысль о радикальной дифференциал ции сущностей, о самосознании как характерном признаке этой дифференциации. Значение философского осмысления пробле­мы множественности для становления и развития диалектико-материалистического метода рельефно раскрывается в публици­стических статьях К. Маркса в «Рейнской газете», а также в фундаментальной работе, посвященной критике гегелевской филосо­фии права. К сожалению, мировоззренческое и методологическое богатство этих работ еще слабо использовано в нашей!

***54***

философской литературе. Применяя категории многообразия, раз­личия, единства к анализу деятельности сословных комиссий провинциальных ландтагов 7, он показывает цепенящее влияние сословной дифференциации на жизнь общества. Его политиче­ское и духовное состояние рассматриваются сквозь призму диа­лектики двух разновидностей множественного: раздельного су­ществования различных элементов, их простой составности (как фрагментов существования) и живого движения, диалектического взаимоперехода различий, приоткрывающих завесу над сущно­стью происходящих событий. Весьма актуальной в современных условиях является трактовка функции в общественном развитии «политической интеллигентности» — уровня сущностной це­лостности самосознания в процессе преодоления иерархии усто­явшихся социальных структур. Этим термином обозначено духов-но-деятельностное начало общества в целом, наиболее адекватно синтезирующее момент прогрессивного движения. Согласно К. Марксу, «политическая интеллигентность» ориентирована не на внешнюю организационно-структурную фрагментацию, а на дифференциацию внутреннюю («расчленение»), раскрывающую сущность происходящих процессов. Выполняя эту функцию, «политическая интеллигентность» становится «интеллигентно­стью народной».

Не менее актуальными в публицистических работах К. Маркса являются его рассуждения о духовной революции, роли в рево­люционных преобразованиях свободного выражения противопо­ложных позиций. Анализируя роль гласности, свободной печати (оба термина употреблены в статье «Оправдание мозельского корреспондента» и др.) в качестве важных политических факто­ров жизнедеятельности общества, К. Маркс вскрывает через осо­бенное некоторые общие черты функционирования общественного организма в периоды вызревания и осуществления радикальных социальных изменений. К таковым относятся специфика и формы проявления свободы в различных сферах деятельности людей, реальная возможность тенденций абсолютизации какой-либо од­ной из этих форм. Проводится мысль, что единство этих форм отнюдь не заключается в навязывании своих собственных крите­риев другим сферам. «Совершенно неправильно из-за единства забывать различие и делать определенный вид мерилом, нормой, сферой всех остальных видов. В этом случае один вид свободы настолько нетерпим, что позволяет существовать остальным ее видам лишь при условии, если они отрекутся от самих себя и при­знают себя его вассалами» 8. Насколько эта идея адекватна реаль­ной социально-исторической практике, развернувшейся в период перестройки, свидетельствует противоречивость, мозаичность этой практики, наличие в ней множества тенденций. Часть из них сталкивается и взаимно исключает друг друга, другая часть до­стигает конструктивного единения.

Как происходит размежевание этих тенденций? В чем обнару­живаются признаки, по которым можно отличить деструктив-

***55***

ные и конструктивные, прогрессивные и консервативные тен­денции? Поиск ответа на эти вопросы затрагивает наиболее су­щественные, «болевые» точки в развертывании современных общественных процессов. Готовых, лежащих на поверхности отве­тов на них нет. Стратегия продвижения в данном направлении находится в русле выявления глубинных тенденций развития, проникновения в суть конкретно-исторической практики, в кото­рой они реализуются. В многообразном спектре реальности не­обходимо найти те «тона», которые определяют ее подлинную «окраску», а не внешний камуфляж. Для осуществления этой задачи важное теоретическое значение имеет разработка заложен­ных в классическом марксизме идей, которые еще не в полной мере используются в современных философских подходах к про­блеме плюрализма. К таковым можно отнести идеи о дифференци­ации в пределах одной и той же сущности и между качественно различными сущностями, а также об определяющей роли сущно­стного противоречия в процессе развития.

В работе «К критике гегелевской философии права» К. Маркс пишет: «Север и юг — противоположные определения одной и той же сущности, различия одной сущности на высшей ступени ее развития. Они представляют собой дифференцированную сущность. Они суть то, что они суть, лишь как различенное определение, и именно как это различенное определение сущности. Истин­ными, действительными крайностями были бы полюс и не-полюс, человеческий и не-человеческий род. В одном случае различие есть различие существования, в другом — различие между сущностя­ми, различие двух сущностей» 9. Одна и та же сущность, будучи  
предельно дифференцированной на определенной ступени своего развития, распадается на множество элементов («различий»). Крайними сторонами этого множества являются противоположности, единство которых осуществляется через опосредствование, переход, постепенное сближение.

Значит ли это, что здесь отсутствует движение, развитие, что результатом опосредствования является «нуль»? Гегелем в учении о сущности было показано, что «результат противоречия представляет собой не только нуль»10, но и основу порожде­ния новой дифференциации и новой ступени развития сущно­сти. Аргументируя этот тезис, Гегель оказался непоследовательным. Согласно логике саморазвития идеи диалектика имеет свое завершение: идея замыкается на самой себе на высшей ступени самопознания.

Анализируя гегелевскую концепцию соотношения государства и гражданского общества, К. Маркс решительно отвергает идею о возможности достижения сущностью в ее саморазвитии ко­нечного пункта, когда она «успокаивается» вследствие примире­ния, полной нейтрализации противоречий. Таким конечным пун­ктом была трактовка сословного представительства как момента «середины», в котором угасают противоположности между «внеш­ним единством» политического государства и эмпирической мно-

***56***

жественностью элементов гражданского общества. К. Маркс не согласен с таким подходом, подчеркивая необходимость исследова­ния противоречий в объективной действительности, их влияние на формирование гражданского общества. «Главная ошибка Гегеля заключается в том, что он противоречие явления понимает как единство в сущности, в идее, между тем как указанное противоре­чие имеет, конечно, своей сущностью нечто более глубокое, а именно — существенное противоречие»11.

Существенное противоречие в данном случае — это противоре­чие двух разнородных сущностей, разрешение которого пред­полагает «пламенное стремление к решающей борьбе». Поэтому и сословное представительство трактуется как «смешение», «де­ревянное железо», «затушевывание противоположностей», «за­стывшее противоречие» и т. д. 12 Категория множественности приобретает различное содержание в зависимости от того, явля­ется ли она определением существования или относится к су­щественным различиям, т. е. определенностям движущейся, раз­вивающейся сущности, преодолевающей устоявшиеся границы наличного бытия со свойственной ему дифференциацией.

Если содержание множественности фиксирует рядоположен-ность элементов существования, то оно выражает лишь самую внешнюю его сторону — числовую, оставляя скрытой внутрен­нюю диалектику развития. По поводу поставленной Гегелем дилем­мы: или гражданское общество (многие, масса) участвуют через депутатов сословий в решении общих государственных дел, или же это делают «все как отдельные лица» — К. Маркс пишет следую­щее: «Это не является противоположностью сущности, как Гегель в дальнейшем старается это представить, а противоположностью существования, и притом самого внешнего существования — чис­ла. ..». И далее: «Одна единица, многие единицы, все, — ни одно из этих определений не изменяет сущности субъекта, единичности» 13. Связь абстрактных единичностей — это формальное единство («аб­страктное тождество»). Она не меняется в зависимости от числовой характеристики абстрактных единичностей.

Это положение имеет принципиальное значение для разра­ботки диалектико-материалистической концепции плюрализма. Выделение внешней множественности предполагает фиксацию и другой ее разновидности — внутренней множественности, вклю­чающей сущностную дифференциацию предмета. Внешняя мно­жественность — это «пассивная» дифференциация уже развив­шейся сущности со стороны ее наличного бытия. Пиком «внешно­сти» и «пассивности» множественности является абстрактная множественность как совокупность абстрактных единичностей, Жестко определяемых единством. Максимальная дифференциация внешней множественности является условием и признаком перехо­да на новый сущностный уровень. Внутренняя множествен­ность — это «активная» множественность, или дифференциация сущности со стороны ее самодвижения, развития. Марксистская концепция плюрализма опирается на множественность живую,

***57***

«энергическую», выводящую единство на качественно иной, боле высокий уровень через выявление сущностных противоречий и их, разрешение.

Очень точным является высказывание В. И. Ленина в «Философских тетрадях» по поводу определяющей функции сущн стного противоречия в превращении абстрактной множествен ности в динамичную, «живую»: «Лишь поднятые на вершин противоречия разнообразия становятся подвижными (regsam) и живыми по отношению одно к другому, — и приобретают негативность, которая является внутренней пульсацией самодвижения и жизненности» 14.

Различение внешней и внутренней множественности выявляет односторонность рассмотрения множественности со стороны лишь внешнего существования ее элементов, но не противопоставляв одну другой. Дифференциация сущности на высшей ступени ее развития (как существующего) открывает возможность дальнейшего развития, но не есть его самоцель. В такой же мере и единство не является самоцелью в процессе саморазвития сущности Взаимосвязь множественности и единства имеет неоднозначный процессуальный характер. В анализе этого вопроса необходим различать «живую», динамичную взаимосвязь множественности и единства от жесткой их соподчиненности, когда единство вы ступает лишь внешней, сковывающей множественность формой в свою очередь произрастая на почве этой скованности и непод- вижности. Поэтому и внешняя множественность может играть двойственную роль: быть обратной стороной догматизированног формального единства или же выступать признаком развития дифференциации как формы выражения новой тенденции, возникающей в недрах старых структур.

Если в первом случае количественное выражение множественности не имеет существенного значения для аккумуляции и выявления социальной активности субъекта (современная аналогия — «подавляющее большинство»), то во втором случае реальность поворачивается такой своей стороной, когда «число и лишено здесь значения». В частности, анализируя процессы, происходящие в конкретно-исторических условиях господства бюрократических структур конституционной монархии, К. Маркс подчеркивал важность вовлечения все большего числа членов гражданского общества в политическую деятельность, реализации их стремления «к возможно более всеобщему участию в законодательной власти» 15. Происходит превращение абстрактных элементов социальной «массы» в субъектов деятельности.

Впоследствии В. И. Ленин также придавал принципиально значение различению простой составности элементов, инертно «массы», и множественности динамичной, преодолевающей на личные условия существования. Различие и взаимосвязь инерт ной и динамичной множественности особенно рельефно проявля ется в переходные периоды развития общества. Этот момент за фиксирован в диалектике смыслов такого внешне парадок

***58***

сального утверждения, как «людей масса и — людей нет»: «Лю­дей масса, потому что и рабочий класс, и все более разнообраз­ные слои общества выделяют с каждым годом все больше и боль­ше недовольных, желающих протестовать, готовых оказывать посильное содействие борьбе с абсолютизмом, невыносимость ко­торого еще не всеми осознается, но все более широкой массой и все острее ощущается. И в то же время людей нет, потому что нет руководителей, нет политических вождей, нет организатор­ских талантов, способных поставить такую широкую и в то же время единую и стройную работу, которая давала бы примене­ние каждой, хотя бы самой незначительной силе» 16. Здесь важен еще и следующий смысл, выражающий недостаточность лишь эмоционального отрицания для преодоления статуса «массы», ее превращения в людей. В революционных движениях решающим является момент созидательного, деятельностного начала, охваты­вающего «самые незначительные силы», в результате чего они становятся значительными.

Числовое выражение множественности становится непосред­ственным фактором развития, когда за ним стоит сущностная дифференциация предмета (вещи, явления, события), а не руб­рикация по внешним, поверхностным признакам. Количествен­ная дифференциация в качестве внешней множественности не всегда совпадает со степенью сущностной дифференциации, раскрывающей тенденцию саморазвития предмета. Первая мо­жет значительно преобладать над второй, порождая иллюзию наличия сущностной дифференциации там, где имеет место лишь проявление внешней множественности. И наоборот, при малой количественной величине внешней множественности сущностная дифференциация может быть глубокой, охватывать субстанциаль­ные уровни развития, т. е. его тенденцию, закономерность.

По отношению к внешней множественности удачным является термин Гегеля «нумерическая множественность», которая харак­теризуется однородностью и «совершенно неопределенной разно­стью» 17. При неопределенной разности однородность также стано­вится неопределенной, что создает гносеологические и социально-практические предпосылки для произвольной фиксации различ­ных совокупностей, группируемых по случайным признакам. Помимо гносеологического аспекта состояние неопределенной раз­ности и неопределенной однородности имеет также объективно-онтологический аспект, который, с одной стороны, определяет гносеологический, а с другой — находится от него в зависимости. Всоциально-историческом процессе — это совокупность объектив­ных и субъективных условий общественного развития, характери­зующихся максимальной дифференциацией и скоплением различ­ных противоречий и в сфере общественного бытия и в сфере об­щественного сознания. Такое скопление лишь для поверхностного сознания представляет собой «путаницу», хаотическое нагромож­дение элементов множественности и их совокупностей. К. Маркс показал, что за этим хаосом стоит борьба противоречивых тенден-

***59***

ций, определяющих развитие в его фундаментальных структу­рах. То есть «нумерическая множественность» — верхний слой развивающейся реальности, скрывающий ее более глубокие уровни, а именно борьбу положительного и отрицательного и их синтез.

Моменты отрицания и отрицания отрицания не являются сугу­бо гносеологическими или нравственными построениями, возвы­шающимися над действительностью. При таком подходе последовательность категорий превращается в искусственную гносеологи­ческую (или нравственную) конструкцию, в подобие «строитель­ных лесов», возводимых вокруг диалектики, но не проникающих в ее внутреннюю «архитектуру» или логику «внутренней жизни» диалектического движения. Попытки подменить объективные за­кономерности развития оценками с позиций «дурного» или «хоро­шего» в лучшем случае позволяют лишь нащупать взаимно-про­тиворечащие стороны, оставляя открытым вопрос об их конструк­тивном единстве (отрицании отрицания как «положительном утверждении»).

Теоретическая беспомощность в этом отношении была про-, демонстрирована Прудоном в его политико-экономическом уче­нии, что подробнейшим образом было исследовано К. Марксом в «Нищете философии». В частности, он отмечал: «Сосуществова­ние двух взаимно-противоречащих сторон, их борьба и их слияние в новую категорию составляют сущность диалектического движе­ния. Тот, кто ставит себе задачу устранения дурной стороны, уже. одним этим кладет конец диалектическому движению. Перед нами уже не категория, полагающая себя и противополагающая себя, самой себе в силу своей противоречивой природы, а г-н Прудон, приходящий в движение, барахтающийся и мечущийся между двумя сторонами категории» 8. Здесь точно схвачена теоретиче­ская бесплодность замены диалектики сопоставлением оценок. В связи с этим возникает очень близкая аналогия с современной ситуацией в определении социального статуса плюрализма, его функции как мировоззренческого принципа.

В современном общественном сознании можно огрубленно вы­делить две противоположные оценки плюрализма, его роли в со­циальной динамике. Одна из них сводится к тому, что плюра­лизм — это плохо, что он является источником «экстремизма» и анархии. Другая оценка концентрируется вокруг мысли о том, что плюрализм есть самоцель и панацея от любого догматизма и консерватизма, т. е., что это безоговорочно хорошо. Путь к реше­нию этой дилеммы следует искать через осмысление мировоззрен­ческой сущности плюрализма. Мировоззрение как область общественного самосознания представляет собой как бы смешение двух уровней: совокупности взглядов на мир как «бесформенную цельность многообразного» (этот уровень самосознания несамо­стоятелен, подвержен внешним воздействиям, вплоть до его де­формации как самосознания, когда человек превращается в со­циальное животное) и уровня самосознания, «схватывающего»

***60***

пульсацию наличного бытия со стороны его противоречивости — изменчивости и текучести и вместе с тем целостности, единства.

Второй уровень мировоззренческого сознания в свою очередь неоднороден, разделяясь на «слой» обыденного самосознания (вращающегося в кругу противоречий наличного бытия) и само­сознания сущностного, проникающего в глубинную структуру диалектического самодвижения. Самосознание сущностное тес­но переплетается с философским постижением действительно­сти, частично его опережая, частично же следуя за ним, т. е. фор­мируясь под его влиянием. В зависимости от того, какой уровень мировоззренческого сознания берется за «точку отсчета», и воз­никают различные оценки плюрализма. На уровне пассивного восприятия реальности преобладает негативное отношение к плю­рализму как мировоззренческому принципу. Когда же самосозна­ние общества начинает пробуждаться, поднимаясь на первые сту­пеньки осознания действительности во всей ее противоречивости, то как реакция на предыдущее состояние формируется положи­тельная, но излишне эмоционально окрашенная оценка, а именно, когда множественность как таковая получает статус абсолютной самоценности. Оба подхода чреваты односторонностью. Их преодо­ление возможно на пути сущностного постижения реальности, т. е. выяснения «конкретной логики конкретного предмета» (Маркс).

Если рассматривать в качестве такого конкретного предмета социалистический плюрализм, то логика его развития на миро­воззренческом уровне заключается в следующем. Развернувшие­ся в социалистическом обществе процессы перестройки свиде­тельствуют о том, что на смену социальному типу целостности, основанному на абсолютизации административно-командной фун­кции государства и партаппарата, приходит новый тип един­ства (или целостности), базирующийся на разнообразии, каж­дый элемент которого имеет тенденцию к саморазвитию, свобод­ной самодеятельности. Именно поэтому их синтез уже не может уложиться в прокрустово ложе жесткого «монолита» единообра­зия (обратной стороной последнего является «пассивная», внеш­няя множественность). Реальность современного социализма — это становление нового типа целостности посредством динамичной, «активной» множественности, созидающей на сущностном уровне баланс единства и многообразия. Поэтому плюрализм, независимо от оценочных о нем суждений, есть необходимый, притом функци­онально важнейший элемент современного общества.

Вместе с тем плюрализм сам по себе многолик, «плюралисти­чен». Практика свидетельствует, что самосознание социалисти­ческого общества сразу безоговорочно впитало в себя идею плюра­лизма мнений. По существу эта идея и была реальностью самого самосознания, формой его первоначального самосуществования. Сам феномен общественного самосознания невозможен без диффе­ренциации, без установления самоценности личностного начала, выявления интересов различных социальных групп через осозна­ет

ние этих интересов и их борьбу. Однако плюрализм мнений, будучи первоначальным и необходимым моментом мировоззренческой структуры социалистического плюрализма, не есть его окончательная и единственная форма. Еще Сократ и Платон, а затем Гегель показали, что разнообразие мнений или точек зрения может перейти в софистику, так как любая точка зрения или мнение всегда имеют основание и могут претендовать на существенность. Мысль Гегеля, что «все, что есть в мире испорченного, испорчено на хороших основаниях» 19, — вполне рациональна. Для того чтобы стать действительной, реальной общественной силой, плюрализм мнений должен опираться на выяснение сущностных, фундаментальных противоречий, раскрывающих внутреннюю диалектику, действительности, а не только ее внешний слой. Философия как мировоззренческая наука не может пассивно следовать за игрой различных мнений. Ее общественная функция заключается в вы­яснении сущностных уровней плюрализма мнений (а также дру­гих форм плюрализма), тех глубинных противоречий, которые придают многообразной мозаике человеческой жизнедеятельности определенную системность, раскрывают направление современного развития.

Следует подчеркнуть, что выявление сущностного противоре­чия создает весьма четкую грань между внешней поверхностью противоречивых явлений (которые можно примирить, сгладить, но общество от этого не сдвинется с места, не сделает ощутимого шага вперед) и их внутренним ядром. В последнем и заложен источник диалектического самодвижения. Мировоззренческие; уровни развития общественного самосознания, представляя собой важнейшую предпосылку философской методологии, выступа­ют вместе с тем и ее результатом. Но это реализуется в полной мере тогда, когда философия действительно становится «практич­ной» — не в смысле апологетики, а в смысле выяснения реальных тенденций развития действительности.

*Примечания*

1 *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф-Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 123.

2 *Маркс К.* Морализирующая критика и критизирующая мораль // Там же. Т. 4. С. 207.

3 *Гегель.* Наука логики // Сочинения. М., 1937. Т. 5. С. 515.

*4 Ehrlich S.* Pluralism and Marxism. Three Faces of Pluralism. Westmead, 1980. P. 43.

5 *Baskin D.* American pluralist democracy: A Critique. N. Y. etc., 1971; *Clark M.* Co­herent Variety. The Idea of Diversity in British and American Conservative Tho­ught. L., 1983; *Dahl R.* Democracy, Liberty and Equality. L., etc., 1986; *Jaquei E.* A. General Theory of Bureaucracy. Portmouth, 1986; *Kelow.* American democrltic Theory: Pluralism and its Critics. Westport, 1978; *Nichols D.* The PluraliiState. L., 1975.

6 *Gardner J.* Toward a Pluralist but Coherent Society. N. Y. Aspen Inst, for humanis­ tic studies. 1980. P. 3

*7 Маркс К.* О сословных комиссиях в Пруссии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 40. С. 288-289.

*62*

8 *Маркс К.* Дебаты о свободе печати // Там же. Т. 1. С. 75.

9 *Маркс К.* К критике гегелевской философии права // Там же. С. 321.

10 *Гегель.* Наука логики // Сочинения. Т. 5. С. 511.

11 М*аркс К.* К критике гегелевской философии права. С. 324.  
12 Там же. С. 322, 316.

13 Там же. С. 255, 256.

14 *Ленин В. И.* Философские тетради // Полн. собр. соч. Т. 29. С. 128.

15 *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. С. 357.

16 *Ленин В. И.* Что делать? // Полн. собр. соч.Т. 6. С. 128.

17 *Гегель.* Наука логики // Сочинения. М., 1937. Т. 6. С. 496, 497.

18 *Маркс К.* Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 136.

19 *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 286.

II

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СРЕДЕ

XIV-НАЧАЛА XV века

*В. Герольд*

При изучении места и роли средневековой философии в кон­тексте феодальной культуры необходим возможно более комплексный подход.

Сложное, опосредствованное взаимодействие средневековой культуры с развитием социальных и экономических отношений феодализма, изменение ментальности, стиля культурной жизни под влиянием общественных отношений — вот важные объекты такого подхода.

Задача данной статьи — определить сферу влияния философии в эпоху, предшествовавшую ранним буржуазным революциям.

В Западной и Центральной Европе XIV и XV веков — это эпоха интенсивного развития процесса секуляризации образова­ния и культуры, начавшегося в предшествующие столетия. Сфера образования и другие области культуры постепенно освобождают­ся от почти исключительной монополии церкви. Если прибегнуть к точной характеристике, которую Ж. де Лагард вынес в заголовок своего фундаментального труда о конце средневековья, то следует признать, что то была эпоха «рождения мирского духа»1. Все эти процессы обусловлены объективными потребностями общества, в котором интенсивно развивался городской элемент, вызревали кризисные явления, все более четко проступали социальные антагонизмы.

Как известно, начало XIV в. ознаменовалось острым кон­фликтом между Филиппом IV Красивым и папой. Победа в споре французского короля, опиравшегося и на города, предста­вителей которых он призвал в 1302 г. участвовать в сословном сейме, Генеральных штатах, означала конец папских притязаний на верховенство над светской властью. «Авиньонское пленение» пап, в условиях которого они оказались непосредственно под нажимом французских королей, влекло за собой дальней-

*64*

щие политические конфликты, прежде всего конфликт Людвига Баварского с папством, что в конце концов вылилось в 1378 г. в Великую схизму. Одновременно усугублялся мораль­ный кризис церкви, обусловленный всей бюрократической орга­низацией римско-католической курии и папской фискальной системой.

Подобная ситуация создавала почву для распространения ере­си и прежде всего движения вальденсов, представлявшего собой альтернативу официальной церкви, а также вела к усилению мистических настроений, призывов к укреплению внутренней ве­ры, не нуждающейся в посредничестве церкви. Распространялись и хилиастические предсказания конца света. В городах, экономи­ческое, а следовательно, и политическое влияние которых в тече­ние всего рассматриваемого периода непрерывно возрастало, воз­никают мощные социальные движения: парижское восстание под предводительством Этьена Марселя в 1357 г., восстание флорен­тийских ремесленников и подмастерьев в 1378 г., лондонское восстание Уота Тайлера в 1381 г. С этими движениями в значи­тельной мере были связаны и крестьянские восстания, например, Жакерия во Франции, крестьянско-плебейское движение лоллар­дов в Англии под руководством Джона Болла. Завершением данно­го периода стала гуситская революция в Чехии, победоносно отразившая походы крестоносцев, выдвинувшая города во главу управления страной.

В подобной исторической ситуации важную идеологическую роль играли круги высокообразованных мыслителей, сосредоточи­вавшиеся при некоторых королевских дворах. Они выполняли в первую очередь задачи, обусловленные насущными политически­ми нуждами своих покровителей-монархов, и одновременно — часто в тесной связи с этим — вынашивали и развивали новые общественно-этические и социально-критические концепции, кото­рые, правда, во многом основывались на достигнутом уровне образованности и философских традициях, но при этом уже отра­жали потребности и подходы нового времени.

Так, например, при дворе Филиппа IV Красивого важную роль политического советника в борьбе с папством играл ученый-нраво-вед Пьер Дюбуа (Петрус де Боско), ученик известного латинского аверроиста Сигера Брабантского. Известно, что Дюбуа находился под большим впечатлением не дошедшего до нас комментария Сигера Брабантского к «Политике» Аристотеля; есть все основа­ния предполагать, что политические идеи Сигера Брабантского Дюбуа использовал в аргументации, предоставлявшейся им госу­дарю.

Римский король, император Людвиг Баварский в длительном споре с папством прибегал к помощи не только оксфордского мыслителя Уильяма Оккама, нашедшего у него прибежище после заточения по приговору папской курии в Авиньоне, но и к помощи представителей так называемого политического аверроизма: Марсилия Падуанского и его друга Жана Жандена, профессоров

*65*

Парижского факультета искусств 2, вынужденных искать защи­ты у короля после выхода в свет смелого сочинения Марсилия Падуанского «Defensor pacis» («Защитник мира») в 1324 г. И политический противник Людвига Баварского, чешский король, император римский Карл IV, известный общением с Петраркой, носитель раннегуманистических идей, решительно сосредоточил при своем дворе кружок философов. В столице государства, Праге, он основал старейший в Центральной Евро­пе университет, в деятельности которого нашли отражение как политический аверроизм (профессор Ян Вацлавов из Праги), так и нередко непримиримая критика состояния церкви этого периода (Конрад Вальдхаузер, Ян Милич из Кромержижа).

Наконец, в Англии (где политический аверроизм нашел свое полное выражение уже в годы правления короля Эдуарда III, в трудах Уолтера Берли) Джон Гонт, герцог Ланкастерский, в полемике с папой, принявшим во время Столетней войны сто­рону враждебной Франции, опирался на оксфордского мысли­теля, профессора университета Джона Уиклифа, более того, за­щищал его от нападок церкви. В принципе можно утверждать, что между могущественными феодалами и взятыми ими под покровительство философами, государствоведами, правоведами, богословами как бы заключалось взаимовыгодное соглашение, как нельзя более метко охарактеризованное в известном при­зыве Оккама, обращенном к Людвигу Баварскому: «Защищай меня мечом, я буду защищать тебя пером!» 3

Эти примеры, в конечном счете, наглядно подтверждают значительный рост общеизвестного престижа философов, фило­софии в данный период. Остановимся вкратце на роли универ­ситетов в эпоху позднего средневековья, бывших тогда главны­ми центрами образованности, и на роли, которую играла в них философия.

В университетах постепенно укреплялся мирской характер образования. Хотя формально университеты все еще находились под неусыпным надзором церкви, в них начались процессы, объек­тивно направленные на эмансипацию науки от веры, что под­рывало авторитет церковных институтов. Что касается гуситского Пражского университета, то во втором десятилетии XV в. эти тенденции выливаются в открытую оппозицию не только папе, но и решениям церковного собора. Без сомнения, в этих процессах важную роль сыграли факультеты искусств (иначе: философ­ские), самые многочисленные. Светский, а зачастую и незнатный городской элемент на этих факультетах был представлен весьма широко. Выпускниками и преподавателями этих факультетов было большинство упомянутых деятелей. Факультеты искусств и изучаемые на них философские дисциплины представляли собой по сути «рассадники» новых идей. На этих факультетах филосо­фия в рамках семи свободных искусств была главным предметом изучения. Причем, в рассматриваемый период все больше изменя­лось не только отношение философии к теологии, но и само пони-

***66***

мание философии, как и приоритет тех или иных философских дисциплин.

Хотя в течение всей эпохи средневековья философия никогда, по сути дела, не была только лишь «служанкой теологии» (как этого требовали самые страстные ревнители церкви, например Петр Дамиани) и всегда сохраняла известную — у различных философов различную — автономность, не приходится сомневать­ся в том, что, с другой стороны, христианство, использовавшее при формировании системы своего вероучения многочисленные эле­менты античной, прежде всего платоновской, идеалистической философии и неоплатонизма, облекло философскую проблематику во многих отношениях в религиозный покров, в котором она (фи­лософия) и выступала в течение всех средних веков. Это, разуме­ется, не мешает нам находить в трудах многих философов средне­вековья подчас весьма существенные рациональные элементы 4.

Эти элементы представляли собой потенциальную, а иногда и реальную опасность для хрупкого единства веры и разума, теологии и философии. Последнему угрожало и принятие аристотелизма в лоно латинской философии, и особенно — быстрое рас­пространение до тех пор неизвестных здесь сочинений Стагирита на факультете искусств Парижского университета. Это вызвало, как писал об этом ван Стеенберген, «кризис средневекового христи­анства», из которого его уже не смогли полностью вывести ни цер­ковные запреты (1210 г. и последующие), ни попытка отвергнуть наследие Стагирита (Бонавентура) либо приспособить его для нужд христианско-католической веры (Альберт фон Больштедт, Фома Аквинский). Эти стремления, несмотря на всю их значи­мость, в конечном счете не увенчались успехом, тем более что проникновение в интеллектуальную культуру Западной Европы арабского перипатетизма во второй половине XIII в. привело к возникновению учения о двойственной истине, философской и теологической, в латинском аверроизме, и все это — там же, на факультете искусств парижской alma mater.

В первой половине XIV в. на аверроистской теории двойствен­ной истины основывал свою философскую систему Уильям Окнам, проводивший номиналистическое разделение сфер философии и теологии. В первой, согласно Оккаму, можно продвигаться вперед с помощью постижения разумом, во второй же доказатель­ство невозможно, религиозные догмы — это только объект веры. Так, по Оккаму, нельзя философски доказать всемогущество Бога, в него можно только верить («Dico, quod поп potest demonstrari. quod Deus sit omnipotens, sed sola fide tenetur» 5). Но и противопо­ложно направленная попытка крайнего реализма — объяснить те­ологические догмы посредством так называемой рациональной теологии — как она представлена в трудах другого оксфордского философа и теолога, Джона Уиклифа, убежденного в том, что и существование Бога может быть доказано с помощью неопро­вержимых аргументов чистой философии («Deum esse probari Potest per infallibilem demonstrationem a puro philosopho»), ведет

**5\* *67***

уже во второй половине того же XIV в. не к восстановлению утра­ченного единства, а напротив, к расшатыванию (часто отнюдь не умышленно) тех теологических догм, которые должны были быть доказаны на основе разума6.

Это же можно продемонстрировать и на судьбе учения об иде­ях в период позднего средневековья. Учение Платона об идеях в ав-густинианской интерпретации (а именно: идеи, представляющие собой в совокупности мыслимый мир, суть мысли Божьи, по кото­рым Бог этот мир сотворяет 7) обрело существеннейшее значение во всей христианской философии и теологии, вплоть до Бонавентуры и Фомы Аквинского (последний в этом пункте своего учения целиком исходил из августинианской традиции), став неотъемле­мой составной частью догмы христианского креационизма. Оккам, обратившийся к вопросу об идеях в своем комментарии к «Сентен­циям» Петра Ломбардского, подверг это учение философскому рассмотрению и недвусмысленно его отверг, исходя из критики Аристотелем платоновских идей, а также из собственного прин­ципа — без необходимости не умножать сущности. Поскольку же Оккам сам подчеркивал, что в этих вопросах с последователем Бонавентуры, Генрихом Гентским, разработавшим учение об иде­ях, особенно же с его положением о сущностной тождественно­сти идей с Богом, соглашаются почти все доктора («concordant multi doctores et fere omnes in una conclusione communi»), то можно сказать, что он отвергал всю традиционную средневековую науку об идеях, хотя и не мог открыто отказаться от понятия идеи, столь неотъемлемо закрепленного в христианской догматике, и потому пытался истолковать науку об идеях приемлемым для себя фило­софским путем.

Оккамовское толкование идей подверг суровой критике Уик-лиф в своей работе «Об идеях», представлявшей собой состав­ную часть его главного философского труда «Сумма о бытии» («Summa de ente»). Казалось бы, он во всем примыкает к тради­ционной августинианской науке, подчеркивая эссенциальную тож­дественность идей с Богом, обращая внимание на двойственность и непоследовательность подхода Оккама к этой проблематике, как и на то, что он далек от официального католического учения («procul a schola Katholica»). Однако сам Уиклиф в своем учении об идеях допускал весьма явные отклонения в духе пантеизма. Все сотворенные вещи являются, по Уиклифу, в своем интеллигибельном, идеальном бытии Богом («omnis creatura est Deus»; «Dens est otnnis creatura in esse intelligibili»), они совечны с Богом и Бог есть все во всем («Deus est omnia in omnibus»). Так, на основе, своих философских доводов крайний реалист Уиклиф, как и номи­налист Оккам, — хотя и иным путем — подходит к преодолению предшествовавшего платоновско-августинианского дуализма, к серьезному нарушению принципа креационизма, оказываясь таким образом также в начале пути, ведущего к монизму 8. Впрочем, тогдашняя церковь полностью осознавала всю опасность этих философских тенденций. Оккамовская концепция идей была осуж-

дена в ходе авиньонского процесса над философом; сочинение Уиклифа «Об идеях» подверглось критике со стороны кармелитян, Джона Кеннингема и особенно Томаса Неттера Вальденсиса, кото­рый затем принимал участие и в осуждении Уиклифа на соборе в Констанце 9.

В гуситском учении, которое в своих представлениях об идеях во многом (хотя, конечно, не во всем) исходило из учения Уик­лифа и присоединялось к критике Уиклифом взглядов Оккама, эта тенденция *философского* подхода к данной проблематике еще более упрочивается. Так, верный друг Гуса Иероним Пражский прямо противится запрету разбирать вопрос на факультете искусств (в период позднего средневековья проблематика идей действительно изучалась большей частью в рамках теологиче­ской подготовки, комментариев к «Сентенциям» Петра Ломбард­ского) . Приводя возражения против этого, Иероним Пражский в одном из своих двух трактатов, посвященных в первую очередь вопросу об идеях, пишет: «Если, как говорит Августин, без по­знания идей никто не может быть мудрым, то философу, которому мудрость — подруга, поскольку греческое слово „философ" означа­ет дословно „любитель мудрости", познание этих вещей необходи­мо». По поводу же теологического факультета он добавляет: «Нау­ки являются естественно общими для всех, кто хочет ими пользо­ваться . . . поэтому каждый, кто хотел бы науку себе присвоить или ее ограничивать, вершит но отношению к ней несправедливость. так как выводит ее за пределы естественного для нее места — ведь оно должно быть среди благ общих» 10. Это был, несомненно, значи­тельный прогресс в деле эмансипации философии.

(Возрастание светского характера образованности находит свое выражение и в том факте, что в ряде случаев в университетах нарушается принцип средневекового образования «поп est consenescendum in artibus», и некоторые преподаватели не продолжа­ют своего образования и университетской карьеры на «высших» факультетах, особенно, теологическом факультете. Именно фа­культеты свободных искусств становятся для них ареной их дея­тельности в течение всей жизни, они посвящают себя философии как своему единственному призванию. В качестве примера можно сослаться на приверженца Оккама в Париже Жана Буридана и на Иеронима Пражского.

Этому перемещению центра тяжести от теологии к философии в значительной степени отвечают и те изменения, которые на факультетах свободных искусств коснулись места в преподава­нии отдельных философских дисциплин. На передний план вы­двигается «практическая философия» (philosophia practica), охва­тывающая, согласно тогдашнему членению, основанному в извест­ной степени на аристотелевской традиции, экономику, этику и политику, и далее логику, грамматику и риторику. В области так называемой «philosophia specnlativa» наперекор «абстрактной» метафи;Шке все более пробивает себе дорогу «неабстрактная» философия естествознания. Так, из анализа статуса Пражского

***69***

университета предгуситского периода следует, что изложению «Метафизики» Аристотеля отводилось всего 20—36 лекцион­ных недель, в то время как «Никомаховой этике» и псевдоари­стотелевским «Экономикам» — 75 недель, а естественно-фило­софским сочинениям Стагирита — 92 недели ". Такое распреде­ление интересов можно наблюдать по древнейшим каталогам библиотек Пражского университета и сохранившимся по сей день рукописям, которыми тогда пользовались в Пражской выс­шей школе.

И в дискуссиях, особенно ежегодных учебных диспутах, являв­шихся важным компонентом процесса обучения в средневековых университетах, можно наблюдать подобный сдвиг. Такие диспуты, проводившиеся на теологических факультетах (где они достигли апогея в XIII в.), сменились диспутами на факультетах искусств. В Праге они отныне проводятся *только* здесь, причем теологиче­ская проблематика сохраняется лишь во вводной части выступле­ния по обсуждаемому вопросу, в то время как остальные выдвигае­мые и обсуждаемые вопросы представляют собой философские темы примерно в том же соотношении, что и в системе лекций. Более того, в Пражском университете годичные, доступные широ­кой общественности диспуты, организуемые в конкретной истори­ческой ситуации преддверия гуситской революции, превращаются в трибуну провозглашения и пропаганды новых, гуситских идеа­лов и принципов, возникающих зачастую именно на почве факуль­тета искусств. Об этом убедительно свидетельствуют и события, сопутствовавшие диспуту сторонника Гуса магистра Матвея из Книна в 1409 г., незадолго до публикации Кутногорского декрета в том же году; это же подтверждает и диспут, который вел Ян Гус в 1411 г., как и некоторые другие диспуты 12.

Следовательно, философия, составляющая один из наиболее существенных компонентов тогдашней образованности, не остава­лась, даже при «культивировании» ее для нужд учебного про­цесса, наглухо запертой в университетских аудиториях: она на­ходила общественный отклик. В широком культурном диапазоне, куда следует включить «внеучебную» философию (при всем том, что между ними, безусловно, существовала связь), и особенно социальную философию и критику в самом широком смысле слова, часто содержащуюся в политической публицистике и в со­циально окрашенной мистике, в критически нацеленном пропо­ведничестве, как и в некоторых правовых теориях, а также в лите­ратурных жанрах, философия играет важную роль в деле преобра­зования средневековой культуры и общества — создания предпо­сылок культуры и общества нового времени.

Возникавшие социально-политические учения использовались не только могущественными светскими феодалами в их политиче­ской борьбе с церковью; они все более распространялись (хотя и были при этом трансформированы) в среде народных антифео­дально направленных движений, становились составной частью идеологий этих движений; при этом они увязывались с некоторы-

***70***

ми традиционными представлениями, содержащимися, например, в народных ересях, обретая тем самым новое качество.

Так, в рассматриваемый нами период социально-политические теории формировались первоначально как «академические» тео­рии политического аверроизма, как применение аверроистской теории двойственной истины в сфере жизнедеятельности общест­ва. Отсюда вытекали требования разделения светской и духовной власти, направленные против теократических притязаний папства, в пользу власти светской. По мере же дальнейшего изучения характера светской власти возникали и вопросы о ее происхожде­нии, причем не всегда в пользу сверхъестественного, божественно­го источника власти. Рассматривались и вопросы возникновения и цели общины-государства (полиса) как образования, естествен­но возникшего и имеющего естественное право на существование; решались и вопросы идеального правительства, роли права. Тогда же возникают и идеи о том, что источником права являются мне­ние и голос народа. Рассматриваются роль и значение закона в обществе (не без определенных заимствований из римского права) и многое другое. Большую роль в решении этих вопросов играло и ознакомление с «Никомаховой этикой» и с «Политикой» Аристотеля и их комментирование, что в политическом аверроизме приобретало особое значение. Что касается «Политики», это было одно из тех немногих произведений Стагирита, которые в средние века на арабском языке не были известны и к которым, следова­тельно, Ибн Рушд (Аверроэс) не написал комментария.

Всю последующую серию комментариев к «Политике» откры­вает не дошедший до нас комментарий Сигера Брабантского. На сегодняшний день из него известен только один тезис, а именно, что гораздо лучше, чтобы государством управляли правильные законы, нежели порядочные мужи (этот тезис дошел до нас благо­даря Пьеру Дюбуа). Однако в свое время комментарий полностью был хорошо известен и его влияние было значительным. Это каса­ется не только друга Сигера Брабантского, аверроиста Боэция Дакийского (сочинение «De sum mo bono») 13, но и «последнего поэта средневековья и первого поэта нового времени», Данте, который и в политические теории внес примечательные моменты, предвещавшие новое время м.

На Сигера Брабантского, на Данте и непосредственно на Аристотеля опирается Марсилий Падуанский (как и друг его, Жан Жанден), ученик аверроиста Петра д'Абано в Падуе, «homo magis aristotelicus quam christian us», как его называли совре­менники. В сочинении «Defensor pacis» Марсилий Падуанский развивает ряд положений, наложивших глубочайший отпечаток на мышление того времени. К ним прежде всего относятся требо­вания ограничения абсолютной власти папы, его подчинения со­бору (эти идеи как бы предвосхищали парламентаризм нового времени), сам же папа был в нем обрисован посредством библей­скою образа дьявола и Сатаны. Очень важным моментом было подчеркивание похвальности нищеты и требование ее для церкви.

**71**

Развитие идей о человеке как гражданине, заимствованных из «Политики» Аристотеля, обретает исключительную значимость: кто не гражданин, тот не человек («quod non est civis, поп est homo»). Чрезвычайно существенным образом на политико-право­вые теории нового времени повлияла и идея суверенитета наций и образования государства путем договора.

В свое время большой отклик нашел обширный и основатель­ный комментарий к «Политике», составленный английским фило­софом Уолтером Берли 15. «Doctor planus et perspicuus» дает здесь самое основательное изложение всего труда Аристотеля. Любопыт­но, что в своем комментарии Берли широко развивает вышеупомя­нутый тезис Сигера Брабантского о том, что лучше, когда в об­ществе господствует закон. В трактовке Берли закон, понимаемый как «всеобщая правильность» («rectitudo generalis»), всеобщий порядок («ordo»), становится нормой, имеющей силу действия и для правителей, которые должны быть «слугами и стражами закона» («Observatores et ministri legis»).

На это произведение Берли опирался профессор Пражского университета Ян Вацлавов. В своем обширном комментарии к «Политике» Стагирита, написанном для факультета искусств до 1375 г., Ян Вацлавов еще более заострил точку зрения Берли. Сам он, как и Берли, считает закон «всеобщей правильностью» и различает общие законы, установленные людьми, и закон в смысле правильности судящего разума («rectitudo intellectus iudicantis»), без малейшего оттенка чувственных желаний, кото­рые он характеризует как специфический закон (lex particularis). Ян Вацлавов также распространяет действенную силу закона на правителей. Он утверждает, что король — тот, кто живет в со­ответствии с разумом и как воплощение наиправильнейшего за­кона («dicitur rex, qui vivit secundum intellectum et rationem et ideo ut lex rectissima»). Однако тот, кто, следуя страстным по-, буждениям чувств, от этого отклоняется, сразу же теряет право именоваться королем, перестает быть королем по правде и стано- вится тираном («Et sic multi honorantur reges, qui secundum verita-tem non sunt reges sed tyranni»). В этом смысле, как подчеркивает Ян Вацлавов, идя дальше Берли, закон должен господствовать просто, без чего-либо дополнительного («simplicitur principa-ri») 16.

По праву можно предполагать, что Ян Вацлавов хотя бы кос­венно повлиял на своего современника, предшественника Гуса, Матвея из Янова, профессора Парижского университета, имев­шего тесные контакты с университетом Праги. В своем главном труде «Regulae Veteris et Novi Testaraenti» Матвей из Янова изла­гает 13 правил, в соответствии с которыми проводятся различия между истинным и ложным христианством. Самое важное прави­ло, тринадцатое — «первая правда», которой должна руководство­ваться деятельность людей: это правило запечатлено в разуме каждого человека. Следуя ему, человек способен в достаточной мере управлять самим собой и справедливо судить о других. Оно

***72***

**! I**

позволяет критически судить о том, управляют ли собой и жи­вут ли в соответствии с этим правилом сами правители. Наряду *с* некоторыми идеями Уиклифа «первая правда» Матвея из Янова станет одним из основных источников гуситской концеп­ции «закона божьего», во имя которого гуситские «воины бога и закона его» будут вести свою революционную борьбу.

С полным основанием можно предположить, что Берли и Ян Вацлавов испытывали определенные симпатии к аверроизму 17. Однако эти же вопросы сходным образом ставятся и в других философских направлениях, причем, тождественность столь значительна, что в глазах современников их толкователи подчас не различаются. Так, номиналист Оккам, автор фундаменталь­ного социально-критического сочинения «Dialogus de imperato-ruin et pontificum potestate» по ошибке считался даже автором работы «Defensor pacis», а крайнему реалисту Уиклифу папская булла 1377 г. ставила в вину то, что он лишь несколько другими словами развивает учение Марсилия Падуанского и Жана Жан-дена, «проклятой памяти». Ян Гус также в основном своем тру­де, «De ecclesia», написанном под воздействием идей Уиклифа, приводит целиком абзацы из работы «Defensor pacis». И, на­конец, приверженец Оккама Жан Буридан в своем пространном комментарии к «Политике» схожим образом развивает пробле­матику закона. В его формулировках, хотя они и несколько бо­лее осторожны, чем изложение Берли и особенно Яна Вацла-вова, уже Я. Бартелеми и Сент-Илер находили предвосхищение политических теорий нового времени 18. (Популярности ком­ментария Буридана способствовал, несомненно, и тот факт, что эта работа с конца XV в. неоднократно выходила в свет, в то время как комментарии Берли и Яна Вацлавова не изданы, как уже говорилось, по сей день.) Буридан в комментарии к «Ни-комаховой этике» впечатляющим образом решает и вопросы че­ловеческой воли и свободы выбора.

Новые социально-политические теории, развивавшиеся па­раллельно в различных центрах различными философскими на­правлениями, находили, как было сказано, отклик опосредован­но и в народном движении, т. е. в среде, где противоречия фе­одального общества и упадок авторитета церкви чувствовались особенно остро. Оккам поддерживал движение францисканских спиритуалов (во главе с Михаилом Чезенским), решительно требовавших от церкви нищеты. Это соответствовало и идеалу вальденсов. В движении сторонников Дольчино требование ни­щеты приобретает открыто еретический и антифеодальный ха­рактер. Не менее решительно нищеты церкви требует и фило­софский противник Оккама Уиклиф. Его идеи распространяются в Англии бродячими проповедниками, к которым относился и предводитель крестьянских масс Джон Болл, бывший, веро­ятно, учеником Уиклифа 19. После поражения восстания идеи Уиклифа продолжают жить во все более преследуемом движении лоллардов 20.

***73***

Независимо от Уиклифа распущенность нравов и богатство церкви критикуют и пражские проповедники периода правле­ния Карла IV: Конрад Вальдхаузер и особенно Ян Милич из Кромержижа. Оба поддерживали определенную связь с Праж­ским университетом. Кроме того, Милич вышел из среды при­дворной канцелярии Карла IV, во главе которой находился Ян из Стржеды, известный своими раннегуманистическими идеями. Проповеди Вальдхаузера и «пламенные», как о них говорили, речи Милича, на первый взгляд, не связаны непосредственно с социально-критическими учениями, развивавшимися в универ­ситетской и придворной среде. В другой форме, с использованием иных средств и особенно авторитета библии и представителей патристики они, однако, подводят в принципе к таким же выво­дам: к требованию нищеты церкви (Милича обвинили в «проповедничестве против симонии, против имущества духовных лиц») и необходимости принятия мер к исправлению на всеобщем соборе. Кризисные явления феодализма нашли у Милича свое отражение в представлениях о приходе Антихриста. Богатство, считает он, должно служить не наслаждению, а улучшению усло­вий жизни и деятельности людей. Милич, пользуясь словами Августина, напоминает о положении дел в первоначальной церкви, где общей была не только вера, но и собственность2'.

Необходимо здесь упомянуть также о возрастающей роли на­циональных языков, служивших распространению новых идей среди все более широких слоев народа. В этом смысле в первую очередь возрастает значение проповедей и проповедников. Миличу, проповедовавшему на латинском, немецком и чешском язы­ках, папа ставит в вину, что «обуреваем духом зазнайства и бес­чинства. . . он позволяет себе открыто проповедовать людям веру­ющим, особенно, простым, нелепости не только скандаль­ные и ложные, но и прямо еретические и раскольнические, вредящие католической вере и попирающие святое право» 22. Большое значение имел и перевод библии на чешский язык, вдох­новивший затем сподвижников Уиклифа на перевод ее на англий­ский, что вызвало большое недоверие в ортодоксальных кругах.

Монополия латыни подрывалась и в области философской литературы. Уже Майстер Экхарт в начале XIV в. писал на не­мецком языке не только свои многочисленные проповеди, но и некоторые трактаты 23. В 1372 г. Николай Орем перевел для короля Карла V на французский язык «Никомахову этику», «Политику», написав к ним комментарии на французском. Один из предшественников Яна Гуса друг Милича Томаш Штитны, учившийся на факультете искусств Пражского университета, пе­ревел на чешский язык помимо всего другого сочинения патристи-ков и на чешском же писал свои работы по этике. Его, наряду с Бартоломеем из Хлумеца, следует считать создателем чешской философской терминологии 21. В английском движении лоллардов очень важное значение для распространения идей Уиклифа имели некоторые сборники и трактаты на английском языке.

***74***

И в гуситстве чешские переводы имели очень большое значе­ние для пропаганды идей Уиклифа. Мастер Яп Гус перевел «Триалог» Уиклифа, объемлющий всю его философию (перевод, одна­ко, не сохранился). Сподвижник Гуса Якоубек из Стржибра перевел работу Уиклифа «Диалог» 25. Однако подлинным апогеем идеологии гуситства стали чешские проповеди Яна Гуса и его трактаты, написанные по-чешски. Хотя Ян Гус и был ученым, ректором Пражского университета, в своих знаменитых пропове­дях в Вифлеемской часовне он обращался прежде всего к народу. То же относится и к его чешским трактатам — «Толкованию», «Decree», «Postile» и особенно книжкам о торговле индульгенция­ми, принадлежащим к его самым непримиримым работам, где он прямо призывает к коренным реформам. В ходе гуситской револю­ции программа четырех пражских статей, основывавшаяся во многом на предшествующем развитии социально-политических теорий, ученого и народного еретичества, нашла широкий отклик в среде народа и стала претворяться им в жизнь.

Приведенные примеры в достаточной мере показывают воз­растание общественной роли философии (как в ее узком, так и в широком смысле) в период позднего средневековья. Конеч­но, процесс этот развивался далеко не автоматически, он сопро­вождался острой идеологической борьбой между рождающимся и отмирающим, новым и старым, борьбой, в которой отражались общественные противоречия. Эта борьба вовсе не всегда ограни­чивалась рамками полемик в устной либо письменной форме, в форме дискуссий и критики; она нередко приобретала самые жестокие формы и для многих ее участников имела трагический исход.

В тюремных застенках папы находит свою смерть Сигер Бра-бантский. Других сторонников политического аверроизма — Мар-силия Падуанского и Жана Жандена, этих «глашатаев извращен­ных взглядов и антинаучных учений», учений, содержащих «ере­тические уродства, стремящиеся подорвать и ослабить роль всей церкви, как и светский статут (ustava politeia)» —как о них напоминает в связи с Уиклифом папская булла — спасло от самой печальной участи покровительство Людвига Баварского. Оба ок­сфордских «еретика», Оккам и Уиклиф, избегли трагической участи благодаря королевскому покровительству, причем Оккам спасся из застенков папы бегством. Учение Оккама было осуждено в ходе авиньонского процесса; в 1347 г. в Париже были осуждены учения последователей Оккама — Николая из Отрекура и Жана из Мирекура. Уиклиф был осужден в Констанце, и уже после его смерти его кости были брошены в реку Свифт для «проклятия и уничтожения его памяти» 26. Лоллардские приверженцы Уикли­фа в Англии подвергались сожжению на кострах на основании закона с характерным названием «lex de haereticis comburendis».

Чешские предшественники Гуса, Милич из Кромержижа » Матвей из Янова, были обвинены в ереси. Милич умер в Авинь­оне, куда приехал отвечать на обвинения, Матвей из Янова был

***75***

вынужден отречься от части своего учения. Были брошены в за­стенки многие сторонники зарождающегося гуситского движения. Сам Ян Гус, во многих аспектах своей критики в адрес церкви исходивший из учения Уиклифа, погиб на костре Констанцского собора. Его верный друг Иероним Пражский, который в своих трудах занимался в первую очередь не критикой современной церкви и ее деятельности, а, казалось бы, абстрактными вопросами философии, менее чем через год разделил участь Гуса 27.

Однако постепенное развитие замечательных прогрессивных идей и теорий шло не по прямой, а зачастую параллельно или внешне противоречиво; в различных философских направлениях использовались в разной мере, подчас весьма своеобразно, многие элементы философской традиции аристотелизма, платонизма, не­оплатонизма, средневековой арабской философии и т. д., как и авторитетные для средних веков источники: библия и труды-представителей патристики. Иногда процесс развития пробивал себе дорогу в столкновениях и спорах между представителями различных школ и направлений. Он касался не только области социально-политического мышления, где был наиболее впечатля­ющ: рациональные элементы логических, онтологических, естественно-философских, психологических и других теорий на­ходили свое выражение в области социальной философии и крити­ки, создавая их методологическую основу. Бесспорно, например, что логика Оккама служила отправным моментом не только его отказа от «реального» существования общих понятий вне челове­ческого разума (и от платоновских идей), но и создавала более широкую основу для его общественных теорий, поскольку под­черкивала роль и значение индивидуума, члена данного общества. Так, Venerabilis Inceptor определенным образом предвосхищает тенденции ренессансного гуманизма 28. Идейный противник Окка­ма Уиклиф придерживается противоположной точки зрения и даже подчеркивает, что непонимание проблематики общих понятий, присущее номинализму, является причиной всех грехов, овладев­ших современным миром («Sic igitur indubie error intellectus et affectus circa universalia est causa totius peccati regnanti in saecu-lo»). Однако реализм (или крайний реализм) является для Уик­лифа философским направлением, так же, хотя и иным путем, ведущим к гуманной любви к ближнему, поскольку, по убеждению Уиклифа, реалист осознает принадлежность человека к человечен скому роду, в то время как, полагает он, номинализм, считающий общее всего лишь умственным либо литературным образованием, ведет к эгоизму. Именно подобным же образом, по Уиклифу, реализм ведет от «низшей» к «высшей» истине29.

Интересно было бы проследить и связь между естественно- философскими взглядами некоторых из этих мыслителей и иХ социально-политической философией. Ведь, например, Буридай и Николай Орем прославились своим вкладом в теорию физики, а буридановская школа как целое определенным образом участвовала в подготовке коперниканского переворота в естественных

***76***

науках. И Ян Вацлавов из Праги сохранился в памяти Гуса пре­жде всего как хороший математик («mathematicus promptissimus»). Этот перечень можно было бы продолжить. Но следовало бы показать и обратное движение, а именно отражение определен­ных заключений и постулатов социально-политического мышле­ния в других сферах философии, например, в метафизике. На­глядным примером в этом отношении является именно гуситское учение об идеях. Правда, гуситские университетские ученые во многом исходили из учения Уиклифа, сочинение которого «Об идеях» было в Праге хорошо известно (в 1398 г. списки его, на­ряду с другими, составил собственноручно Ян Гус). Но одновре­менно они, как уже было показано на примере Иеронима Праж­ского, возвращали идеям их философское, онтологическо-метафи-зическое измерение, не заимствовали для понимания целого Уиклифово (и августинианское) обозначение мыслимого мира («mundus intelligibilis»), но вместо того по-новому использовали категорию так называемого первообразного мира («mundus arche-typus»), принятую в Шартрской школе. «Первообразный мир» превращается у Иеронима Пражского и в других гуситских трак­татах в прекрасный, правдивый, закономерный идеал, находящий­ся тем самым в остром противоречии с «воспринимаемой чувства­ми» действительностью реального мира («mundus sensibilis»). Он становится идеалом, в соответствии с которым должно быть изменено общество. Так метафизика приобретает не только «прак­тическую» направленность (если исходить из традиционного деле­ния философских дисциплин), но, в преддверии гуситского движе­ния, прямо отражает стремление к революционному преобразова­нию исторической ситуации.

В заключение можно констатировать следующее. В связи с об­щественно-экономическим развитием сложное, противоречивое единство усилий мыслителей различных стран, представителей различных философских направлений вело, в принципе, к одно­му и тому же, главному: к разработке доминирующих в общест­ве мобилизующих идей и тем самым не только к преодолению «заданных» рамок средневековой культуры, преодолению сред­невекового мировоззрения, но и к серьезному подрыву принципов и основ феодального общественного строя. Это открыло путь к эпо­хе раннебуржуазных революций 30.

*Примечания*

1 *Lagarde G. de.* La naissance de l'esprit lai'que au declin du moyen age. P., 1956 —

2 1970. T. 1-5.

3 Марсилий Падуанский с 1312 г. был ректором Парижского университета.  
Покровительство, которое короли оказывали антипапской деятельности философов, ученых, получило новое освещение в работе: *Wilks M.* Royal Patro­  
nage and Anti —Papalism from Ockham to Wyclif // From Ockham to Wyclif / Ed.

4 A. Hudson and M. Wilks. Oxford, 1987. P. 135-163.

5 См.: *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979.

6 См.: *Курантов А. П., Стяжкин Н. И.* Уильям Оккам. М., 1978. С. 98 и др.  
См.: *Robson J. A.* Wyclif and the Oxford Schools. Cambridge, 1966. P. 142.

*77*

7 К августинианскому использованию неоплатонизма, к «неоплатонизации христианства» см.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 181 и др.

8 См.: *Herold V.* Wyclifs Polemik gegen Ockhams Aiiffassung der plalonischen Ideen und ihr Nachklang in der tschechischen hussitischen Philosophic // From Ockham to Wyclif. P. 185-215.

9 Thomas Netter Waldensis. Doctrinale Antiqitatum fidei catholicae ecclesiae. Venetiis, 1757. Vol. 1. Издание произведения Неттера Вальденсиса в период контр­реформации свидетельствует о том, что учение Уиклифа все еще было ак­туальным.

111 0 См.: *Herold V.* Prazska univerzita a Wyclif, Wyclifovo ueeni о ideach a geneze husilskelio revolncniho mysleni. Praha, 1985. S. 204 — 219.

11 Рассмотрение статуса Пражского университета дано в публикации: *Каvка F.* Organizace studia па prazske artisticke faculte v dohe predhusitske // Acta Universitatis Carolinae — Historia Universilatis Carolinae Pragensis 8/1, 1967. S. 7-39.

12 Материалы подготовки Я. Гуса к диспуту издал: *Ryba В.* М. Johannis Hus  
Quodlibet, Dispntationis de Quodlibet Pragae in Facultate Artium Mense Janu-  
ario Anni 1411 habitae Enchiridion. Praga, 1948.

13 П. Мандоннэ характеризует направленность сочинения Боэция как «чистый  
рационализм, не имеющий с христианством ничего общего» (см.: *Mandonnet.*.Note complementaire sur Воёсе de Dacie // Revue des sciences philosophiques  
et theologiques, 22. 1933. P. 250).

14 На аверроистско-сигеровские источники философии Данте впервые обратил  
внимание тот же П. Мандоннэ (см.: *Mandonnet P.* Siger de Brabant et I'aver-  
roi'sine latin. 1. Louvain, 1908. P. 307. Большой материал дает и Э. Жильсон  
(см.: *GUson E.* Dante et philosophie. P., 1953), однако к его выводам надо под­  
ходить чрезвычайно критично; Жильсон, например, отрицает наличие в ра­  
ботах указанных мыслителей идеи о двойственной истине и т. п.

15 Это произведение У. Берли до сих пор не напечатано. Перечень 25 рукописей  
его был составлен: Thomson S. N. Walter Burley on Aristotle's Politics // Me­  
langes Auguste Pelzer. Louvain, 1947. P. 564. Данные цитаты приводятся по  
составленному автором статьи списку рукописи Q 319, хранящейся в Wissen-  
schaftliche Allgemeinbibliothek Erfurt (Amplonianische Handschriftensam-  
mlung).

16 Комментарий Яна Вацлавова до сих пор также не издан. Цитаты приводятся  
по составленному автором статьи списку рукописи 1375 г., сигн. VIII G 30,  
хранящейся в отделе рукописей Государственной библиотеки ЧСР — Универси­  
тетской библиотеки в Праге. См.: также: Herold V. Commentarium Magistri  
Johannis Wenceslai de Praga super octo libros Politicorum Aristotelis // Mediaevalia  
philosophica Polonorum, 26. 1982. P. 53—77.

17 В неизданном комментарии Яна Вацлавова к сочинению Аристотеля «De anima»  
аверроистские тезисы выявил М. Мраз (см.: *Mrdz M.* Commentarium Magistri  
Johannis Wenceslai de Praga super De anima Aristotelis // Ibid. P. 79—91).

18 См.: Johannes Buridanus, Questiones politice super octo libros Politicorum Aristo­  
telis confecte. Parisius, 1513, f. 34rb — 35 ra. Barthelemy — St. Hilaire. Politique  
d'Aristote 1. Paris, 1837. P. LXXXXXIX.

19 Об этом см. подробнее: *Сапрыкин Ю. М.* Взгляды Джона Уиклифа на общность  
имущества и равенство // Средние века. 1971. *№* 34. С. 163—190. Можно думать,  
что во всех случаях влияние Уиклифа на восстание было значительным. См. об  
этом новые работы: The English Rising of 1381 / Ed. R. H. Hilton, Т. Н. Aston.  
Cambridge, 1984; The Peasant's Revolt of 1381 / Ed. R. B. Dobson. L., 1983.

20 См.: Christina von Nolcken. Another Kind of Saint: A Lollard Perception of John  
Wyclif // From Ockham to Wyclif. P. 429-443.

21 См.: *Herold V., Mrdz M.* Johann Milic von Kremsier — ein ideologischer Wegbereiter  
des Hussitentums und des deutschen Bauenkrieges // Deutsche Zeitschrift fur  
Philosophic 23. 1975. S. 570-581.

22 См.: Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia. T. IV, pars 2. P. 444—  
445.

Это одна из причин, по которым Экхарт был обвинен в ереси и умер в Авиньоне в ходе возбужденного против него процесса.

*78*

24 М. Бартоломей (Кларет) из Хлумеца (Бартоломеус Кларетус де Солентиа)  
принадлежал к культурной среде двора Карла IV, был, помимо всего прочего,  
автором латинско-чешского словаря, содержавшего и ряд философских понятий.

25 Сохранившийся перевод «Диалога» на чешский язык издал М. Свобода (см.:  
*Svoboda M.* M. Jakoubka ze Stfibra Pfeklad Viklefova Dialogn. Praha, 1909).

26 См.: Workmann. John Wyclif. Vol. 2. P. 319 et sip].

-' См.: *Smahel F.* Jeronym Prazsky. Praha, 1966. S. 18Г) el sqq.

28 Ж. дс Лагард метко указывает на «бациллу индивидуализма», которую Оккам  
распространяет вокруг себя (см.: *Lagarde G.* La naissance. Т. V\*. P. 281 et sqq).

29 Согласно интерпретации А. Кении, в логике Уиклифа даже можно ощутить  
зародыш его будущего «коммунизма» *(Kenny.* Wyclif. Oxford, 1985. P. 77).  
Подобное же толкование мы находим в работе: *Leff G.* Metaphysics in Wyclif's  
Theology // Prom Ockham to Wyclif. P. 218.

30 Об этом см.: *Herold V.* Wyclif und Hieronymus von Prag: Zum Versueh einer  
«praktischen» Umdeutung der spatmiUelalterlichen Philosophic.

МЕТАФИЗИКА М. Ф. ШАККИ И ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

*M. С. Кошкарян*

М. Ф. Шакка (1908 — 1975) — яркая фигура итальянской фи­лософии XX в. — к сожалению, мало известен за пределами рома-ноязычного мира. Он лидер христианского спиритуализма — ре­лигиозно-философского направления в Италии периода после вто­рой мировой войны, направления, к которому могут быть отнесены такие фигуры, как А. Карлини, А. Гуццо, Ф. Батталья, Л. Стефанини, Р. Ладзарини '. Собственно оригинальная фило­софская система М. Ф. Шакки оформляется к концу 40 —началу 50-х годов: тогда же он дает ей новое название — философия интегральности. Хотелось бы, в рамках данной статьи, охаракте­ризовать некоторые ее существенные черты; при этом, опираясь на итальянскую историко-философскую традицию, сохраним за учением Шакки более общий термин «христианский спиритуа­лизм».

Публикации последних лет свидетельствуют о значительно возросшем интересе к метафизике со стороны философов самых различных направлений. Возрождение метафизики происходит даже в США, где до последнего времени ощущалось сильное влияние логического позитивизма, провозгласившего «преодоле­ние метафизики» (Р. Карнап) 2.

Однако наиболее важным для понимания указанного процесса является, на наш взгляд, знакомство с теми формами метафизи­ки, которые не прекращали своего развития на всем протяжении последнего столетия.

В данном случае речь идет о религиозной философии Запада, сохранившей метафизику в ее наиболее аутентичном смысле. Ни­когда не отказывался от метафизики неотомизм. В меньшей, прав­да, степени стремление построить метафизическую систему на-

*79*

блюдалось у представителей модернистских течений философ­ско-религиозной мысли, например «философии духа» или «христианского спиритуализма». Из представителей последнего оно особенно характерно для М. Ф. Шакки, что дало основание многим, в том числе и итальянским последователям, отнести его учение к неотомизму. В 50-е годы, в течение приблизитель­но десятилетия Шакка воздвигает corpus метафизики, иначе го­воря, пишет ряд сочинений, в которых стремится на прочном онтологическом фундаменте возвести здание «философии ин-тегральности». К важнейшим трудам, составляющим его «cor­pus», относятся: «Filosofia e Metafisica» (1950); «L'interiorita oggettiva» (1951); «L'uomo, questo „squilibrato"» (1956); «Atto ed Essere» (1956); «Morte ed Immortalita» (1959); «La liberta e il tempo» (1965).

Уже сами названия работ говорят об интересе Шакки к про­блемам, *традиционно* считавшимся метафизическими: онтологии, философской антропологии, проблеме существования Бога, а так­же к истории философии. В контексте учения Шакки они тесно переплетены, и историко-философские экскурсы безусловно под­чинены в конечном счете первым трем темам. Но интересно и место *онтологии* в системе Шакки: она не является всеобъемлю­щим предметом метафизики. Во-первых, надо отметить, что для Шакки понятие метафизики тождественно понятию философии: «Метафизика. . . исчерпывает все содержание философии» 3. Прои­зошедшее в новое время разделение философии на различные области: философию истории, философию религии, философию искусства и т. п. — привело к постепенному устранению собствен­ного объекта философии. Ибо философия — учение *обо всей* ре­альности, точнее, о конститутивных (метаэмпирических и сверх­чувственных) принципах, и в качестве таковой она *в принципе* не может быть заменена никакой наукой. Следовательно, философия возможна исключительно как метафизика и — важный для XX в. вопрос — наряду с научным знанием имеет несомненную и даже высшую по сравнению с ним ценность для человека.

Шакка озабочен в первую очередь проблемой человека, необхо­димо подводящей его к проблеме существования Бога. Исходный пункт, встающий перед человеком в ходе его размышлений, — вопрос о его назначении, о целостном смысле его жизни. Что есть человек? Шакка стремится найти принцип, который связывал бы проблему человеческого бытия с существованием Бога, и подвести онтологический фундамент под *уже существующую* философскую теорию. Не случайно работа Шакки, посвященная вопросам обос­нования онтологии, «Atto ed Essere» была написана в 1956 г., значительно позже «Filosofia e Metafisica» и «L'interiorita oggetti­va», в один год с «L'uomo, questo „squilibrato"»; поэтому в прин­ципе возможны (и существуют) общие изложения идей Шакки, не останавливающиеся специально на онтологии. Тем самым онто­логия в метафизической системе Шакки носит подчиненный ха­рактер.

***80***

Очевидно, что свою философскую задачу Шакка видит не в постановке либо формулировании заново тех или иных про­блем метафизики, но в вычленении в истории философии *тради­ции* метафизики, возникшей с греческой мыслью. В соответст­вии с этим в многовековой, начиная с греко-христианских исто­ков, истории европейской философской мысли Шакка выделяет периоды, когда метафизические системы господствовали в фило­софии («истинно философские эпохи — это эпохи великих мета­физиков») 4. Таковы: классическая Греция, патристика, новое время, современность. Наиболее значительные метафизические учения созданы в эти периоды. Это, по мнению Шакки, учения Платона, Августина и Розмини.

«Вечный» платонизм, «вечное» августинианство, «вечное» роз-минианство: по убеждению Шакки, прогресс в философии мо­жет быть обусловлен и возвращением философских доктрин. При­мер этому — греческая мудрость, дополненная христианским уче­нием о душе (например, что касается платоновского учения об идеях, то Августин лишь «перевел» его в христианские терми­ны 5), точно так же до сих пор мы постигаем некоторые вопросы не глубже, чем Августин; например, представления Августина о душе легли в основу учений наиболее зрелых, по мнению Шакки, мыслителей нового времени: Т. Кампанеллы, Б. Паскаля.

Итак, мы видим, что из всей традиции метафизики прошлого Шакка выделяет Платона, Августина и Розмини. (Как отмечает друг Шакки и исследователь его философии, западногерманский философ И. Хёльхубер, они же оказали непосредственное влия­ние на становление учения Шакки.) Каковы же критерии, опреде­ляющие отношение Шакки к метафизике прошлого? Чем обуслов­лен его подход?

По-видимому, здесь важно отметить два момента.

Во-первых, в философской позиции Шакки следует видеть своего рода негативную реакцию на засилье неогегельянского имманентизма, характерное для философской ситуации в Италии 1930 —начала 1940-х годов. Как и большинство «христианских спиритуалистов», Шакка в прошлом — ученик создателя филосо­фии «актуализма» Дж. Джентиле; позже Шакка пришел к выводу о несостоятельности, как с теоретической, так и с моральной точек зрения, имманентистского «растворения» Бога в мире 6. В про­тивовес имманентизму Шакка жестко настаивает на трансцендент­ном характере абсолютного бытия (Бога) по отношению к чело­веческому сознанию и миру. Так, например, в недостаточном отделении твари от Творца, а также в двусмысленности термина «причастность», «приобщение» (la participation) и в привержен­ности философско-религиозному пантеизму (которого он опасает­ся как взаимной аннигиляции Бога и мира, как следствия уничто­жения одного в другом) Шакка упрекал наиболее близкого ему по ДУху из современников, своего французского коллегу и корреспон­дента «Giornale di Metafisica» 7, Луи Лавеля — filosofo ex veritate, uorno ex corde, по признанию самого Шакки 8. Это хотелось бы

Заказ Л» 1192

***81***

несколько пояснить. Дело в том, что понятие «партиципация» — центральное понятие философии Лавеля. Бог сообщает людям свое бытие, делает их «причастными» к Нему, причем бытие Бога не только универсально, но и абсолютно: «если в Нем все присутству­ет, то где бы то ни было оно присутствует все целиком» 9. Такая точка зрения неизбежно приводит Лавеля к идентификации бытия Бога и бытия тварей. Согласно Лавелю, различие между Богом и тварями — не в самом бытии, всюду однозначном, но в степени причастности. Некоторые исследователи усматривают в этих воззрениях Лавеля влияние любимого им трактата Эриугены «De divisione naturae» l0.

В данном вопросе Шакка строго придерживается томистской традиции, допуская лишь аналогию бытия тварей и Творца, но не его равнозначность. Для Шакки понятие партиципации при­емлемо лишь в качестве обозначения «сотрудничества» лично­стей с Богом-Личностью, где последняя, будучи абсолютным ак­том, тождественна самой себе.

Этим объясняется неприятие Шаккой не только философов, изначально тяготевших к материализму, но и тех, кто, как Аристо­тель, тяготел к «метафизике природы», что привело в новое время к идентификации ее с гносеологией и «перерождению» в конечном счете в космологию. Эта философская традиция, представленная Спинозой, Декартом, Кантом11, легла позднее в основу философ­ского имманентизма, получившего наиболее последовательное вы­ражение в философии Гегеля.

Отсюда становится понятной увлеченность Шакки Платоном. В Платоне Шакка видит наиболее замечательного выразителя духа античного мира — создателя дуалистической концепции (учение о метафизической реальности, трансцендирующей реальность фи­зическую)12. Помимо того, диалоги Платона содержат мысль о спасении души как цели философии (например, в «Федоне» указание на «очищение» душ в процессе философствования для их перехода в род богов), и Шакка усматривает здесь указание на общность цели философии и религии — мотив, получивший даль­нейшее развитие в христианстве, которое, правда, не раз заново определяло и пересматривало пределы и возможности первой.

Применительно к истории философии 13 религиозно-философ­ская установка Шакки такова: истина одна, но нет единой фило­софии. Различные философские учения, совпадая в своей основ­ной тенденции, подобно тому, как сходятся в центре радиусы круга, проясняют каждое свой частный аспект истины 14. А по­тому Платон необходимо должен быть «дополнен» христианством; мы имеем тому образцы, прежде всего в лице Августина.

Что именно — в глазах Шакки — обрел платонизм с христиан­ской традицией, возможно в значительной мере прояснить, если мы попытаемся сформулировать *второй* принцип, на котором основан историко-философский анализ у Шакки.

Родоначальником, по признанию Шакки, дуалистической метафизической концепции можно было бы считать и Парменида,

***82***

противопоставившего абсолютную реальность единого бытия отно­сительной реальности многообразного чувственно воспринимаемо­го мира. Однако, замечает Шакка, Парменид положил начало традиции рассмотрения чистых сущностей при полном игнориро­вании «неинтеллигибельной» человеческой экзистенции, иначе говоря, сделал философию чистой эйдетикой. Шакка считает та­кую позицию философской крайностью, что служит основанием для исключения им из числа своих непосредственных предше­ственников не только Парменида, но даже Плотина — мыслителя, оказавшего огромное влияние на христианскую философию и не­посредственно на Августина.

Конечно же, упрек в эйдетизме может быть сделан и Плато­ну 15. Но в мысли Платона Шакка видит основу для последую­щей «интериоризации» христианством античной метафизики. Фи­лософию Платона как поиск объективных принципов мыслящего бытия Шакка именует метафизикой человека, а точнее — метафи­зикой духа (имено «духа», а не души — более натуралистического и космологического понятия).

Тем не менее только христианство сумело преодолеть «эйде-тичность» классической метафизики. Шакка убежден, что ду­ховная сущность человека несводима к одному только разуму, но включает в себя также волю 16. Для конкретного мыслящего духа открываемая им истина является *его* истиной, назначение человеческой истории — *его* назначение. Не случайно в учении Августина Шакка исключительно ценит его психологический и ан­тропологический аспекты. В результате синтеза античной филосо­фии и христианства Августин выработал принципиально новое понимание человеческой души, поставив во главу угла философии «морально-этическую проблему отношения *моей* души с Богом».

Интересно заметить, что в отличие от большинства исследова­телей, сближающих психологические воззрения Августина с пло-тиновскими 17, Шакка проводит резкую границу между представ­лениями обоих мыслителей о самосознании как пути познания трансцендентной истины. Как пишет П. П. Блонский, согласно Плотину, «самопознание души ведет к самопознанию ума, так как если душа отдается созерцанию, то она . . . видит не столько самое себя, сколько свой совершеннейший прообраз» 18. Однако, по мне­нию Шакки, истинное понятие сознания сумел постичь лишь Августин. Если, по Плотину, в момент, когда погруженная в со­зерцание душа в порыве восхищения (экстаза) отрывается от материи и ощущает свое единение с Божеством, сознание исчезает, полностью растворившись в своем объекте, то для Августина все происходит противоположным образом. Углубляющийся процесс самопознания означает «все большую степень осознания душой самой себя, возрастающее утверждение все больших глубин само­сознания, вплоть до момента, когда сознание уже не имеет более неясностей и виртуальности и черпает свою полноту, но при этом Не растворяется в обладании богом, в котором оно пребывает тем временем во всем своем бытии»

***83***

Главная же заслуга Августина перед западноевропейской мета­физикой заключается, по мысли Шакки, в том, что трансформиро­вав основную платоновскую установку в положение о том, что «in interiore nomine habitat Veritas», он достиг *предельной* интериоризации метафизики. Это очень важная мысль: согласно Шакке, она должна напомнить нам о том, что философия, если она хочет оставаться собою, не может выйти за пределы метафизических установок, перестать быть учением «о чистых сущностях», об общих абстрактных принципах. Все творчество Шакки подчинено задаче согласования этого принципиального требования с запро­сами человеческой экзистенции, с христианским вниманием к *от- дельной* человеческой личности.

Это делает понятной критику Шаккой экзистенциализма и да­же тех его представителей, чье мировоззрение имеет выраженную религиозную окраску, в том числе и наиболее близкого ему по духу Г. Марселя. В целом критика экзистенциализма со стороны Шакки может быть сведена к двум основным моментам*.*

Во-первых, она направлена против отождествления экзистен- циалистами понятий существования и экзистенции. По мнении Шакки, дабы последняя не оказалась «подвешенной на себе самой», она должна включать и проблему своего объективного ее держания (так, прежде чем быть сингулярным, человек явл» ется человеком), т. е. онтологию.

Второй момент критики экзистенциализма связан с иррациона- листическими установками последнего. Эти установки также имеют под собой объективные основания: экзистенциализм, как и в целом иррационализм XX в., представляет собой, по убежден нию Шакки, «безумный крестовый поход против разума», не оправдавшего многих своих претензий, в том числе и на постижение человека в его целостности и глубине. Заслуга экзистенциа­лизма (и не его одного) в том, что он привлек внимание к человеческой личности, открыл ее новую структурную глубину; заблуждение его — в попытке решения проблемы исключительно филе софскими средствами, невозможность же этого решения, согласив Шакке, нередко приводит мыслителей нашего времени к фидеизму, отчаянию или, говоря словами Шакки, к «философской неврастении».

Гораздо более сложным, нежели критика Шаккой экзистенция листов, представляется вопрос об их возможном влиянии на него Шакка ставит перед собой в качестве первостепенной задачей объяснить при помощи основополагающей метафизической установки проблему «конечного бытия» — человека, его ситуацией в мире, при решении которой он оказывается близок как к экзистенциалистам, так и к персонализму (соотношение экзистенции и жизни в мире, экзистенциального и абсолютного времени, человеческая свобода, коммуникация, человеческое чувство «совместности» с Богом и с другими людьми — таковы эти, а также многие другие мотивы творчества Шакки). При этом сам Шакка делает в целом упор на свое отличие от экзистенциализма 20. Если

говорить о прямых влияниях, то, возможно, сюда относится в ка­кой-то мере философия Н. Бердяева, постановка им проблем человеческой свободы, творчества — учение, именуемое Шаккой «доктриной интегрального человека» (напомню, что свою буду­щую систему Шакка назовет «философией интегральности», под­разумевая под этим целостную концепцию человека, истории, общества, морали и т. п.). Однако чрезвычайно высоко ценя рели­гиозную устремленность Бердяева («я бы хотел, чтобы католи­цизм имел больше душ. . . столь страстно религиозных, какова душа Бердяева») 21, Шакка выступает против бердяевского антро­поцентризма как противоречащего в своей основе христианской догме. Понимание и симпатию Шакки вызывает философия Г. Марселя, наиболее, по мнению Шакки, «экзистенциального» из всех французских экзистенциалистов; особое достижение его фи­лософии Шакка видит в том, что она имеет позитивный характер, ее цель — спасение человеческой экзистенции в ее единении с лич­ностным Богом, глубокий анализ душевных состояний надежды и любви. Но, как уже отмечалось, Шакке чужд экзистенциалист­ский иррационализм, у Марселя наиболее ярко проявившийся в учении об онтологической тайне и метапроблематичности бытия, исключающем не только объективизацию и рефлексию, а следо­вательно и метафизический (он же философский) анализ, но и саму возможность говорить о Боге 22. Основной недостаток рели­гиозной философии Марселя, считает Шакка, в том, что она прене­брегает конкретным содержанием религии и в основном занята описанием *психологии* религиозного человека23.

Еще в меньшей степени для Шакки приемлема религиозная философия К. Ясперса. Шакка совершенно справедливо рассмат­ривает трансценденцию (возможность экзистенции) Ясперса как чисто философское, но ни в коей мере не теологическое понятие.

Формы «светского» экзистенциализма (представленного Хай-деггером, Сартром) Шакка почти не рассматривает, по крайней мере, в рамках позитивного поиска. В целом вывод Шакки в отно­шении экзистенциализма достаточно критичен: во-первых, будучи выражением кризиса эпохи, возведенного на уровень кризиса экзистенции в целом, эта философия неспособна указать пути выхода из кризиса; кроме того, в своем основном credo — утвер­ждении неспособности человеческого разума постичь реальность в ее сущностной целостности, а следовательно, в утверждении не­рациональности человеческой экзистенции — экзистенциализм не оригинален: все это уже было высказано христианскими мыслите­лями патристики и схоластики, в первую очередь Августином, Бонавентурой и Фомой Аквинским. Однако современные экзистен­циалисты сделали шаг назад по сравнению со своими христиан­скими предтечами: последние говорили о тех же вещах, не впадая при этом в отчаяние, не отказываясь от логических средств, веря в успех философского поиска.

В свете сказанного ясно, отчего особенно важной представляет­ся Шакке мысль Паскаля. Шакка считает, что именно идеями

***85***

Паскаля платоновско-августинианская традиция может быть до­полнена в столь сложный исторический момент. Зрелость мышле­ния нового времени проявилась в творчестве Кампанеллы, Паска­ля и Декарта, сделавших объектом философии человека, понятого в качестве мыслящего сознания. Однако лишь первым двум при­надлежит заслуга разработки экзистенциальной проблемы фило­софскими средствами, которые согласовывались бы с истинами христианства. Применительно к нашему времени Шакка чрезвы­чайно высоко ценит идею Паскаля о «доводах сердца», неведомых разуму, последним актом которого является признание того, что многое его превосходит. Согласно Шакке, Паскаль доказал, что проблема доводов сердца поставлена *самим разумом* и в качестве таковой является рациональной (даже если иррационально ее окончательное решение).

Если Шакка и отрицает свою близость к представителям со­временного экзистенциализма, то, как мы это видим на примере его отношения к Паскалю, критика эта не может быть распро­странена на предшествующую традицию «экзистенциальной» фи­лософии, у истоков которой находятся Августин и Паскаль и кото­рая получила новые, мощные импульсы развития в XIX в., прежде всего в творчестве С. Кьеркегора и Ф. М. Достоевского. Наряду с «классической метафизикой» названная традиция, рассматри­вавшая человеческую экзистенцию в качестве отправного пункта для перехода к теологической проблеме, представляет собой основ­ной источник философского вдохновения Шакки.

Даже без специального изучения вопроса 24 при чтении со­чинений Шакки становится очевидным, как велико было вли­яние на него религиозно-нравственных установок Достоевско­го. Бросается в глаза исключительная близость философских мо­тивов, общность подхода к ним. Например, цитируя слова Сократа из платоновского «Теэтета» о присущем философу удив­лении как начале всякого философствования 25, Шакка добавляет, что таковым является удивление «перед беспредельностью челове­ка» 26. Об этом по сути пишет Достоевский в одном из писем: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и если будешь разгады­вать ее всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» 27. Именно в «сумрачных безднах экзистенции», в подполье (II sottosuolo — букв.: «под­полье» — термин Достоевского) жизни выявляется, по убеждению Шакки, существование трансцендентного бытия. Слова Ивана Ка­рамазова о том, что при уничтожении у человека веры в свое бессмертие «все будет позволено» 28, неоднократно используются Шаккой для морального обоснования христианской веры.

Отношение Шакки к Кьеркегору более дифференцированно, ибо как раз в рамках творчества датского философа уже намечают­ся мотивы, приведшие к размежеванию Шакки с современным экзистенциализмом. Шакка преклоняется перед борьбой Кьеркего­ра за права индивидуальной человеческой экзистенции, против поглотившего ее гегелевского панлогизма, благодарен ему за то,

***86***

что тот вернул в философию и рассмотрел в свете человеческой экзистенции понятие христианского трансцендентного Бога. Ситу­ация конфликта «Кьеркегор — Гегель» (у подобного конфликта были прецеденты в истории философии, например: критика Абе­ляра Бернаром Клервосским, полемика Паскаля с Декартом и т. п.) весьма сходна с той, в которой в конце 30—40-х годов нашего столетия развернулась борьба христианских спиритуали­стов — и в первую очередь самого Шакки — с засилием неогегель­янского имманентизма. Намеченные Кьеркегором подходы легли в основу творчества как Шакки, так и экзистенциалистов (в частности, рассмотрение экзистенции как встречи вечности и времени, бесконечного и конечного и многое другое). Но в целом экзистенциалисты углубили другие стороны учения Кьеркегора, прежде всего иррационализм, концепцию веры как «абсурда». Кроме того, как уже говорилось, экзистенциалисты в своем по­давляющем большинстве пришли к «омирщению» Кьеркегора, сведя трансценденцию к чисто философскому понятию.

Итак, уже можно подвести некоторые итоги и постараться тем самым предварительно наметить контуры метафизического уче­ния самого Шакки, ограниченного, с одной стороны, чистой эйдетикой, с другой — пределами самой метафизики; его основной фон — платоновско-августинианский; он дополнен, правда, более близкими нам мотивами философии Паскаля, Кьеркегора, нрав­ственных воззрений Достоевского. Именно такой синтез позволяет Шакке поместить в центр собственной системы *философскую антропологию,* человека с его проблемами истории, жизни, боли, блага, зла, смерти, не существующими для «эйдетики», проблема­ми, которые осознавались бы человеком в качестве его собствен­ных, внутренне ему присущих, т. е., в конечном счете, интери-орных. В итоге их можно свести к одной, основной проблеме —

проблеме интериорности29.

Концепция интериорности Шакки сформировалась под влия­нием мыслителя, не являющегося, строго говоря, продолжате­лем платоновско-августинианской традиции. Это итальянский ре­лигиозный философ середины XIX в. Антонио Розмини Сер-бати. Первоначально исходя из системы Канта, Розмини по­пытался выявить источник кантовских априорных форм и при­шел к «идее неопределенного бытия» (L'idea dell'ente indetermi­nate) как, во-первых, источнику всех других идей, и главное — как одному из онтологических измерений субъекта, т. е. факти­чески пришел к ее интерпретации в платоновском духе 30. (Надо сказать, что в итальянской философской литературе Шакку при­нято рассматривать как исследователя, «открывшего заново» фи­лософию Розмини для соотечественников и зарубежного читате­ля.) Это объясняется тем, что занимавшиеся до Шакки наследием Розмини неогегельянцы, сосредоточившие основное внимание на его гносеологии, интепретировали его исключительно как кантиан­ца. Шакка, исследуя в большей степени онтологический и антро­пологический аспекты философии Розмини, показал, что она хотя

***87***

и является формально развитием учения Канта, в целом противо­речит самому духу его системы. Подобная трактовка Шаккой учения Розмини об источнике (иррациональном) человеческой рациональности представляется несравненно более близкой к дей­ствительности. В подтверждение этого хотелось бы привести сле­дующее размышление А. Л. Доброхотова о характере философии Канта: «В одном отношении его (Канта. — *М. К.)* философия беспрецедентна: Кант уверен, что нельзя сводить многообразие принципов к одному началу» 32.

Именно философией Розмини навеяны размышления Шакки о человеке как изначальном (по сравнению с гносеологическим) онтологическом синтезе конечного бытия и присутствующего в нем — посредством идеи — абсолютного бытия, которое и дает первому возможность быть духовным и мыслящим .

Так, на пересечении указанных историко-философских тради­ций (классическая метафизика — Платон, Августин, Розмини и экзистенциальное мышление — Августин, Паскаль, Кьеркегор, Достоевский) Шакка формулирует первый принцип собственной метафизической системы: *объективную интериорностъ* 33.

Объективная интериорность означает присутствие в уме исти­ны, идеи бытия, трансцендирующей ум, но им самим не полагае­мой. Идея бытия постигается интуитивно с помощью особой спо­собности души, интеллигенции (l'intelligeritia), во внутреннем опыте человека. Тем самым человек обретает объективное осозна­ние себя, сознание своего бытия «помещенным» в абсолютное бытие.

Теперь, когда известно, как Шакка определяет первый прин­цип и высшую цель конечного бытия (человеческой экзистен­ции) , становится понятной трактовка им собственной филосо­фии. Задачу своей метафизической системы Шакка видит в том, чтобы развить ее в *«науку об объективной интериорности”* 34, иначе говоря, о внутреннем опыте в его онтологическом значении, об изначальных принципах, трансцендентных по отношению к человеческому мышлению. В качестве первоочередной Шак­ка ставит перед собой задачу построения своей антропологии (в свою очередь тесно связанной с учением об абсолютном бытии, т. е. о Боге) на прочном фундаменте *онтологии.* Понятие *объектив­ной интериорности* занимает в рамках последней также централь­ное место; создать себе представление о нем возможно после крат­кого знакомства с учением Шакки о бытии.

По мнению Шакки, философия, начиная с нового времени, уничтожила онтологию, лишив ее автономии и подчинив гносео­логии. Одной из причин этого было сведение понятия бытия к од­ной из его форм, в то время как в действительности постижение понятия бытия возможно при нахождении такого принципа, кото­рый мог бы объединить различные его формы. Наиболее частое заблуждение, присущее как «реализму», так и идеализму, — редукция бытия к реальности. (Кстати, еще одна ошибка назван­ных направлений, согласно Шакке, — представление о противопо-

***88***

дожности мышления и бытия.) Оба заблуждения — не более, как «idola theatri»: в действительности же «мысль внутренне присуща бытию — вне его ее нет, она движется в бытии, утоляет свой голод и жажду из бытия. С другой стороны, нет никакой реальности и никакой природы в себе» 35. Форм бытия, по Шакке, существует несколько. Это формы «сотворенного бытия»: реальность (при­рода) , экзистенциальное бытие и бытие как идея.

Шакка — враг как пантеизма, так и *онтологизма,* — отделяет, вслед за Розмини (и Мальбраншем) бытие как идею, хотя и на­деленную онтологическим статусом, от абсолютного бытия (Бо­га): «. . .Непосредственное присутствие истины в уме не означа­ет непосредственного присутствия Бога, интуиции ее источника или прямого контакта духа с Богом, но только непосредственное присутствие истины, как данной уму Богом, но не такой, какова она в Боге» 36. Реальность, мир — необходимое условие челове­ческой жизни. Экзистенциальное бытие стоит выше природного и не связано с ним непосредственно. Но даже «существующий» экзистенциально субъект не являл бы собой полноценного бы­тия, если бы не был «субъектом изначального онтологического синтеза, объединившего экзистенциальное, духовное бытие и его объект» — трансцендирующую его идею бытия единством субъек­тивности и объективности, иначе говоря, не будь объективной интериорности.

Как уже говорилось, основной принцип метафизики Шакки, объективная интериорность (постижение которой происходит че­рез самосознание) одновременно и конститутивный принцип чело­веческой личности. Именно она объединяет в конкретном единстве бытие как идею с экзистенциальным бытием, а учитывая, что человек необходимо живет в мире, — и с реальностью. Только личность — а именно она есть единый «центр» человека, «пред­ставляет» его на манер плотиновской души, — является бытием в строгом смысле слова. Реальность, опытный мир обретают свой смысл лишь в связи с человеческим (т. е. ее же, личности) вос­приятием. Реальность, как уже говорилось, не может существовать «для себя»: она существует для того, кто способен ее различить. В свою очередь все названные формы конечного бытия существуют потому, что Бог как абсолютный акт сообщил им существование.

Сказанное можно дополнить двумя замечаниями.

Во-первых, согласно концепции Шакки, даже личность, един­ственно обладающая истинным бытием среди всех его конечных форм, сама еще не является бытием в полном смысле слова; только после смерти человеческая экзистенция обретет всю полноту бытия, связанную с бессмертием.

Во-вторых, человек есть синтез существующих форм бытия. Но человек превзошел природу, выйдя из состояния равновесия и ока­завшись между конечным и бесконечным бытием, и подтвердил тем самым христианское учение о человеке как «цели» творения. Человек объединяет собой все формы конечного бытия и ощущает в то же время свою «онтологическую зависимость» от бытия абсо-

***89***

лютного. Этим обусловлена и его онтологическая связь с «други­ми», не только с Богом, но и с другими людьми, с природой. Пер­вые два вида связи Шакка определяет при помощи понятия «ком­муникация», соотносящегося, со своей стороны, с принципом объективной интериорности. Человек, мыслящий субъект, является «со-знающим» (cum-sciens). Сознание человека имеет место в свете истины, интериорной его мышлению. Первая стадия ком­муникации — связь человека с самим собой в истине, монолог, на деле являющийся внутренним диалогом. Высшей ступенью само­сознания является теистическое, тройственное по своей сути, са­мосознание, cum-scio, один из его участников — абсолютный и единый Бог, встреча с которым происходит по аналогии с кон­ституирующей и трансцендирующей субъект истиной. Открытие человеком своей «совместности» с Богом лежит в основе чувства «совместности» с другими людьми, и построение societas umana — общества людей основано на понимании ими друг друга во имя Бога. Отношения между людьми: «я — ты — мы», по убеждению Шакки, близкого здесь персоналистам, изначальны и должны преобладать над отношением людей к природе или к вещам.

Даже из этого краткого очерка становится ясно, что основные: темы исследования Шакки — философская антропология и про­блема Бога; они объединены принципом объективной интери­орности и имеют под собой разработанную онтологическую основу. Есть все основания считать, что философия Шакки — реальный опыт построения метафизической системы в современную эпоху, с учетом достижений «неклассических» философских учений о че­ловеке первой половины нашего века. В одной из своих относи­тельно ранних работ (1943 г.), до того как он приступил к осуще­ствлению замысла создать свой метафизический «corpus», Шакка писал о философии Луи Лавеля как об инициативе, заслуживаю­щей очень большого внимания «вследствие ее усилия разре­шить — в духе новейшей философии — наиболее серьезные про­блемы традиционной онтологии» 3 . Имея перед собой более широ­кий диапазон исследования, не ограничивающийся рамками одной только онтологии, мы можем эти же слова применить и к творчеству Шакки.

*Примечания*

1 Христианский спиритуализм — идеалистическое направление итальянской философии послевоенного периода, родственное французской «философии духа», однако в большей мере, чем зто имеет место у Л. Лавеля и Р. Ле Сенна, под­черкивавшее именно трансцендентное, божественное начало в человеческом, духе. Христианский спиритуализм в Италии возник и развивался в оппозиции; к неогегельянскому имманентизму; в то же время христианский спиритуализм продолжает идеалистические традиции, значительно упрочившиеся в начале XX в. В отличие от неотомизма, христианский спиритуализм — одно из на­правлений современного религиозного модернизма, которое возрождает августи-; нианскую установку на самопознание как путь обретения непосредственной связи верующего с Богом. Термин «христианский спиритуализм» был введей М. Ф. Шаккой для характеристики собственной философской позиции 30—;

*90*

40-x годов. Надо отметить, что другие представители этого направления — Д. Карлини, Л. Гуццо, Ф. Батталья — не довольствуясь этим общим терми­ном, давали своим философским системам различные определения.

2 Однако уже «аналитическая философия» признала за метафизикой извест­ное право на существование, правда, трактуя ее не вполне традиционно (см. подр.: *Berti Е.* Ragione e filosofia // Atti del Colloquio Interdiscipliriarc ili Trieste. Trieste, 1983). В последние же десятилетия, как об этом свидетель­ствуют работы Н. С. Юлиной и Ю. К. Мельвиля, в США происходит «мета­физический ревавилизм». Для него характерна, во-первых, опора на идеи прагматизма, особенно на У. Джемса, и, во-вторых, отрицание «бытия самого по себе» (Аристотель) в качестве предмета метафизики, а также отрицание претензий самой метафизики быть абсолютно достоверным учением о дей­ствительности (см.: *Юлина Н. С.* Проблема метафизики в американской фи­лософии // Критический очерк эмпирикопозитивистских течений. М., 1978; *Мельвиль Ю. К.* Новые веяния в метафизике США // Вопросы философии. 1989. N 6. С. 138-147).

3 *Sciacca М. F.* Filosofia e Metafisica. Brescia. 1950. P. 28.

4 Ibid. P. 67.

5 Такая «христианизация» Шаккой Платона не вполне корректна. Для боль­шей рельефности создаваемой картины Шакка в данном случае не выделяет особо неоплатонические источники философии Августина. Но применительно к Платону еще в большей степени будет справедливо замечание А. Л. Доброхо­това: «. . .Оказалось, что онтология, в сущности, плохо сочетается с теологией. Если Августин строит специфически христианскую теорию бытия, то он вносит не всегда заметные, но существенные коррективы в неоплатоническую кон­цепцию бытия. Например, мир идей превращается в мысли бога, но тем самым идеи теряют автономию и пропадает смысл учения о сверхлогическом принципе перехода от эйдосов к единому. Это августинианское искажение платонизма сказывалось в истории философии вплоть до начала XX века» (*Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.,  
1981. С 234).

6 Впервые отказ от имманеитизма обозначен в работе: *Sciacca M. F.* Linee d'mio spiiitiialisino eritico. .Napoli. 1936.

7 Журнал «Ciornale di Metafisica» был основан Шаккой и возглавлялся им с 1946 по 1975 г.; объединял представителей религиозной философии как Ита­лии, так и других стран — в первую очередь франко- и испаноязычпых.

8 «Философ истины, человек сердца» (лат.)

9 Цит. по: *Sciacca M. F.* II problema del Dio e della rcligione nella filosofia attuale. Milano, 1964. P. 272.

10 См. подробнее: *Mareau J.* Micliele Foderico Sciacca et Louis Lavelle // Ciornale di Metafisica. Cenova, 1976. N 4-6. P. 595-603.

11 Отношение Шакки к Канту более сложно. По мнению Шакки, Кант допускал возможность существования метафизики в сфере морали, хотя его последовате­ли утеряли эту позицию.

12. Это отнюдь не единственная точка соприкосновения мысли Шакки с Платоном, но здесь нет возможности останавливаться на этом подробнее.

13 Задачи теологического порядка мы здесь опускаем.

*14 Sciacca M. F.* Filosofia e Metafisica. P. 259.

«…весь период античной философской классики отличался по преимуществу своим объективизмом, когда мало обращалось внимания на субъективный кор­релят идеи и материи, но обращалось исключительное внимание на объектив­ную самостоятельность того и другого, или на объективно-субстанциальный характер того и другого» *(Лосев А. Ф.* История античной философии в кон-

15 спективном изложении. М., 1989. С. 62).

16 Фактически Шакка признает наряду с разумом, волей и чувствами — традици­онными формами духовной деятельности еще одну, интуитивную форму, непо­средственно направляющую все остальные: интеллигенцию, intelligentia — одна из наиболее важных категорий философии Шакки.

17 "Психология Августина в своей основе является ярко неоплатонической психологией» *(Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918. С. 177).  
18 *Блонскии П. П*. Указ. соч. С. 191.

*91*

19 *Sciacca M. F.* Saint-Augustin el le neoplatonisme, la possibility d'ime pliilosophie cliretienne. P., 1954. P. 56-57.

20 Речь идет только о представителях религиозного экзистенциализма.

21 *Sciacca M. F.* II problems del Dio e della religione nella filosofia attuale. P. 240.

22 Ibid. P. 232.

23 Ibid. P. 247.

24 Между тем было бы чрезвычайно интересно исследовать вопрос о связи филосо­фии Шакки с творчеством Достоевского, а также с творчеством другого любимо­го Шаккой писателя — Л. Пиранцелло.

25 *Платон.* Теэтет. М., 1936. С. 41.

26 *Sciacca M. F.* L'interiorita oggettiva // Sciacca M. F. Opere complete. Milano, 1967. Vol. 1. P. 50.

27 *Достоевский Ф. М.* Письмо брату Михаилу (№ 14, 16.08.39). Цит. по: *Лосский Н.* Достоевский и его христианское миропонимание. N.-Y., 1953. Р. 56.

28 *Sciacca M. F.* L'interiorita oggettiva. P. 24.

29 *Sciacca M. F.* Filosofia e Metafisica. P. 265.  
30 См. об этом подробнее: *Эрн В.* Розмини и его теория знания: исследование истории итальянской философии XIX столетия. М., 1914.

31 *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской филосо­фии. С. 204.

32 Эта концепция используется Шаккой для объяснения «экзистенциальной драмы личности», заключающейся в его конечности и одновременно бесконечности и следующим отсюда побуждениям к тому, чтобы превзойти себя (см.: *Sciacca М. F.* L'uomo, questo «squilibrato».)

33 *Sciacca M. F.* L'interiorita oggettiva. P. 67.

31 Слово «наука» применительно к метафизике Шакка употребляет с очень боль­шими оговорками.

35 *Hollhuber J.* Michele Federico Sciacca — ein Wegweiser abendlandischen Geistes. Meisenheim am Glan., 1962. S. 82.

36 *Sciacca M. F.* Filosofia e Metafisica. P. 197.

37 *Sciacca M. F.* II problema del Dio e della religione nella filosofia attuale. P. 278**.**

«НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ» И РЕЛИГИЯ

*Б. Л. Губман*

«Новая философия» — заметное явление в панораме французской мысли 70 —80-х годов1. Само ее имя несет в себе притязание на нетрадиционный стиль философствования, критику сте­реотипов решения мировоззренческих проблем, которые прини­мались в классической традиции западной философии за не­зыблемые и не нуждающиеся в пересмотре. Сделав централь­ным предметом своего анализа «патологию власти в истории», А. Глюксман, Ж.-П. Долле, К. Жамбе, Г. Лардро, Б.-А. Леви и дру­гие «новые философы» пытаются по-своему истолковать задачи философии, обрести такой способ ее самовыражения, какой не­обходим, на их взгляд, для того, чтобы запечатлеть трагический путь, пройденный человечеством, стоящим сегодня перед перспек­тивой вселенской катастрофы. Можно и нужно всесторонне рас­сматривать социальную обусловленность и итоги предпринимаемых ими усилий, но важно прежде всего понять, почему за изысками эссеистической формы их сочинений скрывается искренняя горечь и боль, ощущение драматизма современной

*92*

ситуации, а также обращение к абсолютным религиозно-нрав­ственным ценностям — тем ориентирам, которые, казалось бы, никак не вытекают из стремительного концептуального вихря, низвергающего устоявшиеся представления, несущего в себе па­фос тотального отречения от традиционного типа философского дискурса. Наверное поэтому специального внимания заслуживает вопрос об отношении «новой философии» к религии, иудео-христианскому миропониманию, лежащему в основе многих фено­менов европейской культуры.

Для сторонников «новой философии» характерна прямая апелляция к корпусу идей иудео-христианской традиции, в ко­торой они видят своеобразное предвосхищение собственного отно­шения к миру. Г. Лардро и К. Жамбе подчеркивают, что «в христианстве в течение веков выражалась культурная рево­люция, странную схожесть которой с нашей мы выявляем, мечта, прослеживаемая нами, страсть, отмечаемая нами» 2. Аналогичные мысли рождаются в работах и других «новых философов», ищу­щих религиозно-нравственную опору для своих философско-миро-воззренческих построений. Они составляют прямую оппозицию неоязычеству «новых правых», имеющему достаточное число при­верженцев не только во Франции, но и в других европейских странах. А. де Бенуа и иные теоретики «новых правых» выступа­ют за низвержение иудео-христианского наследия, возвращение к верованиям индоевропейцев, поклонению тому пантеону языче­ских богов, который, по их мнению, способен направлять в нуж­ном русле деятельность творческой элиты — носительницы ду­ховного импульса сплочения европейских народов, их политиче­ского и культурного единства . Обычно в научной литературе «новые философы» и «новые правые» рассматриваются как вы­разители неоконсервативной идеологической ориентации, но при этом отнюдь не следует путать окраску этих двух типов консерва­тизма: воззрения «новых философов», появившиеся в качестве реакции на разочарование леворадикальной интеллигенции в соб­ственных целях и идеалах, совсем не утеряли пафоса общечелове­ческого универсализма, пророческого видения динамики истории, в то время как «новые правые» взывают к культурной самотожде­ственности, утраченным духовным корням, необходимым именно западноевропейцам для борьбы с экспансией нивелирующей все­общности либерального и марксистского взгляда на общественное развитие. Отсюда и обращение к двум радикально отличным друг от друга религиозно-мифологическим основаниям философской Рефлексии.

Пожалуй, наиболее четко оппозиция «новых философов» нео­язычеству «новых правых», их приверженность иудео-христиан­скому мировосприятию прослеживается в сочинениях Б.-А. Леви сделавшего ее достоянием не только философов-профессио­налов, но и широкого круга читателей, которому адресованы его Публицистические и художественные произведения. Для него устои иудео-христианской традиции выглядят той живительной

***93***

почвой, которая единственно только и способна поддержать со» временного человека, помочь ему выстоять в столкновении с суро» выми реалиями истории, всепроникающим отчуждением, казалось бы, не оставляющим абсолютно никакой надежды.

Построения Леви и других «новых философов» рождаются в том же идейном иоле и перед лицом тех же проблем, что и декларации антихристиан из рядов «новых правых»: кризис западноевропейского гуманизма, классического рационализма и различных историцистских схем с сопутствующими им утопическими проектами — предмет неустанной критики сторонников обоих на­правлений, которые приходят, однако, к диаметрально противоположным выводам. «Новые правые» рассматривают все эти феномены как плод своеобразного склероза, разъедающего заиадноевропейскую культуру в силу ее связи с иудео христианскими корнями, и их чаяния ориентированы на веру в появление генера­ции сверхлюдей, несущих в себе языческую силу, той элиты, чьи  
деяния помогут забыть об общечеловеческих ценностях, но зато воссоздадут культурное единство Европы, отринувшей собственную многотысячелетнюю историю. Иное дело искания Леви и его единомышленников: здесь развенчивается новоевропейское истол­кование культурно-исторического процесса как несущего неуклонное торжество гуманистических начал, разума и справедливости в истории, порицается уповавшая на него «ангажированная» ин­теллигенция, но отнюдь не снимается вопрос о примате общечело­веческого в жизни людей. Провозвестники появления «хомо барбарус» рассуждают о гибели «старого» и восходе «нового» язычески го гуманизма, «новые философы» при всем их историческом пессимизме, трагических умонастроениях знают лишь один гума­низм — основанный на вере в человека как высшую ценность, предполагающий универсальную значимость человеческого рода.

Наверное, они не стали бы оспаривать существование иных, отлич­ных от иудео-христианских, гуманистических идей, но при этом им кажется совсем неправомерным отвержение библейских за­ветов, которые питали европейскую духовную культуру средневе­ковья и нового времени. Потому-то одновременно с признанием гибели гуманистических ценностных оснований европейской куль­туры Леви и другие сторонники «новой философии» лелеют, казалось бы, невозможную веру в их спасение. «Теоретический антигуманизм» на поверку оборачивается апологией гуманистичен ских ценностей, ищущей опору в текстах Ветхого и Нового заветов.

В своем понимании культурно-исторического процесса «новая философия» синтезирует воззрения Ф. Ницше, теоретиков эк- зистенциализма, Франкфуртской школы, «микрофизику власти» М. Фуко. Она прежде всего принимает на вооружение утвержде­ние Ницше о том, что в основе всего существующего лежит «воля к власти». Пульсация волевых начал виделась ему полагающей реальность, и этот тезис полностью разделяют «новые философы»; Для Леви власть составляет суть тех феноменов, которые досту-

***94***

ны постижению: «Власть, говоря иными словами, не является словом или образом, она не тождественна иллюзии или фантасма­гории: она обладает подлинной субстанцией, она есть сама эта субстанция или основание этой субстанции» 4. Власть объективи­руется в определенных социокультурных формах, запечатлевается в языке. Эта тема подробно прорабатывается в постструктурализме Фуко, которого Леви и его последователи также избирают в учите­ля. Леви подчеркивает, что у Фуко «археология познания никогда не была чем-либо иным, как другим лицом генеалогии власти» 5. Теоретик постструктурализма видится Леви человеком, углубив­шим идеи Ницше на новом методологическом базисе, позволяю­щем проследить «генеалогию власти» в истории, выявить источ­ник все возрастающего отчуждения человека, подчиняющего его устремления стихии анонимной социальности. Поиск генеалогии современного кризисного состояния, его генетических корней ве­дется многими западными философами, отрицающими истори­ческую необходимость, в духе наследия Ницше. Но если «новые правые» принимают лейтмотив ницшеанской «генеалогии мора­ли», связанный с обличением иудео-христианской традиции и призывом превзойти ее в сверхчеловеческом порыве, который даст «воле к власти» новоязычески инспирированные политиче­ские формы, то «новые философы» выступают с осуждением «патологии власти» вообще — никакая власть, на их взгляд, не способна стать силой, ведущей человека к полному снятию вериг отчуждения. Генеалогия власти у Леви отнюдь не несет в финале нагрузки оправдания какого-либо идеала будущего, ей чужд опти­мизм неоязычества, взывающего к сверхчеловеку.

Отчаявшийся леворадикал, не верящий в устранение «патоло­гии власти», может стать консерватором, принимающим существу­ющее как наименьшее из зол, но при этом способен и сохранить пафос тотальной критики любых проявлений социальной жизни, говорить о необходимости либеральных по своему духу перемен. Своеобразный консервативно-либеральный синдром отличает твор­чество Леви: пережив «красный май» 1968 г., крах левого экстре­мизма последующего периода, он становится антирадикалом, но это отнюдь не означает принятия эскейпизма — ухода в «башню из слоновой кости», отречения от мира, а, напротив, предполагает гибкую реакцию на все происходящее в нем, оценку всех событий с точки зрения того, что они несут для судеб личностного разви­тия. Это позволяет понять и родство взглядов Леви с тональностью рассуждений представителей Франкфуртской школы и экзистен­циализма: он не принимает безмолвного поклонения необходимо­му злу — любым сложившимся социальным структурам, призыва­ет к постоянному стремлению обрести невозможную свободу. По­жалуй можно сказать, что пафос экзистенциального философство­вания устойчиво преобладает у Леви и других «новых филосо­фов»: сложившимся структурам, социокультурным формам про­тивостоит свободный человек, наделенный даром критической Рефлексии и способный всегда сказать «нет». Но только встает

***95***

вопрос: не будет ли это «нет» простым симптомом негативного миропостижения, не несущим никакого утверждения? Вся история эволюции экзистенциальной мысли — поиск позитивных ориентиров человеческой свободы, тех ценностно-целевых ориентировки во имя которых человек должен действовать. Ее уроки не ушли от внимания «новых философов», ищущих опору деяниям людей в в мире, где, казалось бы, следовало оставить все надежды.

Фантом власти, опустошающий души людей, превращающими их в испепеленную пустыню, видится Леви обретающим все большую и большую силу по мере забвения Бога и высших его ценностных определений — истины, красоты и блага. Если Ницше был на его взгляд, провозвестником «смерти бога» в европейской культуре, то именно Достоевский прочувствовал и осмыслил итоги этого процесса, показав, что обезбоженность и вседозволенность шагают рука об руку, предполагая друг друга. «Пусты ли небеса без Бога? Полны, столь полны его отсутствием, этим великими молчаливым отсутствием, более требовательным, нежели всякое присутствие. Освобожденный безбожник? Никогда мы не были столь мало свободны, как с того времени, когда мы более не верим» 6, — заключает Леви. Свобода, таким образом, выступает как подлинная, позитивная, лишь если она устремлена к высшим ценностям. Леви остро ощущает дефицит общечеловеческих ценностных начал в современном мире, и это придает силу его построениям, хотя вряд ли дегуманизация европейской культуры может быть понята лишь в качестве итога утраты ею религиозных корней. Скорее сама «смерть бога» — часть эволюции постренессансной культуры, в которой продукты деяний индивида, упоенного процессом «переделки» мира, восстали против своего творца, не желающего задумываться о «последних основаниях» и устремлен­ного только к достижению любой ценой немедленных результатов, извлечения «полезности» из всего, говоря словами Маркса.

Отсутствие тяготения к высшим ценностным основаниям куль­туры, имеющим общечеловеческое значение, как справедливо под мечает Леви, зачастую оборачивается своеобразной сакрализацией явлений истории. В этом смысле особенно симптоматичны реалии XX столетия, когда псевдоценности становятся объектом букваль­но языческого поклонения — идолами, заслоняющими собой все подлинное, необходимое для существования целостности человече ского рода: «Это религиозный век, более религиозный без сомнения, нежели какой-либо другой, но отмеченный языческой религией, боги которой, „идолы из камня и дерева", именуются Госу­дарством, Природой, Лагерями или Партией. . . Партией?» 7

Можно было бы упрекнуть французского философа за излишнюю абстрактность постановки проблемы, но в действительности за подобной предельной широтой обобщений видится опора на трагический опыт нашего столетия с кошмарами двух мировых войн, кровавой тиранией различного рода тоталитарных режимов — недаром Леви любит называть себя «подлинным дитя; дьявольской пары — фашизма и сталинизма», — разгулом лево-

го и правого терроризма, нерешенными глобальными проблемами, ставящими с предельной остротой вопрос о возможности человечества выжить.

Наше столетие испило до дна чашу последствий псевдорелиги­озного поклонения различного рода социальным мифам, тира­жируемым в массовом сознании. Идолопоклонство и нетерпи­мость порождают неспособность к диалогу, компромиссам, ведут к конфронтации. Они чрезвычайно опасны в современном мире, где судьбы всех стран и народов сопряжены воедино. Можно понять поэтому выступления Леви против «этатизации» созна­ния людей, поглощения механизмом власти, теснейшим образом связанным с языковыми феноменами человеческого сознания. По­тому-то он и заключает о важности противодействия не госу­дарству, а «государству в головах, огосударствленным головам, идеалу государства с его плотью и мозгом» 8 .

Историю рассматривает Леви в плоскости постоянного на­растания в ней «патологии власти» — того самого господства политических структур, которое ведет к постоянному созданию человеком новых звеньев цепи цивилизованного варварства. Ли­дер становится «вторым я» личности, растворяющейся в ано­нимных узах политической власти, буквально перестающей су­ществовать, теряя самотождественность. Более того, француз­ский философ, перед взором которого всегда незримо при­сутствует тень оруэлловского министерства правды, заявляет о несуществовании истории: власть доминирует не только над настоящим, но и перекраивает прошлое. К счастью, ирония исто­рии действует достаточно отрезвляюще, и разум субъектов, во­влеченных в социальное действие, отнюдь не всегда находится в состоянии помрачения, творя чудовищ. Иначе трудно было бы понять и усилия самого Леви, в рассуждениях которого через экзегетику созданного им мифа о «патологии власти» порой до­статочно остро и правомерно встают вопросы исторического ха­рактера.

Леви выступает как убежденный антипрогрессист, полагая порочными все устремления по изменению социальной реально­сти: история рисуется ему царством зла, которое постоянно на­растает. Мир, на его взгляд, есть не что иное, как «однообраз­ное и линейное прогрессивное движение ко Злу» 9. Можно просто-напросто отмахнуться от подобного манихейского истолкования социальной действительности в плоскости борения добра и зла. Но задумаемся над реалиями, стоящими за этим. В полемике Леви против марксистского и технократического взгляда на историю, которую трудно назвать теоретически корректной и логически последовательной, очевидно его желание рассмотреть социальный процесс с точки зрения того, что он несет для судеб личностного саморазвития. Обвинения, адресуемые Леви марксизму в данной связи, выглядят скорее направленными против теории и практики казарменного социализма, нежели учения Маркса, который, как известно, предвидел возможность такого рода деформации соб-

? Закал ,\1 1192

***97***

ственных идей и говорил о важности единства гуманистического, естественно-исторического и социально-классового рассмотрения динамики общественной жизни. Куда более правомерна критика технологического детерминизма и культа «желания», распростра­ненного в гошистских кругах. Сам Леви подмечает в своем отрече­нии от социального прогресса вполне реальный феномен: поступа­тельное движение человечества по пути его развития идет отнюдь не линейно, лишено провиденциальной иредзаданности и с гума­нистической стороны связано с появлением различных форм от­чуждения. XX век продемонстрировал существование таких обще­человеческих проявлений отчуждения, как научно-техническое и военное. Не только капитализм, но и социализм, в силу сложно­сти воплощения в жизнь теоретических представлений, трудно­стей их «стыковки» с конкретными условиями жизнедеятельности людей, возникающих деформаций, оказался отнюдь не свободным от отчуждения. Апокалипсические пророчества наших дней совсем не беспочвенны, так что социальные и идейно-теоретические осно­вания антипрогрессизма Леви становятся вполне понятными. Вполне оправдано и его стремление рассмотреть историю в ее нравственном измерении.

Хотя мир представляется Леви постоянно прогрессирующим в направлении усиления господства зла, он все же не оставляет надежды организовать противостояние ему, апеллируя к требованиям общечеловеческой морали. Этика, с его точки зрения, не может быть сугубо нейтральной к политической сфере: ее за­дача — ограничение экспансии зла, которое запечатлевается в крайних антидемократических способах осуществления власти, в тоталитарных режимах, попирающих достоинство личности от имени сакрализованной государственности, охраняющей якобы интересы народа 10. Борьба за демократию в современном мире и оказывается вытекающей из требований общечеловеческой мора­ли. Леви подчеркивает, что для философии «существенным не будет более ,,интерпретировать", еще в меньшей степени „изме­нить" мир: сойдя со своей орбиты, философия есть не более чем ухо, скромное и внимательное, улавливающее мельчайший шум, который создают люди, когда они протестуют против несча­стья» ". Философия, таким образом, предстает у Леви союзницей свободы, средством критической рефлексии, позволяющим бороться против любых форм политического произвола за укрепление демократических начал в общественной жизни. Спору нет, сегодня критическая функция философии является наиважнейшей, а осуществление невозможно без признания общечеловеческих ценностей. Трагический опыт нашего столетия действительно позволяет утверждать, что покушение на демократию, тоталитарное попрание прав личности аморально, направлено против общечеловеческих ценностей. Философское обоснование этого очевидного факта может вестись различными способами. Леви полагает ег невозможным без обращения к наследию иудео-христианской традиции.

***98***

Поскольку построения Леви формируются в полемике с «новы­ми правыми», апеллирующими к языческому мировоззрению ан­тичности, он исходит из оппозиции Афин и Иерусалима, всемерно подчеркивая свою приверженность иудео-христианскому подходу к явлениям действительности 12. Языческое миросозерцание, по Леви, не в состоянии запечатлеть индивидуальное, личность в ее неповторимости и еще менее восприимчиво к времени, ходу исто­рии. Он специально подчеркивает «греческую неспособность мыс­лить, представлять. . . личностную историю, уникальную судьбу человека. . .» 13. Действительно, античности неведомо *то* понима­ние личностной неповторимости, которое рождается только с христианством. Историзм этого периода натуралистичен: исто­рия мыслится согласно циклическому ритму природных феноме­нов. Грекам чужда идея существования единого трансцендентного Бога-творца, и в этом обстоятельстве Леви не без основания на­ходит объяснение антииндивидуализму и антиисторизму антично­го мировоззрения.

Гений христианства заключается, по Леви, в остром чувстве значимости личностного начала, внимании к стремительной смене исторических событий. Поскольку Бог творит человека по со­бственному образу и подобию, личность наделена способностью к волеизъявлению, сознательному выбору своего жизненного пути: «Если Бог существует, позволено все и прежде всего самополага-нис творения, заключенного во плоти и подверженного бедам, но наделенного также духовностью, в центре универсума и его пред­начертанных законов» 14. Христианское мировоззрение, в отличие от античного, акцентирует уникальность каждого звена в цепи творения, самоценность событий истории, ибо в ней происходит явление богочеловека. В конечном итоге подобный подход вы­текает из внутренней сути иудео-христианского монотеизма, син­теза ветхозаветной и новозаветной традиций. Библейский уни­версализм, морализация универсума, провиденциально-эсхатоло­гический взгляд на судьбы его развития, взрастившие многие последующие формы европейского историзма, — предмет фрон­тальной атаки «новых правых», предлагающих номиналистиче­ское истолкование социокультурных феноменов, говорящих о не­соизмеримости различных культур, невозможности понять логику их временной динамики.

Как бы отвечая А. де Бенуа и другим «новым правым», Леви опровергает тезис о несовместимости универсализма и внимания *к* индивидуальному: уже Ветхий завет научает подобному це­лостному видению, передавая затем такую перспективу новоза­ветному миропониманию и современности. Он пишет, что «уни­версальное не являет собою антоним, а, напротив, есть синоним отдельного. . .» 15. Всеобщее, универсальное, т. е. Бог, по Леви, присутствует в отдельном, сотворенных вещах, не препятствуя существованию их самобытности. Можно согласиться с тем, что всеобщее но определению присутствует в отдельном, индивидуальных образованиях. Такая перспектива в принципе вытекает  
**7\* *99***

из иудео-христианского миропонимания, принимается филосо­фией патристики и средневековья. Леви предполагает экзистенци­альное истолкование божественного абсолюта как тотальности бытия, в которую вовлечены отдельные образования — существу­ющие. «Бог, в которого я верю, — говорит он, — есть не что иное, как великий ветер, несущий бесконечно рой душ и лар домашнего очага, что вращаются вокруг меня» 16. Экзистенциальное рассмот­рение Бога позволяет сместить акцент с провиденциально-эсхато­логического предначертания судеб истории в сторону взгляда на нее как на продукт творческих усилий личности.

Иудео-христианская традиция составила мировоззренческий базис возникновения многочисленных субстанциалистских схе­матик исторического процесса, подвергаемых критике Леви. Для теоретика, находящего в мире лишь непрестанно нарастающую «патологию власти», она имеет самоценность с иной стороны: океан божественного бытия — то начало, которое стимулирует экзистенциальную активность личности. Экзистенциальные кон­цепции человека в значительной мере ориентированы на про­работку проблемного поля, намеченного христианской антрополо­гией, и поэтому вполне понятен интерес, проявляемый к ним Леви. Особенно велики его симпатии к творчеству А. Камю.

Подобно теоретикам экзистенциализма, философской герме­невтики Леви приходит к несубстанциальному толкованию челове­ка как экзистенции, наделенной способностью свободного и ни­чем не ограниченного самосозидания. При этом в своих рассуж­дениях он отправляется от идей «Критики практического разума» Канта, где личность предстает в двух ипостасях: в мире феноменов она — лишь звено каузальной цепи, в то время как ее принадлежность ноуменальной сфере — залог ее свободы. Леви замечает, что как вещь среди иных вещей феноменального мира человек не обладает абсолютно никакой значимостью, но зато в качестве субъекта свободного волеизъявления он — абсолютная" ценность 17. Поэтому он выступает против любых попыток натуралистического поиска предзаданной сущности личности. Гуманитарное знание, понимаемое с подобной точки зрения как итог объективирования личности, способно служить манипуляции ею со стороны власти. Леви замечает, что «субстанциальный индивид, гипостазированный в его чистой дефиниции, это в современную эпоху тот, кого хотят тираны, кого им программируют „науки о человеке" и кто ни в коей мере нежелателен для меня» 18. Натурализм в подходе к личности это то, что отличает, но мнению Леви, не только академическую науку, используемую Господином, владеющим политической властью, но и идеологию левого радикализма: гошизм редуцирует сущность личности к желанию и тем самым по сути сближа ется с фашизмом. «Истина в особенности состоит в том, что в этм левом натурализме присутствует опасная попытка — опять неоязыческая, — которая могла бы закончиться неудовлетворенностью в „банализации" фашизма. . . во всех реальных фа-

*100*

шизмах в действительности именно индивид как таковой исче­зает в ловушке этого гордого и веселого знания» 19. Индивид, главным атрибутом которого становится желание, — именно и есть тот зародыш тоталитаризма, жаждущего насильственно осчастливить всех, которого так страшится Леви. И его не труд­но понять: идеологические конструкции, постулирующие ту или иную сущность личности в качестве стабильной, извечной и не подлежащей изменению, могут служить верой и правдой для достижения отнюдь не праведных политических целей. Ут­верждение невещности человеческого бытия — важнейшая предпосылка постижения его специфики, но при этом, однако, совсем нет нужды отказываться от данных гуманитарных наук: будучи наделенным сознанием и волей, человек способен к по­стоянному самопревосхождению, но вряд ли следует всецело абстрагироваться от биологических и социальных констант его существования — основы его пограничной по своей сути жизне­деятельности в мире природы и истории, в которой он стремит­ся обрести свободу. «Когда я произношу формулу „Чело­век", — заключает он, — это необъектное образование — не что иное, как перспектива постижения мира, точка зрения на Бы­тие, iidocto точка зрения отчаянного, но упорного Сопротивле­ния» 20 . Как существо всецело свободное человек предстает, по Леви, способным всегда сказать свое «нет» злу и насилию, под­няться в своем неприятии над политическими структурами, ге­нерирующими все более нарастающее отчуждение. Создание философии сопротивления предполагает экзистенциального субъ­екта-бунтаря, противоборствующего злу во имя добра.

Экзистенциальная философия нашего столетия со всей остро­той поставила вопрос о том, во имя чего человек призван использо­вать свою свободу. Атеистический экзистенциализм всей историей собственной эволюции продемонстрировал, что свобода во имя самой себя может стать отнюдь не позитивным ориентиром челове­ческой жизнедеятельности. Она обретает подобающее ей смысло­вое наполнение лишь в совокупности с другими общегуманистиче­скими ценностями. Леви согласен в этом с Э. Левинасом. Свобода иДолг, регламентирующий отношения с другими людьми, — отнюдь не два непримиримых начала, а суть взаимодополнитель­ные основания жизнедеятельности личности. Конечно же, два этих полюса — и тут Леви абсолютно прав — могут гармонично со­четаться лишь при условии, что должное не будет довлеющей над личностью внешней необходимостью: всеобщее правило человече­ских взаимоотношений надлежит интериоризировать, пережить, сделать частью мира личности, и только тогда оно получит под­линную силу — долг превратится в часть «я» его носителя. Леви – сторонник этики долга, полагающий, что индивид может черпать силы для сопротивления угрожающим ему волнам внешнего мира — отчуждающему потоку эмпирической реальности, губящего его «я», только в законе, имеющем всеобщее содержание Позитивно определяющем его выбор.

*101*

«Не индивид творит Закон. — пишет Леви, — а Закон форми­рует индивида. И если обладать Законом означает быть самим-собой, то следует одновременно отметить, что быть самим со­бой — это всегда и прежде всего быть тождественным Закону» 21;: Вполне очевидно, что подобный ход рассуждений логично приводит его к утверждению значимости учения Канта о категоричен ском императиве. Как известно, абсолютное требование категории ческого императива, призывающего человека строить свою жизни так, чтобы максима его поведения могла стать основой всеобщего законодательства, имеет своим истоком евангельские заповеди! Именно в них говорится, что необходимо относиться к другом так, как ты желаешь, чтобы он относился к тебе. Но где гарант воздаяния за такое поведение, диктуемое категорическим импера­тивом? Поскольку в мире эмпирических феноменов никто неотблагодарит за добродетель, то только существование Бога может быть таковым. В целом Леви согласен с выкладками немецкого философа, но ему кажется гораздо более правильным искать аргументы в пользу закона, движущего поведением человека в Ветхом завете: именно там глас Божий, услышанный пророками становится силой, позволяющей им противостоять злу и насилия в мире. Он апеллирует к традиции ветхозаветного монотеизма «первые и последние слова которой состоят, возможно, в том чтобы вырвать субъекта из нависающей тяжести мира, природы истории, именуемой ею „идолопоклонничеством", а мною в более современной терминологии — ,,варварством"» 22. Чтение сочине- ний Леви заставляет вспомнить о своеобразной внутримирсксм эсхатологии неомарксистских теоретиков, воспринятой им в разрушительном отрицании, а затем ставшей предметом сомнения — тотальная «переделка» мира заменяется сопротивлением ему — и религиозного переосмысления. Крах леворадикальной тотального отрицания отнюдь не означает для его бывших сторонников отказа от критики существующего, но одновременна встает и вопрос о должном, дающем силу и возможность противостоять сущему. Обнаруживая истоки внутримирского эсхатологизма неомарксистского толка, Леви возвращается к его библейским корням.

Кто же в наши дни способен наиболее чутко услышать глас нравственного закона, призывающего противостоять злу — вечной и все более нарастающей силе истории? Кому дано понять смысл библейских истин? Леви полагает, что эта роль могла принадлежать только интеллектуалам. И это кажется довольно странным в свете тех обвинений, которые слышались постоянно из его уст в адрес леворадикальной интеллигенции. Да разве он поставил себе цель в философском романе «Дьявол в голове» развенчать искания левых интеллектуалов за последнюю ч верть столетия, показать всю тщетность их проектов изменения мира? Бенжамин, главный герой произведения Леви, символизирует собою крах левоэкстремистских идей, запечатлевших в истории и печальном финале его жизни. Автор живописует

*102*

портрет юного сверхчеловека, который, перешагнув рубеж добра и зла, становится верным последователем теоретических клише неомарксизма, разделяет мысли Лльтюссера и Лакана, делает их собственным жизненным кредо, пронесенным через май 1968 го-ца, неудавшуюся попытку сближения с рабочим движением и тер­рористическую деятельность. В итоге его ждет полное разочарова­ние в идеалах молодости, ощущение «проигранной игры». После совершенного террористического акта вынужденный скрываться в Иерусалиме Бенджамин исповедуется случайно попавшему туда «новому философу», а затем кончает жизнь самоубийством. Вы­ражая собственное разочарование в пройденном пути, приведшем к переоценке ценностей, он вспоминает, что его и соратников по левотеррористическому движению роднило только «смутное това­рищество во Зле — ни дружба, ни солидарность, ни на этот раз-любовь и эротика. . .» 23. Зло, служившее, но Леви, жизненной нитью героя, предстает перед его глазами в прозрении самореф­лексии. Против этого зла борется автор, отождествляя леворади­кальный бунт и фашизоидиость, — зло и насилие оставляют за собой только руины и пепел, пустоту в душах их приверженцев. Но обличая разгул бесовщины, он не оставляет веры в способность интеллектуалов противостоять ей.

«Интеллектуал, — пишет Леви, — это инстанция, без которой мир станет еще хуже. Интеллектуал — это столь же жизненно важный институт демократической культуры — возможно, даже более важный, — как разделение властей, свобода манифестации или право протеста» 24. Трудно не согласиться с тем, что интелли­генция играет все большую роль в западном обществе, да и в мире вообще. Но всегда ли интеллектуал выступает борцом против бытующих иллюзий оносороживающейся массы? Отнюдь нет, да и сам Леви рисует интеллектуалов, ставших жертвой предрассуд­ков, культивируемых не истеблишментом, а своих собственных. Не потому ли он взывает к новому типу интеллигента, оставивше­му «религию ангажированности»? Только индивидуальный про­тест «неприсоединения» к любым силам укрепляет, на его взгляд, положение современного интеллектуала, призванного руковод­ствоваться высшими ценностями 25.

«Неангажированный» интеллектуал, согласно Леви, служит только истине и должен руководствоваться примером ветхозавет­ных пророков. «Я называю „апостольской" специфическую фор­му отношения к истине, которая, поскольку она осознает тако­вую в терминах абстрактной Универсальности, несет в себе всегда 3ародыш „тоталитарного искушения". И я называю „пророческой напротив, совсем иную позицию, которая, поскольку она сознается в терминах Союза, то есть Универсальной единичности, всегда одушевляется мечтой об одиночестве и абсолютном индивидуализме» 26. Спору нет, абстрактные универсальные истины — не лучшие помощники в деле изменения общества, требующем конкретных представлений. Леви предписывает интеллектуалу самостоятельно судить об интересующих его явлениях, сопрягая исти-

*103*

ну и нравственно должное, помня о своей ответственности перед другими людьми, и вряд ли его можно упрекнуть за это. Интелли­гент, разумеется, только тогда и получает право называться тако­вым, когда почитает борьбу за истину своим высшим долгом в ми­ре, но полное одиночество и абсолютный индивидуализм отнюдь не всегда служат надежной опорой в этом деле. Слово правды должно быть кем-то услышано, а не просто безнадежно кануть в пустоту.

Мессианизм коллективного бунта леворадикалов сменяется у Леви мессианизмом индивидуального протеста, который уже не скрывает своих религиозных истоков. Библейский монотеизм называется им «мыслью сопротивления», необходимой для ин­теллектуала нашей эпохи, в одиночку восстающего против царства зла 27: Леви считает себя вправе сформулировать семь максим его поведения, сравнивая их с семью заповедями Ноя, почитавшимися древними евреями.

Каковы же эти семь предписаний, адресуемых Леви современ­ным «пророчествующим» интеллектуалам? Прежде всего он учит, что «Закон, твой Закон более свят, нежели события» 28. Из ска­занного вытекает этика противостояния человека потоку историче­ских событий, внутренней необходимостью которых подчас оправ­дывают пассивность личности. Пример подобного поведения для Леви — герои французского Сопротивления в годы минувшей ми­ровой войны. Однако они не просто отринули историю, а выбрали ту альтернативу ее развития, которой принадлежало будущее. Для ведущего теоретика «новой философии» уроки истории просто не существуют, ибо она всецело принадлежит царству зла, но нрав­ственные императивы всегда звучат в конкретной ситуации. Потому-то второе требование Леви всегда творить добро также *не-*мыслимо для осуществления вне конкретной ткани истории. Трудно принять третью максиму, основной пафос которой состоит в призыве восставать против существующего, не заботясь о буду­щем 29. Если задумываться об «иронии истории», несовпадении целей и результатов деятельности людей, гипертрофировать роль ответственности за все свершения, то, рассуждает Леви, возникает позитивистская апология данного, некритический объективизм, от которого рукой подать до поклонения предзаданному смыслу истории. Но столь ли безобидна историческая безответственность? Плох объективизм с его преклонением перед свершившимся, н ничуть не лучше и безответственный субъективизм, начисто лишающий историю смыслового содержания, уходящий от трезвого рассмотрения открываемых ею альтернатив.

Человек, лишенный исторической памяти, не пытающийся связать воедино прошлое и настоящее в свете открывающихся возможностей будущего, просто немыслим. Пророк Исайя видится Леви фигурой, учащей современного интеллектуала четвертой максиме, которая заключается в постоянном следовании линии универсальных нравственных ценностей30. Универсальные ценности всегда сопряжены с исторически преходящим способны оказывать влияние на их формирование, и, казалось

*104*

бы, Леви следовало принять эту непреложную истину. Вопреки диалектике реального соотношения абсолютного и относитель­ного в мире ценностей он тем не менее избирает иной вариант — интеллигент-пророк должен быть носителем лишь высших цен­ностей. Поэтому пятая максима гласит о тотальной несовмести­мости истины и политического порядка, а шестая призывает к практике сопротивления, исключающей приверженность ка­кой-либо революционной теории и партии. И все же трудно пред­ставить себе живого человека, способного просто-напросто поки­нуть царство истории, удовлетворившись созерцанием общезначи­мого, да и изначальное определение пророка, данное Леви, предполагает соизмерение универсального с единичным, внимание к индивидуальному, которое обнаружимо только в конкретной ткани социальной жизни. Леви смягчает в седьмом требовании установку на «неангажированность» интеллектуала: ему надле­жит прежде всего дистанцироваться от любых общественных сил, как бы «воспарить» над ними, а уж затем обнаружить наиболее близкую себе, связуя с ней свою судьбу и надежды 31. Подобные соображения более реалистичны и отнюдь не лишены смысла, ибо люди интеллигентного труда зачастую жестко задействованы в системе духовного производства, а определение собственной позиции предполагает значительные усилия, без чего нельзя и представить рождения новых социальных идей, изменения об­щества. Леви постоянно подчеркивает, что интеллектуал обязан сегодня помнить о завете пророка Исайи и видеть наиболее тяж­кий грех в наименовании зла сего мира добром.

В сочинениях Леви всемерно акцентируется преемственность ветхозаветного и новозаветного мироистолкования, единство за­дач христиан и евреев в решении сложных проблем современно­сти 32. Но вместе с тем он считает Ветхий завет более близким собственной философии сопротивления, ибо здесь Бог предстает своеобразным «утесом», дающим солидную опору в борьбе со злом. Основанная на таком понимании Бога «этика есть про­цесс, который не перестает противоречить, корректировать, про­тивостоять ходу исторических событий и их состоянию безгласной и ужасной природности» 33. Леви совсем не согласен с тем, что иудейский Бог стимулирует злобу и мстительность, являя собой антитезу христианской религии любви и всепрощения. Он пишет: «Для христианства. . . другой человек любим только потому, что он просто — человек; для иудаизма — поскольку он подлинно яв­ляется человеком и доказывает это постоянно, повторяя свою приверженность Закону» 34. В последнем случае, по его мнению, возникает перспектива справедливого воздаяния за все содеянное, жесткого сопротивления злу, в ком бы оно ни было персонифици­ровано — в Каине или нацистских преступниках.

В русле библейской экзегетики французский философ ставит очень важный вопрос о борьбе со злом, роли интеллектуалов в этом процессе. Трудно не заметить весьма резонные аргументы, вы­двигаемые им: зло действительно всегда ведет огонь, так сказать,

*105*

«с высокого берега», надеясь на непротивление своих жертв, прикрываясь одеждами иллюзорно доброго, а потому ему необходимо противостоять. Сегодня жители Земли обязаны сопротив­ляться очень многим ипостасям зла. И, конечно, преступления; против человечества должны найти достойную кару — им нет прощения, какой бы фразой они ни камуфлировались. Долг интел­лектуала — способствовать этому. Однако стоит задуматься о сред­ствах осуществления такового: отнюдь не все они пригодны, а за­частую «ирония истории» приводит, при нежелании понять это, к дальнейшей эскалации зла. Леви отнюдь не приемлет принципа «око за око» в качестве способа упорядочить межлюдские отношения: главное, на его взгляд, универсальное противостояние закона, нравственно должного злу. В таком случае вполне логично пред­положить взаимодополнительность обуздания зла и утверждения, общечеловеческих ценностей путем договоренностей, компромис­сных решений. Значимость консенсуса на международной арене утверждается в наши дни основоположениями нового мышления, исходящего из единства судеб человечества, универсальной ценно­сти жизни и культуры. Леви полагает, что библейский образ по­стоянного присутствия абсолюта во времени побуждает совре­менного интеллектуала к сопротивлению истории, памяти о буду щем и надежде 25. Безотносительно к экзегетическим исканиям Леви ситуация на Земле конца XX века заставляет задуматься в глобальном масштабе о путях достижения победы над злом во имя торжества общечеловеческих начал. Одновременно логична предположить, что не само сопротивление, а то, для чего оно ведется, и является главным, определяющим в деятельности не только) интеллектуалов, но и всех людей доброй воли. Задача философии сегодня — не просто стимулировать бунт против истории, а искать рациональные цели и средства, позволяющие реализовать в жизни мирового сообщества гуманистические ценности.

На первый взгляд кажется парадоксальным, что Леви, рассуж­дающий о продуктивности иудео-христианской традиции, пред­лагающий осмыслить вновь идейное содержание ветхозаветного учения, признается в своем неверии. Однако это неверие особого рода, утверждающее значимость библейских ценностей для духовного мира личности. Недаром Леви прямо говорит об этом, повествуя о направленности своих усилий но раскрытию содержания иудео-христианского монотеизма человеку, который «не имеет шансов быть верующим» 36. Мы имеем дело со своеобразным феноменом светской веры в религиозные ценности, питающее философскую рефлексию по поводу судеб личностного развития в истории, роли интеллектуала в наши дни. Двигаясь от полюса леворадикального сознания к своеобразной консервативно-либеральной установке, Леви заменяет неомарксистский миф о «репрессивности разума», венчавшийся псевдоэсхатологическими чаяниями коллективного спасения в лоне освобожденной от его диктата культуры, мифом о «патологии власти», противостоять которой может лишь индивид, утративший иллюзии радикального измене-

*106*

ния оощества, но черпающий надежду его некоторого улучшения в совокупности ценностей иудео-христианской традиции. Рисуе­мый им интеллигент-пророк нуждается в библейском мировоззре­нии для защиты общечеловеческих ценностей от неоязычества «новых правых». В ситуации кризиса гуманистической культуры, наступления «нового варварства» Леви обращается к иудео-христианской мифологии как средству спасения «человеческого в человеке». Предлагаемая им экзегетика библейских идей — еще один сигнал бедствия, адресованный людям, призыв к сопротивле­нию любым формам цивилизованного варварства, низвергающим общегуманистические ценности и ведущим мир к апокалипсиче­скому финалу. Восстав против истории, Леви, вопреки собствен­ным декларациям, учит нас искать в традиции прошлого вечное и непреходящее, необходимое сегодня для человечества.

*Примечания*

См.: *Каграманов Ю. М.* Метаморфозы нигилизма. М., 1986. *Lardre.au G., Jambet Ch.* L'Ange. P., 1976. P. 11. См.: *Benoist A. de.* Comment peut-on entre pai'en? P., 1981. *Levy B.-H.* La barbarie a visage humain. P., 1985. P. 22. *Levy B.-H.* Questions de principe deux. P., 1986. P. 38-39. *Levy B.-H.* Le testament de Dieu. P., 1979. P. 108.

115.

39.

Ibid. Ibid.

P. 143.

*Levy B.-H Levy B.-H*

La barbarie a visage humain. Le testament de Dieu. P. 69.

Ibid

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

*Levy*

71.

77.

83.

94.

168.

164.

138.

139-140.

153.

140.

144.

149.

P. 174.

*H.* Le Diable en tete. P., 1984. P. 562. *Levy B.-H.* Eloge des intellectuels. P., 1987. P. 100-101. Ibid. P. 126. *Levy B.-H.* Le testament de Dieu.

Ibid. Ibid. Ibid. Ibid.

201.

204.

209.

P. 213.

Ibid. P. 220.

*Levy B.-H.* Questions de principe. P., 1989. P. 357 — 362; *Idem.* Questions de princi-

Pe deux. P. 266.

*Levy B.-H.* Le testament de Dieu. P. 248.

'bid. P. 253.

'bid. P. 272.

*Levy B.-H.* Questions de principe deux. P. 263.

*107*

ПРОПОВЕДИ И БЕСЕДЫ\*

*Антоний* — *митрополит Сурожский*

О ЛЮБВИ

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

В Евангелии мы слышим слова такие простые и такие очевидные: если кто Меня любит, тот сохранит Мои заповеди. . В жизни, в нашей обычной человеческой жизни это так очевидно и так просто: если мы кого-нибудь любим, то как мы заботимся о том, чтобы узнать его вкусы, что ему дорого и что ему ненавистно; и как старательно, когда у нас в сердце любовь жива, мы стремимся к тому, чтобы ничем любимого не огорчить.

В таком смысле можно и слова Христовы понять; заповедь Господня — это не приказ, не принуждение со стороны Бога; Он открыто, чистосердечно нам говорит: Вот, мол, что Мне дорого, а вот, что Мне ненавистно; вот то, ради чего Я пришел на землю, а вот то, что на земле привело к Моей горькой и жестокой смерти. . . И вопрос стоит совершенно ясно и просто: если нам не дорого то, что Ему дорого, если нам остается близким то, что бы причиной Его распятия и смерти, то о какой же любви мы може говорить? Разве так мы говорим о любви к родным, к друзьям, к тем, которые нам действительно близки? Конечно нет! ..

И вот задумаемся над этими простыми словами Христа, и н этой простой, человеческой, земной правдой; если нам не дорог заповедь Господня, то значит Он нам не дорог, и тогда не надо на говорить, что мы Его любим, не надо Ему говорить о том, что Он наш Господь. Лучше было бы, честнее, сказать:

Где-то краешком души я Тебя люблю, но себя люблю больш мир люблю больше, многое люблю больше, чем Тебя. . . И тогда может быть, нам стало бы стыдно, представив себе Его любовь к нам, и то, как Он к нам относится. А если бы стало стыдно, то может быть, что-нибудь живое и дрогнуло бы у нас в душе; может быть, тогда мы начали бы иметь правдивые, честные отношения с Богом, и когда-нибудь и к Нему отнеслись бы те живые чувства, которые мы имеем друг к другу.

Подумаем об этом очень серьезно, потому что кто не хранит заповедь Господню — не как закон, не как приказ, не из страха, а просто потому, что Он нам дорог — тот не может не сказать: Люблю Тебя, Господи. . .

Возлюбим друг друга, возлюбим Господа серьезным, творческим, взрослым образом и будем строить на этом жизнь. Аминь!

Опубликовано в Париже, 1976.

*108*

О СЛЫШАНИИ

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Есть слово в Священном Писании: Обращайте внимание на то, как вы слушаете. . . Это слово могло бы быть для нас источ­ником такого вдохновенья и такого углубления в жизни! Как слушаем мы? Как слушаем мы друг друга? Как слушаем мы голос нашей совести? Как слушаем мы слово Самого Бога?

Мы друг друга слушаем поверхностно, невнимательно; нам, порой, бывает страшно услышать то горе, которое звучит в не­произнесенных словах; нам бывает страшно вслушаться в чело­веческую речь, потому что услышать — это значит отозваться, и не только на одно мгновенье, а сердечным трепетом, не мимо­летной мыслью, но отозваться навсегда; как Христос Бог ото­звался на человеческое горе и ужас обезбоженности и стал челове­ком навсегда. Мы боимся слушать именно из-за этого, и мы не умеем друг друга встретить, и потому наши отношения остаются поверхностными — завязываются и распадаются. На мгновение кажутся они вечными и потом оказываются мимолетным сном.

Так слушаем мы и голос нашей совести: мы не внимаем ему, мы не хотим слушать каждый ее упрек или каждое ее внушение, мы не хотим того вдохновения или вразумления, которое совесть может нам дать. Нам и тут страшно, и мы слышим только то, что хочется, а забываем остальное, и проходим мимо себя самих, мимо того, что мы знаем о жизни, о себе, о людях: вместо того чтобы вырасти в полную меру возможностей, чтобы быть всем тем, чем мы можем быть, мы мельчаем и изуродовываемся.

А что сказать о слове Божием? Сам Бог говорит в Евангелии. Дух Святой веет в нем: одного такого слова, если его воспринять глубоко, честно, серьезно, достаточно было бы, чтобы преобра­зить нашу жизнь, чтобы она развернулась и стала такая же глубо­кая, как жизнь Божия, такая просторная, что в ней вместилось бы все человеческое, такая же чистая и огненная, чтобы она не боя­лась осквернения и могла бы сжечь все плевелы. Но мы слушаем изо дня в день слово Божие, из недели в неделю и из года в год, и остаемся такими холодными, потому что и тут мы не хотим слышать. Мы хотим услышать то слово, которое нам желанно, но когда Господь говорит Свои слова, мы поступаем так, как афиняне поступили с ап. Павлом: отходим, говоря, что «об этом мы услы­шим в другой раз». . . И жизнь остается мелкой и бедной, двух-размерной жизнью времени и пространства, без глубины, без вечности и без вдохновения...

Апостол нам говорит: Внимайте, как вы слушаете. . . Вот, задумаемся о том, как мы слушаем; как мы слушаем слово про­поведи, как мы слушаем молитвенные слова Церкви, т. е., в конеч­ном итоге, наши собственные слова. . . Посмотрим, как мы по­слушаем людей, которых нам пошлет Бог, вот сейчас, в течение наступающих дней, и потом поставим перед собой вопрос: чем же я живу? Голос совести до меня не доходит ни предупреждением ни

*109*

можно понимать и в более широком смысле — как стремление понять реальность или природу в целом. В этом случае мы можем сказать, что интересы ученых и мистиков кое в чем начинают совпадать. Исследование тайн материи может привести нас к во­просу: а вдруг есть что-то еще помимо материи? Или, может быть, материя настолько тонка, что она не укладывается в наше обычное представление о ней? Некоторые утверждают, что «скрытый по­рядок» — это мир, лежащий между материей (в ее мирском понимании) и абсолютной трансцендентностью вне материи, как ее представляют теологи.

Во времена Ньютона теологи и ученые заключили союз, на­деясь таким образом решить свои собственные проблемы. Те­ологи боролись с алхимией, колдовством и обществом розенкрей­церов 2, стремясь доказать высшую трансцендентность Бога, со­творившего, с их точки зрения, Вселенную и следящего за исправностью механизма, приводящего ее в движение. Ньютон был одновременно ученым и теологом. Но интересовался он и ал­химией. Во многом его мировоззрение было весьма противоречи­вым. Еще раньше, до конца XVII века, мистицизм, теология и нау­ка были тесно переплетены. Их пути постепенно разошлись вслед­ствие появления теории эволюции и других научных творений.

У.: Добавлю — особенно в XIX веке, после укрепления по­зиций механицизма. Духовные корни науки были обрублены, внешние формы отделены от внутреннего содержания, а ведь еще Пифагор учил, что окружающий нас мир — это проявление бо­жественного.

Б.: Вероятно, многие забыли об этом, однако сэр Джеймс Джине 3 как-то сказал: «Бог — математик». Некоторые из осново­положников квантовой теории, похоже, о словах Пифагора не забывали: Эддингтон, Джине, Шредингер. В особенности Гейзенберг 4. Говорили, что к концу жизни не только своими взгляда­ми на природу, но и выражением лица он стал напоминать вос­точного мудреца, за это друзья прозвали его «наш Будда».

У.: Интересно, почему так много известных физиков признают мистику? Кстати, какое определение вы даете понятию «мистицизм»?

Б.: Мистицизм — это ощущение непосредственного прикосно­вения к конечной реальности в ее единстве.

У.: Физики стремятся приоткрыть истинную природу вещей.  
Подразумевают ли они при этом, что мир един?

Б.: Безусловно. Физики работают над Великой единой теорией, которая смогла бы объединить все и описать Вселенную одним уравнением. Поиск единства лежит в основе современной науки.

У.: Еще со времен Фалеса 5 люди искали единство, прячущееся за множественностью проявлений природы.

Б.: Одни ищут единство в материи, другие утверждают, что основа единства мира — дух, а материя была создана из него. Современные физики в основном материалисты, но, с моей точки зрения, они уделяют математике слишком много внимания, игно-

*112*

рируя при этом физическую картину мира. А это равнозначно заявлению: «Бог — математик», т. е. утверждению, что сущность мира очень и очень абстрактна и почти божественна. В самой мате­рии математики не найти.

У.: Что же заставляет ученых искать один универсальный закон природы, или некий эстетический принцип, или нечто более глубокое по своей сути? Может быть, духовная потребность, в ко­торой они не отдают себе отчета?

Б.: Вероятно, в каждом из нас скрыта такая потребность, именно она заставляет людей искать себя в мистицизме, религии или искусстве.

У.: Вы считаете, что эту скрытую потребность, присущую даже физикам-математикам, нельзя объяснить одним лишь желанием научиться предсказывать явления и события и управлять ими? Однако ученым не понравилось бы, назови мы их «подсозна­тельными мистиками».

Б.: Да, они сказали бы, что это просто бред. Но здесь лишь вопрос неприятия терминов.

У.: Например, Стефан Хокинг6 мог бы сказать: «Единство природы — это признак того, что мы приближаемся к пониманию истинного устройства мира». Он использовал бы доводы разума, а не души.

Б.: Да, он мог бы так сказать. Но, по-моему, и он и другие ищут единство из эстетических соображений.

У.: И ученый и мистик видят в материи нечто одновременно внутреннее, имманентное и трансцендентное.

Б.: Мистик видит в материи имманентный принцип единства. То же самое, не отдавая себе в этом отчета, видит и ученый. По мнению некоторых исследователей, истинное назначение мате­рии — служить связующей средой для трансцендентного.

У.: Либо проявлять в себе трансцендентное.

Б.: В том же самом смысле, в каком мысль является связую­щим звеном между переживаемым нами «сейчас» и прошлым. Поэтому в некотором смысле материя и мысль схожи. Однако материалист может возразить, сказав, что материя — это основная субстанция реальности, а разум — это надстройка, или форма материи.

У.: Вы могли бы опровергнуть это утверждение?

В.: Эти полярные позиции опровергнуть нельзя, их можно только обсуждать. Они представляют собой различные, но рав­новероятные взгляды на реальность. Может быть, со временем возникнет новая, совершенно иная точка зрения.

У.: Я думаю, что мистик никогда не сможет доказать свою правоту.

Б.: Но и материалист не сможет.

У.: Это не совсем понятно.

В.: Он не сможет доказать, что кроме материи ничего больше не существует, он может просто заявить, что, по его мнению, нет оснований предполагать, что существует нечто большее.

Заказ № 1192 *113*

У.: Но доказывать должен тот, кто говорит о существовании чего-то большего. Недостаточно просто сказать: «Это возможно потому, что это не исключено».

Б.: Да, но возникает вопрос об убедительности доказательств. Предположим, что я мистик или художник. Я могу сказать, что ощущаю нечто очень тонкое, нематериальное. А материалист мне скажет: «Нет. Мы можем доказать, что у всех ощущений есть физическая основа, это можно объяснить с позиции материализма. Поэтому я не принимаю ваши объяснения». У.: А что бы вы ответили?

Б.: Я бы сказал: вы это не доказали, и прецедент не был уста­новлен. Многое из того, во что верили люди, оказалось заблуж­дением. В XIX веке думали, что мир можно объяснить в терми­нах механицизма тех времен, а сейчас видно, что все устроено не так просто. Поскольку и в нашем веке наука не всемогуща, мы не можем рассчитывать на то, что все надежды, на нее возлагае­мые, оправдаются. Уже сейчас ясно — строение материи оказа­лось намного сложнее и тоньше, чем думали механицисты. До­статочно назвать квантовую механику и теорию относительности.

У.: Тонкая, значит, духовная?

Б.: Мы все ближе подходим к такому определению. Пока что «тонкая» означает неосязаемая, невидимая, но реальная. Недавно я спросил одного физика-философа, считает ли он математику свойством материи. Он почему-то не дал мне ясного ответа.

У.: Он сказал, что она скрыта в самой Вселенной.

Б.: Но является ли она одним из свойств материи? Мы можем сказать, что описываем материю языком математики, и это верно до некоторой степени. Но отсюда вовсе не следует, что материя — это и есть математика. Мы могли бы сказать, опираясь на слова Джинса, что поскольку Бог — математик, он вложил материю в математическую форму. Но в этом случае придется предполо­жить, что материя разумна, иначе не совсем понятно, как ей может быть свойственна математика.

У.: Здесь, по-вашему, логическая ошибка тех, кто выступал с позиций грубого материализма?

Б.: Они не обсуждают сущность математики (и самих себя) и молчаливо относят ее к чистому духу. Они не указывают нш предполагаемый материальный источник происхождения математики. И наконец, они могут заявить, что сам механицизм природы порождает математику. Но это лишь предположение: ведь математика лишь способ мышления, и в реальных предметах *еще* не найти.

У.: Математики, не разделяющие взгляды Платона, говорят, что она является средством упорядочивания человеческого разу­ма, что ее нет вне самого человека.

Б.: Хорошо, давайте с этим согласимся. Очень логично имет: независимое от математики представление о материи и лишь описывать его математически. Но, согласно теориям современной физики, мы знаем о материи только то, что описывается в эт»

*114*

новых уравнениях. Если мы произведем некие действия с ними, то но какой-то загадочной причине у нас получится правильный результат. Соответствующей физической картины нет. Поэтому физики и утверждают, что математика — это истина о материи. Из их точки зрения следует, что все известное нам о природе просто придумано нами самими, а в этом случае мы не знаем Вселенную. Это ментализм, физикализм или что-нибудь в таком роде.

У.: А другая точка зрения на математику невольно заставляет нас вспомнить о духовной основе мира.

Б.: Некоторые ученые, в том числе Гейзенберг, считавший себя последователем Платона, называют математику квинтэссенцией реальности. Гейзенберг полагал, что математический порядок объективно существует в материи и является ее важнейшей сущ­ностью. Но математический порядок — это нечто очень и очень тонкое и абстрактное, очень близкое к тому, что мы обычно на­зываем духом.

У.: А вы сами как считаете, силен ли Бог в геометрии?

Б.: Это просто фигура речи. Математике придают так много значения просто потому, что мы ее довольно хорошо разработа­ли. В будущем все может сложиться иначе.

У.: Может быть, это космический разум, выражающий себя рационалистически?

Б.: Вполне возможно.

У.: Мистик, говоря о материи, скажет, что во всем есть по­рядок, что Вселенная заключена в каждой частице материи и что все в мире имеет свой сокровенный смысл. А что скажет ученый, разгадывающий тайны материи?

Б.: Я не могу ответить за всех, но те, кто работает в области физики элементарных частиц и космологии, приписывают мате­матике некое самостоятельное значение. Они начинают с урав­нений, а затем уже создают объясняющую их воображаемую картину. Однако первоисточником являются уравнения.

У.: Один из участников диалога в «Республике» Платона, рациональный мистик, почитающий математику, утверждает, что она представляет лишь третий уровень познания, а четвертый, высший, не поддается описанию даже языком математики. Это и есть непосредственное восприятие реальности.

В.: Многие из лучших математиков несколько мистически относятся к источнику своих открытий и называют его загадоч­ным. Эйнштейн сказал, что Вселенная по своей сути загадочна и истинная реальность тоже загадочна, а это близко к тому, что говорят мистики.

У.: Этим можно объяснить то, что многие физики, работа­ющие на передних рубежах науки, особенно в космологии, постоянно говорят о тайне, красоте, симметрии и ощущении единства мира.

В.: По-моему, многие физики считают, что им видно нечто, выходящее за рамки обычного, — некая истина, которую они пытаются передать языком формул.

**8\***

*115*

ный на ее дискредитацию, обескураживает. . . Не убеждает пока и тезис об окончательном устранении материи из картины миро­здания. Многое, о чем идет речь в интервью (прозрения мисти­ков, прихотливые судьбы науки, новая картина мира), совпадает с моими научными убеждениями. Более того, хотел бы по ходу дела сослаться на собственные, ранее опубликованные работы. Но сначала о том, в чем я расхожусь с участниками диалога. Новые открытия в физике и психологии, которые подразумеваются в ин­тервью, менее всего, как мне кажется, свидетельствуют о бессмыс­ленности мировоззренческих граней, философских демаркаций.

Материя становится неотличимой от разума — таков итог раз­мышлений Бома над провозвестиями физики. С этой проблемой сталкиваются сегодня как идеалисты, так и материалисты, но реагируют на нее неадекватно. Чистый идеализм, как отмечается в интервью, сразу сводит материю к одной из форм разума. Ну а материалисты, и это тоже подчеркивается в диалоге, могут за­няться поисками духовного. На неотличимость разума от мате­рии каждый реагирует в соответствии со своими принципами, опытом рефлексии, мыслительными установками.

Стало быть, не стоит сразу перемешивать традиции, снимать вывески. Возможно, восприняв новую научную парадигму, ду­ховные системы попытаются подняться на иную ступень познания и самоотождествления. Отвечая на вызов конкурирующей стороны, каждая из них может более основательно выявить собственный потенциал. Пусть же в диалоге, не утрачивая собственной идентич­ности, соперничают между собой различные духовные традиции.

Но возможно ли уравнять их, признав за ними продуктивное партнерство? Одно дело, например, мистика с ее «озарениями», основанными на интуиции, а другое — наука во всеоружии раз­ностороннего знания. Сопоставимо ли? Что касается моей по­зиции, то полагаю, что вполне сопоставимо. Надо только отказаться от стойких стереотипов, которые стали расхожими в на­шей литературе. Мистика — это не только свод наивных иллюзий, слепых верований, затемняющих ослепительный свет разумности. Это также древняя и глубокая духовная традиция.

Не уяснив это, трудно понять, про что толкуют Бом и Уэбер. Физик, например, сразу заявляет, что «интересы ученых и мисти­ков кое в чем начинают совпадать». Как возможно такое? Ведь наука традиционно противопоставляется мистицизму. Почему же теперь, проникнув в тайны материи, физика обращается к тайному знанию?

Мистика — сложная духовная традиция, в которой соединены разные, порою противоречивые тенденции. Она обладает солидным прогностическим потенциалом, мировоззренческой уплотненно­стью. Мистическое сознание с помощью интуиции пытается уло­вить изначальное единство всех вещей. Оно исходит из предпосылки, что путем напряженного «богообщения» можно вырвать у природы некие тайны, к которым наука продвигается аналитиче­ским, экспериментальным путем.

*120*

Вот почему на вопрос, какова связь между наукой и мистикой, Вом отвечает: «Все зависит от того, какое значение мы вкладыва­ем в эти понятия». Дело в том, что именно в мистике родилась идея всеохватности, универсальности, целостности мира. Но раз­ве наука исходит не из тех же предпосылок? Оказывается нет, во всяком случае, не всегда. . . Были эпохи, когда мистика допол­няла науку, но, избавившись от смутного интуитивного постиже­ния бытия, наука кое-что утратила.

О многомерных, неоднозначных связях между наукой и мисти­кой я писал в своих книгах «Возрожден ли мистицизм» (1984), «Мистицизм: истоки и современность» (1988). Напомню, что в XVI —XVII вв. складываются специфические отношения между мистической духовной традицией и научным знанием. Нередко теоретические открытия совершались именно в рамках оккуль­тного (тайного, сокровенного) постижения законов мира. Так, математика эпохи Возрождения не просто продолжала разра­ботку геометрии и алгебры, она превратилась в оккультную науку о числе. «Во времена Ньютона, — справедливо отмечает Бом, — теологи и ученые заключили союз, надеясь таким образом решить свои собственные проблемы».

Действительно, до конца XVII в. мистика, теология и наука были тесно связаны между собой. И эта полифоничность вовсе не заключала в себе нечто ущербное, криминальное. Напротив, пере­кличка традиций позволяла соотносить каждое открытие с кон­кретными духовными установками, что нередко обогащало про­цесс тотального постижения мира.

Но затем в судьбе науки произошли существенные изменения. Увлеченная теорией эволюции, достижениями механики, она утра­тила пафос искания изначальной целостности, универсальности бытия. Духовные корни науки оказались отсеченными. Она во многом потеряла метафизическое, нравственное измерение. . .

Когда мы говорим «наука», в нашем сознании возникает некий собирательный образ постоянно возрастающего знания. О том, как развивается наука, в чем ее специфика, связь с другими ду­ховными традициями, мы задумывались мало. Теперь, когда сло­жилась философия науки и она сама стала объектом мировоззрен­ческой рефлексии, стало ясно, что умозрительное возвеличивание науки, абсолютизация ее принципов требуют критической пе­реоценки.

Сопоставление разных духовных традиций показывает, что складываются разные пути обретения единства Вселенной — через абстракцию, мистическую интуицию и художническое провиде­ние. Мистический опыт — это ощущение непосредственного при­косновения к конечной реальности в ее единстве. Обладает ли таким знанием современная физика? Нет, не обладает. Наука только пытается вернуть себе свое первоначальное предназначе­ние — обеспечить целостную картину мира.

Бом и его собеседница резко критикуют механистический мате­риализм. Надо ли возражать? Отметим прежде всего, что ньюто-

*121*

новско-картезианская модель науки укоренилась не только в мар­ксистской философии, но и в западном сознании. Поэтому в наши дни происходит процесс преодоления механистических представ­лений о мире, о человеке, о его психике, сознании, мышлении. . .

Научное знание развивается не только путем простого при­ращения сведений и законов. В определенный момент происходит грандиозный процесс преобразования всей системы сложившихся представлений. Такими были переходы от физики Аристотеля к физике Ньютона, от физики Ньютона — к физике Эйнштейна, от геоцентрической системы Птолемея — к астрономии Коперника и Галилея, от теории флогистона — к химии Лавуазье.

Не подлежит сомнению тот факт, что мир находится на пороге новой парадигмы. Эта смена, судя по всему, будет иметь невидан­ные масштабы, поскольку в корне изменит все наши воззрения на мир, природу, человека. Вполне возможно, что она устранит про­пасть между древней мудростью и современной наукой, между восточной мистикой и западным прагматизмом.

Не опровергнет ли новая парадигма материалистический взгляд на мир? Бом справедливо замечает: «Эти полярные позиции опровергнуть нельзя, их можно только обсуждать. Они представ­ляют собой различные, но равновероятные взгляды на реальность. Может быть, со временем возникнет новая, совершенно иная точка зрения».

Со времен Галилея и Ньютона считалось, что простые про­цессы — это те, ход которых может быть легко и детально описан математически, т. е. прежде всего с количественной стороны. Сам процесс, который развертывается в природе, отнюдь не является элементарным и простым. Таким он предстает лишь в экспертизе физика, который с помощью сложных приемов расчленяет пест­рую мешанину феноменов, очищает существенное, чтобы обнару­жить первоосновную простоту.

Теперь же, согласно Бому, изначальная простота может явить­ся в акте целостного, всеобъемлющего взгляда, как это происходи­ло, например, в мистическом прозрении древнего шамана. Отсюда рождается предположение, которое постоянно возникает в фило­софской литературе, а не является ли сама природа математиком?

Действительно ли разум присутствует во всех формах мате­рии? Можно ли полагать, что материю, жизнь и сознание вообще нельзя рассматривать как уровни эволюционного развития? Вер­на ли гипотеза, что форма взаимодействует с энергией? Совре­менная наука действительно придвинулась к радикальным смеще­ниям традиционных воззрений.

В частности, Бом полагает, что жизнь присутствует во все­общности в некоем свернутом виде. Даже в такой ситуации, кото­рая оценивается нами как безжизненная, обнаруживается нечто жизнетворное. Например, молекула двуокиси углерода, пересека­ющая границу клетки в листе, отнюдь не внезапно становится «живой». И молекула кислорода не умирает неожиданно при переходе из листа в атмосферу.

*122*

Понятие голокинеза и в самом деле можно развить дальше. По мнению Бома, материя, жизнь и сознание вообще не сводимы друг к другу. Они и не выводимы друг из друга по закону при­чинной связи.

Открытия Бома постепенно из разряда академических приобре­тают характер хрестоматийный. Но много в них еще версий, гипо­тез. Недаром некий разочарованный физик по имени Фауст сказал:

Не смейтесь надо мной, деленье шкал, Естествоиспытателей приборы! Я, как ключи к замку, вас подбирал, По у природы крепкие затворы. . .

Каковы же перспективы материализма? Прежде всего, этой духовной традиции предстоит преодолеть устаревшие, механисти­ческие воззрения и установки. По мере углубления в материю в мире понятие о твердом веществе, из которого он состоит, исчеза­ет. Квантовая теория позволяет выдвинуть гипотезу о том, что Вселенная — это бесконечное множество миров, которые не всегда находятся в прямом контакте друг с другом. Космос, можно пола­гать, определенным образом закодирован в каждой клетке.

Но речь идет, стало быть, не о дискредитации материалистиче­ской традиции, а о переосмыслении ее, выведении на иной парадигмальный уровень. Полифонизм различных принципов помо­гает развертыванию внутреннего потенциала материализма, ко­торый пронизан сегодня пафосом одухотворения материи.

ЧЕЛОВЕК И МОРАЛЬ

*(Полемика Р. Г. Апресяна и А. П. Скрипника с американским философом Б. Ростоу)*

ТОМСОН И ПРОБЛЕМА ТРАМВАЯ \*

*Б. К. Ростоу*

В книге «Проблема трамвая» Юдит Харвис Томсон раскрыва­ет идею о том, что я называю Гипотезой возможного отклонения:

«Отсутствие каких-либо морально значимых различий между потенциальными жертвами делает возможным отведение зла, ко­торое уже нависло над несколькими людьми, таким образом, что то же самое зло угрожает меньшему количеству людей, вместо большего, в случае, если только средства, которыми останавливают зло, сами по себе не нарушают важнейшие права тех немногих, на кого угроза распространяется» 2.

\* Южный философский журнал.Т. XXVII, № 4*.* Мемфисский государственный университет.

*123*

Томсон считает, что эта гипотеза является наиболее приемле­мым объяснением наших моральных интуиции, касающихся определеннных воображаемых случаев. Она также отвечает на воз­ражение о том, что она сама противоречит своей гипотезе. В этой статье я поспорю с Гипотезей возможного отклонения. Затем я при­веду свои доводы против любого предприятия по поиску морально­го принципа по согласованию с интуициями, которые мы имеем для объяснения искусственных случаев, выдуманных Томсон.

Вот некоторые моральные интуиции, к которым обращается Томсон. *Вагоновожатый.* Допустимо ли вагоновожатому при стол­кновении с грузовиком, везущим 5 человек, столкнуть трамвай с грузовиком, в котором только 1 человек? *Стрелочник.* Допустимо ли ему перевести трамвай на другие рельсы, предотвращая стол­кновение с грузовиком, везущим 5 человек, но сталкивая его тем самым с грузовиком, везущим 1 человека? *Операция по транс­плантации органов:* Невозможно для хирурга без разрешения здорового молодого человека пересаживать его органы 5-ти боль­ным, чьи жизни вследствие этого были бы спасены, а без пере­садки органов они бы вскоре умерли. Томсон претендует на со­ответствие своей Гипотезы возможного отклонения с нашими интуициями во всех 3-х случаях. Она дает разрешение на допусти­мость действий в случае с Вагоновожатым и Стрелочником и не дает разрешения на допустимость действий в случае с Транс­плантацией.

Томсон считает, что ее гипотеза лучше гипотезы Филиппы Фут для объяснения наших интуиции и в случае подобном Операции по трансплантации1. Гипотеза Фут состоит в том, что причине­ние ущерба лучше, чем неудача в оказании помощи. Томсон счита­ет, что Гипотеза Фут показывает свою несостоятельность своей несогласованностью с нашими интуициями в случае со Стрелочни­ком, ибо действие, которое, по расчетам Стрелочника, разрешено, убивает одного, оставляя в живых пять человек. Однако, в случае Трансплантации это действие запрещено (стр. 98).

Томсон считает также, что Гипотеза возможного отклонения лучше того, что я бы назвала Гипотезой-как-все-закончится: ис­пользование человека только как средства — запрещено. Для оп­ровержения этой гипотезы она предлагает обходной вариант в слу­чае со Стрелочником: невозможно предупреждение стрелочником столкновения трамвая с грузовиком, везущим одного человека, даже если грузовик сделал бы такой маневр, что для спасения пятерых людей трамвай неизбежно должен наехать на одного человека. Тем самым становится возможным использование одного человека только в качестве средства спасения пятерых людей.

Томсон предлагает следующее возражение против Гипотезы возможного отклонения. По гипотезе возможно использование средств для отведения зла от нескольких людей, если они «сами не противоречат» базисным правам немногих (стр. 108). Это утвер­ждение находится в очевидном противоречии с нашими интуиция­ми в случае с *Толстяком:* разрешено раскачать перила и вызвать

*124*

тем самым падение толстого человека с пешеходного мостика иод грузовик, чтобы предотвратить смерть пятерых людей. Хотя раска­чивание перил само по себе не является нарушением базисных прав толстого человека, тем не менее, действие кажется возмож­ным средством спасения пятерых человек по Гипотезе возможного отклонения. Тем самым эта гипотеза вступает в противоречие с нашими интуициями в случае с Толстяком.

На свое же собственное возражение Томсон отвечает, что сред­ство спасения пяти людей в случае с Толстяком — это на деле сталкивание толстого человека с моста под грузовик: «Средства, которые вы используете для угрозы жизни одному человеку, вместо пяти, включают в себя составной частью раскачивание перил, и другие составляющие действия, которые вам придется выполнить после раскачивания перил, если трамвай должен угро­жать одному вместо пяти» (стр. 110). Сталкивание толстого чело­века под грузовик, конечно же, противоречит его важнейшим правам. Тем самым Гипотеза возможного отклонения соответству­ет нашим интуициям в случае с Толстяком, т. е. действие невоз­можно.

Я думаю, что можно найти и более веские аргументы, чем те, что приводила Томсон, если обратиться к ситуации с Обходным вариантом. В общем, новый аргумент состоит в том, что средства, используемые в Обходном варианте, сами по себе являются на­рушением одного из важнейших прав индивидуума. Тем не менее, хотя Томсон и не принимает этого, действия, предлагаемые в Об­ходном варианте, были бы невозможны по Гипотезе возможного отклонения. Между тем, если руководствоваться нашими мораль­ными интуициями, как описывает Томсон, то это действие было бы возможно.

Направление движения трамвая на одного человека по Обход­ному варианту является частью средств, которые используются для спасения пятерых человек, — вот что значит слово «средст­ва» по Томсон. Стрелочник должен успеть направить трамвай, переключив стрелку на одного человека, если угроза гибели пяте­рых человек под трамваем должна быть предотвращена. И все же люди обязательно должны иметь важное и достаточное право не быть мишенью направленного на них трамвая, так же как не быть сброшенным под грузовик с моста. И, как отмечает Томсон, она не может сказать, что один человек в грузовике потерял бы право ие быть мишенью для трамвая просто потому, что нарушение его нрава спасет 5 других человек (стр. 104). Тем самым Гипотеза возможного отклонения делает невозможным преодоление угрозы трамвая в Обходном варианте. Но наши интуиции (как говорит Томсон) делают возможным переключение стрелки трамвая. Если гипотеза Фут, но утверждению Томсон, ошибочна из-за своего несоответствия с нашими интуициями в случае со Стрелочником, то Гипотеза возможного отклонения также ошибочна потому, что не согласуется с нашими интуициями в случае с Обходным вари­антом.

*125*

Есть один аргумент против моих возражений, который сама Томсон не может привести, но некоторые из читателей хотели бы услышать. Это те читатели, которые, в отличие от Томсон, не склонны признавать, что их моральные интуиции разрешают убить одного человека в случае с обходным вариантом. Возможно, однажды разделив точку зрения Томсон на моральные интуиции в случае с Обходным вариантом, читатели рефлективно привели ее в соответствие с Гипотезой возможного отклонения. (Сама Томсон, не склонна допускать такую корректировку, так как она обязана рассматривать гипотезу как опровергнутую несоответствием с интуициями.) Следовательно, их ответом на мое возражение была; бы, в полном соответствии с нашими интуициями, невозможность переключения стрелки трамвая в случае с Обходным вариантом.5 Но так как мои аргументы убедительно показали, что это действие было бы также невозможно по Гипотезе возможного отклонения, то наши интуиции и гипотеза согласуются.

В ответ на это замечание я предложу следующее, так как Гипотеза возможного отклонения основывается на невероятной оригинальности, любое достоинство, которое она может иметь, должно соответствовать различным моральным интуициям. Однако, если гипотеза оказывается в противоречии с моральными интуиция­ми, все же нет причин для изменения интуиции, чтобы доказать гипотезу. По моему убеждению. Гипотеза возможного отклонения оказывается несостоятельной в таком важном вопросе, как на­рушают ли сами *средства,* которые использует стрелочник для отведения угрозы, важнейшие права новой жертвы. Если переведение угрозы на новую жертву нарушет права жертвы, тогда, я думаю, действие не может быть морально оправдано тем фактом, что средства, использованные для этого, сами не нарушают эти  
права. И все же Гипотеза возможного отклонения говорит, что при прочих равных условиях, отведение угрозы, которое может про­тиворечить важнейшим правам новой жертвы, возможно, но только в том случае, если средства для выполнения этого действия сами не нарушают таких прав. Таким образом, Томсон защищает аргумент о том, что «оба, и стрелочник и хирург, нарушили свое собственное (базисное) право» (стр. 106). Стрелочнику позволено убить одного, только при условии, что средства, используемые для этого, морально нейтральны. Эта точка зрения кажетсямне невероятной.

Невероятность Гипотезы возможного отклонения увеличивается, когда мы принимаем во внимание тот факт, который может определить, считать ли перенос зла на новую жертву (тем самым, нарушая важнейшие ее права) частью средств, используемых для отведения угрозы от большего числа людей. В случае со Стрелочником навязывание зла на новую жертву не является частью средств, используемых для отведения зла, а в Обходном варианте является, *потому что грузовик делает маневр.* «Но, как сама Томсон говорит в другом абзаце, — мы не можем реаль но считать, что присутствие или отсутствие небольшой детали

*126*

кузова грузовика составляет большую разницу между тем, что может сделать стрелочник в этих случаях» (стр. 120). Таким образом, Гипотеза возможного отклонения неприемлема и не достойна корректировки наших интуиции с ней.

Возможно, некоторые читатели возразят, что они могут представить, что лишняя часть грузовика составляет как раз ту разницу, которая требуется но Гипотезе возможного откло­нения. Вероятно, они не нуждаются в корректировке своих ин­туиции для приведения их в соответствие с Гипотезой возмож­ных отклонений в случае с Обходным вариантом; возможно, их интуиции таковы, что невозможна ситуация с переключе­нием трамвая на столкновение с грузовиком, в котором нахо­дится один человек, если грузовик сманеврировал так, что не­избежно погибли бы пятеро, если бы не тело одного, остановив­шего грузовик.

Однако, вспомните, что пример с Обходным вариантом с ис­пользованием интуиции Томсон был приведен для дискредитации Гипотезы как-все-закончится. Принимая во внимание долгую историю осознанной вероятности этой гипотезы и относящееся к данному случаю различие, использованное в Гипотезе возможно­го отклонения, окажется, что если мы должны были отрицать интуиции, которые противоречили бы Гипотезе как-все-закончит­ся, мы бы вследствие этого избавились от любой мотивации Гипо­тезы возможного отклонения 4.

Томсон добавляет еще один аргумент, который мотивирует Гипотезу возможного отклонения отрицанием объяснительной си­лы Гипотезы как-все-закончится. Этот аргумент обращается к на­шим интунциям в новом случае. *Больница:* Было бы недопустимо проведение ингаляции для спасения 5 пациентов (которых, по-видимому, нельзя перемещать), если эта процедура неизбежно приведет к распространению смертельных паров в комнате друго­го пациента, который также нетранспортабелен. Вот ее аргумент: «Как Миссис Фут говорит, что мы не используем один вариант, когда мы рассматриваем историю с Больницей. Все же невоз­можность случая в Вольнице может иметь общие корни с невоз­можностью проведения операции в случае с Трансплантацией, в котором хирург должен был использовать одного человека, чьи органы он берет для пересадки пяти нуждающимся в них людям. Зто вторая причина, заставляющая меня думать, что обращение к факту использования хирургом жертвы, является слишком про­стым выходом в поиске средств для спасения пятерых людей» (стр. 107).

Ради аргумента я считаю, что недопустимо действовать, как в случае с Больницей, и что эта недопустимость имеет общие корни с недопустимостью оперирования в случае с Транспланта­цией. У меня двойное возражение против ее аргумента: (1) Даже приняв во внимание слова Томсон, Гипотеза как-все-закончится может все же объяснить невозможность оперирования в случае с Операцией по трансплантации.

(2) Гипотеза же возможного отклонения не объясняет общих истоков ложности предложенных действий в обоих случаях.

Аргументом Томсон не удается поколебать Гипотезу как-все-закончится. Из начальной установки об общих источниках невоз можности действий в случаях с Больницей и Операцией по транс­плантации, а также принимая во внимание установку о том, что Гипотеза как-все-закончится не объясняет невозможность дейст­вий в случае с Больницей, Томсон делает вывод, что Гипотеза как-все-закончится не объясняет невозможность оперирования в слу­чае с Трансплантацией. Однако, отнюдь не это следует из этих, аргументов. Думая, что следует именно этот вывод, Томсон оче- видно опирается на неоправданное предположение о том, что, существуют еще источники неправильных действий (случай с Операцией трансплантации). Конечно, как бы там ни было, могут быть и другие корни неправильных действий. Например, действие может быть неверным потому, что оно нарушает формальные требования без каких-бы то ни было на то оправданий, а также потому, что эти действия вызывают неоправданные страдания. Более того, неверное решение оперировать (случай с oперацией трансплантации) может быть объяснено неправильностью использования индивидуума только в качестве средства, даже если существовали бы (также) общие истоки ложности этого действия и действия в случае с Больницей. Но если Гипотеза как-все-закончится может объяснить неверность оперативного вмешательстя в случае с Операцией по трансплантации, то она может объяснить и отличие случая с Операцией трансплантации и случая с Вагоне вожатым, которое должна была объяснить менее правдоподобна. Гипотеза возможного отклонения. Таким образом, Томсон не удалось опровергнуть известную альтернативу Гипотезе возможного отклонения и к тому же ей не удалось на своих же собственны условиях обосновать последнюю.

Возможно возражение, что для Гипотезы как-все-закончится объяснение неправильности оперирования (случай с Операций трансплантации) недостаточно, хотя у нас до сих пор нет объяснения общего источника возникновения неверных действий в случаях с Операцией по трансплантации и с Больницей. Но это аргумент для Гипотезы возможного отклонения, так как это принципу также не под силу предоставить объяснение общ источников ошибок. Гипотеза возможного отклонения не объя няет ни ложности предложенных действий в случае с Операци по трансплантации, ни в случае с Больницей. А следовательно не удается объяснить общий источник их ложности. Гипотеза возможного отклонения объяснила бы ложность действий только в случае следующего предположения: любое действие ложно, если наносит вред любым способом, кроме как отведения существующей угрозы средствами, которые не нарушают важнейших прав новой жертвы. Между тем, такое предположение совершенно невероятно, так как существует множество ситуаций (например, оправданное наказание), в которых можно

*128*

равдать нанесение вреда способом, не предполагающим отведе­ние уже существующей угрозы. Таким образом, Гипотезе воз­можного отклонения не удается объяснить ложность в этом вопросе.

Так, я спорила с Томсон по поводу невозможности принятия ее Гипотезы возможного отклонения по ее собственным правилам. Мне бы хотелось теперь рассмотреть общие причины, которые заставили Томсон искать моральную гипотезу, которая смогла бы согласовать свои интуиции в случаях с Операцией по транс­плантации и со Стрелочником. Томсон излагает 3 требования для адекватной моральной теории: «Первое требование моральной теории — объяснить факты, которые она выбирает для объясне­ния. (Эти факты состоят из моральных интуиции о ситуациях с отведением зла.) Второе — правильно предсказать последую­щие факты и также их объяснить. . . (Третье) — объясне­ния. . . должны быть морально адекватны тому, что она объясня­ет» 5. (Я понимаю, что она берет наши моральные интуиции об объяснении для того, чтобы установить, действительно ли это объяснение морально адекватно.) Томсон ищет гипотезу, совме­стимую с интуициями, и она берет гипотезы, незакостенелые от противоречий с интуициями.

Таким образом, как мы успели убедиться, она обнаружи­вает, что наши интуиции в случае со Стрелочником не согла­суются с гипотезой Фут о том, что убийство одного хуже, чем дать умереть пятерым. Затем Томсон говорит: «Я против того (утвер­ждения), что убийство одного человека хуже, чем дать умереть пятерым — ложно» (стр. 98). Затем для Томсон важно найти одну (или более) гипотезу, которая предсказывает факты правильно, т. е., которые согласуются с любой из наших моральных интуиции. Если мои ранние аргументы были приведены для убеждения Томсон в невероятности Гипотезы возможного отклонения, то ее причины были бы ясны, она ищет другую простую гипотезу по заказу Гипотезы возможного отклонения, чтобы согласовать ее интуиции в случаях, которые она выдумала. Она бы продолжала принимать свою новую гипотезу, пока неизбежно наступит мо­мент, когда кто-либо укажет простой случай, где наши интуиции не будут согласовываться с новой гипотезой.

Даже если Гипотеза возможного отклонения действительно совпала бы с нашими интуициями во всех случаях, приведен­ных Томсон, мы смогли бы предсказать с уверенностью, что бу­дут случаи, в которых она (или любой другой похожий принцип) будет противоречить нашим интуициям. Гипотеза возможного отклонения, очевидно, не является ни единственным, ни высшим Моральным принципом, что мы можем предполагать существова­ние случаев, где высший принцип будет конфликтовать с нею. Естественно, Томсон осознает, что нужен еще какой-то принцип, кроме Гипотезы возможного отклонения, для объяснения, почему хирург не может действовать так, как в истории с Операцией по трансплантации, или почему судья в честном соревновании дол-

9 :Ька;. До 1192 *129*

жен наградить призом человека, которому дано право правилами соревнования. И конечно никто не захочет отстаивать ненадежную позицию, защищающую более высокое положение Гипотезы воз­можного отклонения по отношению ко всем другим моральным принципам. Например, если беда угрожает большому, очень боль­шому числу людей, возможно отведение беды на небольшое число людей средствами, которые действительно нарушают их права. Но так как нет причин предполагать, что Гипотеза возможного откло­нения занимает наивысшее положение, было бы нерезонно верить в то, что то, что мы делаем, будет всегда соответствовать этой Гипотезе.

Таким образом, если наши интуиции надежны, они не обя­зательно должны совпадать с Гипотезой возможного отклонения. Это не ради отрицания того, что в определенных рамках может быть интересно и полезно определять такие гипотезы, чтобы со­относить их с некоторыми очевидными конфликтующими интуи-циями. Но мы не должны ожидать, что все интуиции должны соотноситься таким образом, и мы не должны отрицать моральный принцип (как Томсон делает с Футовским) только потому, что он конфликтует с некоторыми из наших интуиции.

Возможно, будет признано, что поиски Томсон бесполезны. Все же может оказаться, что если она преуспеет, то ее моральная теория имела бы самые лучшие верительные грамоты. Даже это размышление о работе Томсон, между тем, кажется мне сомни­тельным. Я согласна с Р. М. Хэаром, что наши моральные интуи­ции являются грубыми проводниками, развитыми для того, что­бы быть достоверными в частных случаях 6. Тем не менее мы можем ожидать, что интуиции станут более достоверны в общих случаях и менее достоверны в частных. Более того, я думаю, мы чувствуем себя более надежно, опираясь на интуиции в конкрет­ных случаях, в которых правильность или ложность действия склонна быть чрезмерной. Искусственные примеры, придуманные Томсон и другими, кто пользуется ее методом, не только сугубо частные, — они в то же время настолько свободны от чрезмерно­сти, насколько их искренние изобретатели могли их освободить от этого.

Таким образом, мы не должны считать моральные интуиции, которые соответствуют таким случаям, фактом, который может либо подтвердить моральные гипотезы, либо нет. Система мораль­ных принципов, которая некоторым образом соотносится со все­ми такими интуициями, не будет иметь наилучшие верительные грамоты автоматически. Она возможно будет ниже, например, по отношению к конкурирующей теории, которая находится в противоречии с некоторыми из тех интуиции, не соотносится с большинством из наших, касающихся общих, конкретных случаев.

Мои выводы таковы: Томсон потерпела поражение в отноше­нии своего дела — обоснования Гипотезы возможного отклоне­ния. Ее неудача была предсказуема, потому что ее дело само по

*130*

себе безнадежно. Даже если ей удастся сделать что-то, все равно этот успех не будет так важен, что Томсон не придаст этому успеху большого значения 7.

*Перевод И. А. Кузнецовой*

*Примечания*

' Юдит Харвис Томсон (доктор философии, Вейл, 1970) — профессор филосо­фии в Университете Теннесси, редактор журнала «Женщины, философия и спорт», автор ряда статей по этике и метаэтике. Это работа Томсон «Права, Восстановление и Риск: Эссе о моральной теории» (ред. Вильям Парент (Кембридж, М. А.: изд-во Гарвардского ун-та, 1986), ее. 94 — 116) перепеча­тана из Йельского юридического журнала („N» 94, 1985), где была впервые опубликована. Изложение ранних взглядов Томсон по этому вопросу можно найти в ст.: «Убийство, разрешение на смерть и проблема трамвая», впервые опубликованной в ж. «Монисте» (№ 59, 1976). а затем перепечатанной в ра­боте «Права, Восстановление и Риск».

- Это не цитата, потому что Томсон не обозначает свой принцип подробно. Дру­гое определение принципа предлагается Микаэлом Я. Киста под названием «рас­пределение освобождения»: «Права действующего лица не были нарушены, если она вызвала зло переориентированием уже существующей угрозы (для доста­точного количества других) при условии, что средство переориентирования угро­зы само по себе не является нарушением ее прав» («Еще одно путешествие на трамвае». Южный философский журнал, № 4 (1987). Т. XXV. С. 464). И вы­вела свое определение Гипотезы возможного отклонения из таких утверждений Томсон, как-то: «Мораль не требует от нас, чтобы мы позволили горю обрушить­ся совершенно неожиданно на 5 человек, когда вместо этого мы можем обру­шить это горе на одного, если мы это сделаем средствами, которые сами по себе не представляют противоречие правам индивидуума» (р. 108). «Ксли действую­щее лицо не может не вступить в противоречие с правами индивидуума, пресле­дуя цель найти способ перевести угрозу с 5-ти человек на одного... то он мо­жет и не действовать, поскольку, если действующее лицо не нарушает прав ин­дивидуума. . . или только более или менее обычного нрава индивидуума для того, чтобы найти средство перенесения угрозы с 5-тн на одного, то он может действо­вать» (стр. 111). «Конечно. . . может случиться так. . .. что другие составляющие не будут равны. Может быть, есть какая-то разница между пятью. . . и одним, которая дает преимущество одному выжить, а пятерым погибнуть под трамваем» (стр. 97).

Пример Фут касается интуиции, где непозволительно убить человека с тем, чтобы его тело служило катализатором спасения жизней смертельно больных людей. Анализ Фут напечатан в статье «Проблемы аборта и доктрина двойного эффекта» (Оксфордский обзор, № 5, 1967). Эта статья переиздана Филиппой Фут в работе «Добродетели и пороки и другие эссе о моральной философии» (Веркли: изд-во Калифорнийского ун-та, 1978) ее. 19-32. Хотя она и не дает названий случаям, Фут обсуждает случаи «Вагоновожатый» и «Вольница», «Стрелочник», «Обходной вариант» и «Толстяк» — вероятно, изобретения Том­сон.

Говоря так, я не придерживаюсь ни одного из следующих тезисов: (1) Гипотеза как-все-закончится действительно дает адекватное оправдание или соответствие всем нашим моральным интуициям (2) Ксли Гипотеза как-все-закончится не­приемлема, то есть причина для поиска каких-либо альтернативных принципов для оправдания или приведения в соответствие с нашими моральными интуиция-ми. Как станет ясно ниже, я не думаю, что любая отдельная моральная гипотеза но заказу Гипотезы как-все-закончится или Гипотезы возможного отклонения будет служить оправданием или будет соотноситься с нашими моральными интуициями. По этому поводу, однако, я только могу сказать, что даже если была бы причина для поиска морального принципа в стиле Томсон, чтобы соответство­вать нашим моральным интуициям, мы бы не имели причин для принятия Гипо­тезы возможного отклонения Томсон.

*131*

0 Эти замечания опубликованы в статье Томсон «Послесловие» в «Права, реститу­ция и риск» с. 258 и 260.

6 Моральное мышление: его уровни, метод и точка зрения (Оксфорд: изд-во Кла-  
рендон, 1981).

7 Я благодарю Майка Левина, Двайта Кана де Вате Младшего и Джона Бейкера за  
полезные замечания на ранней стадии работы. Версии, изложенные в этой  
статье, были прочитаны в университете Теннесси на философском факультете,  
в Канадской философской ассоциации, на Всемирном философском конгрессе.

*Р. Г. Апресян, А. П. Скрипник*

Статья Б. К. Ростоу написана в популярном для англо-амери­канской философии и очень редком у нас жанре «реплики». По канонам этого жанра какой-либо оригинальный научный тезис, подвергается основательному критическому анализу. Наша философско-этическая литература предпочитает не «опускаться» до таких деталей и вести полемику только на уровне общеметодоло­гических оснований и социально-политической ангажированно­сти автора тех или иных научных текстов. Так что содержание и стиль философствования, которые мы здесь обнаруживаем, для советского читателя новы и непривычны.

В данной статье дается критика гипотезы «возможного откло­нения» (хотя точнее было бы говорить о допустимом отклоне­нии) , выдвинутой американским этиком Ю. X. Томсон для оцен­ки ситуаций, в которых необходим выбор между меньшим и боль­шим злом. Согласно этой гипотезе, для того чтобы предотвратить зло, угрожающее определенному количеству людей, допустимо, если нет другого выхода, предпринять действия, которые могут причинить ущерб меньшему количеству людей, при условии, что избранное средство само но себе не будет нарушать базисные или основные права этого меньшего количества. К сожалению, со­держание и границы сущностных (базисных) прав в статье не раскрываются. Очевидно, речь идет, прежде всего, о праве лично­сти на жизнь и на самостоятельное распоряжение своей жизнью. Автор стремится доказать, что гипотеза «возможного отклонения» ничуть не лучше известного принципа «Чем все закончится», запрещающего использовать человека только как средство.

Основная этическая проблема, вокруг которой разворачивается обсуждение и в данной статье, и в работе самой Томсон, — это проблема соответствия между моральной интуицией, которой ру­ководствуется каждый человек в оценке реальных ситуаций, и эти­ческими принципами, каковые формируются для того, чтобы под­вести под эту интуицию концептуальную основу. Позиции Ю. X. Томсон и Б. К. Ростоу по этой проблеме расходятся самым кардинальным образом. Томсон утверждает, что следует найти такой этический принцип, который совпадал бы с моральной интуицией во всех действительных и искусственно сконструиро­ванных ситуациях. Ростоу тяготеет к мнению, что такого прин­ципа вообще не может быть, развивая в связи с этим очень инте­ресное соображение о том, что принцип, максимально соответству-

*132*

ющий моральной интуиции, будет эвристически беднее, чем тот, который в ряде случаев противоречит ей. Вторая позиция пред­ставляется нам более перспективной и вот по каким причинам. Разнообразные нравственные требования и оценки можно было бы свести к одному общему принципу, если бы сама мораль пред­ставляла собой абсолютно гомогенное образование. Но это как раз и вызывает самые серьезные сомнения. Б. К. Ростоу и, по-видимо­му, критикуемый ею автор не касаются проблемы происхождения моральной интуиции, а сделай они это, тотчас обнаружилось бы, что в основании интуитивных воззрений на добро и зло лежит — примем такое допущение — синтез категорически-безусловной бо­жественной заповеди «Не убий» и утилитаристского принципа «Поступай так, чтобы ты содействовал наибольшему счастью наи­большего числа людей». На первый взгляд может показаться, что эти установления об одном и том же. Но при их анализе выявляет­ся принципиальное различие утилитарного отношения к миру, в котором каждый поступок направлен на максимализацию блага, и отношения к человеку как высшей и безусловной ценности. Под утилитарным углом зрения можно оправдать выбор одной смерти вместо пяти, в рамках же строго выдержанного гуманистического подхода такое предпочтение оправдать невозможно. Складываясь из этих разнородных установок, наши моральные интуиции не могут быть абсолютно неизменными, постоянными и одинаковыми у всех людей: кто-то в большей степени склоняется к утилитарно­му мировосприятию, кто-то — к гуманистическому.

Вряд ли может вызвать сомнения историческая изменчивость моральных интуиции. В традиционных культурах превращение совершенно невинных людей в «козлов отпущения», призванных взять на себя грехи и несчастья всего народа, считалось вполне допустимой акцией. Да и сейчас подобная практика вызывает у некоторых лиц горячее сочувствие, хотя давно уже выяснено, что это — никакая не мораль, а самый обыкновенный групповой эгоизм. Аналогичные мыслительные конструкции и психологиче­ские стереотипы тоже могут влиять на наши оценки, маскируясь под моральную интуицию.

Кроме того, не исключено, что интуиции, с которыми сопо­ставляются гипотезы «возможного отклонения», «чем все закон­чится», «неоказание помощи лучше причинения вреда», имеют вовсе не моральную, а операциональную подкладку. Скажем, в си­туации «вагоновожатый», как действительной ситуации, взятой изнутри, глазами вагоновожатого — когда выясняется, что куда бы трамвай ни пошел, случится авария, но аварии будут разными По величине последствий: либо погибнет один человек, либо пять, а то и гораздо больше, — в такой ситуации, вероятно, вагоновожа­тый бессознательно выберет одного, но не потому, что один ценен Менее, чем пять или много (т. е. по принципу наименьшего зла), а исходя из здравого смысла, подсказывающего, что одному легче спастись и вывернуться. К тому же массовая гибель, куча растер­янных тел и потоки крови производят более сильное воздействие

*133*

на бессознательные слои психики, чем одиночная смерть. . . Но предположим, что этот один — ребенок или близкий знакомый вагоновожатого. Тот же здравый смысл и то же бессознательное, но уже совсем по иным основаниям, могут подсказать вагоновожа­тому совсем другое решение. Моральная интуиция очень много­значна, и потому все попытки сконструировать принцип, который отвечал бы ей во всех возможных ситуациях и для всех людей, не внушают больших надежд. Чтобы совсем не отказаться от идеи найти универсальный нравственный принцип, надо вести речь не о моральных интуициях, которые будут критерием его применимо­сти, а о некоей теоретической модели «чистой» морали.

Тем не менее, заключение Ростоу о полной несостоятельности гипотезы «возможного отклонения» представляется нам слиш­ком категоричным. Теоретическая ценность данной гипотезы состоит, по нашему убеждению, в том, что она позволяет конкретизи­ровать очень важное для этики понятие «использование человека только как средства» или «посягательство на человеческое до­стоинство», фиксировать определенные нюансы, различия в степенях такого использования и посягательства.

При всей однотипности ситуаций «Вагоновожатый», «Стре­лочник», «Трансплантация», «Толстяк» и «Больница» между ними имеется морально значимое различие. В каждой из ситуаций один человек приносится в жертву ради спасения пятерых и везде это происходит по сознательному выбору главного дей­ствующего лица ситуации: водителя, стрелочника или врача,: т. е. это действующее лицо берет на себя решение вопроса, кому жить, а кому умереть. То, что кто-то берет на себя такое реше­ние, всегда есть нарушение базисного, как выражается Ю. Томсон, права жертвы. Ведь решать за нее, жить ей или не жить, никто не в праве. Различие же ситуаций заключается в степени моральной ответственности главного действующего лица за про­исходящее и конечный результат. Чем больше характер происходящего зависит от действий субъекта, и, соответственно, чем меньше оно определяется привходящими обстоятельствами и вмешательством других лиц, тем выше ответственность данного субъекта. В происшедшем зле вина действующего лица тем серьезнее, чем более он к нему причастен. Вот эта закономерность и фиксируется, как мы полагаем, гипотезой «возможного отклонения». Понятие средств, которые нарушают базисные права лично- сти, необходимо для того, чтобы показать моральную значимость (а не нейтральность) действия уже на самых начальных фазах, а не только его конечного результата, который может быть обусловлен стечением множества независящих от него обстоятельств. Почему моральная интуиция склонна допустить переориентацию зла в ситуациях «Водитель трамвая» и «Стрелочник», не допуская ее в ситуациях «Трансплантация» и «Вольница»? Потому что самостоятельность врача в решении вопроса о жизни и смерти пациентов значительнее, чем самостоятельность вагоновожатого или стрелочника. Разрушение жертвы начинается здесь с первых

*134*

намеренных акций субъекта, а не появляется как результат его бессилия изменить, предотвратить трагический поток событий. Меньшее зло, чинимое водителем и стрелочником, порождено их слабостью, естественным для человека в такой ситуации бессили­ем, а в случае с врачом оно проистекает из профессионального умения, использованного против человека. Последнее, очевидно, более опасно, чем и вызвано различие интуитивных оценок.

В реальной жизни не так уж редки ситуации, когда с больши­ми затруднениями сталкивается не только наша моральная инту­иция, но и вполне однозначно сформулированные принципы. На­пример, случай с активной добровольной эвтаназией представляет серьезное испытание для заповеди «Не убий». Безнадежный, ис­пытывающий все возрастающие муки больной выбирает для себя легкую смерть, которая освободит его от бессмысленных страда­ний. Он согласен и даже, может быть, требует активной эвтаназии, когда не просто прекращается лечение, а больной «усыпляется», т. е. — если не прикрываться этим эвфемизмом — умерщвляется путем введения в его организм быстро и безболезненно действую­щего яда. Эту процедуру предстоит проделать врачу. Но как ему совершить выбор между заповедью «Не убий» и профессиональ­ным долгом, требующим помочь страждущему?

Подобного рода ситуации как типовые нуждаются в этической проработке, этическом анализе. Причем, это должен быть не столь­ко этико-философский анализ, сколько то, что называется «Case Studies» — «исследование случаев», предусматривающее много­аспектный, междисциплинарный, комплексный подход.

Когда говорят, что этика должна «вывернуться наизнанку» и исходить не из общих принципов, а именно из отдельных исто­рических, социальных фактов и, обобщая их, формулировать об­щие принципы, то указывают на неудовлетворительность, непри­способленность общих этических выкладок и универсальных этических принципов к живым человеческим проблемам.

На это можно возразить, что хотя этику и называют практиче ской философией, имеется в виду не то, что она есть философия, примененная к практике, но то, что она выявляет общие духов­ные основания жизни человека. В этом смысле этика подобна мистике и религии — она призвана задать некоторые вечные, непреходящие, абсолютные ориентиры, поднять человека из буд­ничной суеты к «горнему миру». Еще Л. Н. Толстой обратил внимание на то, что практическое решение моральных проблем затруднено, более того, безвыходно именно потому, что нужно к конечным случаям прикладывать вечные принципы. Может быть, необходима некоторая техника такого приложения, умение находить компромисс между безусловностью нравственных требованпй и пестротой жизненных условий? Опыт Ю. X. Томсон, критически осмысленный, если и не вооружает нас такой техникой, то, по крайней мере, указывает на то, что она возможна.

IV

ИЗ ИСТОРИИ

ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ

И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ

МЫСЛИ

ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ: РЕАЛЬНОСТИ И СИМВОЛ

*П. В. Флоренский\**

Наше собрание посвящено «забытым» именам. Забыты ли они? Ведь русскую философию знают и читают во всем мире, она орга­нически вошла в общечеловеческую культуру, а сам Павел Алек­сандрович Флоренский за полгода до его уничтожения так говорил о себе: «Хотелось бы научить, чему могу, детей, собственная же. деятельность меня не влечет, и я предпочел бы остаться со своими мыслями в уединении. Не уверен даже, что восприняло их буду­щее, т. е. у будущего, когда оно подойдет к тому же, будет и свой язык и свой способ подхода. В конце концов пою радость мысли, что когда будущее с другого конца подойдет к тому же, то скажут:. „Оказывается, в 1937 году уже такой-то № высказал те же мысли, на старомодном для нас языке. Удивительно, как тогда могли додуматься до наших мыслей". И пожалуй еще устроят юбилей или поминки, которыми я буду лишь потешаться. Все эти поминкр через 100 лет удивительно высокомерны. Люди каждого времени воображают только себя людьми, а все прочее звероподобным состоянием; и когда откроют в прошлом что-то похожее на и собственные мысли и чувства, которые только считаются настоящими, то надменно похвалят: „Такие скоты, а тоже мыслили что-то похожее на наше". Моя точка зрения совсем другая: человек, везде и всегда был человеком и только наша надменность придала ему в прошлом или далеком прошлом обезьяноподобие. Не вижу и менения человека по существу, есть лишь изменения внешних форм жизни, даже наоборот. Человек прошлого, далекого прошлого был человечнее и тоньше, чем более поздний, а главное — не в пример благороднее» (Из письма Анне Михайловне Флоренской 23 марта 1937 г.).

\* Выступление 22 января 1989 *г.* в Центральном Доме литераторов.

*136*

Так что носителям имен это собрание и не нужно. Но нужно нам. И, наверное, правильнее было бы повернуть его название лицом к нам самим и назвать «Забывшие имена», или «Воспо­минающие имена».

Сегодня — 22 января (9 января по старому стилю) — в день рождения П. А. Флоренского хотелось бы обратиться и к его предкам. Отец его — инженер-путеец, что по тем временам по престижу соответствовало нашим космонавтам. Он строил до­рогу, которая должна была связать все Закавказье и Россию. И будущий философ родился в разгар строительства, как мы сейчас сказали бы, в вагончике, в местечке Евлах, в Азербай­джане. Среди предков его матери — грузины и армяне — кара­бахские беки. Рос он в Тифлисе и Батуми. Поэтому рождением своим он соединил Закавказье — с востока на запад, поэтому в нашей семье всегда был культ Кавказа. Впрочем, такова вся российская культура, не он первый ее представитель «милые цветы Кавказа собирал», как сказал поэт. По отцу он был рус­ским, и как личность реализовался в духовном центре России, в Сергиевом Посаде. Поэтому о нем, как и о нашей многонаци­ональной культуре, правильнее говорить не только «русский ученый», подчеркивая всечеловеческую объединительную осо­бенность нашей культуры.

П. А. Флоренский предчувствовал, ощущал ломку мировоззре­ния, начавшуюся двадцатым веком. Поэтому революция была для него отражением борьбы двух типов мировоззрений, свойственных водоразделу двух типов культур. Он считал себя стоящим у ру­бежа отходящей культуры. Нового — возрожденного — времени, отличающегося раздробленностью, индивидуализмом, логично­стью и оторванностью от жизни; в этом он близок О. Шпенглеру. Но в отличие от него П. А. Флоренский считал, что уже формиру­ется тип культуры новейшего времени, когда человек действитель­но является центром мира, со свойственной этой культуре це­лостью, соборностью, органичностью, реализмом, конкретной дея­тельностью, когда духовные ценности составляют главное ее наполнение. В наши дни этот мировоззренческий постулат нашел свое развитие в трудах ученика и друга П. А. Флоренского — А. ф. Лосева. По аналогии, тонус типа культуры грядущего време­ни П. А. Флоренский называл средневековым. Рубеж двух эпох, как живая рана, рассек в первую очередь Россию, бывшую в на­чале нашего века средоточием европейской культуры; эта рана прошла и через ее мыслителей. В этом смысле П. А. Флорен­ский — лишь один из примеров происшедшего: свою деятельность он рассматривал как борьбу за грядущую культуру. Он сознавал, что может погибнуть, но был убежден в победе: «Мировоззрение уже вступило на новый путь и. . . потому „моему" принадлежит победа», — писал он в 1924 году. Борьба отходящего нового време­ни с наступающим новейшим проходит через всю его биографию.

Его жизненный путь можно просмотреть именно как антино­мию, как серию конфликтов с частной реальностью и в конечном

*137*

счете как ряд побед над действительностью, побед, которые при­шли к нам лишь сейчас.

Сразу после революции он поступает на советскую службу и со своими единомышленниками создает Комиссию по охране памят­ников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры. Эта Комис­сия сумела сохранить главные святыни лавры — национальные, культовые, духовные. Замечу, что даже Эрмитаж не смог сохра­нить многие свои шедевры в 20 — 30-е годы. Позже, когда деятель­ность Комиссии была дискредитирована, Флоренский стал препо­давать во ВХУТЕМАСе, где он знакомил студентов с искусством средневековья, а тем самым создавал теорию искусства нового. Вполне естественно, что именно те, кто считал себя носителем искусства будущего, РАГШовцы во главе с Бриком и Биком изгна­ли из ВХУТЕМАСа В. И. Фаворского и П. А. Флоренского — тех, кем гордился ВХУТЕМАС; «Во ВХУТЕМАСе - Флорен­ский в рясе» — известна легендарная фраза Маяковского. Кстати, о рясе. На ней знаки священнослужителя, знаки свя­щенного сана. Он не снимал их до первой ссылки 1928 года. Это был подвиг.

В 1921 году он издал книгу «Мнимости в геометрии», где от­крыто говорил о реальности, замкнутости, конечности окружаю­щего нас Космоса. Если Де Ситтер, Фридман и Эйнштейн гово­рили об этой замкнутости как всего лишь о «математически непротиворечивой модели», то для Флоренского это была под­линная реальность. Естественная критика, которая в конечном счете стала поводом для расправы над Флоренским.

Вторым поводом расправы послужила статья «Физика на службе математики», где обсуждалось то, что теперь известно под названием «аналого-вычислительные машины». По доносу в «Большевике» Эрнста Кольмана он был репрессирован в начале 1933 года. Таким образом, он стал первой жертвой за теорию отно­сительности (в гитлеровской Германии за нее отправляли в концла­герь значительно позже) и он стал первым пострадавшим за кибер­нетику (у нас в стране за кибернетику травили в 40-х годах). Ко­нечно, он пострадал в первую очередь за свой священнический сан, который он никогда не ставил под сомнение.

1933 год, год его ареста. Это то время, когда «дети Арбата» еще искали свои кортики, а «папы Арбата» осваивали «Дом на на­бережной». До 1937 года Флоренский успел заложить основы мерзлотоведения, работая в заключении на Дальнем Востоке, со­здал завод по производству йода на Соловках. Завод этот работает до сих пор, и сколько жизней наших воинов спас соловецкий йод в годы войны!

Итак, Флоренский был уничтожен. Как? Ходят легенды. Смерть всегда больше, чем факт. А тем более — смерть священни­ка, смерть мученическая, насильственная. По одной из легенд, он еще долго работал в какой-то энкавэдэшной «шарашке» (как Туполев) и делал атомную бомбу. Логичное предположение: од­ном из последних писем он писал своему сыну Кириллу о том, как

***138***

получать «тяжелую воду», излагал способы, которые мы теперь знаем из школьных учебников, а тогда это казалось физическим курьезом. Но теперь-то мы знаем, что англичане сорвали производ­ство сверхбомбы Гитлера, разбомбив запасы тяжелой воды в Нор­вегии. Много позже бабушка как-то сказала мне: «Хорошо, что дедушки нет». Почему? — спросил я ошеломленный. — «Он бы делал атомную бомбу». . .

Другая легенда. Флоренского задавило дерево, а когда вы­носили гроб с его телом (это гроб, в нашем-то концлагере!), то уголовники встали на колени и сняли шапки. . . Такую легенду может опубликовать в Париже только прекраснодушный и до­брейший Никита Алексеевич Струве в своем «Вестнике».

Все было гораздо проще. Проще по отношению ко всей нашей многонациональной культуре. А потому в глубине полно невообра­зимого трагического величия. Трудно обозначаема, но не случайна символическая аналогия между путем, по которому идут наши народы, и Toii Смертью, которая разрубила историю человечества пополам: она была рабской казнью между двумя уголовниками, прошедшими тогда по «мокрому» делу. И Та Казнь предначерта­ла, не как миф, а как страшную реальность образ крестного пути наших народов. Восходя на свою Голгофу, они так же тащили на себе орудия своей казни: экспроприацию, классовую ненависть к крестьянам, коллективизацию и т. д. и т. п. Даже ГОЭЛРО, первоначально обещавший дать свет и тепло, вскоре превратился в способ массового уничтожения: что такое Беломоро-Балтийский канал, канал Москва-Волга, Куйбышевская ГЭС? Братские моги­лы бесправных рабов. И даже теперь, полностью сохранив свою структуру, эта система, пришедшая, как проклятье, к нам из того темного времени, продолжает уничтожение, но теперь уже парази­тируя на экономике и разрушая природу, стирая с лица земли целые народы в Каракалпакии, в Калмыкии, в Эвенкии, где они практически уничтожаются гидростроительством. Мученически уничтожены миллионы людей вперемежку с уголовниками. Видно, что есть какая-то глубинная символическая аналогия в двух смер­тях — наших народов и той, которая ей предшествовала почти за две тысячи лет.

После многолетнего замалчивания нашей культуры начала XX века, бывшей предвозвестником культуры новейшего времени, Флоренского первыми открыли структуралисты, опубликовавшие его «Обратную перспективу». Спасибо им за все это. Его мысли широко использовали искусствоведы, частично со ссылками, частично цитируя расхваченными, когда сами себе запретили для этого ссылаться на его труды и на его имя. Независимо, и с других позиций, к исходным мыслям о пространствах художественных произведений пришел председатель нашего собрания — академик Б. В. Раушенбах.

Однако главное философское и богословское наследие Флорен­ского освоено мало. И это понятно: философия и богословие унич­тожались физически, а вместо философии насаждалась антифило-

*139*

софия. Теперь связь с корнями восстанавливается, знаменуя начало органического развития от прошлого к будущему, и по­тому интерес к трудам Флоренского растет. А так как далеко не все еще издано, то пик интереса к ним еще не наступил. Предстоит много переработать и пересмотреть.

Павел Александрович Флоренский был патриотом своей Родины. Его друг, отец Сергий Булгаков, с которым они изобра­жены в 1917 году на картине М. В. Нестерова «Философы», писал: «Он восхотел до конца разделить судьбу со своим наро­дом. Отец Павел органически не мог и не хотел стать эмигрантом в смысле вольного или невольного отрыва от родины, и сам он и судьба его есть слава и величие России, хотя вместе с тем, и величавшее ее преступление». Его земные дороги дважды пересекли Родину из края в край, начертав на ее карте знак его крестного пути: он завершился в Ледовитом океане, а начался на знойном юге; в детстве П. А. Флоренский побывал на Западе, в Германии, а пятидесятидвухлетие встретило его в ссылке на Дальнем Востоке. Священник Павел Флоренский был верным сыном православной церкви, одним из миллионов, жертв отходящего нового времени в его борьбе против гряду­щего новейшего, «средневекового». Жизненный путь носителей» нашей многонациональной культуры, их мученический жизнен­ный подвиг станет бесценным достоянием, воспитующим на­стоящим грядущие поколения. Но пока этот подвиг «исполь­зуется», подчеркиваю, используется в прессе однобоко, в духе общества «Мемориал».

Волею судьбы на нашу семью легла ответственность выпол­нения семейного долга — сохранить и передать то, что завещал нам хранить и передать П. А. Флоренский. Наша бабушка Анна Михайловна, умершая в 1973 году, сумела сохранить многое из того, что создавал наш дед. Об этом, между прочим, сообщал — из лучших побуждений, но в то время это могло привести и к траги­ческим последствиям — А. И. Солженицын в «Архипелаге ГУЛАГ». Мой отец, Василий Павлович, умер в 1956 году. В тяжелые: для семьи дни он стал ее опорой, заменив своего отца. Второй сын, Кирилл, давший свое имя кратеру на Луне, любимый ученик Вернадского, заложил принципы нашей публикаторской деятель­ности. В частности, мы гордимся тем, что почти все работы Фло­ренского впервые опубликованы у нас, а не за рубежом, хотя это и задержало на годы его признание. Кирилл Павлович умер в 1982 году. К этому времени подросло следующее поколение; и сформировался, кроме того, коллектив исследователей и публи­каторов трудов Флоренского. Нашими дружными усилиями в прошедшем году, например, издано более десяти работ Павла Алек­сандровича.

В заключение выскажу надежду, что работы Флоренског и впредь будут выходить полностью и на достаточно высоком научном уровне.

*140*

*П. А. Флоренский* ПИСЬМО К Н. П. КИСЕЛЕВУ

Глубокоуважаемый Николай Петрович!

До меня дошла весть о назначении Вас «эмиссаром» в Оптину Пустынь. Не знаю, какие именно Силы так направили это на­значение, но не сомневаюсь, что — благие. Не сомневаюсь и в том, что Вы являетесь «эмиссаром» не только от внешней власти по внешним делам, но — и от той, завязывающейся у нас Власти ду­ховной, которая еще не уплотнила в себе определенного центра, но которая нежными живыми нитями уже протянулась по России. Есть общественное мнение; но глубже его живет Мнение Об­щественное, и мой голос к Вам — не мой индивидуально, но, знаю, голос причастный этому последнему. Считаю не только в праве, но и долгом своим высказать пред Вами о деле, которому мы все, уверен — не исключая и Вас, придаем величайшую важность. Сохранение Оптиной Пустыни от разгрома отнюдь нельзя рассмат­ривать, как сохранение одного, хотя и очень хорошего, монастыря; Оптина — отличный памятник 20-х годов, она богатый архив вы­сокоценных документов по истории русского просвещения, на­конец она — духовная санатория многих израненных душ. Конеч­но, охранить ее с этих сторон — долг просвещенного человека, но для нас с Вами, ищущих духовной культуры и ждущих расцвета духовного знания, нового *и* вечного, верящих и утверждающих наступление новой эры культуры, нового исторического зона, ампирчики и архивчики конечно почти ничто в сравнении с этими вселенскими задачами. Между тем Оптина есть именно за­вязь новой культуры. Она есть узел не проектируемый только, а живущий вот уже сотню лет, который на самом деле осуществил ту среду, где воспитывается духовная дисциплина, не моральная, не внешне-аскетическая, а именно духовная. Можно говорить о недостаточности, о некоторой неполноте Оптиной, о некоторой чи­сто теоретической недосказанности. Но совершенно бесспорно, что духовная культура во всем ее объеме должна итти не мимо Опти­ной, а сквозь нее, питаясь от нее, вплетая в свое предание *и эту* нить, непременно *и эту,* потому что это есть единственная нить, которая, действительно не прерываясь в плане историческом, ни­зводит нас из века в век к глубочайшим напластованиям духов­ного преемства. Мы все мучительно думаем, хотя и с разными ва­риациями, об осуществлении Школ или других Учреждений, под­готовляющих и дающих духовное просвещение, и в наших мечта­ниях эти Школы и Учреждения разрастаются в нечто огромное, и качественно и количественно. Дай Бог, чтобы эти мечтания осу­ществились хотя бы частично. Но как бы нам не промечтать Учреждение именно такой природы, именно такое по самой сущ­ности своей, хотя бы и менее богатое, чем нам бы хотелось, но зато не мечтаемое только, а на самом деле реализованное на истори­ческом плане, и главное, доказавшее свою жизненность. Если

*141*

начать прослеживать мысленно самые разнообразные течения русской жизни в области духа, то непосредственно или посредст­венно мы всегда приводимся к Онтиной, как духовному фокусу, от соприкосновения с которым возжигается дух, хотя бы потом он раскрывался и в иных, чем собственно — оптинское направ­ление. Оптина, выдаваясь не столько отдельными исключитель­ными лицами, сколько гармоническим сочетанием и взаимодей­ствием духовных сил, всегда была и есть, *есть в настоящее вре­мя,* как целое, могучий коллективный возбудитель духовного опыта, я осмелюсь сказать, единственный, в России, по крайней мере, в таком роде и в такой силе возбудитель духа. Было бы с нашей стороны великим преступлением не пред группою мо­нахов, а пред культурою будущего, не употребить всех возмож­ных усилий для сохранения Оптиной в ее целом, то есть, не как стен или рукописей, а того невидимого и не осязаемого физи­чески водоворота, который во всяком приблизившемся к нему пробуждает, впервые может быть, острое сознание, что кроме внешнего отношения к миру есть еще внутреннее, бесконечно более его важное, дающее ощутить глубины бытия и миры иные. Оптина, у подошедшего к ней, родит убеждение, что этот новый взгляд на мир не случайное настроение, а доступен разви­тию, углублению и обогащению, и что он, переходя в постоян­ный опыт иной действительности и жизнь в ней, подступая к краям нашего сознания, может изливаться оттуда, как новое культурное творчество, как новая наука, новая философия, но­вое искусство, новая общественность и новая государственность. Вот этот-то невидимый, но могучий вихрь иной жизни, уже столь­ко давший, уже питавший русскую культуру и еще больше имею­щий дать теперь, когда с течением символистов разрушены пре­пятствия со стороны рационализма и позитивизма, этот вихрь, за который все мы, люди одного устремления, хотя и разных дета­лей в путях и технике, должны ухватиться, как за ценнейшее до­стояние нашей современности, мы должны отстоять, должны от­стоять во что бы то ни стало, и каких бы это ни стоило усилий. Ведь, повторяю, тут дело идет о принципе внутреннего постиже­ния жизни, я ошибся, не о принципе, а о живом побеге такого постижения, и притом единственном побеге, единственном, дока­завшем свою жизненность. Совершенно непереносима мысль, что чьи-то грубые сапоги, даже не во имя противоположного прин­ципа, не во имя внешнего отношения к жизни, а просто по недо­мыслию, невежеству и пошлой грубости, могут растоптать этот росток, что сулит ничем не вознаградимой потерею нам всем и культуре будущего, а ведь она и ответственность за нее лежит именно на нас, сознавших безусловную необходимость духовных постижений. Я не смею говорить здесь о технике Вашей поездки: на месте Вам это будет конечно виднее, но мне бы хотелось в заключение заметить, что если бы, несмотря на все усилия, не удалось отстоять всю Оптину от разгона, то временною мерой мог бы быть перевод насельников Оптиной в тут же имеющийся скит.

*142*

Желаю Вам успеха и с величайшим нетерпением я и все мы будем ожидать результатов Вашей поездки. Господь да хранит Вас и да вразумит. С уважением к Вам и душевным расположением священник Павел Флоренский.

P. S. И хочется мне кончить, чем начал: Вам вручена судьба Оптиной и Вы являетесь ответственным за нее. Tempore pessima sunt, vigilemus.

П. Ф.

ВЗГЛЯД НА НАПРАВЛЕНИЕ ИСТОРИИ (Письмо к М. Ф. О.)

*И. М. Ястребцов*

Одно из самых ужасных слов ума человеческого, может быть самое ужасное, есть сомнение. Размышляли ли мы хорошенько, что такое сомнение, и измерили ли всю бездну его значения? Сомнение колеблет небо и землю. Оно есть всемогущество разру­шительное, противоположное вере, которая все сохраняет. Любовь зиждет, вера хранит, сомнение разрушает; от того любовь есть жизнь, вера — орудие жизни, сомнение — орудие смерти. Где на­добно пасть существующему порядку, там является прежде всего сомнение; и как скоро зарождается это истребительное чудови­ще, прежний порядок начинает гибнуть. Нет погибели без сом­нения.

Но если сомнение, по существу своему, есть пагуба, то пагуба добру и злу. Оно может быть спасительным в том смысле, что ниспровергает ложный порядок. Умейте сомневаться где должно, и вы совершите великое дело. В чем состоит заслуга Декарта? В том, что он усомнился; больше ничего он не сделал. Но много ли насчитаем мы в новые времена таких подвигов ума, каков подвиг французского философа? Век, в котором жил он, произвел мысли­телей гораздо высшего порядка, чем Декарт. Спиноза, Бруно показали такую глубину мысли, которой не имел он, которой не достигли потом ни Лейбниц, ни сам Кант, и до которой едва до­ходит Шеллинг; со всем тем их положительные умозрения оста­лись бы бессильными пред схоластикою, которую убило только отрицательное действие сомнения Декартова.

Сие-то разрушительное начало, сомнение, свирепствует более нежели когда-нибудь в наши времена, и потрясает все прежние верования. Там особенно, где эпоха наша выражается отличитель-нейшими своими признаками, влияние его действует самым от­крытым образом. И если науки исторические составляют один из глазных предметов нынешней умственной деятельности, то им же грозит и самое большое превращение. Почти все теперь в истории подверглось сомнению. За сомнением следует разрушение, как

*143*

действие за причиною; а разрушение, оканчивая старый порядок вещей, служит началом новому; ибо ничто в мире не уничтожает­ся, а только преобразовывается.

Не одним сомнением в показания прежних веков отличается нынешнее состояние истории. Две еще черты, по-видимому, про­тивоположные одна другой, довершают ее характеристику. Эти черты: отвлечение от частных событий *(философия истории)* и жадность к этим же самым событиям *(описательная история, записки, исторические романы, саги* и т. п.).

Итак, сомнение, отвлечение и фактомания (извините этимоло­гическую несообразность сего названия за его выразительность) господствуют теперь в трудах исторических. Три сии направле­ния нынешней деятельности ума по части истории конечно не случайны, а основываются на степени развития духа человеческо­го в век наш.

*Сомнение* есть первая логическая посылка и горький плод укрепляющегося ума. Действительно, все показывает, что ум чело­веческий вступил уже в юношеский возраст.

*Отвлечение* есть следствие того, что люди начали сознавать, хотя и весьма еще смутно, общее свое единство и нераздельность.

*Жадность к фактам* есть одно из явлений нынешнего влечения ума ко всему историческому, влечения, которого существование доказывается опытом, а необходимость умозрением.

Сомнение подкапывается под все древние предания, служив­шие основанием теории, и произвело уже в ней важные перево­роты. Оно составляет теперь истинную школу, главою которой явился Нибур. Роля Нибура в истории одинакова с ролью Декарта в философии.

Но германец выше француза в том смысле, что Декарт при­готовил только преобразование своего предмета, а Нибур при­готовил и начал оное. И так глубоко впечатление преобразователя истории на ум современников, что ему едва не при жизни начали воздвигать статуи.

Другое направление исторического ума, которое я назвал от­влечением, также образовало свой род школы; говорю род школы, потому что она не имеет учителя, а только представителей. Ны­нешний представитель ее есть Гизо. Отвлечение в истории со­ставляет самую блистательную часть умозрения, торжество ума, победу духа над матернею. Но оно еще в младенчестве. Хотя яви­лось оно в истории прежде сомнения, но по существу своему сие направление принадлежит собственно позднейшим временам, а не нашему. До сих пор оно служит только приступом к тому ис­торическому отвлечению, которое готовится в будущем. Наше отвлечение есть только предчувствие. Отвлечение, возрождаю­щаяся религиозность суть заря последней эпохи человечества, той эпохи, которой истинное начало откроется сомнением во все положительное, составляющее цель эпохи теперешней.

Фактомания не имеет школы, и не может иметь ее; потому что ,: она есть только частное, а не общее явление, есть только сгиб

*144*

умов, а не ума вообще. Со всем тем это явление весьма важно, факты, по обыкновенному понятию, составляют самую историю; оттого-то их собирают теперь, по стремлению духа к истории, с такою жадностью, которой примера не находим в прежних вре­менах, и которая производит ныне особенную и обширную отрасль литературы. Все случившееся становится в глазах наших важным, и мы боимся потерять самую ничтожную йоту происшествий. Особенно любопытны для нас собственные наши события с конца прошедшего столетия. Здесь каждое движение, каждое слово дей­ствующего человека, все малейшие оттенки мнений, всякий случай или обстоятельство почитаем драгоценным для памяти. Находясь как бы в бреду лихорадочном, и чувствуя себя не в обыкновенном состоянии, от того, что возраст человека вступил в другое семиле­тие жизни, мы видим все не в настоящих и чудных размерах; думаем, что назначены совершить всю будущую участь человека; и, предполагая в жизни своей такое великое значение, спешим воспользоваться своим временем, и переделать поскорее все, пока живы. Но мы забываем, что всякий климатерический год открыва­ется естественно родом горячки, и что судорожных движений не должно считать жизненною деятельностью. Теряя это из виду, мы делаем, между прочим, ту ошибку, что слишком уже высоко ценим дела свои. Если к этому пристрастию прибавим личное наше, более или менее прямое, участие в происшествиях века, и свойственное человеку любопытство о чужих поступках, предприятиях, про­исках, удачах и несчастиях, то найдем достаточную причину наводнения нашей литературы биографическими, некрологически­ми, политическими, этнографическими известиями и описаниями, которыми дарим наперерыв друг друга, как драгоценнейшими истинами для блага человеческого. Для нас занимателен особенно домашний быт исторических лиц и народов. Его стараемся мы узнать и пересказать разными способами, но более записками и романами. От нас, или нашего времени, охотно переходим в средние века, к своим почтенным предкам, в которых нам любо­пытны и костюмы, и обычаи, и поверья, и язык, и все, потому что все это, хотя отлично от нашего, но для нас не чужое. Чужой быт, напр., римский, греческий, египетский, не возбуждает уже в нас такого любопытства; однако и он, как быт дикарей Африки или Америки, удостаивается иногда чести служить для романа, и сле­довательно получать дань исторического внимания по моде нашего времени. Когда дождемся мы Мемуаров Кира или Семирамиды? Впрочем, не подумайте, чтоб я не находил никакой пользы для истории в нынешней фактомании. — Я этого не говорю; но отдавая ей надлежащую справедливость со стороны пользы, утверждаю, что ее действия, в нынешнем состоянии, предосудительны по двум отношениям: во-первых, она превратилась у нас почти в совершен­ное историческое болтовство и пересуды (commerage) и потеряла Достоинство серьезного занятия, сделавшись предметом простого и суетного развлечения; во-втрых, она обременяет память множе­ством мелочных подробностей, не заслуживающих никакого вни­мания.

10 Заказ ,№ 1192 *145*

От фактомании обратимся к самым фактам. Не слишком ли много мы придаем им достоинства в истории, и не принимаем ли за Илиаду набор букв греческой азбуки? По крайней мере фактов накопилось и накопляется в наше время так много, что пора обратить особенное внимание на то, как распорядиться с этим сокровищем.

В самом деле, куда наконец мы денемся от фактов историче­ских? Если факты составляют историю, то уже теперь нет воз­можности знать ее. Нам остается только: собрать все исторические книги до одной, уложить их в библиотеку, и беспрестанно увели­чивать эту библиотеку, но не читать ее; потому что жизни Мафуса­иловой недостало бы для ее прочтения. Таким образом история назначается теперь не для мозга человеческого, а для шкапов.

«Но, скажете, если так рассуждать, то придется и все знания человеческие назначить для одних шкапов; кто в состоянии пере­читать, а особенно упомнить все, что написано или напечатано по словесности, по философии, политике и но чему угодно? Не выво­дить же из этого заключения о неприступности их для ума или вкуса?»

Так! Но не сравнивайте двух предметов различных. По ело-, весности, философии и по чему угодно можно бросать из шкапок; в огонь многие и премногие книги. Приступите, напр., сейчас же, к этому; начинайте жечь словесные, философские, политические и прочие, исключая исторических, сочинения, и не стесняйте ceбя в выборе; пусть ваш auto da fe отличится небывалою блистательностью, и когда огонь разгорится троянским пламенем, подбавьте в него еще книг. Не опасайтесь последствий, вы сожжете бумагу и переплеты, а самой словесности или философии не уменьшите нисколько. Но примитесь теперь за книги с фактами историческими; попробуйте бросить в огонь хоть листок из них: не дрогнет ли у вас рука? не закричит ли совесть, что факты неприкосновенны?

Факты неприкосновенны! Что ж с ними делать? Собирать в шкапы. Для нас это тяжело, каково будет для потомков наших. Представим, что мир наш еще простоит 6000 лет, и что исторические документы будут накопляться в той же прогрессии, в какой теперь накопляются; не превратится ли тогда кора земного шара в книги исторические, вместо того, чтоб превратиться ей в известняк и кремень, как некогда старался я вам доказывать? Что тогда делать людям? То, что мы теперь делаем, и должны делать по необходимости: уделять для памяти или соображения малую частицу их, а прочее оставлять без употребления. Или может быть — и это гораздо вернее — они употребят малую частицу и а прочее все истребят.

И пора уже взяться за это; пора сокрушить мертвые кумиры i folio и in-4-to. Что такое факт? Хотите видеть обыкновенную его ничтожность? Взгляните на существо истории. Взглянем на нее.

Понятие об истории изменялось, как и все, по эпохам. Энци- лопедическая история Геродотова совершенно отлична от энцикло- педической истории нынешнего времени. Римляне почитали исто-

*146*

риею эстетические произведения ораторского искусства. У мона­хов средних веков ее составляли Хроники; и, что примечательно, китайцы, кажется, одного понятия об истории с летописцами. Б наше время, как все ново, нова и историческая идея. Но из опытов переменчивости этой идеи научимся не доверять и ны­нешней. Определим историю, как она *должна быть;* и если она теперь *есть,* чем должна быть, тем лучше.

История людей, как и должно, прекратилась; началась история рода человеческого. Род человеческий представляется одним ли­цом, возрастающим или развивающимся постепенно по естествен­ным и непреложным законам. Народы почитаются как бы членами одного тела.

Определить назначение и степень развития каждого члена в осо­бенности и возраста своего тела вообще, составляют еще одну толь­ко часть задачи для истории. Жизнь человеческая слагается из двух стихий, из собственного произвола и Божественной необходимо­сти. Две эти стихии, кажущиеся несовместимыми одна с другою, действуют однако одновременно, без всякого взаимного стеснения. Как это может быть, о том я теперь не распространяюсь, чтобы не отдалиться слишком от настоящего предмета. Здесь довольно заметить, что мы видим, или лучше, безотчетно сознаем современ­ное действие законов нашей воли и законов Божеских. И так история должна разыскать, как велико было в жизни человеческо­го рода участие произвола людского и Творческой необходимости. Это другая и важнейшая часть задачи исторической.

Следовательно, полная задача истории состоит в том, чтоб *показать, в данное время возраст жизни человечества* (вообще, или по органам его особенно); *и взаимное в ней количество Судьбы и Произвола людей.*

Теперь определение факта исторического ясно. Факт есть явле­ние или человечественного \* возраста, или участия Судьбы и Про­извола людей в человеческой жизни.

Из этого видно, что исторические факты двух родов: одни *страдательные,* другие *действительные.*

Страдательные служат явлениями возраста. Их можно поэтому назвать *органическими.*

Действительные происходят от судьбы *(роковые)* и воли чело-веской *(произвольные).*

Действительные факты гораздо выше страдательных; потому что представляют жизнь в высшей ее деятельности.

Рассмотрите сущность органических фактов, и вы увидите, что история может (а если может, то и должна) удовольствоваться самым малым их количеством. Станете ли вы наблюдать за всеми детскими поступками, чтобы приметить резвость этого возраста? Как бы жалок был тот физиолог, который почел бы нужным вести для этого подробный счет с утра до ночи всем кривляньям, всем

*Человечественный* относится до всего человечества, человеческий — только до одного человека.

скачкам, всем телодвижениям, которыми дети надоедают взрослым, без видимого повода и надобности. Не нелепо ли также был бы стараться пересчитать по одиночке все иголки у сосен, чтоб увериться в игольчатой форме сосновых листьев? А мы что делаем, накопляя без числа органические факты истории? Оставим же труд излишний и недостойный ума человеческого.

С первого раза покажется, что факты, названные мною дей- ствительными, факты Судьбы и Произвола человеческого требуют большей сохранности перед органическими. Но это заблуждение Представьте себе человека в эпоху сильной какой-нибудь его страсти; в это время он может произвести множество поступков, несогласных с вечным порядком или Судьбою. Чтобы постигнуть степень, так сказать, затмения Судьбы поступками этого человека, нужно ли знать все его поступки от первого до последнего. Не достаточно ли для этого иногда одного его слова, одного движения? Кто умеет воспользоваться одним фактом как должно, тому вседругие сделаются ненужными. Кювье из одной допотопной кости из единого отломка такой кости, восстановлял всю форму животного древней земной эпохи. Когда сей великий натуралист узнавал целое из частицы, нужны ли ему были все части этого целого? Вот урок для историка. Если уже для физической истинынадобно мало фактов, то что сказать об истине исторической

История уже отряхает от себя прах вещественности. Викои Боссюэт начали первые разрывать крепкие цепи, приковывавшие ее к земле. Но пример их оставался долгое время без подражания, даже не смотря на современную славу Боссюэта. Гердеру, опять германцу, предоставлено было убедить свет в важности; высшего отвлечения в истории; и истинное право его на бессмертие в науке заключается не в философских его взглядах на жизнь рода человеческого, а в том, что он историческое отвлечение сделал направлением века. После Гердера частные усилия превратились в общее стремление. Как оно теперь еще ни слабо, но начало его положено, и история будет более и более совлекаться своей чув­ственности. Ее материализм, выражающийся ныне фактоманиею, хотя господствует в нашу эпоху, но он уже ранен смертель­но. Придет время, когда история, как душа человеческая, вместится в ничтожное почти по величине своей тело. Этим проявится будущее ее совершенство, и к этому она стремится. Стеснять тел и возвышать дух, в этом состоит всякое совершенствование.

И так историк должен теперь обдумывать, а не отыскивать факты. Их, можно сказать, всегда достаточно, и слишком, дл способного. Кто хочет раскрывать тайны истории одною только памятью, а не проницательностью, кто хочет собирать, а не сочинять ее, тот ниже нынешнего века. Самые важные исторические материалы заключаются в душе человека. Углубляйтесь в свою душу. Вы найдете в ней все, чего ни пожелаете, и более того. Душа наша — повергнемся перед нею на колена!

*Доктор Ястребцов.*

*148*

УЧЕНИКИ ЧААДАЕВА

*В. В. Сапов*

1. ОТРЕЧЕНИЕ ДОКТОРА ЯСТРЕБЦОВА

«Читатель! . . Поверь, что правдивая история всякой жизни заслуживает внимания. Взгляни на испыта­теля природы: ему и червяк поучителен»

*Ястребцов*

Принято считать, что в истории русской философии «одинокий Чаадаев» (выражение П. Б. Струве) стоит совершенно особня­ком, и его оригинальное учение не имело прямых продолжателей. По этой причине нельзя якобы говорить ни о «школе Чаадаева», ни об «учениках» Чаадаева.

Более того: совсем не трудно выделить целую «школу» «воз­ражателей» и «ниспровергателей» Чаадаева. И состав этой «шко­лы» выглядит столь внушительно, что на долю Чаадаева как бы сам собой выпадает удел быть абсолютным «негативом» русской философии. С возражениями Чаадаеву или даже с тотальным отрицанием всех его идей выступали такие гиганты, как А. С. Пушкин, А. С. Хомяков, Ф. М. Достоевский. . . Этих трех имен за глаза довольно, чтобы любое философское учение предать вечному проклятию и забвению. «Чаадаев смело, а подчас и сле­по. . . негодовал на многое наше родное и, по-видимому, презирал все русское». «Гадкая статья Чаадаева», «Почему Чаадаеву не просидеть года в монастыре?» (Достоевский). И — все. Под­писано и обжалованию не подлежит. После такого приговора даже сочувствующие Чаадаеву мыслители не решались обнаружить свои симпатии. Например, В. С. Соловьев, во многих отношениях весьма близкий Чаадаеву, ни разу не упомянул в своих сочинени­ях его имени 2. Впервые о своем идейном «родстве» с Чаадаевым открыто заявили авторы сборника «Вехи» (1909), но между ними и Чаадаевым пролегла целая историческая эпоха, так что говорить здесь о непосредственном преемстве идей не приходится.

Цель настоящих очерков 3 как раз и состоит в том, чтобы по­казать ошибочность распространенного мнения об отсутствии «учеников» и «школы» Чаадаева. В лучшем случае оно является добросовестным заблуждением: *на самом деле учеников у Чаадае­ва было гораздо больше, чем это можно предположить.* А вот школы — действительно не было. Понять этот своеобразный (и еще один) парадокс Чаадаева поможет более близкое знакомст­во с некоторыми из его учеников. После которого в несколько ином свете предстанет и сам П. Я. Чаадаев: его нравственный и духов­ный облик, его творчество и идеи.

*149*

**\* \* \***

Начать это знакомство с личности Ивана Максимовича Ястреб­цова целесообразно по нескольким причинам. Прежде всего по­тому, что о нем, как об «ученике» Чаадаева известно уже давно, но до сих пор тема его идейных и личных взаимоотношений с «учите­лем» не получила сколько-нибудь удовлетворительного освеще­ния. Кроме того, И. М. Ястребцов очень долго считался *единствен­ным* учеником Чаадаева и в качестве такового волей-неволей, как исключение из правила, служил своеобразным доказательством тезиса об отсутствии учеников у Чаадаева.

Наконец, следует указать еще на одно обстоятельство, в силу которого начать следует именно с Ястребцова, хотя это, быть может, несколько нарушает хронологический и, так сказать, иерархический порядок. Дело в том, что личность «нашего» Ястребцова вот уже почти целое столетие продолжают путать и смешивать с личностью его однофамильца и тезки — Ивана Ивановича Ястребцова. На эту ошибку уже неоднократно указыва­ли4, и тем не менее она продолжает упорно держаться в литерату­ре и «победоносно» шествует по страницам различных, в том числе и самых новейших, изданий. Назовем лишь некоторые, наиболее значительные из них.

Замечательная во многих отношениях статья П. Г. Торопыгина так и озаглавлена: «П. Я. Чаадаев и И. И. Ястребцов» 5. Хотя аналитическая часть статьи почти не теряет от этой ошибки своих достоинств, все-таки речь в ней идет не о подлинном «ученике» Чаадаева, а о том «гибридном» Ястребцове, в котором причудли­вым образом переплетаются факты из биографии «Иваныча» и биографии «Максимыча», и который пошел гулять по белу свету после статей в «Словаре русских врачей-писателей» Л. Ф. Змиева, «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона и соответству­ющем томе «Русского биографического словаря».

Эту же ошибку повторяет Н. А. Мезенин в своей книге «Лауре­аты Демидовских премий» (Л., 1987), что особенно досадно, по­скольку эта книга — во всех других отношениях не менее ценная, чем статья П. Г. Торопыгина, — по-видимому, еще долго будет служить источником «рокового смешения».

Нельзя не упомянуть в связи с этим «Очерк развития русской философии» Г. Г. Шпета (Сочинения. М., 1989. С. 308; см. также указатель имен) и «Сочинения» П. Я. Чаадаева (М., 1989. С. 623 — со ссылкой на статью П. Г. Торопыгина, и С. 649), в ко­торых опять встречаем «И. И. Ястребцова» — «докторанта Мос­ковского университета, правителя дел комиссии духовных учи­лищ, переводчика церковных книг, автора работ по педагогике». «Мастер слов, цыган, священник», или — если угодно — еще один «родной» наш «поручик Киже»!

*150*

**\* \* \***

Теперь обратимся к «подлинной истории» нашего героя. Из биографии «гибридного» Ястребцова известно, что один из Иванов в 1816 г. поступил в Московский университет и в 1820 г. окончил его докторантом 6. Эти сведения наверняка относятся к Ивану Максимовичу, поскольку Иван Иванович Ястребцов, родившийся в 1776 г., едва ли в возрасте 40 лет и к тому времени достигший известности как переводчик Массильона, стяжавший чин действи­тельного статского советника и должность правителя дел в комис­сии духовных училищ, стал бы настолько «усложнять свою карь­еру», как пытается объяснить это вопиющее противоречие в био­графии «двух Иванов» П. Г. Торопыгин.

Не ошибемся, предположив, что И. М. Ястребцов поступил на медицинский факультет не седеющим переростком, а в возрасте по крайней мере до 20 лет, и таким образом был не намного моложе П. Я. Чаадаева (точные даты его рождения и смерти неизвестны).

Самое раннее упоминание его имени в интересующей нас связи встречается в письме брата «басманного» (впрочем, в то время еще не басманного) мыслителя, М. Я. Чаадаева, к будущему декабристу Ф. П. Шаховскому, женатому на кузине братьев Чаа­даевых Наталье Дмитриевне (урожденной Щербатовой). Письмо датировано 13 марта 1824 г. Автор письма и его адресат жили в то время по соседству, в своих Нижегородских имениях. Вот что пишет Михаил Яковлевич (стиль и орфография письма оставлены без изменения): «Есть ли нужен лекарь и лучшего не знаешь то рекомендую тебе здешнего Ардатовского Ястребцова, кажется сколько и по себе могу судить человек искусной по своей части» а.

Может быть, не без помощи М. Я. Чаадаева «искусной чело­век» на следующий год перебрался в Москву, где написал диссер­тацию о функционировании нервной системы. Дальнейшая его жизнь в течение 5 — 6 лет до начала 30-х годов практически не­известна. В 1831 г. начинается его литературная деятельность: Ястребцов издает книгу «Об умственном воспитании детского возраста» (М., 1831), в которой еще нет никаких следов влияния Чаадаева. Поэтому не ошибемся, предположив, что начало их знакомства следует датировать не ранее 1831 г. В пользу этого предположения говорят и другие данные. Известно, что некоторое время Ястребцов был воспитателем детей декабриста М. Ф. Орло­ва 9. На этот факт обращает внимание П. Г. Торопыгин в своей статье, но, продолжая смешивать двух Ястребцовых, считает, что «с ним *(*М*.* Ф. Орловым) Ястребцов мог быть знаком по Москов­скому обществу испытателей природы, но возможно, они знали Друг друга еще по Библейскому обществу» 10. Последнее вообще неверно, поскольку относится к биографии другого Ястребцова, но и первое предположение едва ли правильно. Вероятнее всего *"*И.М. Ястребцов снова появился в Москве вместе с семейством М. ф. Орлова, когда последнему разрешили переехать сюда в 1831 г. после пятилетнего пребывания в деревне, где он находил-

*151*

ся по «высочайшему» приказанию за участие в событиях 14 декаб­ря. Именно к 1831 г. относит свое знакомство с Чаадаевым и Е. Н. Орлова, жена декабриста, которая впоследствии выступила с опровержением возникших в обществе слухов о том, что чаадаев-ское «Философическое письмо» было адресовано именно ей. «Ека­терина Николаевна Орлова, . . — писала она вместе с П. А. Вязем­ским в редакцию журнала „Вестник Европы", — с П. Я. Чаадае­вым не была лично знакома до начала 1831-го года; означенные письма никогда не были к ней адресованы и они написаны гораздо прежде ее знакомства с Чаадаевым. Она читала их в первый раз случайно, еще в рукописи не прежде 1834-го года, и то не спол­на» ". В том же 1831 г., вероятно, и произошло знакомство П. Я. Чаадаева с И. М. Ястребцовым. Петр Яковлевич только что вышел из своего «затворничества», продолжавшегося несколько лет, а Ястребцов вместе с семейством М. Ф. Орлова переехал на постоянное жительство в Москву. Поэтому тот факт, что среди чаадаевского окружения в период «затворничества» мыслителя имя Ястребцова не встречается, не должен нас удивлять. Доктор Ястребцов затерялся для мемуаристов 12 *по причине своего отсут­ствия.*

К 1831 г., т. е. к моменту знакомства с Чаадаевым, Ястребцов опубликовал в «Московском Телеграфе» несколько отрывков 13. Это был врач с весьма большим интересом к проблемам философии. «По расположению моему к философии, — вспоминал он впослед­ствии, — я начал рано заглядывать в философские книги. Во время моей молодости была в моде философия *Шеллинга;* в Рос­сии оракулом ее служил г. *Велланский* (теперь он только ее по­следователь) . Г. *Велланский* покорил меня натурфилософии со­вершенно, но, я должен признаться, к вреду для моих наук. На­читавшись *Биологического исследования природы,* я стал прене­брегать опытными знаниями, просто презирал их, и потерял много времени в глупом моем самодовольствии» 14.

Здесь уместно напомнить, что среди ближайшего окружения Чаадаева почти во все периоды его жизни врачи вообще занимали весьма видное место. Петр Яковлевич, как известно, почти по­стоянно болел и «проводил время окруженный врачами, поминут­но лечась, вступая с медиками в нескончаемые словопрения»15. Несомненно, что врачи играли выдающуюся роль в жизни Чаадае­ва, в том числе и в духовной. Последнее обстоятельство как-то мало обращало на себя внимание мемуаристов и исследователей. Гораздо сильнее привлекала к себе «история болезни» Чаадаева, хотя более или менее обстоятельное знакомство с ней заставляет, по крайней мере, усомниться: не «мнимый ли больной» перед на­ми? Настолько несерьезны все его сетования на здоровье, на­столько анекдотичны порой рекомендации врачей, что если бы не сравнительно ранняя смерть Чаадаева, все его болезни вообще можно было бы списать на капризы «избалованного умника» (как его однажды назвал Д. И. Шаховской), или, если угодно, на при­чуды старого холостяка. Вот, например, как «вылечил» его доктор

*152*

Альфонский: «Чаадаев больной был несносен для всех видевших его врачей, — пишет М. И. Жихарев, — которым всегда всячески, сколько сил у него доставало, надоедал. Профессор Альфон­ский, . . видя его в том нестерпимом для врача положении, кото­рое на обыкновенном языке зовется „ни в короб, ни из короба", предписал ему „развлечения", а на жалобы: „Куда же я поеду, с кем мне видеться, как, где быть?" — отвечал тем, что лично свез его в Московский английский клуб. . . Побывавши в клубе, уви­дав, что общество удостаивает его еще вниманием, он стал скоро и заметно поправляться, хотя к совершенному здоровью никогда не возвращался» 16. Другой врач советует ему побольше гулять, чтобы «приучить лицо к атмосфере».

И так всю жизнь. Не забудем, что в свое время известный фре­нолог доктор Галль предсказал Чаадаеву исключительное долголе­тие и гарантировал ему невозможность какого-либо психического заболевания. Повторим еще раз: если бы не смерть на 62-м году жизни, к болезненности Чаадаева вообще не стоило бы относиться серьезно. Да и все, что мы знаем о Чаадаеве, заставляет думать скорее о томлении скованного духа, чем о болезненности тела.

Гораздо интереснее и значительнее тема духовного общения Чаадаева с врачами, но она как раз и оставалась практически почти всегда в тени. Между тем о значительности ее свидетель­ствует хотя бы тот факт, что среди врачей, «пользовавших» Чаада­ева, были такие светила тогдашней медицинской науки в России, как М. Я. Мудров, упоминавшийся уже Альфонский и знаменитый «святой доктор» Ф. П. Гааз. С последним, в частности, неизвестно даже, были ли у Чаадаева какие-либо чисто «медицинские» отно­шения, — с большей долей достоверности можно утверждать, что они немало часов посвятили беседам на философские темы; недаром Ф. П. Гааз в своем завещании просил Чаадаева (вместе с А. С. Цуриковым) завершить незаконченный им труд «Загадка Сократа» . Не менее интересны в этом смысле и те отношения, которые связывали Чаадаева и доктора М. Я. Мудрова. Знакомство Чаадаева с этим выдающимся врачом относится еще к тому време­ни, когда оба они состояли членами масонской ложи «Les amis reiinis» 18. Именно Мудрову, одному из первых Чаадаев послал свое только что законченное сочинение (по-видимому, 6-е и 7-е «Философические письма», которые он намеревался вскоре издать под названием «Письма о философии истории»). Напомним, что такие близкие в то время Чаадаеву люди, как А. С. Пушкин и М. П. Погодин, получили от него это сочинение по крайней мере на полгода позже, чем Мудров: факт многозначительный. Вот что писал Матвей Яковлевич в своем письме к Чаадаеву от 24 ян­варя 1830 г.: «С большим прискорбием расстаюсь я с Вашим со­чинением. Хотел было выписочки сделать, но опасаюсь Вас, моего почтеннейшего благодетеля, оскорбить долгим непослуша­нием. Но я не виноват. . . Виновато сочинение. Ибо хорошо, ново, справедливо, поучительно, учено, благочестиво. . . Возвращаю при сем же. Сам возьму из Ваших ручек, надеюсь, что или сам за-

*153*

немогу духом и приеду к Вам лечиться, или Вы за мною пришле­те» 19. Если бы не было известно, кто к кому пишет, то можно бы­ло бы подумать, что это «больной» обращается к своему «врачу».

Прежде чем перейти к обобщению известных нам фактов, внесем еще один штрих, который, надеемся, несколько оживит общую картину взаимоотношений Чаадаева и «врачей». Из мему­арных источников известно, что среди знакомых Чаадаева был еще один довольно многочисленный слой: московские аптекари. Они, конечно, сливаются в единую массу его читателей и почита­телей, и лишь одно лицо возникает из них. Это некий аптекарь Штокфиш, в заведении которого на Старой Басманной в октябре 1836 г. состоялось «жаркое прение» по поводу только что опубли­кованного «Философического письма». В «прении» принимали участие не только коллеги-соотечественники Штокфиша, но, види­мо, и сам Чаадаев 20. М. И. Жихарев отмечает в своей «докладной записке», что среди читающей публики России, сочувственно отнесшейся к публикации первого «Философического письма», вы­делялось «московское иностранное общество» 21, среди которых, добавим от себя, в процентном отношении как раз и преобладали немецкие аптекари.

Итак, мы теперь обладаем достаточным количеством информа­ции, чтобы, выражаясь языком И. М. Ястребцова, перейти от «фактомании» к «отвлечению». Все вышеизложенное позволяет сделать вывод, что «медицинское» окружение Чаадаева, по край­ней мере в лице тех выдающихся врачей, имена которых были пе­речислены, — факт отнюдь не случайный, его нельзя объяснить постоянными недомоганиями Чаадаева, к тому же очень часто мнимыми или сильно преувеличенными. В основе того взаимного интереса, который питали друг к другу Чаадаев и его «врачи», лежит явление более фундаментальное, а именно: взаимное тяго­тение философского и медицинского знания, которое в первые де­сятилетия прошлого века, преодолев полосу многовекового отчуж­дения, стало отчетливо осознаваться наиболее передовыми пред­ставителями как философии, так и медицины. Импульс к сближе­нию исходил в большей степени от медицины: именно медицина в начале XIX в. перешла от эмпирической стадии своего развития к стадии теоретической. Медицина стала превращаться из «искус­ства» в науку. Подробный анализ этого явления увел бы нас дале­ко в сторону от нашей темы, но в данном случае он и не требу­ется 22.

Надо полагать, что не все врачи, когда-либо лечившие Чаадае­ва, проявляли интерес к его идеям и вообще к философии. Боль­шинство, конечно, ограничивало свои отношения с ним чисто врачебными функциями. Надолго оставались с ним лишь те, кто обладал достаточно глубоким интересом к теоретическим основам как своей науки, так и науки вообще. Таким врачом, по-видимому, был М. Я. Мудров. Неизвестно, как развивались бы отношения Чаадаева и Мудрова дальше, но в 1831 г. они прекратились: М. Я. Мудров отправился в Петербург для борьбы с эпидемией

*154*

холеры и вскоре погиб. Место врача и собеседника оказалось свободным, и вот здесь-то, по-видимому, и возник в жизни Чаадае­ва доктор Ястребцов. Их знакомство могло состояться как через посредство М. Ф. Орлова, так и М. Я. Чаадаева. Не лишено основа­ний, что П. Я. Чаадаев и Ястребцов были знакомы и раньше — например, с 1826 г., когда один из них вернулся из заграничного путешествия, а другой только что защитил диссертацию и подыс­кивал подходящее место. Во всяком случае их сближение произо­шло только в 1831 г. На сей раз совпадение интересов «больного» и врача было почти полным. Доктор Ястребцов, к этому времени молодой автор, был даже в большей степени педагогом, чем вра­чом. Впрочем, последнее обстоятельство могло только еще больше способствовать их сближению. Напомним, что в 1833 г., когда Чаа­даев пытался поступить на государственную службу, он просил у Николая I «должность по народному просвещению» 23. Ястреб­цов, по-видимому, очень скоро сделался поклонником и учеником Чаадаева и со всей страстью неофита бросился пропагандировать идеи учителя.

В 1832 г. он опубликовал статью «О воспитании» 24, в которой уже отчетливо видна направляющая рука Чаадаева; в следующем году он издал свою знаменитую книгу «О системе наук, прилич­ных в наше время детям, назначаемым к образованнейшему клас­су» (М., 1833). Книга была удостоена половинной Демидовской премии (весьма престижной награды в то время) и сделала имя Ястребцова довольно известным в литературных кругах.

В сентябре 1833 г. книгу Ястребцова послал в Дербент К. Н. Полевой находившемуся там декабристу А. А. Бестужеву-Марлинскому. Судя по ответу Бестужева, он был знаком с авто­ром: «Ястребцову пожмите руку, — писал он К. Н. Полевому, — я буду отвечать на его подарок полемически» 25. В 1834 г. книгу Ястребцова читал сидя в крепости В. К. Кюхельбекер, похвалив­ший ее в своем дневнике.

Наконец, настало для Ястребцова время расстаться и с семей­ством М. Ф. Орлова. Последний писал из Москвы своему зятю А. М. Безобразову в письме от 20 декабря 1833 г.: «Благодарю тебя также за распоряжение, оказанное тобою, заняться делом доктора Ивана Максимовича Ястребцова! Прилагаю при сем записку об нем. Рекомендую тебе его за человека умного, ученого, справедли­вого и твердого. Он ищет места, которое могло бы открыть путь к дальнейшему. Он исполнен усердия, и я уверен, что ежели ты возьмешься за сие дело, то окажешь пользу даже отечеству. Его понятия и ум стоят гораздо выше, нежели способности тех лю­дей, кои обыкновенно ищут сих мест. Впрочем у него честолюбия нет, то есть такого честолюбия, которое ищет возвышения. Его желания умеренные: кусок хлеба и возможность делать добро, вот чем ограничиваются его желания. . . Ты получишь с сим пись­мом. . . еще книгу вышесказанного Ястребцова о воспитании». Неизвестно, какого места домогался Ястребцов, но если учесть, что сенатор А. М. Безобразов был в то время почетным членом Россий-

*155*

ской академии и Московского университета, то можно предполо­жить, что он, как и Чаадаев, надеялся занять «должность по народному просвещению».

Между тем, его литературная деятельность по пропаганде идей учителя продолжалась своим чередом. В 1832 — 1835 гг. Ястребцов опубликовал несколько статей, несущих на себе отблеск чаадаевских идей. Назовем лишь некоторые из них: «Об органах души» (1832), «Любовь к ближнему» (1834), «Взгляд на направление истории» (1835). Последняя из этих статей, опубликованная в журнале «Московский наблюдатель» (апрель, кн. 2), знаменует наивысшую точку сближения взгля­дов Ястребцова и Чаадаева и представляет собой, по верному замечанию П. Г. Торопыгина, «своеобразный реферат идей VI и VII «Писем»» Чаадаева26.

В эти же самые годы Чаадаев неоднократно предпринимает попытку опубликовать свое произведение. С 1832 по 1836 г. было по крайней мере пять таких попыток.

В конце 1832 г. Чаадаев представил 6-е и 7-е «Философические письма» в комитет духовной цензуры, надеясь получить разреше­ние на их отдельное издание у московского типографа А. Семена. «31 генваря 1833 г.» Комитет принял постановление «О недо­пущении к печати двух статей Чаадаева» 27.

В конце 1834 г. С. С. Хлюстин по поручению Чаадаева хлопо­тал в Петербурге об издании «мистики московского графа Мейсте-ра» (как называл Чаадаева А. И. Тургенев), но эта попытка не увенчалась успехом. А намерения, судя по всему, были серьезные: Чаадаев собирался сам в конце следующего (1835) года приехать в Петербург, и Хлюстин уже подыскивал ему соответствующий boarding-house (см. его письмо к П. Я. Чаадаеву от 29.XI. 1835: ГБЛ, ф. 103, п. 1032, ед. хр. 72). Возможно, что осуществлению этого намерения помешала ссора С. С. Хлюстина с А. С. Пушки­ным, едва не приведшая к дуэли, и слухи о которой наверняка дошли до Чаадаева.

В 1835 г. Чаадаев предполагал участвовать в альманахе Н. П. Огарева28.

Наконец в 1835 — 1836 гг. Чаадаев пытался опубликовать свое сочинение (целиком или полностью) в журнале «Московский Наблюдатель», в издании которого он и М. Ф. Орлов принимали известное участие, хотя ни тот, ни другой официально не входили в состав его редакции.

Членами этой редакции в 1833 г. были лица, весьма близкие в то время Чааадаеву: А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, С. П. Шевырев, М. П. Погодин. Редактором журнала был В. П. Андросов (1803—1841), экономист-статистик, личность весьма примечатель­ная, с которым Чаадаев поддерживал отношения и после постиг­шей его катастрофы 1836г. Осторожный Андросов согласился напечатать «Философические письма» на страницах своего жур­нала, но поставил условие: Чаадаеву предлагалось слово «Россия» заменить всюду словом «мы». Чаадаев на это не пошел, и со­глашение не состоялось.

*156*

После этого нечего и говорить о том, что мнение о неучастии (или о чисто пассивном участии) Чаадаева в публикации Филосо­фического письма в журнале «Телескоп» — не более, чем легенда. Легенда, которую усиленно насаждал сам Чаадаев и в которую *почти* поверили следственные власти, а порой принимают на веру и современные исследователи творчества Чаадаева. Косвенных доказательств этого факта предостаточно, но есть и прямые свиде­тельства. Вот, например, что пишет М. А. Дмитриев (племянник поэта И. И. Дмитриева и тоже поэт, «Лжедмитриев», как называл его П. А. Вяземский), близко знавший Чаадаева именно в эти годы: «Однажды Катерина Гавриловна Левашова просила меня приехать к ней и обратилась ко мне вот с какою просьбою. От нее узнал я, что Философические письма переведены Кетчером, и что их хотят печатать в Телескопе, журнале профессора Надеждина. Она предвидела последствия и боялась их; зная некоторое влияние мое на Чаадаева, она просила меня уговорить его не издавать этих писем, как содержащих в себе такие мнения, которые для него лично могли быть опасны. Но ничто не помогло, и первое письмо оыло напечатано. . .»

Итак, можно считать доказанным, что на протяжении 1831 — 1836 гг., т. е. сразу по окончании Философических писем, Чаадаев постоянно и довольно энергично стремился опубликовать свое главное произведение. В связи с этим возникает вопрос: что по­буждало его с такой легкостью раздавать некоторые из своих идей «ученикам», в частности, Ястребцову и, как увидим в дальнейшем, не только ему? Ведь эффект будущей публикации Философиче­ских писем от подобной «раздачи» несомненно должен был сни­зиться?

Есть основания предполагать, что именно этого-то он и до­бивался. Чаадаев, по-видимому, прекрасно осознавал, какой взрывной силой обладают некоторые из его идей, особенно изло­женные в первом «Философическом письме». Поэтому публика­ции И. М. Ястребцова, И. Ефимовича, содержавшие некоторые мысли Чаадаева, «авторское чтение» «Философических писем» в московских салонах — все это должно было постепенно приучить образованное общество к спокойному и объективному восприятию его идей, создать из него ту «отзывчивую среду», в которой лишь и «звучит слово» 31. Факт публикации «Философического письма» как будто говорит о том, что Чаадаев не ожидал разразившейся катастрофы. Но, вместе с тем, в его письмах можно найти вы­сказывания, свидетельствующие о прямо противоположном 32. Можно сказать, он надеялся на лучшее, а готовился к худшему. И все же случившееся превзошло, по-видимому, даже его самые дурные предчувствия. Надо честно признать, что и сейчас, полтора столетия спустя, причины «катастрофы» 1836 г. так же мало понятны, как и в свое время. Разумеется, если речь идет о поиске не случайных причин, а о некоторой социальной закономерности, так или иначе подтверждающей или опровергающей основную идею «Философического письма» Чаадаева.

*157*

Что эта за идея — вот вопрос, на который мы попытаемся сейчас ответить в самой краткой форме. Чаадаев, как это хорошо известно, был противником *описательной истории* (и здесь И. Ястребцов послушно следует за ним), но в отличие от Гегеля он не искал глобальных исторических закономерностей, позволяющих «предвидеть» будущее. Он ближе в этом смысле И. Кан­ту с его попытками сконструировать априорные условия су­ществования того или иного объекта. Иными словами, Чаадаев поставил вопрос: «Как возможна Россия?» и дал на него свой ответ, который — смеем это утверждать — и сейчас нисколько не потерял своего значения. Этот ответ, собственно, и составляет д, основное содержание первого «Философического письма». Об­щественная реакция на его публикацию потому и была столь бурной (как, впрочем, и современные ее рецидивы33), что ни одно его положение в отдельности нельзя опровергнуть: надо либо отвергнуть его целиком, либо построить другую столь же всеобъемлющую априорную модель России, которая неизбежно, в той или иной степени, будет воспроизводить «модель» Чаада­ева. Итак, автор «Философического письма» — либо сумасшед­ший, либо с ним необходимо согласиться — вот альтернатива, перед которой русское общество стояло в 1836 г., перед которой оно стоит сейчас, и будет стоять — всегда.

С этой точки зрения никак нельзя согласиться с распростра­нившимся в последнее время мнением о том, что Чаадаев к 1836 г. якобы стоял уже на другой позиции, чем выраженная им в первом «Философическом письме»34. Такое утверждение не выдерживает даже формальнологической критики: чем же тогда объяснить тот факт, что в 1836 г. Чаадаев опубликовал про­изведение, которое уже не выражало его подлинной точки зре­ния? Что мешало ему внести в него соответствующие коррек­тивы? Нам понятно, почему в ходе официального расследования Чаадаев пытался навязать «органам дознания» именно такую версию (причем, надо отдать и «органам» должное: они ее не приняли). Но непонятно, почему ее «принимают» некоторые со­временные исследователи.

Справедливости ради отметим все же, что мнение о «пере­рождении убеждений» у Чаадаева к 1836 г. имеет довольно веские основания, но речь должна здесь идти не об убеждениях, касающихся России, а об оценке (точнее, переоценке) Запада. Эта переоценка произошла вследствие одного исторического события, на значение которого для интеллектуальной биографии Чаадаева обращали мало внимания. Вот как он сам описывает это событие в письме к А. С. Пушкину в сентябре 1831 г.: «Еще надавно, с год тому назад, мир жил в полном спокойствии за свое настоящее и будущее. . . И вдруг нагрянула глупость одного человека. И мир, безопасность, будущее, — все сразу обратилось в ничто; (...) Что до меня, у меня навертываются слезы на глазах, когда я вижу это необъятное злополучие старого, моего старого общества. . .»35.

*158*

Сегодня нам может показаться странным, что в этом письме речь идет об Июльской революции 1830 г. во Франции, собы­тии, которое, как бы его ни оценивать, все-таки не имеет такого апокалипсического значения. Но мы поймем настроение Чаадаева, если обратимся к той части первого «Философического письма», которая касается *Запада.* Запад здесь — идеальная модель общест­ва, практическая реализация Царства Божия на земле, цель гряду­щего развития России. И вот эта модель — рухнула. Общесоциоло­гическую концепцию «Философических писем» после событий во Франции приходилось признать плохо обоснованной; *Россия же оказалась без будущего.* Между прочим, июльская революция не на одного Чаадаева оказала такое эмоциональное воздействие. Если в 1826—1830 гг. среди подавляющей массы русской интелли­генции царил национальный нигилизм 36, то в 1831 г. под влияни­ем революции во Франции и Польского восстания он сменяется порой столь же безудержным ура-патриотизмом и национализмом. Так что и с этой точки зрения наиболее благоприятное время для публикации «Философических писем» было упущено.

В каком же направлении развивались взгляды Чаадаева после столь ошеломившего его «крушения старого мира»? Знакомство с его афоризмами — так называемыми «Отрывками и разными мыслями» — показывает, что он избрал единственно правильный и достойный его путь: не стал ломать и переделывать свою кон­цепцию России и перекрашиваться в «патриота», а обратился к сравнительному изучению цивилизаций и самому понятию циви­лизации 37.

Концепция же России, как она была сформулирована в первом «Философическом письме», осталась практически неизменной и сохранилась у Чаадаева до конца жизни, причем в последние годы получила еще более резкое выражение38. Поэтому в 1836 г. он отдал свое произведение в печать, по-видимому, ничего в нем не изменив. И все-таки ощущения «носителя истины» не было. Может быть, этим и объясняется его, мягко говоря, «не­героическое» поведение на следствии?

Вот только здесь, на следствии, единственный раз пересекают­ся имена Чаадаева и И. М. Ястребцова. Хорошо известно, что во время следствия Чаадаев все признал и со всем согласился: «ока­зал некоторую слабость духа», как называет это М. А. Дмитриев 39. Следствие фактически было закончено: 1 ноября 1836 г. Чаадаев был официально объявлен «сумасшедшим», — непонятно, зачем ему понадобилось 8 ноября, через неделю, посылать С. Г. Строганову книгу Ястребцова, чтобы тот «соблаговолил ее открыть на загнутой странице». «Вы в ней найдете главу, — писал далее Чаадаев, — которая может послужить пояснением к статье, воз­будившей против меня общественный крик. Мне показалось, что я хорошо сделаю, указавши вашему вниманию эти страницы, Писанные под мою диктовку»

Речь идет о книге Ястребцова «Система наук. . .». О факте посылки ее Строганову было известно А. И. Тургеневу, который

*159*

в письме к П. А. Вяземскому от 12 ноября 1836 г. писал: «Он (Чаа­даев) писал третьего дня к Строганову и послал ему книгу Ястреб­цова, где о нем и почти его словами говорится, и в выноске сказано: „П. Я. Ч." и все в пользу России и в надежде ее быстрого усовершенствования, как бы в опровержение того, что ему приписывают по первой статье» 4|. Откроем «загнутую» Чаадаевым   
страницу и убедимся, что ничего «в опровержение» первого «Фи­лософического письма» здесь нет: *«Прошедшая жизнь* народа имеет, неоспоримо, великое влияние на настоящую и будущую жизнь оного. Влияние сие заключается особенно в преданиях, т. е. в отголосках и памятниках тех великих происшествий, страстей, чувствований и мнений, которые сильно действовали на умы предков. Сии отголоски и памятники прошедшего делаются в душе народа истинными предубеждениями. Они налагают на все предприятия, на все поступки печать свою. Народ, заключенный в сфере их, не может освободиться от их влияния даже и тогда, когда чувствует вредность этого влияния, и хотел бы избегнуть оного. Самые сильные, самые независимые, по-видимому, умы едва ли могут поставить себя на такую точку, где бы они были совершенно вне сего влияния; несмотря на могущественные свои усилия, они более или менее покоряются непреоборимому влечению предубеждений прошедшего. Сии предубеждения входят, так сказать, в кровь, пускают корни во все существо человека. Таким образом до сих пор, как думает одна особа (П. Я. Ч. — подстрочное примечание И. М. Ястребцова), которой мы обязаны основными мыслями, теперь излагаемыми, не погибла еще в европейском мире власть языческих преданий» 42.

Не известно, как отнесся Ястребцов к тому, что его имя за­мелькало в деле о «возмутительной» публикации. Наверное, не ошибемся, если предположим, что это не очень его обрадовало. В свое время М. Ф. Орлов характеризовал Ястребцова как «челове­ка умного, ученого и честного» 43. И конечно, поведение «учителя» могло его разочаровать. Его удалению от Чаадаева способствовал» и собственная духовная и «творческая эволюция».

Сам он впоследствии в несколько закамуфлированной форме так вспоминал о времени своего знакомства с Чаадаевым: «Тогда у меня начинала развиваться страстишка к политическому чтению и толкам. Я стал прилежно читать курсы политической экономии *Шторха* и *Сея,* а еще больше Journal des Debats; полюбил *публичный кредит* 44; разуму поклонялся. . . страстишка моя (она никогда не была большой страстью, — у меня больших страстей ни к чему не было) продолжалась несколько лет, и ее следствием. . . были *отрывки. .* . и книга. . . „Об умственном воспитании детей". Книга эта имела столько успеха, что даже Академия наша присудила мне за нее половинную Демидовскую премию. Впрочем, Академия наградила меня поощрительною премиею за второе издание книги, в котором появились уже мысли, предвещающие переход от одного взгляда к другому. На сочинение мое о воспитании были в журналах и горьковатые укоризненные критики.

*160*

но в них разбиралось оно не так, как бы следовало; надобно было обвинить не ту или другую мысль, а вооружиться против идоло­поклонства разуму, не согретому чувством, мирскому, которым проникнута вся моя книга. Не частности — дух книги вреден. Частности многие хороши в своем роде. Хвалю их, как чужую вещь, потому что время моей книги для меня прошло и не во­ротится»

Выражение «как чужую вещь» выглядит здесь несколько дву­смысленно: можно понять, что Ястребцов хвалит именно те «частности» своей книги, которые написаны «под диктовку» «II. Я. Ч.», но можно истолковать его и в том смысле, что и теперь, когда эти «частности» стали чужды ему, он все-таки находит в них кое-какие достоинства. Но в любом случае подобное заявление следует рассматривать как «отречение» и от «учителя», и от его убеждений (некогда исповедуемых как свои), и, как увидим ни­же, — от разума вообще.

После 1836 г. личные отношения Ястребцова с Чаадаевым, по-видимому, прекращаются. Но ошибкой было бы думать, что их разрыв был обусловлен только «историей» их взаимоотношений: он был обусловлен и логикой их развития. «Взгляд на историю» (так названа статья в составе „Исповеди". — *В. С),* — вспоминал Ястребцов, — был последней моей данью *германскому протею*, и данью уже нечистою, потому что новый мир понятии начал увлекать меня. Он и увлек, впоследствии совершенно, к мое­му счастию» 47,

Ясное представление о «новом мире понятий» Ястребцова дают две его статьи: «О разуме» (1837) и «О чувстве» (1838), которые, по словам автора, составляют часть задуманного им трактата «Необходимость веры». Близко примыкает к ним по своему со­держанию и своеобразному «пафосу отречения» и его последняя статья «Что такое роман» (1838). Вот некоторые выдержки из этих статей:

«. . .Что такое философское знание? Оно не в том состоит, чтоб удовлетворить любопытству, гордости или суетности разума, и да­же не в том, чтоб следовать безотчетному и бескорыстному стрем­лению духа к высшим познаниям: но в том, чтоб сознать свою слабость, или, лучше сказать, свое ничтожество, и убедиться в необходимости Творца, в присутствии Провидения».

«. . .Для мудрости нет надежды на разум человеческий. Много­речив он для предметов малых или ничтожных, а для важных нем».

«Я не обольщаюсь никакой уже философской системой, и ду­маю, что в философии нужно все переделать».

«В предисловии к этой книге я сказал, что мысль моя сделала Уже весь путь свой. Это значит, что мне искать больше нечего. Я убедился, что разум сам собою ничего найти не может, кроме своего бессилия, и я успокоился. Разум может приобретать знания только верою. Что Бог пошлет мне, то я прийму, через кого или через что бы то ни было, лишь бы только Бог дал силу принять» 48.

*161*

Нетрудно доказать, что все эти высказывания Ястребцова по­чти напрямую направлены против гносеологических идей третьего «Философического письма», в котором Чаадаев тоже рассматрива­ет проблему соотношения знания и веры, хотя на первый взгляд может показаться, что Ястрсбцов и здесь по-прежнему близок Чаадаеву. Разве «учитель» не утверждал: «нет иного разума, кроме разума подчиненного»? «Все силы ума, все его средства познания основываются лишь на его покорности»? «Человеческий разум не достигает самых положительных своих знаний чисто внутренней своей силой, а направляется непременно извне»?49 И т. д., и т. д. И разве не то же самое говорит теперь Ястребцов? Не вдаваясь в подробности, укажем, что Ястребцов отвергает главную гносеологическую аксиому Чаадаева, что придает даже тем его частным утверждениям, которые по форме совпадают с чаадаевскими. противоположный смысл. Аксиома эта гласит: «Как бы ни была сильна вера, разум должен уметь опираться на силы, заключенные в нем самом».

Отрицание или забвение этой аксиомы привело Ястребцова в конце концов к отречению от философии, от науки и вообще — от разума. Результатом явился творческий паралич, а возможно — и физическая смерть. Предисловие к «Исповеди» датировано де­кабрем 1839 г. и написано в Гродно. Какими судьбами занесло его в Гродно — не известно, как, впрочем, неизвестна и вся дальней­шая его судьба.

Цель этой статьи заключалась не в том, чтобы вывести некое нравоучение и превратить — трагическую в сущности — научную судьбу доктора Ястребцова в назидание. Цель и скромнее и, смею надеяться, благороднее: привлечь внимание читателя к личности и творчеству этого безусловно интересного мыслителя. Несмотря на то, что его философский поиск завел его в тупик, он тем не менее поучителен. К тому же судьба свела его на какой-то срок с П. Я. Чаадаевым, мыслителем, подлинный масштаб которого начинает проясняться лишь в наше время. В конце концов, судьба доктора Ястребцова — это часть истории нашей отечественной мысли и знать ее мы просто обязаны. Постоянно забывая свое прошлое, мы рискуем бесконечно повторять его.

*Примечания*

Приведенные высказывания Ф. М. Достоевского о Чаадаеве взяты из следую­щих его произведении: «Зимние заметки о летних впечатлениях», гл. II (Поли. собр. соч. СПб., 1894. Т. III, ч. 2. С. 9), «Записная тетрад!. 1864— 1865 гг.» (Поля. собр. соч. Л., 1980. Т. XX. С. 190). письмо к А. Н. Майкову от 25 марта ((> апреля) 1870 г. (Там же. Т. XXIX. кн. I. С. 118).

2 Ксли не считать библиографической ссылки на статью 11. 11. Милюкова о влия­нии Ж. де Местра на Чаадаева в энциклопедической статье, посвященной французскому мыслителю, чем он и обнаружил свой пристальный интерес к идеям Чаадаева. См.: *Соловьев И. С.* Собр. соч. 2-е изд. СПб., б/г. Т. X. С. 435.

J Очерк об И. М. Ястребцове — первый из серии очерков, посвященных «учени­кам» Чаадаева. Следующие очерки будут посвящены И. Ефимовичу, А. С. ЦурИ" кову, П. И. Сазонову. М. II. Жихареву, М. А. Бакунину и др. Понятие «ученик»

берется здесь в расширительном смысле, поэтому в этой же серии несколько очерков будет посвящено таким «антагонистам» Чаадаева, как А. С. Хомяков. Ф. М. Достоевский и некоторые другие.

1 *Сакулин II.* На истории русского идеализма. М., 1913. Т. 1, ч. 1. С. 372; *Чулков II. II.* Примечания. . . //Летописи Гос. лит. музея. Кн. 3. Декабристы. М.. 1938. С. 79.

Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. 1987. Вып. 748. В дальнейшем цитируется: Уч. зап. ТГУ с указанием страницы.

" Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.. 1904. Т. XL1 А. С. 850.

: Уч. зап. ТГУ. С. 34.

' Действия Нижегородской губернской ученой комиссии. Н.-Новгород. 1909. Т. VIII. С. 370.

" См.: *Орлов М. Ф.* Капитуляция Парижа. Политические сочинения. Письма. М.. 1963. С. 254. 255. 346.

;,! Уч. зап. ТГУ. С. 35.

1 Вестник Европы. 1872. Т. I, J\« 2. С. 867. Отметим здесь, что в 1836 г. в Москве распространились слухи о том, что именно М. Ф. Орлов перевел первое «Фило­софическое письмо» Чаадаева. Тогда же впервые возник слух и о том, что пись­мо адресовано его жене. 29 октябри 1836 г. М. Ф. Орлов написал письмо А. X. Бенкендорфу, в котором опровергал эти слухи (см.: *Орлов М. Ф.* Указ. соч. С. 310-311).

- Как это утверждает 11. Г. Торопыгин; см.: Уч. зап. ТГУ. С. 35.

«Кой-что об истории», «Два рода истории», «Историческая эпоха нашего време ни», «О неделимых и органах их». «Что есть просвещение?». «О переворотах и преобразованиях веществ земного шара». Все эти «отрывки» впоследствии вошли и состав «Исповеди».

Исповедь пли собрание раауждений доктора Ястрсбпова. СПб., 18'il. С. 3- 4. *Жихарев М. П.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадае­ве // Русское общество 30-х годов XIX века. Люди и идеи (.Мемуары совре­менников). М.. 1989. С. 89. Гам же. С. 85.

! Русский архив. 1912. .V 6. С. 211.

В масоны М. Я. Мудров был принят по рекомендации «самого» Лабзина. И 1822 г. он был уже Великим Мастером, а в 1830 г. принял в масоны М, А. Дмитриева, который и рассказывает о масонской деятельности Мудрова и своих неопубликованных мемуарах «Главы из моих воспоминаний» (ОР ГИЛ, ф. 178, К. *Кч* 8184. .V 2. л.т. 37 — 39 об.). О М. Я. Мудрове см. также: *Шубин* А. *М.* Дополнение к портретам. М., 1985. С. 12—14. *Чаадаев II. Я.* Поли. собр. соч. и избр. письма. М.. 1991. Т. 2. С. 442 — 443.

"' *Жихарев М. И.* Указ. соч. С. 10и. Там же.

См.: Философия и медицина / Под ред. В. Ф. Сержантова. А. А. Королькова. Л., 1981). На с. 7 этой монографии упоминается об «объяснении нездоровья на основе неуравновешенности жизненных тенденций, которые мы находим у Ф. Шеллинга». Напомним, что в одном из писем к брату Чаадаев писал: «. . .во мне все нервическое, и даже слабость желудочная» *{ЧааОаев П. И.* Указ. изд. Т. 2. С. 19). Здесь уместно будет процитировать некоторые мысли доктора Ястребцова о медицине, которые он развивает в своей «Исповеди»: «Недоста­точность медицины всякому ощутительна, но всех более» известна самим врачам ее неопределенность, темнота и так сказать неосновательность. При всем богат стве знаний врачи принуждены удивляться своему неведению. . . Ей надобно усовершенствоваться — этого требует нужда человечества и достоинство челове­ческого ума. . . Мы, как врачи, обязаны брать участие в сем деле; должны бес­пристрастно и внимательно выслушивать всех, кто этого заслуживает, и полез­ные открытия принимать с благодарностью» (Указ. соч. С. 125—127). При­близительно те же самые мысли — только применительно к истории — развивал и Чаадаев. Наверняка Петру Яковлевичу импонировала и следующая мысль Ястребцова: «Тело есть гиероглиф души; органы тела суть гиероглифы свойств душевных. И так. всякий орган имеет свое особенное психическое значение» (Там же. С. 150). Приведенные цитаты взяты из статьи Ястребцова «Об органах души», опубликованной в 1832 г., по написанной, по его словам, в то время,

*1в:1*

когда он работал над диссертацией, т. е. в 1824 — 1825 гг. И хотя позднее она, видимо, была доработана в «чаадаевском духе», эти собственно медицинские идеи скорее всего принадлежат самому Ястребцову. По-видимому, они-то и составили в свое время ту общую духовную почву, на которой они и со­шлись.

23 *Чаадаев П. Я.* Указ. изд. Т. 2. С. 83.

24 Московский телеграф. 1832. № 12.

20 Летописи Гос. лит. музея. Кн. 3. Декабристы. С. 76.

25а Там же. С. 79.

26 Уч. зап. ТГУ. С. 36.

*'"* См.: *Чаадаев П. Я.* Указ. изд. Т. 2. С. 536-538.

28 См. письмо Н. О. Огарева к Н. X. Кетчеру от 27 декабря 1835 г. *(Огарев  
Н. П.* Избр. социально-политические и философские произведения. М., 1956.  
Т. 2. С. 276). Альманах, который намеревался издавать Огарев, не был разре­  
шен.

29 Об этом факте известно из показаний Н. И. Надеждина *(Лемке М. К.* Нико­  
лаевские жандармы и литература 1826—1855 гг. СПб., 1908. С. 428).

30 *Дмитриев М. А.* Главы из моих воспоминаний // ОР ГБД, ф. 178, к. 8184, № 2,  
л. 69.

31 Один из афоризмов Чаадаева гласит: «Слово звучит лишь в отзывчивой среде»  
*(Чаадаев П. Я.* Указ. изд. Т. 1. С. 470).

32 «. . .Я уже с давних пор готовлюсь к катастрофе, которая явится развязкой моей  
истории. Моя страна не упустит подтвердить мою систему, в этом я нисколько не  
сомневаюсь», — писал Чаадаев в конце 1835 г. А. И. Тургеневу *(Чаадаев  
П. Я.* Указ. изд. Т. 2. С. 101).

33 См. статью П. Ульянова «Басманный философ» // Вопр. философии. 1990.  
№ 8.

34 См., напр., указ. статью П. Г. Торопыгина в Уч. зап. ТГУ. «Смягченный вари­  
ант» этой концепции (делающий ее поэтому более приемлемой) представлен  
в разделе «Чаадаев и Ястребцов» в Поли. собр. соч. и избр. писем II. Я. Чаадае­  
ва (М., 1990. Т. 2. С. 543).

35 *Чаадаев П. Я.* Указ. изд. Т. 2. С. 70-71.

36 Образцы подобного «нигилизма», извлеченные из писем А. С. Пушкина  
и П. А. Вяземского, см. в примечании к письму А. С. Пушкина к Чаадаеву от  
19 октября 1836 г. *(Чаадаев П. Я.* Указ. изд. Т. 2. С. 462-463).

37 «Отрывки и разные мысли», №JY° 105, 106, 186 (Указ. изд. Т. 1. С. 469. 491).  
Можно было бы указать и ряд других «отрывков», в которых Чаадаев исследует  
понятие цивилизации, если бы не запутанная хронология этого важнейшего его  
произведения.

38 См., напр., статью ««L'Univers» 15 января 1854» *(Чаадаев П. Я.* Указ изд.  
Т. 1. С. 564-569).

39 *Дмитриев М. А.* Главы из моих воспоминаний // ОР ГБЛ, ф. 178, к. 8184, № 2,  
л. 70.

40 *Чаадаев П. Я.* Указ. изд. Т. 2. С. 112-113.

41 Остафьевский архив князей Вяземских. СПб., 1899. Т. III. С. 359.

42 *Ястребцев {И.* А/.). Система наук, приличных в наше время детям, назначаемым  
к образованнейшему классу общества. Второе, умноженное и переработанное,  
издание. М., 1833. С. 200—201. Другие отрывки из этой книги, существенные  
для понимания темы «Чаадаев и Ястребцов», опубликованы в специальном  
разделе, подготовленном 3. А. Каменским и П. Г. Торопыгиным, 2-го тома  
указ. изд. Чаадаева, с. 538 — 543. Цитируемый здесь отрывок в этот раздел не  
включен. Обращаем внимание читателя, что написание в данном случае фами­  
лии нашего героя через «е» — не описка: так указано на титуле его книги.  
В 1841 г. на титуле книги «Исповедь» фамилия пишется через «о»: «Ястреб­  
цов». Это разночтение, вероятно, не случайно, а является следствием филологи­  
ческих изысканий Ястребцова. Он, например, разработал «новый» русский  
алфавит, изобрел (но совету египтолога Гульянова, с которым был, кстати  
говоря, знаком и Чаадаев) способ различения на письме носового «н» от обыч­  
ного, и вообще любил изобретать разные «словечки». Мы принимаем здесь  
написание его фамилии через «о» как более позднее.

43 *Орлов М. Ф.* Указ. соч. С. 254.

*164*

" Намек на книгу «О государственном кредите» М. Ф. Орлова, которому Ястреб цов «адресовал» свою статью «Взгляд на направление истории». При включе­нии статьи в «Исповедь» упоминание об адресате было снято.

111 *Ястребцов И. М.* Исповедь. С. 56 — 57.

*ib* Ястребцов имеет в виду Шеллинга и, косвенно, его русского «ученика», а своего «учителя» — Чаадаева.

4' *Ястребцов И. М.* Исповедь. С. 196.

\*" Там же. С. 213-214, 239, 263, 261.

''' *Чаадаев П. Я.* Указ. изд. Т. 1. С. 356, 357, 359.

w 'Гам же. С. 355.

V

ИЗ ФИЛОСОФСКИХ ФОНДОВ

ПЕССИМИЗМ ЛИ ЭТО?\*

*Освальд Шпенглер*

ПРЕДИС.ЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателей книжка Шпенглера Pessimismus? представляет собою ответ автора своим критикам но поводу основного труда этого мыслителя. Dor Untergang des Abend-landes «Закат Европы» произвел очень сильное впечатление на читающую публику в Западной Квропе и явился одним из самых популярных произведении за годы после войны. Количество кри­тических статей, написанных о труде Шпенглера, громадно; о нем высказались специалисты самых разнообразных областей. И пред­лагаемой ныне читателям брошюре Шпенглер, не называя имен, отвечает в главном своим возражателям. Лтот ответ чрезвычайно характерен; Шпенглер не столько аргументирует отдельные свои положения или защищает те или иные характеристики отдельных эпох, культур, исторических событий и т. п., сколько стремится вскрыть основной пафос своей точки зрения; он стремится про­тивопоставить противникам коронной стимул своего произведе­ния. При таком замысле книжки *лик* Шпенглера все больше и больше *проясняется,* и он начинает выступать, так сказать, во весь свой рост. Шпенглер - фигура, бывшая раньше совсем не­известной, теперь сто образ все ясное и яснее проступает, и про­ступает с весьма поучительной стороны.

В виду громоздкости основного труда Шпенглера «Закат Евро­пы» до сих пор не увидел света на русском языке\*\*. Большинство русской публики судит о взглядах Шпенглера по изложению четырех авторов, составивших сборник «Освальд Шпенглер и За­кат Европы» (Книгоиздательство «Верег», Москва. 1922 г.). Пред­лагаемая брошюра Шпенглера может представить весьма су­щественное дополнение к этому труду, равно как и к самому Un-lergang des Abendlanclos. Шпенглер сам указывает в «Пессимизме» на обнаружение тайных предпосылок, которые, как говорит автор о себе, бессознательно .тежат в основании его мышления. Это

\* Публикуется по: *Шпенглер О.* Пессимизм ли :>то? М.. 1922. Перевод и предисло­вие Павла Попова. \*\* Н переводе на русский язык вымела в 192.'! *•:.*

166

интимное освещение нужно тщательно принять во внимание для того, чтобы судить в целом о философии истории Шпенглера.

Дело в том, что в Шпенглере очень пленяет его проникновен­ный интуитивный дар; невольно его романтизм выделяется на первый план, и сам Шпенглер начинает казаться представителем эстетического и даже идеалистического романтизма, писателем духовного видения. Этот романтический налет невольно ложится па Шпенглера и после чтения книжки о нем четырех русских авторов: Степуна, Франка, Бердяева и Букшпана. Еще более составлялось такое впечатление об авторе «Заката Европы» после высокохудожественных чтений Ф. Степуна о нем. Л в этих чтени­ях московская публика впервые ознакомилась с немецким мысли­телем. Сборник четырех авторов очень интересен, но это не столь­ко изложение или даже интерпретация Шпенглера, сколько раз­мышления над ним. Ведь вообще, когда читаешь статьи Бердяева пли Франка, то интересуешься, в первую голову, их собственны­ми мыслями и взглядами. — они не могут быть простыми излага-гелями, их мышление слишком оригинально и миросозерцание слишком определенно. Невольно и облик воспроизводимых ими мыслей приобретает другой оттенок, и Шпенглер начинает пред­ставляться в другом свете. Как раз в «Пессимизме» Шпенглер, так сказать, обнажается, скидывает с себя всяческие романтиче­ские одежды, оказывается, пожалуй, гораздо менее значительным, более элементарным, вовсе не экстраординарным. Вдруг просту­пает совсем будничная атмосфера тесной группы небольшой на­циональности в определенных политических и социальных усло­виях. Шпенглер обнаруживается как представитель такой замкну­тся! и ограниченной идеологии.

Ф. А. Степун утверждает, что облик Шпенглера складывается из комбинаций трех образов — романтика, мистика и человека современной цивилизации — и этот элемент современности и даже определенных черт немца в конечном счете играет превалирую­щую роль. И если Ф. А. Степун добавляет, что всякий портрет должен быть похож не только на свой оригинал, но и на подпи­савшегося под ним автора, то тут и вспоминается положение того же Шпенглера, что в чужой дух нам проникнуть трудно, и подчас вместо портрета получается автопортрет, а оригинал остается в тени. 13ряд ли поэтому передачу издателя можно считать объек­тивной (срв. 27 стр. сборника). С. Л. Франк говорит о горячем. благородном и тоскующем эстетизме Шпенглера (стр. 46), но у этой черты есть своя изнанка, которая весьма рельефно про­ступает в злом и напряженном тоне «Пессимизма», опрокидываю­щем весь этот эстетизм. Обнаруживается, что иногда Шпенглера оольше всего задевают успехи Англии и то обстоятельство, что в конце концов Парижу не оказывается достаточного сопротивле­ния. Франк находит страницы у Шпенглера, которые проникнуты ненавистью к омертвению и разложению духовной культуры Евро­пы в лице ее современной мещанской цивилизации (стр. 49). Это так, по вместе с тем хочется отметить и следующее обстоятельство.

*167*

Есть еще третья книга Шпенглера «Пруссия и социализм». В пре­дисловии неуместно касаться ее конкретного содержания, но вот какой подзаголовок дается этому трактату на обложке книг Шпен­глера при перечислении его трудов. Привожу дословный перевод. «Если мнение французов об этом произведении таково: *„Пруссия потеряла, свои пушки, теперь она занимается подготовкой своих идеи'.* (Renaissance poL, lit. et art.). ,,*Каждый француз, каждый англичанин должен был бы прочитать и обдумать это произведе­ние".* (L'alsace franyai.se 1, 6), тогда *каждый немец должен вбить в себя мысли этого труда, потому что к нему они относятся в пер­вую голову».* После таких слов вряд ли можно сказать вслед за II. А. Бердяевым, что Шпенглеру абсолютно чужда известная притупленность сознания, столь необходимая для практического дела мещанской цивилизации. Шпенглер не только делает вид, что принимает на себя пафос практического дела, политики, инже­нерного искусства, сооружения мирового города и т. п. (стр. 64, 67), подчас он действительно захлебывается в этом порыве, и после прочтения «Пессимизма» это трудно оспаривать. Из всего сборни­ка четырех авторов последняя статья «Непреодоленный рациона­лизм» всего ближе подходит к этой изнанке мироощущения Шпен­глера. Нельзя сказать, чтобы не было яркой романтической струи в мышлении Шпенглера, но во всяком случае этот тон как-то тра­гически смешивается с прямо противоположным уклоном.

Этим вовсе не разумеется того, что фигура Шпенглера, как мыслителя, в конечном счете оказывается незначительной. Его талантливой и подчас гениальной прозорливости нужно несомнен­но отдать должное. Его мощь особенно сказывается в критике; тут он вносит всегда очень свежую струю и обычно — весьма новые мысли; он не порабощен никакими традиционными схемами, ко всему он подходит с действительно свободной непредвзятостью и умеет нащупать все произвольные и слабые места, например, концепции всемирной истории, теории прогресса, односторонности горизонтов европейского кругозора и т. п. Все трафареты мысли блекнут пред его непредубежденным оком. Но когда он от критики переходит к собственному положительному построению, то его умозрительный кругозор значительно суживается, и глубины ду­ховного постижения в нем не обнаруживается. Тут он оказывается нашим современником со всеми его недостатками, со всем его ущербным сознанием. Он относится с большей и проникновенной любовью, действительной интуицией к эпохам истинной культуры, но, как человек цивилизации, он начинает чувствовать отвращение к такой эпохе, потому что она ушла. А Шпенглер все же человек дела. Его очень часто критика определяет как *скептика* и *реляти­виста.* Но не следует упускать из вида и еще одной яркой черты. Он великий прагматист в самом непосредственном смысле слова. Есть прагматизм, который совмещается с широким духовным кругозором (как, напр., у Джемса), но прагматизм Шпенглера весьма элементарный и весьма утилитарный. Формула, которая подробно развивается в «Пессимизме», такова: *для жизни не*

*168*

*существует истин, существуют только факты* (Tatsachen). Истина ничего не дает, а практический смысл, жизненное значение дол­жны всегда стоять на первом плане.

Трудно более четко сформулировать основной стимул прагма­тизма как практицизма. Отсюда ряд глубоких недоразумений в оценке целого ряда обстоятельств у Шпенглера. Шпенглер на каждом шагу негодует и высмеивает «так называемые высокие идеалы», «пустые истины», «ни для кого ненужные обобщения» и т. п. И что же? Шпенглер, например, очень высоко ценит Гегеля, подчеркивая его мощь в противоположность нынешним «науч­ным» мыслителям ущербного гносеологического направления. В чем же оказывается сила Гегеля? В том, что он исходил *из политической действительности.* Стоит ли указывать, что при таком подходе нельзя вскрыть ничего содержательного и глубоко­го у Гегеля? И такой же критерий применяется к оценке Гете, Лейбница и других мыслителей, которых Шпенглер высоко ста­вит. Это прямо удивительно, как иногда у Шпенглера сочетаются поражающие прозрения с большими банальностями! Как будто он вскрывает самые жгучие и острые вопросы духовного мироощуще­ния, но при этом всегда остается осадок, что все это делается как-то навыворот. Постоянно ощущается привкус чего-то посторонне­го, фальшивого и, в сущности, недодуманного. Это идеализм на изнанку. Идеалист оказывается слишком похожим на самонаде­янного немца.

И Шпенглер, конечно, далеко не всегда искренен. Из каких-то узких соображений он, по-видимому, не может признать того, что бросается сразу в глаза. Его характеристика творчества культуры, как динамичности, как направленности, как длительности в про­тивоположность стихии цивилизации, где господствует мертвое пространство с его рядоположностью и механической статично­стью, — все это сразу говорит о сфере бергсонианской мысли. И все же Шпенглер находит возможным отрицать эту связь своим -мимолетным полупрезрительным упоминанием имени Бергсона (Der Untergang des Abendlandes, 1920 г., S. 517; сравни особенно близкое стихии бергсонианства начало V главы «О форме души» (Zur Form der Seele).

В заключение своих вводных слов я считаю целесообразным сделать следующее. Можно предположить, что эту книжку возьмет читатель, незнакомый с идеями Шпенглера. Чтобы такой читатель не оказался в беспомощном положении, я предоставляю ему воз­можность текстуально ознакомиться с основными мыслями Шпен­глера из его «Заката» — именно, далее приводятся полторы стра­ницы из этого произведения, представляющие очень сжатую и выразительную характеристику основ его взгляда на филосо­фию истории. Это, так сказать, квинтэссенция его мироощу­щения.

«Человечество» не имеет цели, ни идеи, ни плана подобно тому, как порода бабочек или орхидей не имеет отношения к цели. «Человечество» — пустое слово. Пусть выбросят этот фантом из

*169*

круга исторических проблем форм, и тогда увидят обнаруживаю­щимся изумительное богатство действительных форм. Тут неизме­римая полнота, глубина и подвижность живого; все, что до сих пор покрывалось фразой, тощей схемой, личными «идеалами». Я вижу явление множества мощных культур вместо монотонной картины прямолинейной всеобщей истории, которая в действительности получается, когда закрывают глаза на подавляющее число фактов; эти мощные культуры с домировой силой расцветают из лона материнского ландшафта, с которым они тесно связаны во всем течении их существования: каждая из этих культур вычеканивает на своем материале свою собственную форму, а каждая форма обладает своей *собственной* идеей, своими страстями, своей *соб­ственной* жизнью, волей, чувствованием, своей *собственной* смертью. Гут обнаруживаются краски, цвета, движения, которых не открывало ни одно духовное око. Существуют расцветающие и стареющие культуры, народы, истины, божества, ландшафты, как существуют молодые и старые дубы, пинии, цветы, сучья, листы, но не существует стареющего человечества. Каждая куль­тура имеет свои собственные возможности выражения, которые появляются, зреют, отцветают и никогда не возвращаются. Су­ществуют многие, в глубочайшей сущности совершенно отличные пластики, живописи, математики, физики, каждая из них замкну­та в себе, как любая растительная порода обладает своими соб­ственными цветами и плодами, своим собственным типом роста и нисхождения. Эти культуры, жизненные натуры высшего ранга, расцветают в форме возвышенной бесцельности, как цветы на ноле. Они принадлежат, как растения и животные, живой природе Гете, не мертвой природе Ньютона. Я вижу во всемирной истории картину вечного созидания и преображения, удивительного ста­новления и исчезновения органических форм. Но цеховой историк видит мировую историю в форме солитера, который неустанно «рядополагает эпохи». (Untergang, S. 28 — 29).

9 апреля 1922 года.

Мою книгу до сих пор почти никто не понял; такое непони­мание неизбежно для всякого миросозерцания, которое захватыва­ет духовный строй известной эпохи не только по своим результа­там, но уже но своему методу и прежде всего совершенно новому взгляду на вещи, а ведь из такого взгляда метод прямо вытекает. Недоразумения будут расти, если такая книга, по стечению обсто­ятельств, становится модной и, соответственно этому, люди вне­запно видят себя пред лицом учения, доступного им пока только с отрицательной стороны; мышление таких читателей можно было бы подготовить к пониманию этой книги лишь годами и посредст­вом другой литературы, сюда относящейся. При этом чаще всего упускалось из виду, что первый том составляет лишь фрагмент, по которому нельзя точно судить об остальном, как мне вскоре вы­яснилось. Предстоящее издание второго тома око?1чательно за-

*170*

вершит «Морфологию всемирной истории» и тем самым по край­ней мере *один* круг вопросов. Другой круг вопросов — этический, как заметят внимательные читатели, слегка затронут в «Пруссии и социализме». Наконец, понимание затруднялось смущающим заглавием книги, хотя я выразительно подчеркнул, что оно давно стало неоспоримым и есть вполне реальное обозначение историче­ского факта; подтверждением этого факта служат аналогичные обстоятельства в известнейших исторических явлениях. Но на­ходятся люди, которые смешивают падение античного мира с ги­белью океанского парохода. В слове падение *не содержится* смыс­ла катастрофы. Если вместо падения скажут завершение, — вы­ражение, с которым связан вполне определенный смысл в мышле­нии Гёте, — то на время пессимистическая сторона устраняется без изменения собственного смысла понятия.

Далее, уже в первой своей части произведение всецело обраща­лось к людям практики, не людям критики. Собственно, целью моей работы был образ мира, в котором можно жить, а не система мира, которую можно умозрительно анализировать. Это я не сразу осознал; этим, разумеется, выключается целый круг читателей, которым недоступно понимание моей книги.

Деятельный человек живет в вещах и с вещами. Ему не нужно доказательств, он их часто даже не понимает. *Физиономический такт* — одно из слов, смысла которого, собственно, никто не понял, вводит такого человека гораздо глубже в суть вещей, нежели это мог бы сделать любой метод, построенный на доказательствах. Люди, призванные к деятельности, давным-давно в тишине чув­ствовали то. что я здесь сказал и что ученым головам показалось совершенно парадоксальным; часто такие люди этого даже не осознавали. При чтении, то есть в теоретическом понимании, эти люди не нуждаются в том «историческом релятивизме», который им совершенно ясен в деятельности и в сопровождающем работу наблюдении людей и обстоятельств. А созерцатель внутренно далек от жизни. Он наблюдает жизнь с известной враждебностью к тому, что ему чуждо и ему сопротивляется, так как эта враждеб­ная стихия ему мешает, когда она стремится быть больше, нежели простым наблюдаемым объектом. Созерцатели собирают, разлага­ют и приводят в порядок не для практической цели, но потому, что это занятие их удовлетворяет; они требуют доказательств и знают в этом толк. Для них подобная моей книга всегда будет заблужде­нием. Ибо я признаюсь, что «философию для нее самой» я всегда глубоко презирал. Для меня нет ничего более скучного, нежели чистая логика, научая психология, общая этика и эстетика. Жизнь не имеет ничего обобщающего, ничего научного. Мне ка­жется излишней каждая строчка, которая написана не для того, чтобы служить деятельной жизни. Не нужно только понимать этого слишком дословно, но эта моя манера наблюдать жизнь противопо­ложна систематической, как мемуары государственного мужа — идеальному государственному строю утописта. Один пишет то, что он жизненно переживает, другой — то, что он сам придумал.

*171*

Но существует, и как раз в Германии, категория мироощуще­ния, как бы свойственная государственным людям; это несистема­тическое знакомство с миром, приобретаемое без особых домога­тельств, в качестве результатов допускает лишь один вид метафи­зических мемуаров. Следует знать, к какому разряду принадлежит книга, соответственно этому должно судить исключительно о ма­нере видения, а не о достоинстве или крупном имени автора.

Существует могучий поток немецкого стиля мышления от Лейбница через Гёте и Гегеля в будущее. Как все немецкое, этот ноток имел судьбу как бы подземного и безвестного течения в про­должение столетий, между тем как даже у этих мыслителей на поверхности мысли господствовал чужой образ мышления. Лейб­ниц был великим учителем Гёте, хотя Гёте никогда не осознавал этой связи и всегда взывал к имени совершенно чуждого ему Спинозы, внеся чисто-лейбницевскую мысль в свое миросозерца­ние под влиянием Гердера или благодаря непосредственному срод­ству душ.

Постоянная связь Лейбница с великими фактами его време­ни — вот что характеризует этого мыслителя. Если вычесть из его творений то, что он написал в связи со своими политическими планами, стремлениями к соединению церквей, своими взглядами на горное дело, организацию науки и математики, то мало что останется. Гёте сходен с ним в том, что он мыслил постоянно из вещей и для вещей, значит исторически и никогда не был бы в состоянии создать абстрактной системы. Мощный Гегель был последним, чье мышление, исходя из политической действительно­сти, было не совсем еще задушено абстракциями. Потом явился Ницше, дилетант в лучшем смысле, он, стоя безусловно вдали от ставшей окончательно бесплодной университетской философии, подчинился дарвинизму; несмотря на это, широко выходя за пре­делы английско-дарвинистического века, он установил для нас всех взгляд, которым мы ныне можем доставить победу этому *жизненному и практическому* направлению мышления.

В таком свете я вижу теперь тайные предпосылки, которые бессознательно лежали в основании моей манеры мышления. Здесь нет никаких обобщающих построений. Единично-действи­тельное, со всей своей психологией, не играющее никакой роли у Канта и Шопенгауэра, так же безусловно господствует в истори­ческих работах Лейбница, как и в наблюдениях природы у Гёте и в чтениях Гегеля по всемирной истории. Поэтому, тут фактиче­ское стоит в совсем ином отношении к мысли, нежели у всех систематиков. У систематика она составляет мертвый материал, из которого извлекаются законы. У меня же это *примеры, которые освещают пережитую мысль,* а она, собственно, может быть вы­ражена лишь в такой форме. А так как это не научно, то тут не­обходима необычайная сила восприятия. Обыкновенно читатель, как я заметил, при каждой новой мысли утрачивает впечатление от других, и, благодаря этому, понимание извращается, потому что в таких случаях все связано вместе так, что выделение чего-либо

*172*

одного равносильно ошибке. Но нужно уметь читать и между строк. О многом имеются лишь намеки, многое, вообще, нельзя выразить в научной форме.

*Центром моего построения служит идея судьбы.* Потому труд­но заставить читателя осознать эту идею, что на пути рациональ­ного мышления находится лишь противоположная идея — при­чинности. Ибо судьба и случай безусловно принадлежат совсем другому миру, нежели познание причины и действия, основания и следствия. Опасность тут в том, чтобы не счесть понятия судьбы лишь за другое обозначение причинного ряда, который действи­тельно здесь содержится, хотя и неприметно. С этим научное мышление никогда не совладает. Взгляд на прочувствованные и пережитые факты блекнет, как только начинают мыслить анали­тически. Судьба — слово, содержание которого надо *чувствовать.* Время, тоска, жизнь — близкие, родственные слова. Пусть никто не думает, что постиг ядро моей мысли, если для него остался закрытым последний смысл этих слов, как я их понимаю. От судьбы путь идет к трудно постижимому переживанию, которое я обозначаю, как *глубинное переживание.* Оно лежит ближе к мышлению здравого смысла, но как законченный результат, а не по своему происхождению. Здесь сталкиваются две труднейшие проблемы. Что значит слово время? На это нет научного ответа. Что значит слово пространство? Это есть возможная задача теоре­тического размышления. Но, опять-таки, с временем связывается судьба, с пространством — причинность. Какое же, значит, дол­жно быть отношение между судьбой и причиной? Ответ лежит в глубинном переживании, но он ускользает от всякого рода на­учного опыта и сообщения. Глубинное переживание есть столь же несомненный, сколь и необъяснимый факт. Третьим и весьма трудным понятием является понятие *физиономического такта.* Этим обозначается то, чем в действительности обладает каждый человек. Он живет им и безостановочно практически пользуется этим тактом. Даже абстрактный ученый старого стиля обладает им настолько, что вообще он может жить, хотя хорошо известная беспомощная и смешная фигура такого ученого в обыденной жизни как раз характеризуется малым развитием этого прирож­денного такта, которому нельзя научить. В моей же точке зрения подразумевается очень высокая форма этого такта, — в качестве бессознательного метода инстинктивного рассмотрения мирового процесса; в действительности, этим методом владеют немногие люди. В нем сходятся прирожденный государственный человек и истинный историк, несмотря на всю противоположность практи­ки и теории. Несомненно, что они являются наиболее значитель­ными в истории и действительной жизни. Другой — систематиче­ский метод — служит лишь нахождению истин, но *факты значи­тельнее истин.* Весь ход политической, хозяйственной и вообще человеческой истории в течение каждой отдельной жизни по­коится на беспрерывном применении людьми фактов, которые ведут эту жизнь, — начиная с людей незначительных, которых

*173*

история ведет, до значительных, которые *создают историю.* В про­тивоположность этому действительному господству физиономиче­ского метода для деятельных и даже для наблюдателей в про­должение большей части их бодрствования, систематический ме­тод, который одна лишь философия признала, понижается *почти до всемирно-исторической незначительности.* Отличие моего уче­ния заключается в том, что оно вполне сознательно зиждется на этом методе настоящей жизни. Поэтому оно обладает внутренним порядком, но не системой.

Всего меньше поняли ту мою мысль, которая, может быть не очень удачно, обозначена словом *релятивизм.* Мой релятивизм не имеет ничего общего с релятивизмом в физике, который покоится просто на математической противоположности постоянной величи­ны и функции. Пройдут годы, пока освоятся с тем релятивизмом, о котором я говорю, так что действительно начнут с ним жить. Ибо речь идет здесь о *безусловно этическом* взгляде на мир. в котором отображается отдельная жизнь. Никто не поймет этого слова, если от него ускользнула идея судьбы. Релятивизм в истории, как я его понимаю, есть *признание идеи судьбы.* Единственное, неповтори­мое, невозвратное всего совершающегося есть форма, в которой судьба выступает перед человеческим взором.

В действиях и наблюдениях этот релятивизм был всегда из­вестен. Он в действительной жизни настолько ясен и с такою полнотою господствует над картиной каждого дня, что даже не доходит до сознания и поэтому оспаривается обычно с полным убеждением в моменты теоретического, т. е. обобщающего раз­мышления. И, как таковая, эта мысль не нова. Действительно, новой мысли не существует в такую позднюю эпоху, как наша. Во всем 19 столетии нет ни одного вопроса, которого бы схоластика не раскрыла, не продумала и не облекла бы в блестящую форму в качестве одной из своих проблем. Единственное, что релятивизм был слишком непосредственным фактом жизни, и, поэтому, слиш­ком не философичным; поэтому, во всяком случае, в «системах» он был недопустим. Старое мужицкое правило: *«всякому* — *свое» —* составляет приблизительно противоположность всякой цеховой философии: такая цеховая философия как раз хочет доказать, что одно годится для всех, именно то, что соответствую­щий автор доказывает в своей этике. Я совершенно сознательно «стал на другую сторону», сторону жизни, не мышления. Обе наивные точки зрения либо заставляют утверждать, что существу­ет нечто, являющееся вечной нормой, т. е. независимо от времени и судьбы, либо что ничего такого нет.

То, что здесь называется релятивизмом, не есть ни то, ни дру­гое. Здесь я создал нечто новое: тут доказывается, что всякий наблюдатель, безразлично, — размышляет ли он для жизни, или для мышления, — мыслит лишь как человек своего времени; до­казательством этого является тот *факт опыта,* что «всемирная история» не есть единство становления, но группа до сих пор восьми высоких культур; их жизненные течения, будучи вполне

*174*

самостоятельными, лежат пред нами в форме вполне однородного расчленения. Этим устраняется одно из нелепейших возражений, выставленных против моего взгляда, будто релятивизм опроверга­ет самого себя. Ибо выясняется, что для всякой культуры, для каждой ее эпохи и для всякого разряда людей в пределах одной эпохи существует общий взгляд, *для них установленный и обяза­тельный,* и этот взгляд для данного времени есть нечто *абсолют­ное.* Он не абсолютен только в отношении к другим эпохам. Для нас, современных людей, существует *обязательный* взгляд, но, разумеется, этот взгляд иной, чем взгляд времени Гёте. Тут нельзя применять понятия — истинный и ложный. Тут имеют смысл лишь понятия: глубокий и поверхностный. Кто мыслит иначе, тот ни в коем случае уже не может мыслить исторически. Всякое живое воззрение, в том числе и выставленное мною, принадлежит лишь одной эпохе. Оно развилось из другого воззрения и перейдет в новое. В ходе всей истории так же мало вечных истинных или вечно ложных учений, как в развитии растения нет ни истинных, ни ложных этапов. Все они *необходимы,* и об отдельном этапе можно сказать лишь, что он удался или не удался в отношении к тому, что именно здесь требовалось. Но то же самое можно ска­зать о любом мировоззрении, как оно обнаруживается в то или иное время. Ведь это чувствует и самый строгий систематик. Он характеризует чужие взгляды, как своевременные, преждевремен­ные, устаревшие, и тем самым соглашается, что понятия «истин­ный» и «ложный» годятся, так сказать, лишь для авансцены науки, не для ее жизненного значения.

Этим выясняется различие между *фактами и истинами.* Факт есть нечто единичное, что действительно было или будет налицо. Истина есть нечто, что совсем не должно приводиться в исполне­ние для того, чтобы быть известной возможностью. Судьба имеет отношение к фактам, связь причины и действия есть истина. Это знали с давних пор. А что поэтому жизнь связана *только с факта­ми,* состоит только из фактов и направлена только на факты — это просмотрели. Истины — величины *мышления,* и их значение коре­нится в «царстве мысли». Что находится в философской доктор­ской работе, это — истина. А что с такой философской работой кто-нибудь проваливается, это — факт. Где начинается действи­тельность, там конец царству мысли. Никто, даже самый далекий от жизни систематик, не может ни одного мгновения не учитывать этого факта. Он этого и не делает, но он забывает это, как только, вместо того чтобы жить, он начинает размышлять о жизни.

Заслуга, на которую я имею право претендовать, заключается в том, что теперь не будут больше смотреть на будущее, как на неисписанную доску, на которой находится все, что кому вздума­ется. Безграничное и необдуманное «так это должно быть» должно уступить место холодному, ясному взгляду, который учитывает возможные и поэтому необходимые факты будущего и *соответ­ственно этому* производит выбор. Время и место рождения челове­ка — вот то, что прежде всего выступает в качестве неизбежной

*175*

судьбы каждого человека, и этого не может изъяснить никакая мысль, и не может изменить никакая воля; каждый рожден в из­вестном народе, в известной религии, сословии, времени, культуре. Этим все решено. Судьба делает то, что человек не родится рабом времени Перикла или рыцарем эпохи Крестовых походов, но родится в рабочем доме или современной вилле. Если есть судьба, предопределение, рок — то именно в этом. История значит то, что жизнь непрестанно меняется. Для отдельного индивидуума дело обстоит так, а не иначе. С его рождением ему даруется *его природа и круг возможных задач;* внутри этой сферы свободный выбор существует на законном основании. *Каждому индивидууму* опре­деляется известный круг счастья или горя, величия или трусости, трагического или смешного тем, что его природа может или хочет, что ему его природа разрешает или запрещает, все это *всецело* наполняет его жизнь и, между прочим, определяет, имеет ли это значение в связи с общей жизнью и, следовательно, для какой-нибудь сферы истории или нет. В противоположность этому, самому коренному из всех возможных фактов, всякое философ­ствование об «общей» задаче «всего» человечества и о природе этического — пустая болтовня.

Отсюда выясняется безусловно новое в моем взгляде, что, наконец, должно было высказать и заключить *для жизни,* после того, как к этому вел весь 19 век: *сознательное* отношение фа­устовского человека к истории. Опять-таки не поняли, зачем я настойчиво заменяю новым образом схему *древний мир* — *средневековье — новое время,* которая давно стала неудобной даже для среднего ученого: бодрствующий человек всегда живет «под одним впечатлением», оно господствует над его решениями и фор­мирует его дух, но человек не освободится от старого до тех пор, пока он не завоевал для себя нового и не усвоил его всецело.

«Исторический взгляд» — это то, что только с сегодняшнего дня стало доступным для западноевропейского человека; еще Ниц­ше говорил об исторической *болезни.* Он имел в виду то, что он тогда повсюду видел вокруг себя: романтику литераторов с ее боязнью всякой деятельности, мечтательный уход филологов в не­кое далекое прошлое, робкую манеру патриотов повсюду огляды­ваться на предков, прежде чем решиться на что-нибудь, — сравне­ние от недостатков самостоятельности. Мы — немцы — с 1870 года страдали от этого больше, чем всякий другой народ. Разве мы не обращались повсюду — к древним германцам, рыцарям Крестовых походов, грекам Гельдерлина, когда мы хотели узнать, что делать в век электричества? Англичанин был в этом счастливее: он владел всей массой приспособлений, которые сохранялись с норманских времен: своим правом, своими льготами, своими обычаями, и он мог, не разрушая, держать могучую традицию на высоте своего времени. Он не знал и не знает взора, устремленного на тысячеле­тие разбитых идеалов, полного тоскливого ожидания. Историче­ская болезнь лежит еще в немецком идеализме и гуманизме наших дней; она заставляет нас молоть всякий вздор о планах реформ

*176*

и приносит ежедневно все новые проекты, которыми все области жизни основательно и окончательно введутся в правильную фор­му; единственный *практический* результат всего этого в том, что в словопрениях истрачиваются главные силы, что реальные обсто­ятельства не учитываются и что, наконец, Лондон и Париж на­ходят очень незначительное сопротивление.

Исторический *взгляд* представляет собой противоположность этому. Быть знатоком, осмотрительным, точным, холодным знато­ком, — вот что он провозглашает. Тысячелетие исторического мышления и исследования развернуло перед нами неизмеримое сокровище не знания — этим мало чего достигнешь, — а *опыта.* Это жизненный опыт в совсем новом смысле, с предположением, что он будет понят с намеченной мною точки зрения. Мы до сих пор всегда — и немцы больше, чем другие национальности — усматривали в прошлом *образцы,* по которым надо жить. Но образ­цов не существует. Существуют только *примеры,* и именно того, как жизнь отдельных людей, целых народов, целых культур раз­вертывается, завершается, кончается, как относятся друг к другу характер и внешнее положение, темп и длительность. Мы не ви­дим того, как мы *с своей стороны* должны были бы поступать, но мы видим, как нечто произошло, а это нас учит, каким образом будут проявляться из наших *собственных* предположений — наши *собственные* последствия. До сих пор иной знаток людей сознавал это, но только о своих учениках, подданных, сотоварищах, со­знавал это и иной чуткий государственный муж, но только о своей эпохе, о личностях и национальностях своего времени. Это было большим искусством — искусством, позволяющим распоряжаться силами жизни, потому что видна была возможность этих сил и предусматривалось их направление. Таким путем осуществля­лось господство над другими. Благодаря этому искусству люди сами становились судьбой. Теперь мы можем предусмотреть то же на тысячелетие вперед о всей собственной культуре, как о сущест­ве, которое мы насквозь видим. *Мы* знаем, что каждый факт — случай, не предусмотренный и не подлежащий исчислению, но мы также твердо знаем, обладая образом *других* культур, что развитие и дух будущего *не есть* случай — как у единичного индивидуума, так и в жизни любой культуры ход будущего может быть закончен в блестящем завершении или подвергнут опасности, испорчен, разрушен, но не может быть *отклонен по своему смыслу и на­правлению.* Благодаря этому в первый раз становится возможным воспитание в широком смысле, познание внутренне возможного и постановка задач, становится возможным выращивание единич­ных индивидуумов и целых поколений для задач, которые уста­навливаются *взором, бросаемым на будущие факты,* а не из каких-нибудь идеальных «абстракций». В первый раз мы видим как факт, что вся литература идеальных «истин», все эти благородные, благодушные, дурацкие споры, концепции и решения, все эти книги, брошюры и речи — бессмысленное явление; мы видим теперь, что все другие культуры в соответствующее время изучили

2 Заказ Ai 1192

*177*

все это и забыли, а все значение этого материала заключалось в том, чтобы мелкие ученые в каком-нибудь укромном уголке могли потом написать об этом книгу. Поэтому повторим: пусть для простого наблюдателя существуют истины; *для жизни нет истин,* — *существуют только факты.*

Этим самым я подхожу к вопросу о пессимизме. Когда я в 1911 году, под влиянием Агадира, внезапно открыл свою «фи­лософию», то над европейско-американским миром господствовал пошлый оптимизм дарвинистического века. Поэтому, из некоторо­го внутреннего противоречия, заглавием своей книги я бессозна­тельно указал на ту сторону развития, которую никто тогда не хотел видеть. Если бы мне пришлось выбирать теперь, то я бы постарался вскрыть другой формулой столь же поверхностный пессимизм. Я теперь последний, кто верит в право оценивать историю одним лозунгом.

Но, во всяком случае, что касается «цели человечества», то я являюсь основательным и решительным пессимистом. Человече­ство для меня лишь зоологическая величина. Я не вижу ни про­гресса, ни цели, ни пути человечества, кроме как в головах за­падно-европейских филистеров-прогрессистов. Я даже не вижу единого духа и еще меньше — единства стремления, чувства и ра­зумения у этой голой массы населения. Только с истории отдель­ных культур вижу я осмысленное направление жизни на цель, вижу я единство души, воли и переживания. Это есть нечто огра­ниченное и фактическое, но зато оно содержит то. чего желали, достигли, содержит также снова новые задачи, которые заключа­ются не в этических фразах и обобщениях, а в осязательных *исто­рических* целях.

Кто это называет пессимизмом, тот основывается на банально­сти своей идеалистической рутины. История в таком случае явля­ется столбовой дорогой, по которой человечество трусит себе впе­ред, все в одинаковом направлении, с вечными философскими общими местами перед глазами. Философы уже давно твердо установили, правда каждый по-своему, но каждый единственно правильно, какие благородные и абстрактные сочетания слов со­ставляют цель нашего земного существования и его настоящую суть, но характерно то, что, по взглядам оптимистов, мы к этому общему месту только приближаемся, никогда его не достигая. Обозримый конец противоречил бы идеалу. Кто начинает воз­ражать, тот — пессимист.

Мне было бы стыдно жить с такими дешевыми идеалами. Ведь в этом и заключается косность прирожденных трусов и мечтате­лей, что им нестерпимо глядеть правде прямо в глаза и установить действительную цель немногими беспристрастными словами. По­чему-то нужно всегда, чтобы это были великие абстракции, кото­рые сияют издалека. Это успокаивает страх тех, которые негодны для дерзаний, предприятий, для всего, что требует энергии, иници­ативы, превосходства. Я знаю, что на таких людей подобная книга может подействовать уничтожающим образом. Немцы писали мне

*178*

из Америки, что моя книга действует как железистая ванна на тех, кто решился *быть* чем-нибудь в жизни. Но кто рожден для разго­воров, стихов и мечтаний, тот впитывает в себя яд из всякой кни­ги. Я знаю этих «молодых людей», которые кишат во всех литера­турных и художественных кружках и во всех высших учебных заведениях; сначала Шопенгауэр, потом Ницше должен был осво­бодить их от обязательства быть энергичным. Теперь они нашли нового избавителя.

Нет, я не пессимист. Не видеть больше никаких задач — вот в чем заключается пессимизм. А я вижу такое количество неразре­шенных задач, что начинаю опасаться недостатка времени и лю­дей \*. Практическая задача физики и химии нисколько еще не приблизилась к границам своих возможностей. Техника во всех областях имеет еще цель перед собой. Весьма ясная задача со­временного исследования древности состоит в том, чтобы из бес­конечных отдельных черт, наконец, составить образ античности, который смог бы устранить из сферы представлений наших обра­зованных людей классицизм с его побуждением к идеалистическо­му блужданию. Именно в античности можно лучше всего научить­ся тому, как обстоит дело в действительности и как во все времена романтизм и абстрактные идеалы разбиваются о факты. У нас дело обстояло бы иначе, если бы в наши учебные годы мы больше чита­ли Фукидида, чем изучали стихи Гомера. Но до сих пор ни одному государственному человеку не приходило в голову написать для юношества комментарий к Фукидиду. Полибию, Саллюстию или Тациту. У нас нет ни истории античного хозяйства, ни истории античной политики. Несмотря на удивительные параллели к исто­рии Западной Европы, у нас нет политической истории Китая до царя Хоанг-ти. Мы стоим еще только у истоков действительного понимания права, которое определяется социальной и хозяйствен­ной структурой нашей цивилизации. До сих пор наука права, по отзыву лучших его знатоков, не больше, чем филология и схола­стика понятий. Национальная экономия вообще не наука. Я здесь не говорю уж о политических, хозяйственных и организационных задачах *нашей* будущности. *Удобное* миросозерцание, система, которая обязывает лишь к тому, чтобы быть убежденным, — вот чего ищут наши созерцатели и идеалисты, а это есть увертка при боязни фактов. И сидят себе эти идеалисты со своими дебатами по углам жизни, для чего они и рождены. Пусть они там и остаются!

Наконец, что же следует из *факта,* что «человечество» за тыся­челетия не движется вперед? Человечество, для которого мы составляем программу, не предполагая того, что действительность тотчас ее поправит, тогда как фаустовская культура развивается в течение нескольких столетий, исторический облик которых мы *наглядно созерцаем!* Пуританская гордость Англии говорит: все предопределено — значит *я должна, победить.* Другие говорят: все предопределено, прозаично и недостаточно идеально — значит бес-

Ряд таких задач выдвинет второй том.

*179*

цельно начинать. Но с задачами, которые остались для нас, людей Запада, дело обстоит так: для людей действительных фактов они неисчислимы; конечно, это будет безнадежная перспектива для романтиков и идеологов, которые не могут мыслить мира без того, чтобы не сочинять стихов, рисовать картины, ковать этические системы или жить с торжественным миросозерцанием.

И тут я выскажусь откровенно, — пусть поднимает крик, кто хочет, — слишком переоценивают искусство и абстрактное мыш­ление в их историческом значении. Сколь бы существенными они ни были в свои великие эпохи, всегда существовало нечто более существенное. В истории искусства не следует переоценивать значения Грюнвальда и Моцарта. В *действительной* истории века Карла V или Людовика XV вовсе не думают о них. Может оказать­ся так, что большое историческое событие вызывает художника. Обратного никогда не случалось. А то, что происходит сейчас, не входит даже в сферу истории искусств. Что же касается професси­ональной философии наших дней, то все ее школы не имеют значе­ния ни для жизни, ни для души; ни образованные люди, ни ученые других научных областей не принимают серьезно во внимание взглядов такой философии. Эти взгляды годны служить только для цели писания о них диссертаций, которые, в свою очередь, будут цитироваться в других диссертациях, а их опять-таки никто не будет читать, кроме будущих доцентов философии. Вопрос о цели науки поставил Ницше. Наступит время для вопроса о значении искусства. Эпохи без истинного искусства и философии остаются все же могучими эпохами; римляне научили нас этому. Но этим определяется во всяком случае смысл бытия для человека, по­стоянно живущего вчерашним днем.

Для нас это не так. Мне говорили, что не стоит жить без искус­ства; я в свою очередь спрашиваю: для кого не стоит? Я бы не хотел жить среди римлян Мария и Цезаря в качестве скульптора, нравственного учителя или драматурга или в качестве члена какой-нибудь Георгиевской секты, которая, позади форума, пре­зирала римскую политику, стоя на чисто внешней литературной точке зрения. Никто не может иметь более близкого отношения *к великому* искусству нашего прошлого, чем я, — ведь у совре­менности такого искусства нет; я бы не хотел жить без Гёте, бее Шекспира, без старой архитектуры; любое произведение благо­родного искусства Возрождения захватывает меня именно потому, что я вижу ее границы. Бах и Моцарт для меня — выше всего; но из этого *вовсе* не следует необходимости считать тысячи пишущих, рисующих, философствующих обитателей наших больших городов за истинных художников и мыслителей. В Германии рисуют, пишут и «набрасывают эскизы» больше, чем во всех странах мира, взятых вместе. Что это, культура или отсутствие чувства действи­тельности? Что мы, слишком богаты созидающей силой или слиш­ком бедны практической энергией? И соответствует ли результат, хотя бы отдаленно, затратам самонадеянной шумихи? Экспрессио­низм, люди вчерашнего дня — не оставили после себя ни выдаю-

*180*

щегося имени, ни заслуги. Меня, конечно, тысячи раз опроверга­ли, когда я усомнился в серьезности этого движения. Художники, музыканты и поэты в речах и брошюрах ясно доказывали мне, что искусство мощно идет вперед. Но из этого потока слов не следует ли обратное? Такие вещи доказываются действиями, не доводами. Пусть меня опровергнут, поставив что-нибудь одинаковое по до­стоинству рядом с Тристаном, Бетховенской сонатой opus 106, Королем Лиром или портретом Марэса. Но теперь больше нет достижения, а только направления. И людей объединяет даже хотение, с которым не связано никакое умение. Здесь налицо опасность, что все эти бескостные, женственные, ненужные «дви­жения» существуют не из необходимости, но из необходимости переживаемого времени. Я называю это *миросозерцанием, свой­ственным ремеслу искусства.* Строение, рисование и стихосложе­ние, как ремесло искусства, политика, как ремесло искусства, даже миросозерцание, как ремесло искусства, — все это зловоние возносится к небу из различных кружков и союзов, кафе и зал для докладов, от выставок, изданий и газет. И это явление не доволь­ствуется малым — оно хочет царить, оно называется немецким и претендует на господство в будущем.

Именно здесь я нахожу задачи, но не людей — людей, которые были бы достаточно к ним подготовлены. Немецкий роман принад­лежит к задачам века; до сих пор мы имеем только Гёте. Однако роман требует *личностей,* сильных по энергии и взгляду на мир, выросших в больших ситуациях, великих также по достоинству своих воззрений и своего такта. Мы до сих пор не имеем немецкой прозы, как существует проза английская и французская. То, чем мы доныне обладаем, есть стиль отдельных писателей, который от весьма плохой посредственности доходит до исключительно лично­го мастерства. Роман мог бы создать писателей, а сейчас люди практики, индустрии, высшего офицерства, организаторы — пи­шут лучше, основательнее, глубже, чем литераторы десятого ран­га, которые из стиля создали спорт. В стране Тиля Уленшпигеля я не нахожу фарса большого стиля, всемирноисторических высот и глубин, осмысленного, трагического, легкого и изящного; это почти единственная форма, в которой теперь одновременно можно было быть философом и стихотворцем, не будучи поддельным. Мне ныне не достает того, что некогда не доставало Ницше, — немецкой музыки в стиле Кармен, полной породы и духа, искря­щейся мелодией, теплом, огнем — той музыки, предками которой не постыдились бы признать себя Моцарт, Иоганн Штраус, Брук­нер и *молодой* Шуман. Но оркестровые акробаты сегодняшнего дня бессильны. Начиная со смерти Вагнера не выделился ни один большой композитор — создатель мелодии. Раньше, пока су­ществовало живое искусство, была известная согласованность, такт жизни, который проходил через художников, художествен­ные произведения и публику, и принуждал каждого творить так и видеть так, как он должен был и чувствовал себя обязанным; таким образом, крупные и незначительные художники отличались

*181*

не но строгости формы, но только по глубине концепций — на место этого чутья появились «наброски»; нет ничего более пре­зренного. Что более не жизненно, то начинают проектировать. Пытаются набросать планы личной культуры с теософией и куль­том учителя, личной религии с изданиями Будды на роскошной бумаге, планы государства из эроса. Хотели бы после революции «набрасывать планы» для хозяйства, торговли и индустрии.

Эти идеалы следует разбить вдребезги; чем больше при этом будет звона, тем лучше. Суровость, римская суровость — вот что начинается теперь в мире. Для чего-либо другого скоро не будет больше места. Пусть будет искусство, — но из бетона и стали; пусть будет поэзия, но мужей с железными нервами и холодным, проницательным взором; пусть будет религия, но тогда возьми свой молитвенник, не Конфуция на веленевой бумаге, и иди в цер­ковь; пусть ведется политика, но политика государственных му­жей, а не исправителей рода человеческого. На все остальное нечего обращать внимания. И никогда не следует забывать, **что** лежит позади нас и впереди нас, людей этого тысячелетия. До Гёте мы, немцы, больше никогда не дойдем, но можем дойти до Цезаря.

VI

ИЗ ИСТОРИИ СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

«МОРФОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ» ОСВАЛЬДА ШПЕНГЛЕРА\*

*С. Аверинцев*

Стоит ли еще говорить о культурологии Освальда Шпенглера? Разве дело идет не о vieux jeu, не об исчерпавшей себя интеллекту­альной сенсации 20-х годов, утерявшей для нас всякую актуаль­ность?

При ответе на эти вопросы необходимо иметь в виду, что на­следие Шпенглера явственно распадается на слои, чрезвычайно разнящиеся по мыслительной фактуре, ценности и значимости. Различие в уровне бьет в глаза: иногда трудно поверить, что тот же самый человек, который написал «Закат Европы», способен был подвергать выводы этой книги заведомому извращению (с. точки зрения своей же собственной логики) в публицистиче­ских трактатах типа «Прусской идеи и социализма». Но и единое, замкнутое в себе сочинение — оба тома «Заката Европы» — при ближайшем рассмотрении расслаивается на эксперименты истори­ческого прогнозирования, на политическую теорию тоталитарист­ского толка и на философию культуры в собственном смысле (темперамент автора дает всем этим уровням интимное эмоцио­нальное единство, но сообщить им обязательную логическую связь он не может). Сегодня, через тридцать лет после смерти Шпенгле­ра, мы имеем право вычленять для критического анализа только этот последний слой, как единственно существенный: коль скоро •ама история вынесла приговор политическим идеалам автора «Заката Европы» и выявила несостоятельность его предсказаний, критиковать его по этим пунктам *—* занятие столь же легкое, сколь и неинтересное. Но что касается культурологического ядра, здесь дело не совсем так просто.

Прежде всего можно было бы сослаться на тот факт, что на Западе до сих пор живо направление так называемой историосо­фии, представленное именами А. Тойнби, П. Сорокина и др. Было бы неосторожным категорически утверждать, что в настоящее

\* Опубликовано в ж. Вопросы литературы. 1968. № 1.

Ш

время это направление уже полностью исчерпало себя; но даже если это так, заведомо очевидно, что критический анализ результа­тов историософского подхода за пределами самой школы далеко не завершен (в частности, в советской науке этот процесс только начинается '). Между тем современная историософия порождена импульсом, исходившим из интеллектуальной инициативы Шпен­глера; конечно, ее подлинные истоки лежат гораздо дальше, но именно через «Закат Европы» линии Гердера и Гёте, немецкой романтики и т. п. перешли в актуальное философствование о куль­туре. Тойнби и его последователи немало потрудились над адапта­цией идей Шпенглера к требованиям здравого смысла и позитив­ной научности; но есть немалая польза в том, чтобы рассмотреть эти идеи в их изначальном, неприглаженном, бескомпромиссном виде. С этим связана негативная ценность наследия Шпенглера: немецкий философ довел ряд усвоенных им основоположений до абсурда, а наблюдать reductio ad absurdum определенной точки зрения всегда полезно для науки.

Польза возрастает от того, что этой операции подвергаются у Шпенглера по большей части не оригинальные, но ходовые представления. Дело в том, что если при своем появлении «Закат Европы» произвел впечатление чрезвычайно дерзкой попытки отойти от здравого смысла, теперь, по прошествии стольких лет, становится все яснее, что концепции Шпенглера как раз слишком близки к обывательскому здравому смыслу, что они во многом только сообщают небывалую последовательность и четкость сумме непроверенных и не выдерживающих проверки прописных истин. Доводя их до абсурда, Шпенглер против своей воли принуждает нас в дальнейшем быть осторожнее в оперировании с ними. Чтобы сразу было понятно, о чем идет речь: как поучителен пример Шпенглера для тех, кто доверчиво принимает в буквальном смыс­ле тезис о культуре как «органическом единстве»! Конечно, надо быть справедливым: о том смысле, который скрыт в этой метафо­ре, Шпенглеру также удалось напомнить нам довольно вырази­тельно. За последние десятилетия не только научное, но и художе­ственное освоение феноменологического богатства культур про­шлого немало училось у Шпенглера «физиогномической» цепко­сти глаза и цельному схватыванию вещи. Только тогда, когда каждая истинная интуиция и каждая ложная предпосылка Шпен­глера действительно станут прозрачными для всех, можно будет спокойно счесть, что его наследие окончательно преодолено. Пока этого не случилось, о нем стоит говорить.

Освальд Шпенглер родился в 1880 г.: он принадлежал к тому поколению, которое формировалось в тени внешне импозантных успехов «вильгельмовской эры», в тени триумфов академической немецкой науки и в то же время — в противовес этому — рано пережило воздействие только что начавшего входить в широкий оборот Ницше. Чтобы представить себе, чем был для немецкой интеллигентной молодежи в 1900 г. (в год своей смерти) Ницше, достаточно перечитать первые строки эссе Томаса Манна (который

*184*

был старше Шпенглера на пять лет) «Философия Ницше в свете нашего опыта». Из поколения Шпенглера набирались ряды круж­ка Георга; в том же 1880 г. родился Гундольф. Впрочем, становле­ние Шпенглера как мыслителя протекало в известном отдалении от текущей культурной жизни. До 1911 г. он учительствовал в Гамбурге, едва ли не самом «неинтеллектуальном» из всех больших городов Германии; но и позднее, переехав в Мюнхен, он тщательно избегал всякого личного контакта с академическими или литературными кругами, был автодидактом-одиночкой, чура­ющимся «школ», «направлений» и «группировок». В универси­тетские годы он слушал курсы по философии и гуманитарным наукам, но также по математике и биологии; при структуре тради­ционного немецкого высшего образования подобная авантюристи­ческая широта интересов оказывается не столь уж невероятной, но для Шпенглера она показательна.

В 1904 г. он защитил диссертацию о Гераклите (труд незрелый и в свое время не обративший на себя внимания, но с любопытным устремлением к цельному образу греческого мыслителя, к интел­лектуальному «портрету», организованному вокруг одной цен­тральной идеи). Затем шли годы учительства в Гамбурге и одино­ких штудий в Мюнхене: от этих лет сохранился изданный по­смертно беллетристический отрывок «Победитель», навеянный актуальными событиями русско-японской войны и выявляющий некоторые специфические уклоны шпенглеровской мысли (в «По­бедителе» японский художник, меняющий кисть на винтовку и гибнущий геройской смертью, на себе переживает переход от деградирующей «культуры» к голой динамике милитаристской «цивилизации»).

Когда летом 1918 г. первый том «Заката Европы»2 появился на книжных прилавках Германии и Австрии, автора никто не знал ни в академических, ни в литературных кругах. Между тем Шпенг­лер работал над своим капитальным культур-философским трудом уже давно. Характерно, что первым толчком к работе были акту­альные политические впечатления: Агадирский кризис и нападе­ние Италии на Триполи (то и другое имело место в 1911 г.). Шпенглер намерен был выступить с предсказанием мирового военного конфликта, который сам в свою очередь послужит пре­людией новой исторической стадии; соответственно книга должна была носить политико-публицистическое заглавие «Либеральное и консервативное» («Liberal nnd Konservativ»). Однако по мере как бы самопроизвольного роста замысла все более выявлялся его культурологический характер: интеллектуальное честолюбие ав­тора явно не склонно было удовлетвориться ближайшими полити­ческими прогнозами и требовало самых широких исторических перспектив. В 1912 г. Шпенглер прогуливался перед книжной витриной, и его взгляд случайно упал на избитый заголовок ка­кой-то книги «Закат античного мира»; традиционная ассоциация европейского декаданса с Римом времен упадка (поднятая в «За­кате Европы» до ранга системы) срабатывает, и с тех пор загла-

*185*

вие книги Шпенглера имеет тот вид, к которому мы привыкли. После трехлетних штудий и восьминедельного обдумывания ра­бота Шпенглера над его трудом идет необычно быстро (читатель все время чувствует, что «Закат Европы» написан на одном дыха­нии!); к 1914 г. первый том в основном закончен, но военные обстоятельства мешают его выходу в свет. В первом своем вари­анте этот том появился только летом 1918 г., за несколько месяцев до окончательного поражения Германии; затем Шпенглер в еще более быстром темпе готовит второй том, который выходит в апре­ле 1922 г., а через год к нему присоединяется основательно перера­ботанный первый том.

Однако война, задержавшая обнародование книги Шпенглера, в огромной степени способствовала ее популярности; молодые люди, вернувшиеся с фронта в психическом состоянии, делавшем их открытыми для любых «апокалипсических» внушений, жадно набросились на книгу, одно заглавие которой возвещало «закат» их мира. Труд Шпенглера имел неимоверный успех, заняв место в ряду важнейших сенсаций эпохи и породив огромную критиче­скую литературу, причем поначалу он усваивается или критикует­ся именно в качестве «апокалипсиса», пророчества о будущем За­пада. Его многозначительное и броское название превращается в ходячее словоупотребление, без которого не может обойтись разговор на модные интеллектуальные темы (в философском ро­мане Г. Гессе «Стенной волк», вышедшем в 1927 г., герой читает, наряду с прочими афишами «магического театра», обещающими всевозможные виды духовных игр, еще и такую: «Закат Европы — по умеренной цене!»). Впрочем, культурологическая и историче­ская стороны книги Шпенглера также привлекают к себе внима­ние (особенно в России, где уже к 1922 г. появились сборник статей Н. Бердяева, Ф. Степуна и др. «Освальд Шпенглер и Закат Европы», М., 1922, и книга молодого В. Н. Лазарева «Освальд Шпенглер и его взгляды на искусство», М,, 1922).

В жизни Шпенглера начинается следующий этап. Его сенсаци­онная популярность доставляет ему важное место в общественной жизни, так что он может позволить себе обращаться к своим со­временникам в авторитарном тоне учителя и пророка. Но его творческая продуктивность снижается (уже второй том «Заката Европы» по уровню своих идей заметно ниже первого). Сочинения Шпенглера 20-х и начала 30-х годов — либо публицистика кон­сервативно-националистического свойства («Политические обя­занности немецкой молодежи», 1924: «Восстановление германской империи», 1924; «Годы решения», 1933), либо слабые вариации на темы, уже развитые с гораздо большей силой в «Закате Европы» («Человек и техника», 1931, и послесловие к сборникам стихотво­рений О. Дрема, 1920, известное в русском переводе под заглавием «Философия лирики»).

Ситуация была не лишена иронии: культурологические идей Шпенглера получили успех на гребне интеллектуального авангар­дизма 20-х годов, но сам их создатель относился к авангардистско-

*186*

му умонастроению с антипатией и тосковал по консервативному благополучию «вильгельмовскои эры», в котором для его идей не было места. Шпенглер сближается с правыми деятелями типа 1'. Шлубаха, председателя «Общества патриотов». Накануне краха Веймарской республики позиция философа представляется, в об­щем, пронацистской (хотя «расовую теорию» и антисемитизм Шпенглер всегда зло высмеивал). Для снижения интеллектуаль­ного уровня его творчества характерно, что ряд идеологических явлений, еще в «Закате Европы» служивших для Шпенглера объектом уничтожающей насмешки (см. пятую главу первого тома с ее характеристикой беспочвенно-суетливых проектов «спасения» того, что обречено погибнуть, планов искусственного взбадривания буржуазной Европы), на этом этапе принимаются философом вполне всерьез. Уже «Прусская идея и социализм», книга, поя­вившаяся осенью 1919 г., т. е. одновременно с «Закатом Европы», дает совсем иные акценты в характеристике «римской» эпохи европейского мира. Забавная деталь: по всем шпенглеровским «гороскопам» выходит, что роль римлян в западной цивилизации отводится англичанам и американцам, но в последний момент Шпенглер — немецкий националист спутывает свои выкладки и подставляет на место англосаксов «прусеаческую» Германию. Все же 1933 год привел Шпенглера к острому конфликту с по­бедившим гитлеризмом *\* в 1935 г. он обрывает свои (до тех пор очень тесные) отношения с архивом Ницше, который иод управле­нием печально известной Э. Ферстер-Ницше начал превращаться в простой придаток геббельсовской пропаганды 4: недавние друзья типа того же Шлубаха, пережившие тем временем «обращение» в гитлеризм, по очереди объявляют ему бойкот (ср. письма Г. Грюнделя от 16 ноября 1933 года, Р. Шлубаха от 5 января 1935 года, Э. Ферстер-Ницше от 11 ноября 1935 года). К 1935 г. этот бойкот приобретает официальный и всеобщий ха­рактер. Шпенглер пытается вернуться к научным интересам и ра­ботает над большой статьей «К всемирной истории 11 тысячелетия до п. э.», несмотря на многочисленные отступления от научной логики обильной остроумными догадками; между прочим в ней имеется прогноз относительно содержания недоступных тогда кри-то-микенских текстов, блестяще подтвердившийся после их де­шифровки. Положительно, Шпенглеру больше везло с прогнозами относительно изучения прошедшего, чем с пророчествами об акту­альных событиях. . .

В эти годы опустевшие ряды друзей философа пополняются молодыми представителями исторической науки, ищущими мето­дологических коррективов к старым академическим установкам; среди них — Франц Альтхейм. ныне крупный специалист по рим­ской истории, во исполнение заветов Шпенглера сочетающий свои классические штудии с серьезными экскурсами в историю Вос­тока. Наряду с этим Шпенглер предпринимает систематическое изложение своих основных философских предпосылок, которые отчасти намечались, отчасти же лишь угадывались в «Закате

***/87***

Европы»; дело должно было идти о подведении под шпенглеров-скую культурологию общеонтологических контрфорсов. Но в эти последние годы жизни философ заболевает нервным расстрой­ством, и работа над «Первовопросами», как должна была назы­ваться книга, не идет дальше накопления карточек с афористиче­скими набросками. В таком виде рукопись и осталась после смерти Шпенглера в 1936 г.; ее публикация состоялась только в 1965 г.5 После 1937 г. в условиях усиления нацистского произвола, изда­ние шпенглеровских текстов в Германии оказывается невозмож­ным; впрочем, в 1942 г. был выпущен популярный сборник «Мыс­лей», хитроумно подтасованный таким образом, чтобы оставить читателя в полной неясности относительно реального контекста отдельных формул Шпенглера и тем самым сгладить всякое раз­личие между ними и расхожей монетой гитлеровской идеологии.

После второй мировой войны — «после заката Европы», как выразился Теодор Адорно, — интерес к Шпенглеру — патрону историософии — снова возрастает.

Прежде чем рассматривать культурологию Шпенглера как таковую, необходимо сказать несколько слов о двух других пред­метах. Первый из них — формальная структура «Заката Европы», второй — общие контуры шпеиглеровскои «метафизики»: то и другое в совокупности намечает рамки, в которых философия культуры Шпенглера предъявляет себя читателю.

Достаточно известно, что «Закат Европы» не принадлежит к обычному типу академической философской литературы. Это не «трактат», а «интеллектуальный роман», как назвал книгу Шпен­глера резко враждебный ее идеям Томас Манн. «. . .Осуществи­лось. — отмечал он в статье „Об учении Шпенглера", — то слия­ние критической и поэтической сферы, которое начали еще наши романтики и мощно стимулировала философская лирика Ницше; процесс этот стирает границы между наукой и искусством, вливает живую, пульсирующую кровь в отвлеченную мысль, одухотворяет пластический образ и создает тот тип книги, который, если не ошибаюсь, занял теперь главенствующее положение и может быть назван „интеллектуальным романом". К этому типу. . . безусловно можно причислить и шпенглеровский „Закат" благодаря уже таким его свойствам, как блеск литературного изложения и интуи­тивно-рапсодический стиль культурно-исторических характери­стик» . Манн вспоминает имя Ницше, и на самом деле Шпенглер ближе всего к базельскому философу именно в чисто литературной плоскости. Стоит выписать почти целиком ницшевские заметки о том, как он считал нужным писать, ибо намеченная в них «по­этика» философской книги лучше объясняет манеру Шпенглера, чем любые рассуждения:

*«Совершенная книга.* Иметь в виду:

1. Форма, стиль. — *Идеальный монолог.* Все, имеющее „уче­ный" характер, скрыто в глубине. — Все акценты глубокой страсти, заботы, а также слабостей, смягчений. . . Преодоление стремления доказывать: абсолютно *лично. . .* Род мемуаров; наибо-

*188*

лее абстрактные вещи — в самой живой и жизненной, полной крови, форме. — Вся история, как лично пережитая, результат *личных страданий* — (только так все будет *правдой). . .* Не „опи­сание"; все проблемы переведены на язык *чувства,* вплоть до страсти.

2. Коллекция *выразительных* слов. Предпочтение отдавать сло­  
вам военным. Слова, *замещающие* философские термины; по воз­  
можности немецкие и отчеканенные в формулу. . .

3. Построить все произведение с расчетом на конечную *ка­  
тастрофу* » *7.*

Примерно так и работал Шпенглер. Правда, его не хватало на то, чтобы «скрывать в глубине» ученый аппарат; ученость вы­ставлена в книге на первый план и обыгрывается не без театраль­ности. Но изложение истории человечества, как «лично пережи­той» (хотя и без самоубийственной остроты Ницше), подбор «выразительных слов» — «по возможности немецких и отчеканен­ных в формулу» — все это присутствует в облике «Заката Евро­пы». «Книга Шпенглера, — замечает Ф. Степун, — не просто кни­га: не та штампованная форма, в которую ученые последних деся­тилетий привыкли сносить свои мертвые знания. Она — создание если и не великого художника, то все же большого артиста» 8. С этой оценкой нельзя не согласиться. В самом деле, признать за Шпенглером художническое величие едва ли возможно: для этого у него слишком много тяготения к красивости, дешевым эффектам и ложной импозантности. Но он, бесспорно, художник, достигав­ший в обращении со словом подлинной виртуозности; стихия языка играет в «Закате Европы» не меньшую роль, чем та, кото­рую ей свойственно играть в лирике, и выявляет дотоле неизвест­ные возможности выражения. Порой хочется сказать, что уже не Шпенглер мыслит, но немецкий язык мыслит за него.

Отсюда вытекает ряд следствий. Во-первых, читатель, незнако­мый со шпенглеровскими текстами в подлиннике, должен заранее иметь в виду, что они по сути своей закрыты для перевода. Дело в том, что позднеромантический вкус Шпенглера постоянно вы­бирал из всех возможных синонимических слов как раз те, для которых нет эквивалентов в других языках. Стиль Шпенглера зиждется на сознательно ограниченном отборе слов, большинство которых употребляется как многозначные «первоглаголы» — свое­го рода словесные мифологемы; эти слова можно описывать и «де­шифровывать», но не «переводить». Во-вторых, сама мысль Шпенглера в решающих пунктах зависит от своей словесной оболочки: слово и стимулирует мысль, и деформирует ее. Первое происходит во всех тех случаях, когда дело идет о выпуклом и пластическом «портретировании» некоторого феномена; когда мысль направлена на образ, образность языка для нее не помеха, а подспорье. Но гипертрофия образности (и притом образности, отнюдь не всегда пребывающей на том уровне, который характери­зует, например, Хайдеггера, но обычно гораздо более «фельетони-гтической») оказывается причиной также и ущербности шпенгле-

*189*

ровской мысли. Мы столкнемся ниже с тем, что мышление Шпен­глера почти все время не сходит с пути оперирования развернуты­ми метафорами, причем у автора нет ни грана критического отношения к собственным приемам: метафорическое сближение слов безнадежно перепутано с философской работой над понятия­ми. Вдобавок «музыкально» безупречный ритм шпенглеровского изложения закрывал от автора и закрывает от читателя целый ряд непозволительных банальностей, которые при другом типе науч­ной прозы оказались бы выявленными и, во всяком случае, никого не вводили бы в заблуждение.

Это очень чувствуется при сравнении «Заката Европы» с неза­вершенными «Нервовопроснми»; положения обеих книг по сути своей одни и те же, но афористическая форма «Первовопросов», вычленяющая каждую отдельную мысль из потока мышления и принуждающая ее стоять на собственных ногах, безжалостно обнажает все плоское и приблизительное, в то время как в «Закате Европы», где «одно слово нанизывается на другое, образуя единый органический поток, несколько кинематографический по своему существу, но всегда цельный и неразрывный» , суггестивность стиля многое спасает. Сочетание интеллектуализма и установки на внушение, смесь авангардистской дерзости и старомодной импо­зантности, организация целого через единое и непрерывающееся ритмическое движение — все это несколько напоминает музыку Вагнера. Вполне музыкальный характер имеет и композиция «За­ката Европы»: здесь можно говорить о теме с вариациями, о лейт­мотивах, о бесконечной мелодии — только не о логической диспо­зиции, предполагающей поочередное исчерпание обособленных между собой проблем. Шпенглер все время возвращается к одной, и той же топике; заглавия разделов «Заката Европы» («Физиогно­мика и систематика», «Идея судьбы и принцип каузальности», «Картина души и восприятие жизни») очевидным образом суть не названия различных вопросов, но символические знаки, отмечаю­щие фазы в развертывании одной и той же темы.

Столь же «музыкально»-алогический характер имеет и шнен-глеровская онтология (развернутая в начале второго тома «Заката Европы» и особенно в «Первовопросах» ). Исходное понятие фило­софии Шпенглера — понятие *органической жизни.* «Органическая жизнь есть первофеномен, идея, которая развертывает себя из состояния возможности; перед нашим видящим оком процесс, который всецело есть тайна. Идея жизни повсеместно наделена сходной внутренней формой: зачатие, рождение, рост, старение, гибель идентичны от малейшей инфузории до великой культу­ры» |(!. Эти слова необходимо запомнить: приложение к культуре биологических понятий, которые объективно суть метафора, для мышления Шпенглера — совсем не метафора. В рамках этой фи­лософии органическая жизнь тождественна с бытием вообще: неорганическая природа, первичность которой сравнительно с ор­ганической постулирует наука, для Шпенглера есть чисто не­гативное понятие (неорганическое, не-живое, — как бы «умер-

*190*

шее»), интуитивно выводимое лишь в соотнесении *с* жизнью, как «иное» этой последней; что же касается «духа», то и ему Шпенг­лер отказывает в праве составлять особый онтологический уро­вень, осмысляя его как непосредственную акциденцию все той же жизни. — как, мы сейчас увидим.

Все живое предстает в двух формах: растительной и животной. Растение просто живет во времени: животное находит себя в про­странстве. Время и пространство для Шпенглера — менее всего соотносимые друг с другом категории или координаты. «Катего­рия» только пространство: оно дано бодрствующему сознанию — в нем и по отношению к нему возможно *«бодрствование»* (Wach-seiu) зверя и человека, категория, заменяющая Шпенглеру поня­тие *«сознания».* Мир Waehsein, мир логики, науки, понимания ость мир пространства, зрительный или «световой» мир (Licht-welt); прорыв человека к «теоретическому» (от греч. theoria, т. е. «зрение») мышлению Шпенглер непосредственно связывает с пе­ревесом, которое получает у человека среди других его чувств зре­ние — ориентация в пространстве. «Человеческая бодрственность уже не сводится к напряжению между телом и находящимся рядом миром. Оно отныне означает: жизнь *внутри* замкнувшегося вокруг мира света. Тело движется *внутри* увиденного простран­ства» ". Но время для Шпенглера не есть коррелят пространства, не есть вообще мыслительная категория: время тождественно с первофеноменом жизни. «Чем было бы линейное время, время без направления? Все живое таит в себе — я могу выразить это только тавтологией — ,.*жизнь":* направление, устремление, волю, глубочайше связанную с душевным порывом *подвижность,* кото­рая решительно ничего общего не имеет с „движением" физиков. Все живое неделимо и необратимо, единократно, неповторимо и в своем развитии не поддается механической детерминации; все .что принадлежит к сущности судьбы. Также и „время" — то, что мы на самом деле *чувствуем* при звуке этого слова и что музыка может пояснить лучше, чем рассуждения, — в отличие от про­странства имеет этот *органический* характер. Но раз так, отпадает принимавшаяся Кантом и другими мыслителями возможность подвергнуть время *на общих основаниях с пространством* теорети­ко-познавательному анализу. Пространство — это понятие. Вре­мя — это слово, которое намеком обозначает нечто непостижи­мое» '2. Время, душа, судьба, жизнь — все это для Шпенглера синонимы, выражающие спонтанный порыв иервофеномена к про­хождению своего жизненного цикла и к выявлению своей формы. (лода же относится понятие ритма или такта, т. е. некоей времен­ной меры жизненного процесса.

Но такую целостность жизненный процесс имеет только в растении (которое по этой причине является для Шпенглера эталоном жизни вообще). Растение есть только «время», только органический рост, только ритм. Уже зверь начинает двигаться в пространство, как противостоящий ему микрокосм. Ему дано пространство — а следовательно, чувство одиночества и страха.

*191*

Ибо если с временем связано чувство Selmsucht (слово, обычно переводимое как «томление», но выражающее гораздо более энер­гичную и волевую динамику «тяги» к чему-то, «вожделения», «порыва»), понуждающее организм к росту, к экспансии, то про­странство сообщает страх: «Страх и вожделение: первый заставля­ет сжаться, второе — распространиться: страх подавляет в про­странстве, вожделение устремляет во времени» . Шпенглеров-ская антитеза «вожделения» и «страха» по сути своей аналогична дуализму «либидо» и «принципа объективности» у Фрейда. Так или иначе, время живет в самом живом существе, как ритм его крови, его пола, его жизненных циклов; пространство дано извне его глазу и его мозгу, как угроза. Естественно, что «микрокосмиче­ские» существа — животное и человек — стремятся вернуться в растительное существование: это постулат, весьма существен­ный, как мы увидим, для шпенглеровской культурологии. «Стадо, испуганно скучивающееся перед опасностью, ребенок, с плачем прижимающийся к матери, отчаявшийся человек, который хотел бы упокоиться в своем боге, — все они стремятся вернуться из свободного существования в то связанное, растительное, из которо­го они некогда были отпущены к свободе» м.

Раздвоение между «макрокосмическим» и «микрокосмиче­ским», между растительным и животным, между временем и про­странством достигает своего апогея в человеке. Человеку дано пространство в той степени, в которой им не обладает ни одно животное; мало того, человек знает о смерти, т. е. о необходимости некогда перестать быть «временем» и превратиться в «чистое пространство». С пространством связаны надежды человека на познание и власть. Но и устремление к растительному бытию, к «космичности», к культивированию «такта», «ритма» в нем сильнее, чем в каком-либо ином живом существе, — и как раз это устремление приводит, по Шпенглеру, к рождению *культуры.*

Что такое культура? Бросается в глаза, что Шпенглер отбирает ее существенные компоненты довольно специфическим образом. Романтический вкус Шпенглера пренебрежительно относится ко всем концепциям культуры, ставящим на первый план экономику и материальную культуру и не признающим, что даже форма финансовых операций есть лишь выражение «души» данной куль­туры. Но «духовное» для Шпенглера тоже, по сути дела, малосу­щественно для культуры, почти что внеположно ей. Культура — это как бы растительная душа сплотившегося в «народ» коллекти­ва (народ есть в рамках шпенглеровской концепции именно культурологическое понятие), а потому все абстрактное, «про­странственное» — какова не только наука, но и, скажем, теистиче­ская религия или идеализм классического типа, — ей, по сути дела, чуждо. Дух (Geist) у Шпенглера по большей части есть синоним понятия «интеллект» (чаще всего именно так и при­ходится его переводить) и рассматривается как нечто неорганиче­ское, как продукт отмирания «души». «Духовная» критика жизни (которую мы имеем не только в любом научном мировоззрении, но

*192*

и в любой религии высшего типа) выступает у Шпенглера как нечто враждебное жизни и никак с ней не совместимое: человек, по Шпенглеру, может настолько болезненно ощутить свое одино­чество в чужом для него пространстве, что эмоция страха переси­ливает для него эмоцию вожделения, пространственное напряже­ние — временной ритм; так рождается тип «священника» (позд­няя разновидность которого—тип «идеолога»), для которого жизненная амбивалентность любви и ненависти вытесняется мистической амбивалентностью любви и страха. Такой человек будто бы чужд жизненному творчеству. В чисто обывательском стиле Шпенглер заявляет о своем уважении к «аскету», «свято­му», «мыслителю», но отказывает людям подобного склада в ка­ком-либо касательстве к жизни, отсылая их на задворки бытия. «Истине» Шпенглер запрещает быть регулятором «действительно­сти». «Никакая вера никогда не могла изменить мир и никакой факт никогда не мог опровергнуть веру. Нет никакого моста меж­ду необратимым временем и неподвижной вечностью, между хо­дом истории и незыблемостью божественного миропорядка, в структуре которого „провидение" означает высший случай кау­зальности. Вот последний смысл мгновения, в котором Пилат и Иисус стояли друг против друга. В одном мире — в мире исто­рии — римлянин приказал распять Галилеянина: такова была его судьба. В другом мире Рим подпал проклятию и крест стал за­логом искупления: такова была „божья воля"» 15.

Не будем говорить о том, что приведенные слова Шпенгле­ра — пощечина не только любому гуманизму, но и убеждению платоновского или христианского типа в том, что жизнь нужно заставить считаться с какими-то осмысляющими принципами, поднятыми над бесчеловечной эмпирией «факта»; здесь против Шпенглера едины марксизм и католицизм, либеральное просве­тительство и психологизирующий морализм. Не будем отмечать заведомой лжи в шпенглеровском утверждении, будто «истинная» религиозность и установка на глубинное познание не могут иметь ничего общего с социальной реальностью. Сейчас нам важнее другое: если традиционное мышление видит в «идеях», в «духе» самое средоточие культуры («духовной культуры»), то Шпенглер отлучает «дух» не только от «жизни», но в большей степени также и от культуры; напротив, неоспоримо «жизненные», но не слишком «духовные» феномены вроде государства, политики, форм собственности и т. п. безусловно принадлежат для него к культуре. Можно было бы сказать, что понятие культуры у Шпенглера «дегуманизировано», если бы не мешающая ассоциа­ция со словоупотреблением Ортеги-и-Гассета; применительно к Шпенглеру корень «гуманус» в этом слове обозначал бы не «человеческое», как у Ортеги, но традицию послевозрожденческо-го гуманизма, понимавшего под культурой в первую очередь «словесность», т. е. философию и литературу со всей совокупно­стью словесно сформулированных идей, — ибо именно с этой тра­дицией рвет автор «Заката Европы». «Дух литературы как благо-

,'г 13 Зака;| № 111)2 *193*

роднейшее проявление человеческого духа вообще», — на этом стоит Сеттембрини из романа Томаса Манна «Волшебная гора», представитель «болтливого» буржуазного гуманизма.

В своем отказе от гуманистской, возрожденческой концепции культуры Шпенглер опирается на две тенденции века, по своей природе достаточно различные.

С одной стороны, как раз к этому времени ослабело доверие к тому содержанию культуры, которое непосредственно «выгово­рено» в словесных формулировках, а стало быть — к идеологизи­рующей словесности; объективная принудительность математики стала казаться предпочтительнее философии, музыка и архитекту­ра с их «молчащей» закономерностью — почтеннее литературы. «Мы уже в продолжение поколений усматриваем великое и непре­ходящее достижение той эпохи, которая лежит между концом средневековья и нашими днями, не в философии и еще того меньше в литературе, но в математике и в музыке», — отмечено в фило­софской утопии Г. Гессе «Das Glasperlenspiel» (1942). Если в XIX в. литература подчинила своей тирании пластические искусст­ва и музыку, то в XX в. поэзия в страхе перед «литературщиной» возмечтала о «немотствующей» структурности архитектуры:

Но чем внимательней, твердыня Нотр-Дам, Я созерцал твои чудовищные ребра, Тем чаще думал я: из тяжести недоброй Когда-нибудь и я прекрасное создам.

*(О. Мандельштам)*

Умонастроение первой половины нашего столетия было по преимуществу направлено на «разоблачение» того, что скрыто за словом, за явным самоформулированием, — так, как если бы афо­ризм Талейрана, согласно которому речь дана людям для сокры­тия своих мыслей, внезапно стал главной аксиомой гуманитарных наук. Здесь были едины самые крайние оппоненты и антиподы: вульгарный социолог, выявляющий за символом веры писателя «психоидеологию» такой-то и такой-то классовой прослойки; пси­хоаналитик, обнаруживающий на том же материале подавленные сексуальные наклонности автора; ученик Ницше, упражняющийся в «испытании утроб» и докапывании до психологической подноготной морали; наконец, даже искусствовед-формалист немецкого типа, привыкший к позиции «подглядывания» за художником. Было от чего разувериться в «идеях». Вот слова В. Пере-верзева, которые — за вычетом ссылки на марксизм, — в сущности, близки взглядам того же Шпенглера: «. . .С точки зрения марксиста, определяющим моментом является не мышление, а бытие. В основании художественного произведения лежит не идея, а бытие, стало быть, литературоведческое исследование и должно обнаружить не идею, а бытие, лежащее в основании поэтического . явления» |7. В описанном умонастроении обнаруживается своего рода реакция на устрашающую убыль «бытийственности»

искусства и общественного восприятия искусства. Но опасность того, что Платон называл «мисологией» («ненавистью к слову»), была налицо, и у Шпенглера она в большой степени выявляется. Недаром философ с особенной симпатией говорит о египетской культуре — самой «немотствующей» из всех великих культур: «Египетский стиль наделен такой полнотой выражения, которая при других условиях оказывается абсолютно недостижимой. . . Не пишут и не говорят; вместо этого строят и делают. Неимоверное молчание — для нас первое, что бросается в глаза во всем египет­ском, — вводит в заблуждение относительно мощи этой витально­сти. Нет культуры с большей степенью душевной силы. Никакой агоры, никакой болтливой античной общительности, никаких нор­дических нагромождений литературы и публицистики, одна толь­ко объективная и уверенная, само собой разумеющаяся деятель­ность. Частности уже упоминались. Египет обладал математикой высшего ранга, но она до конца выявилась в образцовой строитель­ной технике, в несравненной оросительной системе, в изумитель­ной астрономической практике, не оставивши ни единого теорети­ческого труда. . . Египтяне были философами, но у них не было .,философии". Повсюду ни малейшей попытки теории и не многи­ми достигнутое инстинктивное мастерство в практике. . .» '8

В этом отношении наш современник К. Ясперс, исполненный благодарности «осевому времени» (Axenzeit — введенное им обо­значение эпохи первых греческих философов, индийско-китай­ских мудрецов и израильских пророков), высветлившему словом и мыслью тяжеловесные массы «доосевой» культуры, есть леги­тимный наследник старого гуманизма; Шпенглер — его антипод. Шпенглер доверяет только «молчаливому», непреднамеренному выявлению содержания культуры (содержания не столько смыс­лового, сколько «структурного») в формах этой культуры, которое можно сравнить с таким же выявлением внутренней структуры растения в его внешнем облике; ведь листья, лепестки, изгибы стебля тоже «говорят» что-то нашему глазу, и «речь» их можно воспринять и передать так, как это делал Гёте в своем ботаниче­ском эпосе «Метаморфоза растений» (Шпенглер регулярно ссыла­ется на Гёте как на свой главный методологический образец); но с осмысляющей и критической речью человеческого «духа» этот массивный, онтологически уплотненный, но безличный язык — язык несвободы — не имеет ничего общего.

Вторая тенденция эпохи, сказавшаяся в шпенглеровском пони­мании пределов культуры, — уклон к тотальной политизации со­циальных феноменов. Слово «тотальный» звучит достаточно не­приятно, вытаскивая за собой по ассоциативному сцеплению еще более одиозное слово «тоталитарный». Именно так оно и должно быть воспринято — с той диктуемой историзмом оговоркой, что упомянутый уклон отчасти оправдан как реакция на дихотомию выродившегося либерализма: нечистая государственность и не­винная — ибо никчемная, сиречь «идеальная» — культура. К XX веку культура перестала льститься на эту сомнительную невин-

*195*

ность, ибо, во-первых, одним из открытий этого столетия была неутешительная истина, выраженная Т. Адорно в формуле: «Не осталось ничего невинного» |9; во-вторых, культура возмечтала, что за счет утраченных иллюзий невинности ей удастся преодо­леть свой «рамочный» характер, оказаться «при деле» и тесно связать себя с государственным формостроительством. Оказалось, что в добуржуазные эпохи именно это и было реальностью; не­даром именно наше столетие открыло для себя Рим Вергилия и красоту форм средневековой схоластики, жестко организовывав­шей весь социальный феномен сверху донизу. Либеральный идеал невинной культуры оказался осмеянным Раем «Мистерии-буфф» Маяковского; эти небеса не жаль было променять на грубую землю политики:

. . . Мы не забудем и в Летейской стуже, Что десяти небес нам стоила земля. . .

*(О. Манделъштам)*

И вот Шпенглер последовательно ставит на одну линию в ка­честве формальных самовыявлений культуры египетскую архи­тектуру — и египетский бюрократизм, технику баховского кон­трапункта — и ухищрения дипломатии XVII—XVIII веков. «Та­ковы годы, — пишет Шпенглер об Афинах V столетия до н. э. и о Европе барокко, — когда и великие обособленные искусст­ва переживают свою предельную, тончайшую, духовнейшую зре­лость: рядом с ораторами афинской агоры — Зевксис и Пракси-тель, рядом с филигранной дипломатией кабинетов — музыка Ба­ха и Моцарта. Эта дипломатия кабинетов сама стала высоким искусством, артистическим наслаждением для тех, чьи пальцы в ней участвовали, поразительным по тонкости и изяществу, учти­вым, рафинированным. . . Это была игра со строгими правила­ми. . . искусство придавать истории форму. . .» . Это организо­ванное вокруг идеи государственности, «тотальное» понимание культуры у Шпенглера делает ее почти синонимом к понятиям «нации», «государственного организма», «государственной фор­мы», как они употребляются в лексиконе К. Леонтьева2'; кон­статация, важная для некоторых сопоставлений, которые придется сделать ниже.

Таковы предпосылки шпенглеровской концепции культуры; мы так долго на них останавливались потому, что они гораздо менее известны, чем сама эта концепция. Культура для Шпенгле­ра есть «организм», во-первых, обладающий самым жестким сквоз­ным единством, во-вторых, обособленный от других, подобных ему «организмов». Единой общечеловеческой культуры, по Шпенгле­ру, нет и быть не может; самое слово «человечество» лишено для культурологии смысла. Идея сквозного поступательного прогресса в «Закате Европы» подвергнута беспощадному высмеиванию. Ос­мысленное развитие возможно только внутри какой-то одной куль­туры. «Я вижу на месте монотонной картины однолинейной миро­вой истории. . . феномен множества мощных культур, со стихийной

*196*

силой расцветающих из лона материнской почвы, к которой каждая из них строго прикреплена на протяжении всего своего существова­ния; культур, каждая из которых придает своему материалу, чело­веческой природе, свою собственную форму, каждая из которых обладает своей собственной идеей, своими собственными страстя­ми, своей собственной жизнью, волей, манерой воспринимать вещи, своей собственной смертью. . . Каждая культура имеет свои соб­ственные возможности выражения, которые появляются, созрева­ют, увядают и никогда не возвращаются. Есть множество различ­ных по самой своей сущности скульптур, живописей, математик, физик, каждая с ограниченной продолжительностью жизни, каж­дая замкнута в себе, подобно тому как каждый вид растения имеет свое собственное цветение и плодоношение, свой собственный тип роста и умирания. Эти культуры, живые существа высшего по­рядка, вырастают с возвышенной бесцельностью, как цветы на поле. . .» . Таких культур до сих пор было восемь: египетская, индийская, вавилонская, китайская, «аполлоновская» (греко-рим­ская), «магическая» (византийско-арабская), «фаустовская» (за­падноевропейская) и культура народов майя в Центральной Аме­рике. Ожидается рождение девятой, еще не рожденной культуры — русско-сибирской. Всякое плодотворное взаимодействие культур исключено; якобы имеющиеся примеры этого — иллюзия. Шпенг­лер специально разбирает случаи рецепции античных идей в эпоху Возрождения, римского права в «фаустовской» Европе и античных форм в «раннемагической» Византии, стремясь доказать, что во всех этих случаях происходило простое недоразумение, ибо вос­принявшая влияние молодая культура немедленно подчиняла все своему собственному ритму, такту и вкусу.

Критики Шпенглера в опровержение этих тезисов указывают на общечеловеческие идеи, передававшиеся от одной культуры к другой; в качестве парадигмы естественно фигурирует христиан­ство. «Шпенглер проморгал христианство» 3, — заявляет А. Ло­сев; это формула, к которой можно свести львиную долю критики Шпенглера в статьях Н. Бердяева, Ф. Степуна и других авторов сборника «Освальд Шпенглер и Закат Европы». Об этом часто говорили и западные оппоненты Шпенглера. Ситуация как бы возвращает нас в Россию 1888 года, когда В. Соловьев в полемике против русского предшественника шпенглеровского учения об обособленных культурах Н. Данилевского 24 писал: «Теория „Рос­сии и Европы" несовместима не только с христианской *идеей,* но и с самим историческим *фактом* христианства, как религии уни­версальной, всемирно-исторической, которую никак нельзя при­способить к какому-нибудь особому культурному типу» 25. С та­ким же успехом критик Шпенглера может сослаться на любую другую универсалистскую идею. Беда, однако, в том, что подобные аргументы заранее получают отвод в силу основных установок Шпенглера; если определенные аксиомы доведены философом до красочного абсурда, то поучительнее не пожимать плечами, а до­копаться до «первой лжи». Что толку говорить об общечеловече-

*197*

ских идеях человеку, который ясно сказал, что реальность куль­турного феномена для него без остатка лежит не в идеях, а в объективной структуре, в пластическом жесте, в инстинктив­ном такте и «повадке», а за идеи как таковые он гроша ломаного не даст! Шпенглер не так прост, и в безумии его, говоря словами Полония, есть своя система.

Проследим эту систему дальше. Каждой культуре, как и подо­бает «организму», отмерен определенный жизненный срок, за­висящий не от внешних обстоятельств, а от внутреннего витально­го цикла (культуры могут умирать и насильственной смертью, как культура американских майя, но это исключение): этот срок — примерно тысячелетие. Здесь у Шпенглера любопытное совпаде­ние с К. Леонтьевым: «. . .Наибольшая долговечность государ­ственных организмов — это 1000 или много 1200 с небольшим лет. . .» 26. Когда культура умирает, она перерождается в циви­лизацию. Переход от культуры к цивилизации, климактерический переход от творчества к бесплодию, от становления к окостенению, от «души» к «интеллекту», от «такта» к «напряжению», от «дея­ний» к «работе» произошел для греко-римской культуры в эпоху эллинизма, а для «фаустовской» культуры — в XIX в. С наступле­нием цивилизации художественное и литературное творчество делается внутренне ненужным и вырождается в «спорт» (Шпенг­лер в духе старомодного немецкого вкуса не видит величия Верги­лия и Горация, которое после всех фраз прошлого столетия о «ри­торичности» и «подражательности» было заново открыто авангар­дистами классической филологии27). В области философии творчество мировоззренческих символов-систем также становится невозможным и остается только один путь — путь скепсиса; по­скольку же «фаустовская» культура по своему специфическому естеству наделена уклоном к историзму, то и скепсис, в античном мире выявлявшийся как механическое отрицание всех существо­вавших до того систем, в западноевропейском мире оборачивается историческим релятивизмом — снятием позитивных мировоззре­ний через выяснение их исторической детерминированности. Ина­че говоря, Шпенглер дедуцирует самого себя. «Систематическая философия сегодня бесконечно далека от нас; этическая филосо­фия завершила свой цикл. Еще остается третья возможность, отвечающая в рамках западноевропейского духа греческому скеп­тицизму и знаменующая себя до сих пор неизвестным методом сравнительной исторической морфологии. Возможность — это зна­чит: необходимость» 28. Творчество символов должно смениться исследованием символов.

Никаких других духовных возможностей цивилизация, по Шпенглеру, не оставляет. Лучше до конца отречься от культурных претензий и заняться техникой, подлинным «делом» цивилиза­ции: «Я люблю глубину и тонкость математических и физических теорий, в сравнении с которыми эстетик или натурфилософ попро­сту халтурщик. За великолепно отчетливые, высокоинтеллекту­альные формы быстроходного судна, сталелитейного завода, точ-

*198*

нои машины, за изысканное изящество некоторых химических и оптических методов я отдам все уворованные стили современной художественной промышленности — и всю живопись и архитекту­ру в придачу. . .» 29. Другая сфера приложения сил «цивилизо­ванного человека» — политика: если культура творит (вглубь), то цивилизация организует (вширь). Но политическая деятельность в эпоху цивилизации не имеет никаких шансов стать содержатель­ным, осмысленным искусством жизни, каким она была на афин­ской агоре и в кабинетах дипломатов XVII столетия, ибо «народы» превратились в «массы», в «феллахов»: их коллективная душа, сплачивавшая их в живые формы, умерла. Именно невозможность интенсивного формотворчества делает политику цивилизованного Рима и цивилизованного Запада экстенсивной — завоевательной. Описание распада социальной формы в эпоху цивилизации по­разительно родственно некоторым пассажам К. Леонтьева из кни­ги, которую мы уже не раз цитировали («В самом же деле Запад, сознательно упрощаясь, систематически смешиваясь, бессозна­тельно подчинился космическому закону разложения» 30).

До тех пор, пока культура жива, она верна своей внутренней форме и ритму своих жизненных циклов. Ни из того, ни из другого она не может выйти: в этом ее «судьба» (понятие судьбы у Шпен­глера, пожалуй, ближе всего к виталистическому понятию «энте­лехии» Г. Дриша, а шпенглеровская историософия есть методоло­гический коррелят витализма в биологии). Еще раз цитируем К. Леонтьева:

*«Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться.* Разрывая узы этого естественного деспотизма, явле­ние гибнет.

Шарообразная, или эллиптическая форма, которую принимает жидкость при некоторых условиях, есть форма, есть деспотизм внутренней идеи.

Кристаллизация есть деспотизм внутренней идеи. Одно ве­щество должно, при известных условиях, оставаясь само собою, кристаллизоваться призмами, другое октаэдрами и т. п.

Иначе они не смеют, иначе они гибнут, разлагаются.

Растительная и животная морфология (! — С. А.) есть также не что иное, как наука о том, как оливка *не смеет* стать дубом, как дуб *не смеет* стать пальмой и т. д.» 31.

Главная задача, которую ставит себе Шпенглер, — схватить первофеномен, внутреннюю форму каждой из восьми заинвентари­зованных им культур и затем из этого первофеномена эйдетиче­ски дедуцировать решительно все: формы политики и тип эротики, юриспруденцию и музыку, математику и лирику. Описание перво-феноменов производится у Шпенглера с грубоватой односложно­стью, что идет на пользу суггестивности книги, но во вред дели­катному объекту анализа. Так, внутренняя форма египетской культуры — образ прямого и неуклонного пути: отсюда доминиро­вание профиля в живописи и барельефе (чистое направление), фронтальность пластики, специфическая структура храмов с по-

**да**

степенным следованием дворов и залов, суровая целесообразность бюрократии в политике и т. д. Первофеномен «аполлоновской» культуры — «эвклидовская» телесность: отсюда господство пластики — в искусстве, геометрии — в математике, обозримых микроформ полиса — в политике, отсюда специфическое пони­мание половой любви и душевной структуры, отсюда скульптур­ные платоновские идеи и скульптурные же демокритовские атомы. Напротив, «фаустовская» культура живет идеей «глубины» — пространственной глубины, «третьего измерения», которое само есть знак для времени и для «пафоса дистанции»: отсюда домини­рование музыки, единственный в своем роде феномен линейной перспективы в живописи, учение о бесконечном пространстве в физике и инфинитезимальная математика, отсюда же и полити­ческий динамизм европейского мира и т. п. «Аполлоновским является изваяние нагого человека; фаустовским — искусство фуги. Аполлоновские — механическая статика, чувственные куль­ты олимпийских богов, политически разделенные греческие города, рок Эдипа и символ фаллуса; фаустовские — динамика Гали­лея, католически-протестантская догматика, великие династии времен барокко с их политикой кабинетов, судьба Лира и идеал Мадонны. . . Стереометрия и анализ, толпы рабов и динамомаши-ны, стоическая атараксия и социальная воля к власти, гексаметр и рифмованные стихи — таковы символы бытия двух в основе своей противоположных миров» 32.

Очевидно, что подобные формулировки культурных первофено-менов могут быть в разной степени убедительными и меткими, но только не «доказуемыми». И действительно, для схватывания внутренней формы культур Шпенглер требует специфической формы знания, не тождественной с научным знанием. Речь идет о «физиогномическом трактате», об артистической уверенности глаза.

Вот пример, показывающий, как Шпенглер намечает сквозное единство в рамках двух культур на примере искусства и математи­ки 33.

Античность Запад

1. Концепция по-новому понятого числа  
ок. 540 до п. э. ок. 1630 н. э.  
Число как величина Число как отношение  
Пифагорейцы Декарт, Ферма, Паскаль, Ньютон,

Лейбниц (1670)  
(ок. 470 победа пластики над фреско- (ок. 1670 победа музыки над масляной

вой живописью) живописью)

2. Вершина систематизирующего развития  
450-350 до н. э. 1750-1800

Архит, Платон, Эвдокс (Фидий, Ирак- Эйлер, Лагранж, Лаплас (Гайдн, Мо-

ситель) царт)

3. Внутреннее замыкание числового мира  
300-250 до н. э. после 1800

Эвклид, Аполлоний, Архимед (Лисипп, Гаусс, Коши, Риман (Бетховен) Леохар)

*200*

Сколь бы абсурдной ни была шпенглеровская концепция куль­туры-организма, всецело связанная со странным суеверием XIX в., согласно которому заимствованные из естественных наук сравне­ния немедленно приобретают силу доказательства в науках со­циальных 34, — само по себе осознание необходимости изучать культуру прошлого как структуру, в которой наиболее сложные компоненты связаны со специфическим восприятием элементар­ных вещей, было глубоко необходимым. Конечно, здесь Шпенглер отнюдь не был единственным первооткрывателем. О типологии культуры думал еще Гердер; осмысленные целостные этапы диа­лектического процесса старался разглядеть в культурных феноме­нах мировой истории Гегель. В трудах Маркса социальная форма­ция исследуется как целое. И все же функционирование истории и филологии на грани XIX и XX веков характеризовалось — в том числе и в Германии, где эти науки как раз в эту эпоху переживали расцвет, — достойной флоберовских Бувара и Пекюше слепотой к целостному лику явления. Еще раз процитируем О. Мандель­штама: «Движение бесконечной цепи явлений без начала и конца есть именно дурная бесконечность, ничего не говорящая уму, ищущему единства и связи, усыпляющая научную мысль легким и доступным эволюционизмом, дающим, правда, видимость на­учного обобщения, но ценою отказа от всякого синтеза и внутрен­него строя. Расплывчатость, безархитектурность европейской на­учной мысли XIX века к началу наступившего столетия совершен­но деморализовала научную мысль. . . Для литературы эволюцион­ная теория особенно опасна, а теория прогресса прямо-таки убийственна. Если послушать историков литературы, стоящих на точке зрения эволюционизма, то получается, что писатели только и думают, как бы расчистить дорогу идущим впереди себя, а вовсе не о том, как выполнить свое жизненное дело. . .» 35 И еще одно свидетельство той эпохи, тоже русское: «. . .Как философ, всегда ценивший, главным образом, выразительные лики бытия, я ни­когда не мог органически переварить того нивелирующего и слепо­го эмпиризма, который вколачивался в меня с университетских лет. Изучая любой факт из античной культуры, я не успокаивался до тех пор, пока не находил в нем такого свойства, которое бы резко отличало его от всего неантичного. . . „Стиль" и „миро­воззрение" должны быть объединены во что бы то ни стало; они обязательно должны отражать друг друга» 36.

Две эти цитаты лучше всего выражают смысл шпенглеровской «морфологии культуры». Все остальное — ее бессмыслица.

*Примечания*

Необходимо прежде всего указать на работы Е. Щтаерман и Н. Конрада. Мы удобства ради пользуемся укоренившимся и благозвучным переводом за­главия «Uer Untergang des Abendlandes», хотя такой перевод заведомо неточен: сам Шпенглер решительно возражал против употребления слов «Европа» и «Азия» в каком-либо смысле, кроме чисто географического. Шпенглеровский «Abemiland» («Западный мир») включает в себя США и не включает даже

It .-lax,,:, Лг 1102 *201*

Греции. Венгрии и славянских стран, не говоря уже о России. «Закат» претерпе­вает именно Западная Европа, в то время как России Шпенглер предрекает большое будущее. ' Последняя из публицистических книг Шпенглера «Годы решения: Германия в рамках всемирно-исторического развития» была написана при Веймарской республике, но печаталась уже после гитлеровского переворота. Автор написал к ней предисловие, в котором подчеркивал, что ничего менять в своей книге не намерен и что произошедшие со времени ее написания события никоим образом не решают ни одну из намеченных в пей национальных проблем. В тексте самой книги неоднократно повторяются насмешки над «расовой теорией» и над «тев­тонскими» мечтаниями нацистской молодежи, хотя само слово «национал-со­циализм» и имена его вождей старательно избегаются. Через три месяца вышло распоряжение об изъятии книги и о запрещении упоминать имя Шпенглера в печати (см. «Echo der Woche», Miinchen, Sept, 17, 1948, N 6); бывший ученик Шпенглера Г. Грюндель. ставший нацистом, включил в свою книгу «Годы прео­доления» доносительские выпады против своего учителя. Шпенглеру делает не так уж много чести то, что он, подойдя к гитлеризму достаточно близко, в по­следний момент остановился, но для характеристики феномена нацизма показа­тельно, что даже столь негуманный и реакционно ориентированный творческий ум Шпенглера оказался с ним несовместимым.

4 Шпенглер заявил, что отныне каждый поставлен перед выбором между филосо­  
фией Ницше и архивом Ницше. Этот факт не должен, впрочем, закрывать от нас  
роли, которую сыграл сам Шпенглер в неадекватной интерпретации Ницше,  
облегчившей нацизму беззастенчивую эксплуатацию многосмысленных символов  
базельского философа. Шпенглер представляет собой тип мыслителя, при всем  
внешнем сходстве отдельных формул и ходов мысли, радикально отличный от  
ницшевского. Ницше нельзя оторвать от психологического комплекса интелли­  
генции XIX в., его фронда либерализму — доведение до предела принципов  
самого либерализма; ему органически чужд всякий национализм — достаточно  
вспомнить относящийся к 1886 г. отрывок «Мы, безродные» из «Веселой науки».  
Не случаен тот тон обидного снисхождения, с которым Шпенглер отзывается об  
отсутствии у Ницше «реализма», о его «эстетстве»; по-своему Шпенглер был,  
конечно, прав, ибо по отношению к интересовавшей его, Шпенглера, «реально­  
сти» споров о границах и биржевых дел Ницше всю жизнь оставался ребенком.  
«. . .У Шпенглера Ницше с тупой прямолинейностью превращается в философ­  
ского патрона империализма, хотя в действительности он и представления не  
имел о том, что такое империализм. . .» (Т. Манн). На какие бы сомнительные  
ценности ни ставил в своей жизни Ницше, искомым выигрышем для него всегда  
оставалась личность и ее достоинство, а не «кровь и почва» и не пруссаческая  
государственность. «Государство — так зовется самое холодное изо всех холод­  
ных чудовищ. Оно и лжет холодно, и из уст его выползает его холодная ложь:  
,,Я, государство, еемь народ"» («Also sprach Zaratusta»). Когда Ницше мечтал  
о «силе» — об «имморальной», «жестокой» и т. п. и т. и. силе, — дело шло для  
него о том, чтобы усилить личность против гнета бюрократического отчуждения  
(которое для него по понятным причинам рисовалось в своем «английском»,  
«викторианском» обличий), а не наоборот. У Шпенглера другая мечта: «Просто  
реальный политик, большой инженер и организатор» («Der Untergang fles Abend-  
landes»). Дифирамбы войне в «викторианскую эру» были вызовом сонному  
благополучию века (в 1898 г. будущий пацифист Р. Роллан славит войну в пьесе  
«Аэрт»); после 1914 г. они превратились в «реалистическую национальную  
политику». Шпенглер был апологетом войны уже после 1914 и 1918 годов: имен­  
но здесь пролегает водораздел. Еще дне цитаты. Ницше: «Лучше погибнуть, чем  
бояться и ненавидеть, и вдвойне лучше погибнуть, чем допустить, чтобы тебя  
боялись и ненавидели» («Der Wanderer und sein Schatten»). Шпенглер: «Тот,  
кто не умеет ненавидеть, — не мужчина, а историю делают мужчины» («Politis-  
che Pflichten der deutschen Jiigend»). Вот эту «историю», которую делают «муж­  
чины, умеющие ненавидеть», Ницше до глубины души презирал. Ницше еще был  
до мозга костей «интеллигентом»; Шпенглер при всей своей гениальности был  
«мещанином».

5 *Spengler О.* Urfragen. Fragments aus dem Nachlass. Miinchen, Beck. 1965.

6 *Манн Г.* Собр. соч. М., 1960. Т. 9. С. 611-612.

*202*

' *Ницше Ф.* Поли. собр. соч. М„ 1910. Т. IX. С. XXXI-XXXII.

\* Освальд Шпенглер и Закат Европы. Сб. статен Н. Л. Бердяева, Я. М. Букшнана,

Ф. А. Степуна и С. Л. Франка. М., 1922. С. 121. '' *Лазарев В. Н.* Освальд Шпенглер и его взгляды на искусство. М.. 1922. С. 2-3. 10 *Speng/er О.* Urfragen. . . S. 1.

1 *Spengler О.* Der Untergang des Abendlandes. Hd. II. Miinchen, 1922. S. 10.  
12 Ibid. Hd. I. Munclien, 1920. S. 172.

,J *Spengler 0.* Urfragen. . . S. 138.

" *Spengler 0.* Der Untergang des Abendlandes. fid. II. S. 3 — 4.

15 Ibid. S. 263.

IG 13 конце жизни Шпенглер несколько пересмотрел свои взгляды на соотношение «жизни» и «духа» и отмежевался от обскурантистских вещаний Л. Клагеса о смертельной вражде между этими началами: «Клагес называет душу пассив­ной, дух — активным. Так: но от этого дух еще не становится жизневраждеб-ным» («Urfragen. . .», S. 174). Но если говорить о «Закате Европы», то от Кла­геса Шпенглера отделял скорее здравый смысл — интеллектуальная хватка, --нежели общие тенденции.

17 Литературоведение / Под ред. В. Ф. Переверзева. М., 1928. С. 11.

|Я *Spengler О.* Der Untergang des Abendlandes. Bel. I. S. 279-280.

!l *Adorno T.* Minima moralia, Reflexionen aus deiri Besrliadigteii f.ebcn. Frank, a. M.,

1951. S. 7. (J *Spengler 0.* Der Untergang. . . Bd. II. S. 487.

'' Ср.: *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. А!.. 1885. Т. 1. С. 152—158 и да­лее. Слово «культура» К. Леонтьев употребляет в смысле шпенглеровской «цивилизации».

2 *Spengler О.* Der Untergang. . . Bd. I. S. 29.

'' *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. At., 1930. Т. 1. С. 691.

"''' Эпигон славянофильского «почвенничества» (ср. шпенглеровские формулы о связи культуры с почвой) Н. Данилевский разработал в своем труде «Россия и Европа» (1869) доктрину о десяти непроницаемых друг для друга «культур­ных типах». Сходство Шпенглера с Н. Данилевским в главных ходах мысли бросается в глаза, но генетическая связь недоказуема, ибо немецкий перевод книги Н. Данилевского появился лишь в 1920 г., когда концепция «Заката Европы» давно была готова.

-' Собр. соч. В. С. Соловьева. СПб., б/г. Т. V. С 123.

*Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. Т. 1. С. 152: ср. всю главу VIII: «О дол­говечности государств».

" См.: *Гаспарон М.* Римская литература в современной буржуазной филоло­гии//Вести, древней истории. 1960. *№* 4. С. 160 — 170.

L'8 *Spengler О.* Der Untergang. . . Bd. I. S. 63.

*'"'* Ibid. S. 61.

'"' *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. Т. 1. С. 181.

!| Там же. С. 143-144.

'" *Шпенглер О.* Закат Европы. М.; Пгр., 1923. Т. 1. С. 186-187.

" *Spengler О.* Der Untergang. . . Bd. I. S. 131.

Тот же самый К. Леонтьев, вводя развернутую физиологическую аллегорию политического процесса, замечает: «. . .Но спешу сознаться, что я имею здесь претензию на нечто гораздо большее, чем уподобление: я имею претензию пред­ложить нечто вроде гипотезы для социальной. . . науки» (Восток, Россия и сла­вянство. Т. 1. С. 138).

*а Мандельштам О.* О поэзии. Сб. статей. Л., 1928. С. 27 — 29.

*Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1. С. 690, 693.

*Ж*

РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА И НРАВСТВЕННОСТЬ В ФИЛОСОФИИ КАНТА\*

*Э. Соловьев*

В 1794 г. король Пруссии Фридрих Вильгельм II специаль­ным указом запретил писать что-либо по религиозным вопро­сам величайшему мыслителю тогдашней Германии Иммануилу Канту. Запрет этот появился после того, как 70-летний профес­сор Кенигсбергского университета не без колебаний решился вы­пустить в свет свою последнюю крупную работу «Религия в преде­лах только разума». «Наша высокая персона, — говорилось в ука­зе, — с большим неудовольствием замечает, что вы пользуетесь своею философиею для искажения и унижения некоторых глав­ных и основных учений священного писания и христианства. — Мы требуем от вас немедленно добросовестного отчета и надеемся, что впредь вы не будете совершать подобных проступков. . . В про­тивном же случае, в случае продолжающегося упорства, неукосни­тельно последуют неблагоприятные для вас распоряжения» '.

Люди, подготовившие это высочайшее распекание (церковни­ки, богословы, придворные философы, среди которых особо следу­ет упомянуть тогдашнего министра просвещения Пруссии клерика­ла Вельнера), едва ли сами могли возвыситься до того строгого и искреннего религиозного настроения, из которого выросло по­рицавшееся ими кантовское исследование веры. И вместе с тем они не ошиблись, почувствовав в этом исследовании серьезную опасность не только для определенного вероучения (устоявшегося, косного, охраняемого специальными санкциями феодально-бюрок­ратического государства), но и для религиозного мировоззрения вообще.

«Религия в пределах только разума» увенчивала более чем двадцатилетнюю работу Канта, вошедшую в историю филосо­фии под названием «критики разума».

Нередко это выражение толковалось слишком буквально: ос­новной пафос кантовского учения видели в стремлении ограни­чить возможности объективного теоретического познания, чтобы' отстоять права веры и интуитивно-иррационального постижения бога. Повод для такого огрубленного истолкования «критики разу­ма» дал, как это ни странно, сам Кант. Во втором предисловии к своему главному произведению «Критики чистого разума» он следующими словами охарактеризовал содержание собственной философии: «Мне пришлось ограничить (у Канта по-немецки aufheben — снять, устранить. — *Э. С.) знание,* чтобы освободить место *вере» 2.*

Эта выразительная и лаконичная формула неточна по сущно­сти. Здесь уместно вспомнить слова Маркса о том, что «фило-

\* Опубликовано в ж. Наука и религия. 1971. „V» 1.

*204*

софские фразы» мыслителей прошлого необходимо отличать от «действительного ядра и содержания их мировоззрения» 3.

Прежде всего, кантовская «критика разума» не затрагивала — и, соответственно, не «устраняла» — ни одного из действитель­ных достижений современного ей научного знания. Всякий, кто внимательно вчитается в произведения Канта, без труда увидит, что по отношению к этим достижениям он выступал вовсе не в качестве обвинителя, а наоборот — в качестве защитника, умев­шего выделить и убежденно отстаивать именно то, что обладало непреходящей теоретической ценностью. Кантовская критика име­ла в виду не столько разум, каким он на деле реализуется в науч­ном исследовании, сколько «предрассудки рационализма», «само­мнение и самообольщение разума».

Кант атаковал идеологическую фикцию науки, рожденную XVII —XVIII веками, но получившую широкое распространение значительно позже — не в кантовскую, а уже в нашу, сегодняш­нюю эпоху. Он решительно выступал против веры в то, что любая проблема, возникающая в контексте индивидуальной человеческой жизни, непременно должна решаться научно-теоретическими средствами.

Чем дальше развивалась кантовская «критическая филосо­фия», тем яснее становилось, что она направлена против стрем­ления перенести на науку те гносеологические ожидания, кото­рые сформировались в эпоху безраздельного господства рели­гии. Кант накладывал философский запрет на всякую попытку использовать научное исследование для удовлетворения духов­ных запросов, которые веками заставляли человека искать опору в магическом, пророческом и богооткровенном знании. В качест­ве заслона на пути этих запросов он выставлял уже прежде разра­ботанную технику философского *агностицизма* — учение о непо­знаваемости мира, который лежит «за пределами возможного для всех опыта».

Важно отметить, что кантовский агностицизм чем дальше, тем больше обнаруживал свою *антииррационалистическую* направ­ленность, критически заострялся против попыток в обход науки (на путях мистической интуиции, прозрений, наития) заполу­чить знание о непознаваемом. «Критическая философия» убеж­дала в том, что на вопросы, которые по праву отклоняются науч­ной теорией, вообще невозможно дать ответы, заслуживающие названия «доказанных истин» и вселяющие в человека ту же уверенность, которую дает знание.

Вопреки ожиданиям немецких теологов, надеявшихся, что в этом пункте «критическая философия» прямо укажет на истины откровения, Кант во второй своей «Критике» — «Критике практи­ческого разума» — выдвинул на первый план *безусловные до­стоверности морального сознания,* одинаково очевидные и значи­мые как для верующих, так и для неверующих. Именно они за­няли место, которое Кант, как мы помним, намеревался освободить для религиозной веры. Задача философского оправда-

*205*

ния религии была лишь подтверждена и более строго схематизиро­вана второй кантовской «Критикой»; в сущности же говоря, она приобретала чрезвычайно сложные очертания и откладывалась на будущее.

Покуда казалось, что речь идет просто о потребности в религи­озной вере, которую должен втайне испытывать ординарный аг­ностик и скептик, проблема выглядела вроде бы достаточно по­нятной. Но теперь все могли убедиться, что кантовский агностик не вполне обычен, что сама непознаваемость бытия существует для него в горизонте непреложного знания о добре и зле, о нравственно обязательном и нравственно невозможном. Необходима ли вера там, где уже налицо эта глубокая внутренняя убежденность, и может ли потребность в ней удовлетворяться существующим, исторически наличным религиозным мировоззрением?

Этот вопрос заставлял совершенно по-новому формулировать задачу философского оправдания религии. Речь шла теперь о том, чтобы *поставить религию на суд нравственного сознания.*

Сама неумолимая логика дела превратила «критику разума» в бескомпромиссный моральный анализ существующего религи­озного мировоззрения, т. е. заставила Канта приняться за рабо­ту, внутренней необходимости которой он первоначально не осоз­навал. Не религия «за пределами разума», а «религия в пределах только разума» — так в конце концов обернулась давняя и за­ветная кантовская проблема.

Показательно, что именно в ходе анализа религиозного миро­воззрения кантовская «критическая философия» была вынуж­дена вынести свои самые резкие обвинительные вердикты.

Немецкие теологи ожидали, что за пределами неустранимо проблематичного, антиномически-неопределенного «мира опыта», которым ограничивается наука, «критика разума» откроет ясный и устойчивый мир христианской веры. Вопреки этим ожиданиям и своим собственным надеждам, Кант обнаружил, что религиозная картина мироздания представляет собой клубок противоречий и двусмысленностей, причем двусмысленностей такого рода, что они сплошь и рядом делают непосильным для верующего самое главное, а именно — «моральный образ мысли».

Философия, от которой ждали «апологии веры без всяких оговорок», объективно проявила себя как давний и убежденный моральный противник фидеизма.

15 учении Канта нет места *вере, заменяющей знание,* восполня­ющей его недостаточность и незавершенность. «Критическая фи­лософия» отвергала все виды веры, проистекающие из потребно­сти уменьшить неопределенность окружающего мира и снять ощущение негарантированное™ человеческой жизни. Тем самым она — вольно или невольно — вступала в жестокий конфликт с те­ологией (как современной Канту, так и будущей), а также с не­религиозными формами слепой веры.

Кант обращал пристальное внимание на тот факт, что вера, как она в огромном большинстве случаев обнаруживала себя

*206*

в истории — в суеверных и религиозных (вероисповедных) дви­жениях, в слепом повиновении пророкам и вождям — представля­ет собой *иррационалистический вариант расчетливости.* Фиде­изм — это обезумевшее благоразумие, а внутренняя убежденность фидеиста на поверку всегда оказывается малодушной *верой в от­кровение* (верой в то, что кто-то и где-то обладает или обладал разумом, превосходящим действительные возможности разума).

Вместе с тем Кант сохранил категорию «веры» в своем уче­нии и попытался установить ее новое, собственно философское понимание, отличное от того, которое она имела в теологии, с од­ной стороны, и в исторической психологии — с другой.

Кант писал, что в основе трех основных его сочинений лежат три коренных вопроса: «Что я могу знать?» («Критика чисто­го разума»), «Что я должен делать?» («Критика практического разума») и «На что я смею надеяться?» («Религия в пределах только разума»).

Третий из этих вопросов совершенно точно очерчивает про­блему веры, как она стояла внутри самой кантовекой филосо­фии. Кант поступил бы последовательно, если бы вообще исклю­чил категорию «веры» из своего учения и поставил на ее место понятие *«надежды».*

Надежда отличается от веры тем, что она никогда не является внутренним одушевлением, предшествующим действию и опре­деляющим выбор. Там, где надежда становится источником прак­тических решений, она, если глубже присмотреться к существу дела, всегда является либо *упованием,* либо слепой *уверенностью,* незаконно поставленной на место вероятностного по своему ха­рактеру знания. Надежды простительны, поскольку речь идет об утешении, но как побудительные силы поступков они требуют самого настороженного и критического отношения к себе.

Важно отметить, что три коренных вопроса, с помощью кото­рых Кант расчленял содержание своей философии, имеют обяза­тельную (необратимую) последовательность. Согласно Канту, че­ловек не имеет права задаваться проблемой: «Что я должен де­лать?», — покуда не нашел сколько-нибудь убедительного от­вета на вопрос: «Что я могу знать?», — так как без понимания границ достоверного знания он никогда не оценит подлинного, самостоятельного значения долженствования и безусловного нрав­ственного выбора. Он совершит еще более серьезную ошибку, если ответ на вопрос: «На что я смею надеяться?» — превратит в усло­вие для решения проблемы: «Что я должен делать?», — т. е. *пред­пошлет веру долгу.*

Это решающий пункт в кантовском (философском) понимании веры. Объекты веры (будь то бог или, скажем, смысл истории) не может быть объектом расчета, неким ориентиром, но которо­му индивид мог бы заранее выверить свои поступки. В практи­ческом действии человек обязан целиком положиться на при­сутствующее в нем самом сознание «морального закона». Вера как *условие* индивидуального выбора практического действия пор-

*207*

гит чистоту нравственного мотива — на этом Кант настаива­ет категорически. Если она и имеет право на существование, то лишь в качестве утешительного умонастроения человека, уже принявшего решение на свой страх и риск (т. е. без всяких пред­варяющих его упований).

Потребность в *подлинной вере* возникает, согласно Канту, не в момент выбора, а после того, как он сделан и возник вопрос, имеет ли шансы на успех (на утверждение в будущем) та мак­сима поведения, которой следовали безусловным образом, т. е. не думая об успехе.

Сам Кант чувствует, что на практике это различие трудно выполнимо для верующего человека. Вера в существование бога и личное бессмертие, поскольку она неотделима от ощущения божественного всемогущества, быстро выходит за те границы, в которые хотела бы ввести ее «критическая философия». Вместо того чтобы утешиться этой верой (воспользоваться ею только как *надеждой),* люди невольно и постоянно превращают ее в непо­средственное обоснование своих решений: начинают чувствовать себя солдатами священной армии, вселенский успех которой га­рантирован провидением, превращаются в религиозных подвиж­ников, слепо полагающихся на непременно благоприятный исход борьбы добра со злом, и т. д.

Не удивительно, что оценка религиозных надежд праведника оказывается у Канта неуверенной, даже двусмысленной; трудно установить: считает ли он эти надежды *обязательными* или только *простительными* для нравственного человека, видит в них источ­ник моральной стойкости или, наоборот, костыль, на который люди вынуждены опереться но своей врожденной слабости.

Этой двусмысленности очевидным образом противостоит кате­горичность, с которой Кант отвергает *первичность* веры по отно­шению к моральному решению.

Уже в докритической работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» Кант писал, что, по его мнению, «сообраз­нее с человеческой природой и чистотой нравов основывать ожи­дания будущего мира на чувствах благородной души, чем, нао­борот, ее благонравное поведение основывать на надежде на буду­щую жизнь» 4. В «Религии в пределах только разума» эта мысль отлилась в лаконичную формулу: «Религия основывается на морали, а не мораль на религии» 5.

Нам хотелось бы прежде всего привлечь внимание ко второй половине этой формулы — к тому, что мораль, по заявлению самого Канта, не требует религиозного обоснования.

Философия Канта выявляла удивительный факт: расчетливо-осмотрительный индивид и индивид, исповедующий богооткро-венную веру, — это, по сути дела, один и тот же человек. Благо­разумие превращается в суеверие всюду, где оно испытывает недостаточность знания, где его познавательная ситуация стано­вится критической. Именно в этих условиях обнажается глубин­ный душевный склад расчетливо-осмотрительного человека,

*208*

а именно — его неспособность вынести собственную свободу, то *малодушие* и *самоуничижение,* которое издревле составляло естественную почву всякой «богослужебной религии» (термин Канта).

Кант был глубоко религиозным мыслителем, непримиримо относившимся к атеизму. И в то же время он без всяких огово­рок должен быть признан одним из величайших критиков и раз­рушителей религиозного мировоззрения. Кант разрушал рели­гию не как противник, а как серьезный и искренний приверже­нец, предъявивший религиозному сознанию непосильные для него нравственные требования, выступивший со страстной за­щитой такого бога, вера в которого *не ограничивала бы свободы человека и не отнимала у него его морального достоинства.*

Суть кантовской философии религии можно передать следую­щей краткой формулой: богу (подлинному богу) угодна нрав­ственная самостоятельность людей, и только она одна; ему претит любое проявление малодушия, униженности и льстивости. Поэто­му подлинно верует лишь тот, кто не имеет страха перед Богом, никогда не роняет перед ним своего достоинства и не перекладыва­ет на него своих моральных решений.

Желал того сам Кант или не желал, но эта идея должна была разъесть существующую религию, подобно кислоте. Она ставила серьезно верующего человека перед критическим вопросом, ко­торый слабо мерцал во многих ересях: «К кому же, собственно, я обращаюсь, когда страшусь, колеблюсь, ищу указаний, вы­маливаю, заискиваю, торгуюсь?». К кому обращались и обраща­ются миллионы людей, мольба которых есть вопль бессилия?

Если богу (подлинному богу) не угодны духовная слабость, малодушие и униженность (т. е. именно те состояния, в которых обычно пребывают люди, полагающие, что они общаются с ним), то не угодно ли все это «князю тьмы»? А раз так, то (вопрос, некогда брошенный Лютером по адресу католической церкви) не градом ли дьявола являются храмы, в которых всякий пребывает в страхе, стыде и беспомощном заискивании?

Сам Кант не формулировал альтернативу с такой резкостью. Однако он достаточно определенно говорил о том, что все эмпи­рически известные формы религии (в том числе и христианство как вид вероисповедания) являлись *идолослужением* в той мере, в какой они допускали человеческую униженность и льстивость, индульгентное понимание божьей милости и утешительную ложь, веру в чудеса и богослужебные жертвы.

«Прежде всего, — писал Кант в „Религии в пределах только разума", — я принимаю следующее положение, как правило, не нуждающееся ни в каких доказательствах: *все, что, кроме до­брого образа жизни, человек предполагает делать, чтобы быть угодным богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение богу. . .* Если человек хотя бы в чем-либо самом малейшем уда­ляется от данной максимы, то лжеслужение богу (суеверие) больше уже не имеет никаких границ» (С. 179, 181). Источни-

*209*

ком этого лжеслужения, которое самим богом с полным правом может быть расценено как грех или даже как невольное над­ругательство над ним, Кант считал укоренившееся со времен первобытного идолопоклонничества «уважение к могуществен­ному невидимому существу, которое беспомощному человеку на­сильственно внушается естественным страхом, возникающим из сознания своей неспособности» (стр. 185). Именно на этой основе развиваются угодничество, сопутствующее всем разновидностям массовой веры, и привычка «добывать каким-то пронырством милости высочайшего существа» (из письма Канта к X. Г. Вольфу 28 марта 1776 г.) 6.

Кант столкнул религию и теологию с глубочайшими внутрен­ними противоречиями религиозного сознания.

Если богу угодны лучшие, он не примет «вздоха угнетенной твари». Но тогда кому угоден вздох угнетенной твари, который слышен в молитве большинства людей? Человек чаще всего испы­тывает потребность в боге как смятенное и беспомощное существо, но разве не сама эта потребность, рожденная смятением и бес­помощностью, бесконечно отдаляет его от подлинного бога?

Серьезность и вдумчивость Канта как религиозного мыслителя поставила религию, теологию и самого Канта перед неразреши­мыми трудностями. Его нравственная взыскательность наносила религиозному мировоззрению не менее ощутимый удар, чем быст­ро развивавшийся в конце XVIII — начале XIX веков материализм естествоиспытателей.

Основной вопрос, смущавший религиозную совесть Канта, со­стоял в следующем: не является ли вера в бога соблазном на пути к полной нравственной самостоятельности человека (а следова­тельно, и к его полной богоугодности)?

Как существо всесильное, бог не может не искушать того, кто верует, к исканию его милостей.

Как существо всезнающее, бог совращает к мольбам о под­сказке и руководстве там, где человек обязан принять свободное решение перед лицом неопределенности.

Как перманентный творец мира, он оставляет верующему на­дежду на чудесное изменение любых обстоятельств.

Высшим проявлением нравственной силы человека является стоическое мужество в ситуации, безвыходность которой он осоз­нал («борьба без надежды на успех»). Но для верующего эта позиция, достоинство которой обосновывается всем духом кантов-ской «критической философии», оказывается попросту недоступ­ной. Верующий не может не надеяться на то, что бог способен допустить и невероятное. Иными словами, сама вера исключает возможность того ригористического поведения и внутренней чистоты мотива, для которых нет препятствий у неверующего.

Выше мы отметили, что в учении Канта философски понятая вера отличается от вульгарной, богооткровенной веры, как на­дежда — от упования и слепой уверенности. Но бог — слишком неподходящий объект для надежды. Как бы он ни изображался

*210*

в различных системах религии и теологии, он всегда имеет та кую власть над будущим, что на него нельзя *просто надеяться.* Он обрекает на упования, на расчетливые сделки с судьбой, на благодушный оптимизм, в атмосфере которого подлинная нрав­ственность не может ни развиваться, ни существовать.

Существеннейшей характеристикой морального действия Кант считал *бескорыстие.* Но чтобы бескорыстие родилось на свет, где-то в истории должна была иметь место ситуация, для участников которой всякая корысть, всякая ставка на выгод­ность и успешность действия сделалась бы насквозь проблема­тичной и даже невозможной.

Моральный образ мысли — это *преодоленное отчаяние.* Ори­ентация на безусловное, отличающая подлинную нравствен­ность, никогда не возникла бы, если бы ей не предшествовало ощущение ненадежности всех начинаний, принципиальной не-предвидимости и необеспеченности будущего. Мораль не могла созреть внутри религии именно потому, что религия маскирует отчаянность критических ситуаций, ограждает своих привер­женцев от столкновений с «ничто», с «миром без будущего». Застраховывая от отчаяния, она застраховывает и от кризиса расчетливости.

Одно из основных противоречий кантовской философии со­стояло в том, что в ней достаточно ясно сознавался стоический характер морального действия и в то же время предполагалось, что мораль исторически возникла из религии и внутри религии (во­прос о ее происхождении был тождествен для Канта вопросу о развитии христианства из иудаизма).

Действительной колыбелью морали явилась поздняя эллини­стическая философия. Ее представители (прежде всего стоики: Зенон, Эпиктет, Ксенодот, Сенека, Марк Аврелий) пришли к от­крытию ряда собственно моральных представлений именно по­тому, что их учения сложились в атмосфере *религиозного индиф­ферентизма* 7. Под ударами греческого просвещения боги сдела­лись существами слабыми, сомнительными, безразличными для мировоззрения. И лишь там, где это случилось (лишь для людей, ощутивших «обезбоженность» мира), безысходное состояние ан­тичного общества впервые предстало во всей своей наготе. «Все­общему бесправию и утрате надежды на возможность лучших порядков, — писал об этом периоде Ф. Энгельс, — соответствовала всеобщая апатия и деморализация. . . Настоящее невыносимо; бу­дущее, пожалуй, еще более грозно. Никакого выхода. Отчаяние или поиски спасения в самом пошлом чувственном наслаждении, по крайней мере со стороны *тех,* которые могли себе это позволить, но таких было незначительное меньшиство. Для остальных не оставалось ничего, кроме тупой покорности перед неизбежным» 8.

Создатели стоической философии отталкивались от этого ощу­щения безнадежности, настаивали на его обоснованности и естественности. Однако это «согласие с отчаянием» было лишь введением к стоическому учению в собственном смысле слова —

*211*

к своего рода «сумасшедшей идее», которую оно внесло в фи­лософию.

Мир безнадежен для того, кто рассчитывал на него, на что-то уповал и чего-то домогался. Но отчаяние, пережитое до кон­ца, должно вести к выводу о тщетности самих практических планов и расчетов на будущее. Преодолеть отчаяние в состо­янии только тот, кто отказался от всякой устремленности в за­втрашний день, перестал заботиться об исторической осуще­ствимости своих замыслов и сосредоточил внимание на их внут­ренней достоверности и непреложности.

Такая позиция обусловила совершенно новый интерес к от­влеченному, непрактичному, но вместе с тем безусловно оче­видному знанию, доставляемому философией.

Греческая философия классического периода уже выработа­ла представление о разумности и — вследствие этого — *равно-достоинстве* всех людей. Наиболее решительно его формулиро­вал Платон. Показательно, однако, что он осмотрительно отстав­лял этот постулат в сторону всякий раз, как дело доходило до конкретных рассуждений о государстве, организации обще­жития и правилах добродетельной жизни.

Стоики не только извлекли данное представление на свет, но и придали ему значение требования, которому каждый обя­зан следовать в своем поведении.

Это была первая в истории *собственно моральная макси­ма* — первая возведенная в норму интеллектуальная очевид­ность, которая прямо противостояла стихийно сложившимся, племенным, общинным, сословным и т. д. нравам и обычаям. Жить добродетельно значило для стоиков, вопреки любым об­стоятельствам, соответствовать абстрактной сущности человека, открываемой умозрением.

Идея равного достоинства всех людей имела в стоицизме не значение социального идеала (определения того, чего сле­дует *добиваться от общества в будущем),* а значение запрета (определения того, чему уже сейчас, и в будущем, и всегда *не­льзя противоречить в своих собственных поступках).* Речь шла о подчинении надвременному, исторически неосуществимому и все-таки непреложному для человека принципу.

*Надвременное* в понимании стоицизма не имело ничего об­щего с *потусторонним,* а тем более загробным. Загробное су­ществование мыслится во времени (как нечто предстоящее). Это — историческое будущее за пределами земной жизни. Ре­лигия требует признать обреченность «здешнего мира», но во­все не желает, чтобы человек вообще отказался от временной перспективы. Стоицизм же настаивал на том, чтобы предель­ность (безысходность) жизненной ситуации была осознана до конца, а будущее как сфера человеческих упований просто от­брошено. Именно посредством этого отказа от идеи временной беспредельности человеческого бытия стоикам удалось утвер­дить автономию морального сознания.

*212*

В стоицизме впервые появилось развитое представление о со­вести (понимание ее как справедливого суда, который индивид учреждает в себе самом в противовес неисправимо несправедли­вому суду, существующему в мире); осознанное стремление отка­заться от пестрого многообразия норм и сформулировать один-единственный императив, применение которого к различным ситу­ациям было уже собственным делом личности. В учении Ксенодота с трагической гордостью утверждалось, что ни божест­ва, ни светила, ни космические законы, ни сама неумолимая судь­ба не властны принудить праведника к совершению поступка, противного его убеждениям. Могущество богов кончается там, где начинаются помыслы добродетели. Как бы ни было значительно то, что поставлено на карту, — пусть даже решается судьба Все­ленной — человек совершает лишь то зло, на которое соглашается.

Чисто моральной концепции стоиков не суждено было, однако, достигнуть полной зрелости, цельности и систематической яс­ности: она была поглощена христианством, растворена и иска­жена в нем.

Раннехристианское учение явилось ответом на ту же объектив­ную ситуацию, которая вызвала к жизни стоическую филосо­фию, но ответом религиозного сознания, для которого ни один кризис не является безысходным. В странах, где возникло это учение, переживание «конца времен», какие бы картинные формы оно ни принимало, с самого начала было ослаблено и подорвано *эсхатологическими ожиданиями.* Размышление об истории, иду­щей к закату, приводило здесь поэтому не к трагическому мужест­ву, а к фанатизму жизнеразрушения, к воинствующему обличению земного мира с позиций «тысячелетнего царства благодати, кото­рое грядет».

«О том, как выглядело христианство в своем первоначальном виде, — писал Ф. Энгельс в статье „Бруно Бауэр и первоначаль­ное христианство", — можно составить себе представление при чтении так называемого Откровения Иоанна. Дикий, сумбурный фанатизм, догматы — лишь в зародыше, а из так называемой христианской морали — только умерщвление плоти; зато, нао­борот, множество видений и пророчеств. Образование догматов и этики принадлежит более позднему времени, когда были на­писаны евангелия и так называемые апостольские послания. Тут-то и была бесцеремонно использована — по крайней мере для морали — стоическая философия, а именно Сенека» 9.

Иными словами, раннее христианство вовсе не представляло собой впервые появившуюся на свет чистую моральную доктрину. Оно было скорее попыткой насильственного внедрения уже гото­вых моральных представлений в имморалистическое само по себе сознание набожного человека.

Речь шла о том, чтобы, используя священный страх этого человека, принудить его к самоотверженности и мужеству, к внут­ренней автономии и имманентной совестливости (к поступкам, которые бы на службе богу совершались только из сознания до-

*213*

лга — без всякой мысли о божественной каре и воздаянии). «Христианская мораль» с самого начала была поэтому сплошным противоречием.

Представим себе человека, за спиной которого постоянно стоит некто, с кнутом в одной руке и пряником в другой и требует, чтобы человек этот совершал поступки, достойные пряника, не думая о прянике и отказывался от поступков, достойных кнута, не думая о кнуте. Не ясно ли, что подобная ситуация привела бы не к преодолению корысти и расчетливости, а наоборот — сделала бы их определяющим нравственным критерием этого человека.

Отношение к богу, предполагающее, что индивид в одно и то же время принимает и не принимает его в расчет, сродни той двойственности сознания, которая обнаруживается в душевных заболеваниях. Не менее противоречивой была и христианская ин­терпретация стоического представления о времени и надвременном.

Христианское учение далеко от того, чтобы на место верности будущему поставить верность безусловному. Оно делает верность безусловному условием обретения будущей жизни (соответствен­но — делает долг условием достижения достойного блаженства). Христианин обязан отнестись к своей ситуации как критической, закрытой, не оставляющей места для надежд на успех и счастье, но лишь для того, чтобы открыть себе путь к высшей выгоде и бла­женству. Вместо трагического сознания, из которого в стоицизме вытекала чистота морального мотива, христианство учреждает квазитрагическое мировосприятие (трагедию со счастливым кон­цом *после занавеса).*

Все это свидетельствует о том, что христианство вовсе не было ни колыбелью морали, ни даже «моральной религией» в смысле Канта («чистой моралью посредством религии»). Уже в период своего становления оно представляло собой противоречивое сме­шение самоотверженности и страха, трагизма и оптимизма, бес­корыстия и расчетливости. Строго говоря, внутри христианского мировоззрения невозможны были ни последовательная мораль­ность, ни грубая богослужебная вера, которая обеспечивалась другими, менее развитыми формами монотеизма. Вся история христианской религии была шатанием между этими крайностями: за каждым периодом внутреннего отдаления от бога, попыткой обретения нравственной автономии следовал период иррациональ­ного приближения к богу, грубого фанатизма, идолослужения, кровавых расчетов с теми, кто мыслил господа «чересчур дале­ким», «трансцендентным».

Почему мы столь подробно останавливаемся на содержании стоического учения и на его переработках внутри христианской этической доктрины?

Во-первых, потому, что моральное учение Канта в основных его разделах более всего созвучно именно стоицизму.

Во-вторых, потому, что знаменитые религиозные постулаты Канта (постулаты существования бога и бессмертия души) обре­кали его учение на те же противоречия, на которые этическая

*214*

доктрина стоиков была обречена христианским ее истолкова­нием.

Кантовская «критическая философия» объективно и тайно тяготела к той же мировоззренческой позиции, которую стоики формулировали осознанно и открыто, — к позиции *религи­озного индифферентизма.* Строго придерживаясь принципов этой философии, невозможно, по крайней мере, отрицать, что самым высоким проявлением морального образа мысли была бы готовность поступать нравственно *при любых онтологиче­ских допущениях,* т. е. и в том случае, когда существование бога признается, и в том, когда оно отрицается. Если бы Канту уже было известно знаменитое изречение Ивана Карамазова «раз бога нет — значит все позволено», он наверняка отверг бы его. Отвечая этому герою Достоевского, герой кантовского мораль­ного учения скорее всего с подлинно стоическим достоинством сказал бы: «Даже если бога нет, нравственно невозможное все равно существует для меня». Он мог бы также добавить: «Тот, для кого без бога все позволено, наверняка и в боги себе изберет существо, которое все позволяет».

По представлениям «критической философии», бог. несомнен­но, избирается людьми в соответствии с тем, каковы они сами. При этом человека постоянно преследует опасность избрания «нена­стоящего», «неистинного» бога, искреннее, страстное, самозабвен­ное поклонение которому может отдалить от подлинного бога едва ли не больше, чем простое неверие.

По сути дела Кант выдвигал не требование веры во что бы то ни стало, как это может показаться на первый взгляд, а моральную максиму почитания только «правильно мыслимого бога», обра­щенную прежде всего к уже верующим людям.

Главным признаком «правильно мыслимого бога» Кант счита­ет то, что бог этот так же уважает моральный закон, как и всякий нравственный человек. Самая удивительная черта «критической философии» — это возвышение морального закона надо всем мыс­лимым, в том числе и над волей творца. И люди, и бог подчинены этому закону: первые — в качестве ответчиков, второй — в качест­ве вершителя правосудия. Бог, не считающийся с моральными очевидностями, так же неприемлем для Канта, как и судья, на­рушающий закон при определении кары или воздаяния. Совсем уже отвратителен бог, который требует от человека чего-либо антиморального, например «жертвы Авраамовой» (сыноубий­ства). Для Канта совершенно немыслима та фанатическая версия божества, которую спустя полвека отстаивал датский философ Серен Кьеркегор, видевший в Аврааме символ подлинной веры.

И в данном пункте «критическая философия» обнаруживала глубокое сходство с поздней античной мыслью, которая отталки­валась от дерзостной реплики, прозвучавшей в одной из траге­дий Еврипида: «Если боги делают злое — значит они не боги». «Что боги с человеческими слабостями и страстями недостойны почитания, это для него несомненно, — писал о Еврипиде иссле-

215

дователь античной философии Т. Гомперц. — Но существуют ли в действительности боги, достойные почитания, соответствующие своему идеалу? Иногда он верит этому, — нередко сомневается» 10.

Последнего нельзя, конечно, сказать о Канте, человеке, с детст­ва воспитывавшемся в духе пиетизма. И все-таки вопрос, по­ставленный Еврипидом («существуют ли в действительности боги, достойные почитания, соответствующие своему идеалу?»), при­сутствует в кантовской «критической философии». Он прямо оп­ределяет, например, общий замысел последних разделов «Религии в пределах только разума», посвященных анализу религии и церк­ви, какими мы фактически, на деле находим их в истории.

Кант поставил данный вопрос в твердой надежде найти утвер­дительный ответ на него. Ему казалось даже, что он и нашел этот ответ. В действительности, однако, кантовский анализ объек­тивно убеждал читателя в совершенно ином.

Чем внимательнее вчитываетесь вы в последние разделы кан­товской работы, тем яснее становится, что бог, каким на деле и исторически задала его религия, бесконечно да тек от того, чтобы сделаться объектом чисто морального почитания, и, более того, не может превратиться в подобный объект, к каким бы перестройкам религиозного мировоззрения ни прибегали различные реформато­ры религии и церкви. Вопреки субъективно личностным уста­новкам и надеждам самого Канта, но в строгом соответствии с ос­новным духом его философии, идеал и в данном случае обнаружил свою полную несоразмерность реальному. Пользуясь выражения­ми самого Канта, можно было бы сказать, что из такого «кривого и нестройного леса», каким является действительное, исторически существовавшее и существующее религиозное мировоззрение, по­строить прямое и стройное здание «моральной религии» попросту нельзя, что это мировоззрение обрекает «практический разум» (нравственное самосознание) на такие же неразрешимые про­тиворечия, в какие «теоретический разум» впадал при попытках анализировать идеи «метафизики».

Последние разделы «Религии в пределах только разума» дают яркую картину этой неустранимой моральной «кривизны» и «не­стройности» религиозного сознания. Смятенно, трагически, как бы наступая «на горло собственной песне», Кант говорит о том, что вся до сих пор известная история вероисповеданий была историей «человеческой униженности и льстивости», что верующие различ­ных эпох, несмотря на кажущуюся несовместимость их пред­ставлений о божестве, в принципе «принадлежат к одному и тому же классу, а именно: таких людей, которые свое богослужение полагают в том, что само по себе не делает ни одного человека лучшим», что посредством религиозной концепции мироздания «пытается обосноваться униженный и сам от себя отказывающий­ся образ мышления» (стр. 186, 93).

Кантовское учение объективно содержало уже основную идею социально-критического анализа религии, разносторонне пред­ставленного в немецкой классической философии, — идею о том,

*216*

что могущество и совершенство, которыми издревле наделялись боги, было историческим выражением того, насколько низко ста­вил себя сам человек, насколько мало он полагался на свои соб­ственные силы и моральную самостоятельность в частности. «Религия в пределах только разума» может рассматриваться по­этому как один из истоков философской критики религиозного мировоззрения, развернутой в работах Фихте, молодого Гегеля, в фейербаховской «Сущности христианства» и нашедшей свое завершение в научном атеизме Маркса и Энгельса.

Анализируя эту богатую философскую традицию, мы легко можем убедиться в том, что она включала в себя не только до­казательства научной несостоятельности религиозной концепции бытия, не только последовательное социологическое объяснение исторически существовавших форм религии и церкви, но еще и постоянное указание на принципиальную несовместимость рели­гиозного мировоззрения и развитого морального самосознания.

Нам представляется, что в современную эпоху, которая с осо­бой решимостью и последовательностью выносит на нравствен­ный суд все исторические события, все социальные учреждения и формы идеологии, эта сторона атеистического мировоззрения становится исключительно важной. Акцентируя на ней внима­ние, ставя ее во главу угла в полемике с некоторыми специфиче­ски-современными религиозными доктринами, мы не вправе обой­ти молчанием имя и учение Канта-мыслителя, который впервые в истории философии нового времени сформулировал убийствен­ный для всякой теологии вопрос: можно ли почитать бога, каким его изображает исторически существовавшая и существующая религия, и не потерять при этом своего морального достоинства?

*Примечания*

1 Цит но: *Паульсен Ф.* Иммануил Кант, его жизнь и учение. СПб., 1899. С. 49. ' *Иммануил Кант.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 95.

3 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 91.

4 *Иммануил Кант.* Соч. Т. 2. С. 354.

5 *Кант И.* Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С. VI.

6 Цит. по предисловию К. Форлендера к кн.: *Кант И.* Религия в пределах только  
разума. С. VIII.

7 О наиболее типичном представителе позднего стоицизма Марке Аврелии извест­  
ный французский историк религии Ренан писал: в вопросе о существовании  
бога «он не держится за одну гипотезу более, чем за другую, и пользуется без­  
различно тремя словарями: деистическим, политеистическим и пантеистиче­  
ским» (цит. но кн.: *Марк Аврелий.* Наедине с собой. СПб., 1914. С. XL). To же  
самое подчеркивал и русский историк С. Котляревский: «Для Марка Аврелия  
не требуется религиозно-метафизических постулатов в смысле Канта. Мораль  
не теряет смысла, если мы окружены лишь бесконечностью и атомами» (там же,  
с. XLII). Мы добавили бы со своей стороны, что только при этом допущении  
мораль впервые обретает самостоятельный смысл и появляется на свет как нечто  
отличное от прежней религиозной самодисциплины, покоившейся на особого  
рода осмотрительности и страхе.

8 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 311-312.

9 Там же. С. 309.

10 *Теодор Гомперц.* Греческие мыслители. СПб., 1913. С. 9.

15 Заказ Л; 11Н2

РЕЦЕНЗИЯ НА ЖУРНАЛ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

ОДУХОТВОРЯЮЩИЕ ИСТИНЫ

и святыни

*И. В. Егорова*

Уже доводилось писать в прессе об этом своеобразном экспери­менте. Одновременно по трем каналам национального телевиде­ния во Франции были показаны три специально подготовленные программы. Одна представляла собой репортаж о захватываю­щем спортивном поединке. Другая — художественный фильм, рассчитанный на любителей серьезного искусства. По третьей транслировалась беседа ученых, которые обсуждали философ­ские проблемы материи и духа.

Три разные программы шли в тот час, когда едва ли не каждый француз устремляется к домашнему экрану. Замышляя одно­временный показ, социологи и психологи хотели собрать данные о том, какая программа привлечет большее число зрителей. Естественно, пытались предугадать и итоги эксперимента.

В сущности, проигрывалась одна альтернатива: жаждет ли человек глубинного эффекта, к которому ведет художественное потрясение или, растерзанный ритмами жизни, ищет психологи­ческого переключения, неглубокой нервной встряски? Исследо­ватели как раз и надеялись показать, что рядовому зрителю по­вседневно нужны расслабляющие впечатления, выполняющие так называемую восстановительную функцию. Такова, мол, непре­клонная дань современной индустриально-компьютерной цивили­зации.

Не станем сейчас рассуждать о строгости эксперимента. Впол­не возможно, что произвольное профилирование программ, как об этом пишут во французской прессе, может в чем-то исказить картину реальных ожиданий аудитории. Однако сообщим, что результаты эксперимента опрокинули все версии подробно опи­санной исследовательской программы. Зрители отдали предпо­чтение научно-популярной беседе.

Неужели в век массово-информационных потоков кому-то не­достает доступно изложенных знаний? Истинно ли, будто чело­век наших дней готов отказаться от захватывающих спортивных страстей или от художественных переживаний, лишь бы войти в атмосферу метафизических споров?

*218*

Впрочем, в нашей собственной издательской практике есть свой уникальный опыт, позволяющий осветить эту проблему. Я имею в виду феноменальный взлет популярности журнала «Вопросы философии». Тип издания буквально за два года ра­дикально изменился. Вырос тираж, преобразилась читательская аудитория. Идет процесс, который нельзя понять без известной дозы «социологического воображения».

Еще несколько лет назад мысль о повышенном интересе чи­тателей или зрителей к отвлеченным философским вопросам вызвала бы, пожалуй, иронию едва ли не в любом советском издании. Мы помним уморительного лектора из «Карнавальной ночи», который, прихлебнув коньячку, чистосердечно пытается отвлечь нас от праздного вопроса, есть ли жизнь на других пла­нетах. Зараженные вирусом прагматики, редакторы наших из­даний изо всех сил убеждали журналистов быть ближе к реаль­ным проблемам обыденного человека. В самом этом призыве, ясное дело, нет ничего криминального. Но на практике это озна­чало, что читателей будто бы вообще не интересуют вопросы, которые выходят за узкий горизонт их повседневного существо­вания.

Но парадокс именно в том, что огромные массы людей, причем не только профессиональных философов, демонстрируют интерес к целостной, неразъемной картине мира, к нравственным ори­ентирам, к универсальным ценностям. Мгновенно раскупаются книги, в которых говорится о мировоззренческих исканиях, о фе­номенах культуры, о томлении духа. Толстые журналы печатают философскую прозу. Публицистика тяготеет к социально-фило­софским обобщениям.

И вместе с тем обнаруживается отвращение к схоластике, к академической зауми, к абстрактному доктринерству. Люди болезненно реагируют на всякую попытку подчинить жизнь бес­плодной мысли, технократическому проекту. Но это вовсе не кризис веры. Напротив, все очевиднее проступает запрос на оду­хотворяющие истины и святыни. Буквально на глазах меняются жизненно-практические установки людей.

Выходит, популярность «Вопросов философии» обусловлена этой главенствующей тенденцией времени. Но ведь ее нужно не только уловить, но и соотнестись с нею. Сколько изданий упорно игнорируют изменение духовной акустики, продолжают держать читателей на подножном корму. Немало и таких изданий, которые выдают идола за бога, пытаются подменить универсальные обще­человеческие ценности корпоративными интересами, имитиро­вать драмы духа. Какова же сейчас позиция философского жур­нала?

Журнал «Вопросы философии», пожалуй, не имеет аналогов в мировой практике. В западных странах выходит множество специальных изданий для методологов, гносеологов, логиков. Ти­ражи их ограничены. Это и понятно. Не ведая об исчислении предикатов или о парадигмальных установках, не присядешь на

1Г>\*

*219*

досуге читать профессиональный журнал. Только узкие специа­листы в конкретной области философского знания обнаружива­ют внимание к изданиям такого профиля.

Что же касается советского философского журнала, то он никогда не был узкопрофессиональным. В нем всегда выступали не только философы, но и психологи, биологи, физики, матема­тики, историки. . . Общефилософские вопросы обсуждались на фоне конкретных идеологических приоритетов. Следовательно, круг читателей и раньше, до создания новой редколлегии был шире собственно философского сообщества. Но все-таки это был специальный теоретический журнал, чтение которого, даже в из­бирательном варианте, требовало основательной философской под­готовки.

Нужен ли такой тип издания? Безусловно, философия не может развиваться без обсуждения профессиональных, эзотери­ческих проблем. В условиях расширяющейся коммерциализации издательской практики, когда в расчет принимаются только при­быльность и тираж, важно не потерять статус самого издания, философам, в том числе и специалистам узкого профиля, явно не хватает возможностей для всестороннего обсуждения актуальных проблем. Самоцельный поиск массового читателя во всех случаях жизни может привести к вымыванию из лона культуры невос­полнимых духовных ценностей.

Новая редколлегия журнала (главный редактор профессор В. А. Лекторский), которая была утверждена в мае 1988 г., ради­кально изменила облик издания. Но при этом он остался философ­ским в общекультурном смысле этого слова. Там, где нужна про­фессиональная терминология (беру на выбор из названий ста­тей — «проблемы коэволюции», «антропные аргументы», «учение о ноосфере»), редакция и не пытается прибегнуть к упрощению, изменить стилистику. О профессиональном — профессионально — таков принцип. . . Нельзя развивать философию без глубокого изучения проблем теории познания, методологии и философии науки, без анализа новейших достижений западной философии во всем богатстве ее направлений.

В редакционной статье журнала — «Повышать культуру фило­софского мышления» (1988 г. № 10) говорилось: «Для фило­софского журнала важно, чтобы ориентация философской мыс­ли на коренные, актуальные вопросы современности не вела к ут­рате специфики собственно философского подхода к миру. Философия есть такая форма сознания, которая постоянно вос­производит задачу раскрытия предельных оснований деятельно­сти человека. Причем это знание предстает не просто как средст­во решения отдельных частных вопросов человеческой жизнеде­ятельности, а как осмысление жизни в ее сути, как общеметодо­логические принципы деятельности субъекта, которые помогают выработать концептуальные модели бытия. Но это, в свою оче­редь, предполагает высокий уровень профессионализма философ­ских кадров, постоянное обращение к истории философии как

*220*

процессу развития представлений о подлинных возможностях че­ловека».

Так что же тогда изменилось в судьбе журнала, если он озабо­чен тем, чтобы не утратить специфику собственно философского подхода к миру? Почему на него все чаще ссылаются литератур­но-художественные и публицистические издания, далекие от «кон­цептуальных моделей бытия»? За счет чего так стремительно поднялся тираж?

Журнал остался философским, но место философии в культуре теперь совсем иное. . . Можно сохранять верность собственной специфике, но при этом выломиться из контекста культуры, отго­родиться от реальных проблем. Такая тенденция в свое время не только наметилась, но и окрепла. Перелистывая старые комплекты журнала, не могу сказать, что на его страницах печатались не вполне профессиональные статьи. Напротив, многие публикации не утратили своей ценности и сейчас. Но журнал воспроизводил по существу поникшее философское сознание тех лет. Точно за кру­гом заклятья оставались философско-религиозные, философско-антропологические, нравственные темы. Не публиковались про­изведения русских философов. Цензорская печать сковывала раз­работку многих философских проблем.

Сейчас советская философия осознает свое предназначение, свою конкретную миссию. Журнал стремится не только выразить дух исканий, но и углубить его, раскрыть потенциал раскрепо­щенного сознания. Это находит свое выражение в выдвижении широкого спектра новых тем, в их аналитическом обсуждении. Какие же блоки можно выделить в содержании журнала двух последних лет?

Любовь к мудрости не является в наши дни свойством узкого круга профессионалов. Философия сегодня выполняет роль пу­теводной нити в мире одухотворяющих истин и святынь. Тяга к глубинам духа — существенный признак современного созна­ния. Никогда потребность в связном, разумном постижении мира не ощущалась так остро, как теперь. Люди тянутся к метафизиче­ским прозрениям, к философским интуициям.

Огромен, трудно насыщаем интерес читательской аудитории к вековечным предельным вопросам бытия. Зачем нужна фило­софия? Как устроен мир? Куда движется история? Какова цен­ность человеческой жизни? Отвечая на эти вопросы, журнал стре­мится сомкнуть философское мышление с обостренным, стихийно-интуитивным восприятием мировоззренческих, метафизических проблем массовым сознанием. Он не уходит от философии к темам культуры, нравственности, повседневной жизни, а, напротив, про­буждает в этой сфере специфически философское. . .

Гораздо больше внимания журнал стал уделять философско-антропологическим проблемам. Эта тема, в том или ином виде, затрагивается едва ли не в каждом номере журнала. Что такое человек? Можно ли считать его уникальным созданием на Земле? Почему в отличие от других природных существ он наделен всепо-

*221*

ниманьем? Какова природа человека? Что определяет суверен­ность его духа?

Постоянно представлена в журнале рубрика «Комплексные исследования человека». Назовем лишь некоторые публикации этой рубрики: Бромлей Ю. В. Человек в этнической (националь­ной системе); Велихов Е. П., Зинченко В. П., Лекторский В. А. Сознание: опыт междисциплинарного подхода; Казначеев В. П., Спирин Е. В. Феномен человека: комплекс социоприродных свойств. Ценность этих публикаций во многом обусловлена тем, что мы крайне мало знаем сегодня о человеке вообще. Да и неуди­вительно — ведь те, кто в минувшие десятилетия обращался к этой теме, нередко изобличался в приверженности к абстрактному антропологизму.

Накоплена огромная масса сведений о человеке. Сказали свое слово физиологи, психологи, этнографы, историки. Но как по­ступить с этой обширной и противоречивой эмпирикой? В самом общем виде ответ ясен: надо подвергнуть ее мировоззренческому осмыслению, теоретическому обобщению. Идея эта не новая. Еще в 30-е годы Горький сетовал на то, что человека мы разделили на части и изучаем фрагментарно. Он-то и предложил создать Инсти­тут человека. . . Сегодня этот замысел реализован.

Человек — уникальное творение Вселенной. Он неизъясним, загадочен. Ни современная наука, ни философия, ни религия не могут раскрыть тайну человека. Когда философы говорят о при­роде или сущности человека, то речь идет не столько об оконча­тельном раскрытии этих понятий, их содержании, сколько о стремлении уточнить роль названных абстракций в философском размышлении о человеке.

Под «природой человека» подразумеваются стойкие, неизмен­ные черты, которые присущи хомо сапиенс во все времена неза­висимо от биологической эволюции и исторического процесса. Было бы ошибкой полагать, что человек с момента своего по­явления вовсе не изменился. По сути дела, такую позицию можно назвать неэволюционистской и тем более неисторической. Журнал критикует, в частности, широко распространенное мнение о том, что биосоциальная эволюция современного человека полностью прекратилась. Без этого не может быть понята сущность человека как социально-природного, космопланетарного создания.

Но, разумеется, обсуждение философско-антропологической темы не исчерпывается названными публикациями. Журнал спра­ведливо полагает, что лишь перерабатывая вековой опыт размыш­лений над природой человека, ставя и решая экзистенциальные проблемы в контексте современной культуры и реальной действи­тельности, философия может оказать существенную помощь в ре­шении практических проблем нашего общества.

Однако как бы ни расширялся масштаб философских исследо­ваний человека в нашей стране, предстоит еще освоить обшир­ный зарубежный опыт в разработке этой темы. Вот почему журнал стремится расширить диапазон исследований, уделяя внимание

*222*

проблемам научного познания целостного человека, его деятельно­сти, сознания, личности, человеческой свободы, формирования смысложизиенных позиций, убеждений, развития духовного мира человека.

Этому процессу содействовал XVIII Всемирный философский конгресс, который проходил в августе 1988 г. в Брайтоне (Вели­кобритания). Главная тема конгресса — «философское понимание человека». Итогам этого форума был посвящен второй номер журнала за 1989 г. Здесь напечатаны доклады советских филосо­фов И. Т. Фролова, Т. И. Ойзермана, обстоятельный репортаж Л. Н. Митрохина «Голоса конгресса», впечатления советских делегатов о форуме философов.

Но журнал этим не ограничился. Он предоставил слово видным западным философам Э. Агацци, П. Рикеру, Ю. Хабермасу. Пле­нарные доклады, которые произнесли на конгрессе названные ученые, естественно, раскрывают широкую панораму философско-антролологической мысли. В частности, Агацци размышляет о наи­более классических определениях человека. Философы всегда пытались определить специфику человека и чаще всего видели ее в разуме. Агацци в докладе показал, как много проблем и аспектов человеческого бытия не могут быть рассмотрены через призму науки, но тем не менее требуют исследования. Важнейшей задачей философии является доказательство бытия человека.

Несомненно, эти проблемы и их общекультурная, философская трактовка интересны широкому кругу читателей. Выступление Ю. Хабермаса посвящено стремлению объяснить значение тер­мина «индивидуальное» в рамках метафизической мысли от Пла­тона до Гегеля. И. Рикер пытается рассуждать о том, что лич­ность — это индивидуальность особого рода. В личности, по его собственным словам, его привлекает прежде всего своеобычность, отличимость.

Подытожим: в журнале есть что прочитать о человеке. Но освещение философско-антропологической темы только начина­ется. Какие манящие сюжеты еще ждут разработки — драма чело­веческого существования, хрупкость бытия и конечность жизни, потенциал человеческой субъективности, мир экзистенциалов, исторические судьбы гуманизма. К сожалению, в последних номе­рах издания специальная рубрика, посвященная философскому постижению человека, исчезла.

Огромное достижение журнала — публикация по истории рус­ской философии. Редакция, в частности, считает, что недоста­точно глубоко пока разработан вопрос об отношении марксист­ской философии к русскому идеализму с точки зрения его влия­ния на формирование идей и общественных движений в России. Журнал не мог остаться в стороне от широкого интереса к этим феноменам духовной культуры нашей страны. Произведения рус­ских философов-идеалистов XIX—начала XX в. не переиздава­лись, сделались библиографическим раритетом, недоступным иной раз даже для специалистов. Приложение к журналу «Из истории

*223*

отечественной философской мысли», которое представляет собой издание книг видных русских философов, пользуется сейчас за­метным успехом.

Журнал напечатал ряд забытых произведений русских филосо­фов В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, Г. Г. Шпета, С. Л. Фран­ка, П. Я. Чаадаева, Л. Шестова. Эти публикации сопровождались весьма интересными предваряющими статьями специалистов. Не откажем себе в радости процитировать В. С. Соловьева: «Филосо­фия существует в человечестве более двух с половиной тысячеле­тий. Спрашивается, что сделала она для человечества за это долгое время? Что сделала философия в области отвлеченного мышления, при разрешении чисто умозрительных вопросов о бытии и по­знании, — это известно всем, занимавшимся философией. Но ведь философия не для них же одних существует. . .». Далее философ рассматривает историю философии, общий смысловой стержень этого процесса.

Долгие десятилетия советские философы были по существу изолированы от зарубежных исследователей. О том, что думают на Западе, знали только узкие специалисты, остальные могли ' судить о развитии философии в других странах только по от­дельным цитатам. Журнал решительно изменил такую практи­ку. Он стал публиковать наиболее интересные статьи зарубеж­ных философов, обсуждая при этом поставленные ими проблемы. Нигилистическая критика уступила место вдумчивому анализу и позитивной разработке тех или иных тем.

Журнал к 200-летию со дня рождения А. Шопенгауэра на­печатал статью А. А. Чанышева «Этика Шопенгауэра: теорети­ческий и мировоззренческий аспекты» (1988 г. № 2). Уже первые строчки этой публикации отражают установки нового подхода к творчеству немецкого философа: «невозможно отрицать фунда­ментальную значимость его идей для современной философской культуры Запада». Этика Шопенгауэра анализируется академиче­ски спокойно, с учетом позитивных и негативных аспектов его идейного наследия.

Среди других публикаций можно отметить работы В. Дильтея, Ортеги-и-Гассета, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, 3. Фрейда. При отборе текстов редакция руководствовалась различными крите­риями. Прежде всего помещались такие сочинения, которые легко читаются, не утрачивая при этом своей академической значимости. Учитывалась также актуальность тех идей, которые одушевляют эти труды. Ведь многие книги обретают особый смысл в контексте времени. Это относится, например, к размышлениям Ортеги о при­чинах стандартизации, усреднения социальной жизни, омассовле-ния и дегуманизации культуры, предпосылках и сущности тотали­таризма, неоднозначности последствий научно-технического про­гресса.

Журнал озабочен также тем, чтобы дать более широкую пано­раму развития советской философии. «Мы плохо, нередко — неадекватно представляем себе ее историю, и целый ряд укоре-

*224*

пившихся представлений о ней должен быть существенно пере­смотрен», — отмечалось в редакционной статье «Вопросов филосо­фии». Журнал намерен впредь поэтому продолжать публикацию материалов под рубрикой «Из истории советской философской науки».

В конце 1988 г. журнал отметил 100-летие со дня рождения Н. И. Бухарина. Читатели получили возможность из первых рук познакомиться с философскими взглядами видного обществен­ного деятеля, ученого, с его интерпретацией исторического мате­риализма, самим стилем его работы. Журнал напечатал работу Н. И. Бухарина «Учение Маркса и его историческое значение», в которой он рассматривает исторический материализм прежде всего как социологическую теорию, подчеркивает его философ­ский характер, противопоставляя его как механическому мате­риализму с его антиисторизмом, признанием вечных, абсолют­ных законов природы, так и неокантианству риккертовского толка, отрывавшему историю от природы, превращавшему общество в не­что «сунранатуральное», сверхъестественное. 125-летие со дня рождения видного советского ученого В. И. Вернадского журнал отметил обстоятельной статьей М. А. Кузнецова «Учение В. И. Вер­надского о ноосфере: перспективы развития человечества».

Итак, успех журнала, как мне кажется, в значительной степе­ни обусловлен тем, что в нем весьма внушительно расширилась тематика: огромные зоны философского знания, которые прежде не освещались (это относится к истории философии, зарубеж­ной, русской и советской мысли), нашли теперь место на стра­ницах издания. Это стремление к универсальности, к возможно более полному раскрытию тенденций историко-философского про­цесса, несомненно, содействовало закреплению общекультурного статуса журнала.

Но популярность издания связана не только с расширением тематического диапазона. Редколлегия теперь гораздо строже от­бирает публикации, дух состязательности позволяет глубже разра­батывать конкретные проблемы. Возьмем в качестве примера статью С. С. Аверинцева «Два рождения европейского рациона­лизма» (1989 г. № 3). Эта публикация позволяет раскрыть важные аспекты европейской культуры в целом. Сам замысел увидеть отношения симметрии между греческой интеллектуальной рево­люцией V — IV вв. до н. э. и европейской интеллектуальной рево­люцией XVIII в. н. э. заслуживает внимания. Но автор не ограни­чивается этой задачей. Он рассуждает о смысле этой симметрии. Он отмечает, что переход от античного язычества к христианст­ву — это чрезвычайно глубокий и широкий духовный переворот, предполагающий решительную переоценку ценностей. Первый тип европейского рационализма сохранил фундаментальное тож­дество себе до времени Декарта и далее, до зари индустриальной эры. Этот рационализм, по мнению автора, отличался методиче­ской рефлексией, обращенной, во-первых, на самое мысль, а во-вторых, на инобытие мысли в слове. Статья интересна тем, что она

*225*

позволяет сравнивать культурные эпохи и вместе с тем выявить ядро культуры.

Сошлемся еще на одну публикацию. Речь идет о помещенной в журнале работе Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла» (1989 г. № 5). Если иметь в виду, что в течение десятилетий в на­шей литературе труды философа подвергались разносной критике, то факт тщательной текстологической работы над сочинением сам по себе заслуживает высокой признательности. Но журнал не ограничился самой публикацией. Редакция отметила, что влияние Ницше на философию XX в. необычайно велико. В первую оче­редь, это относится к таким направлениям, как философия жизни и экзистенциализм. Критика Ницше искусства, морали, христиан­ства, философии, его «переоценка всех ценностей» поставили перед философами сложные вопросы. Журнал поместил также предисловие к публикации, написанное переводчиком и автором комментариев. В них содержится развернутая оценка творчества Ницше, оригинальная и аргументированная трактовка его фило­софских выводов.

Изменилась в известной мере и форма подачи материалов. Гораздо больше появилось в журнале полемики, дискуссионных позиций. Это относится, прежде всего, к материалам «круглых столов». Один из них «Наука, техника, культура: проблемы гума­низации и социальной ответственности» (1989 г. № 1) содержит широкий спектр мировоззренческих установок, нередко противо­стоящих друг другу. Журнал стремится выявить различные по­зиции по конкретным темам, актуальным проблемам философии.

Рост популярности журнала налицо. Но потенциал его далеко не исчерпан. Издание находится на подъеме и именно поэтому можно предъявить ему известный счет. Бросается в глаза жан­ровая бедность. Традиционный жанр — статья. Среди множест­ва рубрик преобладает и известный канон этого жанра: ввод в про­блему, выдвижение определенной идеи и ее аргументация. Ни­каких возражений против такой разработки проблемы, разу­меется, нет. Но журнал тем и отличается от монографии или сборника, что в нем возможны и другие способы раскрытия те­мы — очерк, полемическая заметка, философские монологи, фило­софская проза, публицистика. Этим жанровым разнообразием журнал пользуется пока недостаточно.

Редакция стремится освоить жанр философской биографии. Но имеющиеся публикации все равно тяготеют к статейному жан­ру. Не размышление над судьбой, а изложение идей философа. Не появилось пока в журнале интеллектуальной прозы. В худо­жественной литературе немало произведений, которые носят фи­лософский характер. Почему бы не обратить внимание и на такой тип рефлексии? Редакция стремится откликнуться на злобу дня. Но публицистики как жанра почти нет. Даже редакционные статьи, посвященные анализу замыслов редакции, тяготеют к ин­формационно-дидактическому мышлению. А ведь здесь уместна и притча, и документ, и острое публицистическое слово.

*226*

В журнале сейчас много рубрик. Но все они традиционны по форме. Нужна ли рубрика «Из истории советской философской науки»? Безусловно. А «Общественное развитие: пути и про­тиворечия»? Само собой. Но так и просится на страницы какая-то новая рубрика, неожиданная по самому своему замыслу. Вот. скажем, «Пророки XX века». Мы привыкли к тому, что признан­ным авторитетом принадлежат и лучшие пророчества. А ведь в реальной философской практике все далеко не так. Разве М. М. Бахтин, получивший всемирную известность, воспринимал­ся как мыслитель, чьи провозвестия были продуктивными и нео­жиданными? А во многом полузабытый М. Маклюэн, «жрец элек­тронных джунглей»? Или кто может в полной мере оценить сегод­ня философские предостережения В. Короленко, М. Пришвина?

Журнал находится в творческом поиске. В этом залог его восхождения.

SUMMARY

The review of new ideas in philosophy is put in the sixth issue of the Yearbook. This issue reflects the search of original conceptions, theoretical discoveries, spiritual innovations. There are materials in philosophy of religion; problems of polygamy of cultures are opened in this issue.

One can find works by 0. Spengler, Paul G. Mar, etc. The issue is intended for wide readership, interested in contemporary tendentions of developing both of the home and foreign philosophical thought.

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии 3

I

ПРОБЛЕМЫ МНОЖЕСТВЕННОСТИ КУЛЬТУР

*П*. *С. Гуревич.* Идея форумности культур 5

*В. В. Иванов.* В поисках утраченного 24

*Л*. *В. Гирко.* Культура как «образ мира» в философии немецкого Просве­  
щения 3.5

*Поль Грегориус Map.* Традиции и идентичность 47

*Н.* *П. Полищук.* Проблема плюрализма: современные подходы 51

II

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

*В. Герольд.* Философия и теология в европейской культурно образовательной

среде XIV—нкачала XV века . .' 64

*М. С. Кошкарян.* Метафизика М. Ф. Шакки и историко-философская

традиция 70

*Б. Л. Губман.* «Новая философия» и религия 92

*Антоний, митрополит Сурожский.* Проповеди и беседы 108

III

ФИЛОСОФСКИЕ ДИСПУТЫ

Философия и мистика *(Полемика П. С. Гуревича с английским физиком*

*Д. Бомом)* ' 111

Человек и мораль *(Полемика Р. Г. Апресяна и А. П. Скрипника с американ­-  
ским философом Б. Ростоу)* 123

IV

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ

И ОБЩЕСТВЕННО ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

*П*. *В. Флоренский.* Павел Флоренский: реальности и символ 130

*П. А. Флоренский.* Письмо к Н. П. Киселеву 141

*И*. *М. Ястребцов.* Взгляд на направление истории 143

*В. В. Сапов.* Ученики Чаадаева 149

*229*

V

ИЗ ФИЛОСОФСКИХ ФОНДОВ

*Освальд Шпенглер.* Пессимизм ли это? 166

VI

ИЗ ИСТОРИИ СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*С. Аверинцев.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера 183

*Э. Соловьев.* Религиозная пера и нравственность в философии Канта 204

РЕЦЕНЗИЯ НА ЖУРНАЛ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

И. *В. Егорова.* Одухотворяющие истины и святыни 218

Summary 228

CONTENTS

Preface 3

I PKOBLFMS OF POLYOAMY OF CI LITBFS

/'. Л'. *Gurerieh.* The idea of forum cultures 5

*V. V. Ivimov.* Looking for the lost 24

*L. V. Gyrko.* Culture as the «world's image» in philosophy of german  
Fnlighlineiil 35

*Paul G. Mar.* Traditions and identity 47

/V. /'. *Pohisehuk.* Prohlcrn of pluralism: contemporary view 51

II PHILOSOPHY AM) KKLKHO.N

*W. Gerold.* Philosophy and theology in the Furopean cultural and educational

environment in XIV -- the heginning of X\' centuries 64

*M. S. Knshkarynn.* Methaphysics of M. F. Shakki and historical philosophical

tradition 79

*B. L. Gubman.* «New philosophy» and religion 92

*Antony, Surozhsky priest.* Sermons and talks 108

111 PHILOSOPHICAL DISCUSSIONS

Philosophy and mysticism *(Discussion of /'. S. Gurerich ivilh tile English  
physic Horn)* Ill

The Man and moral *(Discussion of П. G. Apresyan. A. P. Skrypnic icith  
American philosopher B. Boston')* 123

*2H0*

IV

FHOM THK HISTOHV OF PHILOSOPHY OF OMt OWN COINTHY

/'. *V. Florrnsky.* Pavel Florensky: reality and symhol l;j(i

/'. *V. Flnrrnsky.* Tlic letter In i\. P. Kiselev |4i

./. ,1/. *Jatitrchtsor.* Tin' view on the trend of history ИЗ

I'. *V. Sapor.* The Shaadaev's Pipls Ill)

V FHOM THF PHILOSOPHICAL Ft M)

*(>. Spen filer.* Whether it is a pessimism? Ititi

VI FHOM THF UISTOKV OF SOVIFT PHILOSOPHY

.V. *Arerintxrr.* «Morphology of rnltnrr» by 0. Spongier 1Щ

/•.'. *Solorjer.* КеМцчоп and morality of Kant's philosophy 2(M

Hevievv of «Questions of philosophy» journal

/. *V. Kf>(iri>i:a.* Truths end. Values 2FS

Sum шагу 228

Научное

издание

НОВЫЕ ИДЕИ И ФИЛОСОФИИ

Ежегодник

Философского общества

СССР

1991

Утверждено к печати

Философским обществом

АО СССР

Заведующий редакцией *М. М. Беляев*

Редактор издательства *К. А. Жукова*

Художественный редактор *М. Л. Хромцов*

Технический редактор //. *Н. Жмцрыииа*

Корректоры *В. А. Алешкина, К. И. Иелоскииа*

ИГ> ,\ь 47429

Сдано в набор 14.03.91. Подписано к печати 24.07.91.

<1>ормат OOX90'/i'i- бумага офсетнан .Ns 1.

Гарнитура обыкновенная. Печать офсетная

Усл. иеч. л. 14,5. Усл. кр.-отт. 14.5. Уч.-изд. л. 17,1.

Тираж 5300 экз. Тип. зак. 1192.

Цена 8 руб.

Ордена Трудового Красного Знамен и

издательство «Наука»

117864 ГСП-7. Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени

Первая типография издательства «Наука»

19У034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12