

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ**

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКИХ НАУК

**Сборник научных статей
по итогам НИР за 2022 год**

Под редакцией С.И. Тягунова, К.А. Ермилова

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2023**

ББК 87
А43

А43 **Актуальные** проблемы философских наук : сборник научных статей по итогам НИР за 2022 год / под ред. С.И. Тягунова, К.А. Ермилова. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2023. – 67 с.

ISBN 978-5-7310-6227-5

Сборник содержит статьи, посвященные актуальным проблемам в области философии, науки, культуры и образования, современной эпистемологии и методологии научных исследований.

Издание адресовано студентам, аспирантам и преподавателям интересующимся философско-методологическими проблемами современной науки и культуры.

The materials of the collection contain texts on topical problems in the field of philosophy, science, culture and education, modern epistemology and the methodology of scientific research.

The publication is addressed to students, graduate students and teachers who are interested in philosophical and methodological problems of modern science and culture.

ББК 87

Рецензенты: канд. филос. наук **С.А. Мартынова** (Институт философии человека РГПУ им. А.И. Герцена, кафедра философской антропологии и истории философии);
канд. филос. наук **К.А. Очеретянный** (СПбГУ, кафедра философии науки и техники)

ISBN 978-5-7310-6227-5

© Изд-во СПбГЭУ, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Гусева Е.А.</i> Серебряный век и философия Розанова.....	4
<i>Хомелев Г.В.</i> «Живу Я»: О доказательстве бытия Божия	9
<i>Тягунов С. И.; Гучинская О.Ф.</i> Герменевтика ценностей в современной культуре	12
<i>Рябов А.А.; Рябова Л.К.</i> «Восстание масс» в историософии Фр. Юнгера	17
<i>Панфилова М.И.</i> А.С. Хомяков об образовании.....	24
<i>Маслобоева О.Д.</i> Рефлексия отечественного мировоззрения в двух ветвях русского космизма: Юбилею Ф.И. Тютчева (220-летию со дня рождения) и В.С. Соловьева (170 летию со дня рождения) посвящается	30
<i>Ермилов К.А.</i> Возможность исторической иронии в философии Анри Лефевра	48
<i>Веричева К.В.</i> Феномен власти в классической философии	54
<i>Черных А.А.</i> Идеи В.С. Соловьева как переход от воззрений славянофилов к философии Серебряного века.....	59

СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК И ФИЛОСОФИЯ РОЗАНОВА

*«Я пришел в мир, чтобы видеть,
а не совершить»*

В.В. Розанов

Отношение к удивительному явлению в русской культуре, получившему метафорически точное название «серебряный век», менялось на протяжении XX века.

В 1892г. в известной лекции Д.С. Мережковского, которая стала манифестом «нового искусства» констатируется факт перемещения эстетического внимания к трагическим вопросам единичного человеческого существования.

Надежда на радикальные реформы интеллигентского сознания, признание самоценности истины и тем самым культурного возрождения России столкнулась на рубеже веков с паническим ужасом личного, иногда даже физического, самосохранения. Идеальная цель жизни, ее смысл и направление, задаваемые общественным мнением, снимали всякую нравственную ответственность с отдельного человека, жизнь искажалась в угоду политических интересов, а свободная, мысль подавлялась.

В полифонии предлагаемых русской культурой и философией мотивов прозвучал голос Василия Васильевича Розанова (1856–1919), творчество которого не поддается прямому и однозначному восприятию. Даже идейные противники признавали его творцом новых ценностей. О гениальных прозрениях Розанова пишет полемизирующий с ним Н.А. Бердяев: «Литературный дар его был изумителен, самый большой дар в русской прозе. Это настоящая магия слова»¹.

В.В. Розанов, наряду с Д.С. Мережковским и другими философами, писателями, художниками стал основоположником русского ренессанса начала XX века. В одной из ранних своих работ «Легенде о Великом Инквизиторе» Розанов с возмущением говорит о том, что человек превращен в средство исторического процесса, и спрашивает, когда же человек появится как цель? Можно сказать, что именно эта мысль и стала ведущей темой серебряного века и была выражена в художественном и философском творчестве российских интеллигентов, несовпадающих по своим идейным ориентациям. Они объявили войну позитивизму и натурализму, который подчиняет искусство грубой эмпирической реальности жизни и не способен «возвыситься» над ней.

¹ Бердяев Н. Самопознание. М. 1991. – С.148.

Хорошо известно, что Розанов не принадлежал ни к одной философской школе, его работа никогда не была связана с миром университетских кафедр. Исследователи его творчества отмечают «сектантский» характер исканий русского философа. Сам Розанов так описывал современную ситуацию в отечественной философии: «Мы, русские, имеем две формы выражения философских интересов: официальную, по службе, т.е. должностную. Это – «философия» наших университетских кафедр. И мы имеем как бы философское сектантство: темные, бродящие философские искания, которые, давно начавшись, продолжаются до настоящих минут. В обеих формах своих «философия» наша движется без всякого взаимодействия; они почти не знают друг друга, явно друг друга игнорируя»².

Именно к этой второй «сектантской» ветви русской философии принадлежал сам Розанов. В ней он видел дыхание жизни, порыв мысли. По его образному выражению эта философия «пытает тайны бытия». Она «тесно связана с нашей литературой, тогда как первая связана исключительно с учебными нуждами, с задачами преподавания старинной педагогической дисциплины...»³.

И действительно и литература, и философия были осознаны Розановым как внутренне единые творческие области. Он считал, что философия и сам философ, литература и сам писатель – это одно и то же. И писатель, и философ в своих произведениях вскрывают глубинные пласты душевной жизни, делают попытку распутать человеческую мысль. И эта писательская и человеческая слитность более всего поражает в произведениях Розанова, чьи лучшие работы созвучны его личной трагической судьбе. И это роднит философские размышления Розанова с эстетическими эталонами серебряного века. Связь творчества и биографии писателя осмыслялась символизмом как органически необходимая: любое событие собственной биографии поэта находило соответствие в его творчестве.

Розанов стремился познать жизнь, исходя из нее самой, пользуясь методом переживания, интуитивного проникновения в нее. Возможность мысли и соответствующего ей совместного чувства проникать в свой и чужой мир – свойство особой, творческой природы человеческой личности. Такая натура, по свидетельству современников, была и у Розанова. Возмутитель спокойствия петербургского и московского литературных кругов, Розанов высказывает взгляды почти по всем волнующим интеллигенцию вопросам, казавшиеся парадоксальными даже на фоне разногласия мнений и точек зрения того времени.

Многие исследователи русской философии сравнивают его с Ф. Ницше, поскольку он, также как и великий немецкий философ отвергал

² Розанов В. Религия и культура. Т.1. М., 1990. – С.8.

³ Там же. – С.162.

все устоявшееся, «ставя под сомнение все, доселе казавшееся очевидным...»⁴. Выдающиеся писатели и поэты серебряного века, исследуя человеческую душу, пытались понять и отобразить ее метафизическую, иррациональную тайну. Крайний субъективизм жизненных восприятий и их художественного истолкования изменил каноны литературного творчества. Углубляясь в свой внутренний мир, «в глубь собственной души», по выражению А. Блока, они оставались равнодушными к тому «объективному», что не вмещалось в границы личного душевного опыта предельно субъективно, с позиции абсолютного индивидуализма оценивая катастрофы XX века.

Розанов стремится понять бесконечную глубину и сложность живой человеческой личности и декларирует свою позицию, как абсолютно субъективную, «уединенную». Его статьи – это своеобразный дневник переживаний. Один из своих сборников «Религия и культура» в предисловии он называет сборником интимных (по происхождению) статей. Свою позицию он называет позицией «русского обывателя», для которого решающими аргументами в отношении к любым идеям и событиям является эмоциональная точка зрения изолированного, в каком-то смысле, субъекта: истинно то, что мне нравится.

За идеями творцов серебряного века в большинстве случаев стоят жизненно-реальные чувства и переживания.

Для философских размышлений подобная ситуация не столь характерна. И, пожалуй, редчайшим случаем в философии является творчество Розанова, который переплавил собственную жизнь и судьбу в «сюжеты» своих философских статей и эссе.

Розанов восстал против европейской цивилизации с ее законами, правилами, ценностями, моралью, общественным мнением в силу особых жизненных обстоятельств, а не в связи с теоретическими и мировоззренческими постулатами. Все или почти все в его произведениях созвучно его собственной судьбе. Свое творчество он посвятил «малому храму бытия своего, тесной своей часовеньке»⁵. Символически истолкованные личные переживания у Розанова перерастают в размышления о судьбе человека.

Он во многом predetermined главную тему литературы XX века: как выжить и как прожить, не потеряв своего лица, человеческого облика. И может быть главным открытием Розанова является обоснование новой реальности – «священного», «религиозного» обоснования семьи. «Я давно про себя решил, что «домашний очаг», «свой дом», «своя семья» есть единственно святое место на земле, единственно чистое, безгрешное ме-

⁴ Щербаков В. Второе пришествие В.В. Розанова. – В кн. Розанов В. Сумерки просвещения. М.1990. – С.603.

⁵ Розанов В. Религия и культура. М., 1990. – С.21.

сто; выше Церкви, где была инквизиция, выше храмов – ибо и в храмах проливалась кровь»⁶.

В его работах, посвященных проблемам семьи и пола мир предстает зримым, вещным, плотским, живым и смертным – таким, каким он предстал в произведениях акмеистов и символистов. Чувственность, доходящая до мистицизма и физиологизма, соединяла плоть и душу. Да и сам Розанов, безусловно, являлся поэтом, ибо он создает силой поэтического воображения особый лирический мир интимных человеческих чувств: любви, эротики, ласки, нежности. В его произведениях доминировали символика и образность. Так же как акмеисты он рисует свой мир живописными деталями, не очень заботясь об общем пафосе, общем тоне. «У меня есть какой-то фетишизм мелочей. Мелочи суть мои «боги»⁷, – пишет он.

Созданный мир он противопоставил современной цивилизации, полагая, что «золотой век» человечества далеко позади. Христианская цивилизация задавила «частное я» отдельного человека. Розанов вслед за Ф.М. Достоевским не согласен с основной идеей современной цивилизации, в которой человек рассматривается не как цель, а как средство достижения всеобщих (общечеловеческих, общенародных, государственных и т.п.) интересов. На обнаружение, восстановление человеческого «я» и направлены философско-литературные поиски Розанова, ибо «истинное отношение каждого только к самому себе».

Розанов – и поэт, и философ «частного я», поэтому его оценки и исторических, и бытовых событий так противоречивы и парадоксальны. «Я» способно совмещать несовместимое, «я» в поисках самого себя сочетает несочетаемое, оно не подчиняется в логике своих размышлений формально-логическим законам.

Амбивалентность человека, угаданная Розановым, создала то мифологическое поле, в котором он построил свой мир. И в основе этого мира оказался пол, как жизнеполагающее начало. Именно пол связывает человека с Богом и создает «цветок бытия» – семью. Семья – это «оазис, заброшенное живое зерно среди мертвой (в сущности) ткани брака: она никуда не спешит, ни к кому не «собирается» и к себе никого не «ждет». В ней есть какой-то собственный свет, тепло, поэзия»⁸.

Религиозно осмысленный пол, теитизируемая сексуальность и есть, по мысли Розанова, всеобъемлющий принцип жизни. «Есть какое-то тайное, невыразимое, никем еще не исследованное не только соотношение, но полное тождество между типичными качествами у обоих полов их по-

⁶ Розанов В. Когда начальство ушло. 1905-1907 гг. СПб., 1910. – С.278.

⁷ Розанов В. Сумерки просвещения. М., 1990. – С.520.

⁸ Розанова В. Религия и культура. М., 1990. – С 237.

ловых лиц (детородных органов) с их душою в ее идеале, завершении. И слова о «слиянии душ» в супружестве, т.е. половом сопряжении, верны до потрясающей глубины. Действительно – «души сливаются» у особей, когда они сопряжены в органах»⁹.

Розанов требовал религиозного признания отнюдь не очевидной истины, утверждаемой им: о том, что связь по крови и плоти – это связь, зарождаемая в сексуальном акте. Именно пол, с его точки зрения, является неотъемлемой и самой важной характеристикой человеческого бытия. Половая любовь – высшее проявление человеческой сущности, высший синтез души и тела. Половая любовь не есть нечто постыдное, запретное, это мистическая основа жизни человека, а, следовательно, семьи, общества.

С точки зрения Розанова, пол относится к духовной жизни человека, а не к материальной, земной, низменной, как считает христианство. Искажение христианством семейных отношений губит европейскую цивилизацию. Своей же главной задачей Розанов считал возвращение семейно-брачным отношениям духовной глубины и ясности. «Пол есть странное физиолого-мистическое явление, где так необыкновенно запутаны нити романа и церкви, «мяса» и «духа»; где столько земного, и так очевидно есть небесное... Сюда входят миры; отсюда выходят миры. Здесь утро нашего «я», с бессмертной душою, в красоте форм»¹⁰ – пишет он.

В напряженной атмосфере конца XIX – начала XX века, в атмосфере предчувствия надвигающихся катастроф, с одной стороны, с другой – эстетизированной утонченной игры с жизнью, Розанов создает религию жизни, формирует «новое религиозное сознание». Его идеи интересны не столько в их собственном содержании, сколько в их влиянии на общественное настроение самого культурного и интеллектуального слоя русского общества.

Во многом под влиянием его произведений сформировались дионисийские идеалы и общее тяготение к эротизму в художественной и идейной практике символизма. Идеологи серебряного века много внимания уделяли проблемам пола. Так, например, Д.С. Мережковский также стремился реабилитировать плоть и пол, при этом «плоть» у него становится символом культуры вообще. Он видел идеал личности в сочетании мужских и женских добродетелей, что не означает слияния в одной особи мужчины и женщины, а саморазвитие в личности противоположных качеств.

Оценивая творчество Розанова, следует признать, что ему принадлежит значительное место в ряду замечательных творцов культуры серебряного века в России. Розанов – мыслитель, который прислушиваясь к бытию, старался не исказить его форм.

⁹ *Цит. по:* Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. – С. 76-77.

¹⁰ *Цит. по:* Русская философия. Имена. Учения. Тексты. М., 2001. – С.304.

«ЖИВУ Я»: О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ БЫТИЯ БОЖИЯ

*«Но жив Я, [и всегда живет имя Мое,]
и славы Господней полна вся земля...».*

Числ. 14:21.

«Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца. Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно. Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне».

Иоан. 5:30-32.

Для верующего нет необходимости доказывать существование Бога, ибо Бог Сам о Себе свидетельствует, что Он существует: «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14)¹¹. Только в Нем Сущность и Существование, Совершенная Благодать (Истина, Добро и Красота), Вневременность и Вечность бытия непосредственно совпадают (тождественны).

Бог, как Сущий, сопричастен всему сущему, но в отличие от него, обладает всей полнотой бытия. Он существует вне ограничений временем и пространством. Иисус Христос говорит о Себе, что Он – «от начала Сущий» (Иоан. 8:25). Существовать «от начала» (Иоан. 8:26) значить существовать до начала, т.е. до сотворения мира. Возьмем еще одно ветхозаветное свидетельство: «Живу Я» и «Жив Я», т.е. не просто существую, но именно живу, живу от века в век или, как правильно принято говорить в молитвенном славословии Господу, – и ныне, и присно, и «во веки веков».

Для верующего разве может быть какое-либо иное свидетельство Истины, чем Слово Божие или Его свидетельство о Самом Себе?

Если человек требует доказательства бытия Божьего, то он тем самым объявляет себя неверующим.

Самым лучшим, самым убедительным доказательством существования Бога является именно Священное Писание. Те, кто ищут доказательства существования Бога за пределами этого Источника, чаще всего бывают движимы сомнением и не имеют веры. Здесь не человеческий разум имеет значение, а состояние сердца: «Надейся на Господа всем сердцем твоим, и не полагайся на разум твой» (Прит. 3:5). Вспомним все, что говорит Священное Писание о сердце: «... найдешь [Его], если будешь искать

¹¹ Бог говорит своему пророку Моисею «Я есмь сущий», «так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня» (Исх. 3:14).

Его всем сердцем своим и всею душою твоею (Втор. 4:29); «... и взыщете Меня и найдете, если взыщете Меня всем сердцем вашим» (Иер. 29:13); «... и дам им сердце, чтобы знать Меня, что Я Господь, и они будут Моим народом, а Я буду их Богом» (Иер. 24:7); «... прилагай сердце твое ко входу в храм и ко всем выходам из святилища» (Иез. 44:5); «Блаженны хранящие откровения Его, всем сердцем ищущие Его» (Пс. 118:2) [курсивы мои – Г.Х.].

Тот, кто хотя бы однажды с должным вниманием и доверием, не к разуму, а к сердцу, читал или прочитал Священное Писание, легко приобретает веру.

Доверие всецелое к Священному Писанию независимо от того, что и как мы понимаем и способны ли понять является условием нашего обращения. Все остальное может быть приобретено потом.

В отношении того, что может быть и что не может быть понято в Священном Писании уместно будет привести слова пророка весьма похожие на притчу о непонимающих: «Изумляйтесь и дивитесь: они ослепили других, и сами ослепли; они пьяны, но не от вина, – шатаются, но не от сикеры; ибо навел на вас Господь дух усыпления и сомкнул глаза ваши, пророки, и закрыл ваши головы, прозорливцы. И всякое пророчество для вас то же, что слова в запечатанной книге, которую подают умеющему читать книгу и говорят: “прочитай ее”; и тот отвечает: “не могу, потому что она запечатана”. И передают книгу тому, кто читать не умеет, и говорят: “прочитай ее”; и тот отвечает: “я не умею читать”. И сказал Господь: “... этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня”» (Ис. 29: 9-13).

Посмотрим на проблему с точки зрения логики, науки о возможностях и правильных формах человеческого мышления.

С христианской точки зрения Абсолютное, невозможно изречь, а еще более уразуметь: «Божество непостижимо для человеческой мысли и мы не можем представить Его во всей полноте»¹². О беспомощности человеческого мышления выразить Бога в понятиях интересным является следующий силлогизм:

Бог есть Абсолютное.

Абсолютное – непреходяще, бесконечно, вечно.

Следовательно, Бог – непреходящ, бесконечен, вечен.

Во-первых, Абсолютное есть нечто одно, оно едино и единственно. Поэтому, когда мы говорим о Боге, выражающее Его суждение должно

¹² Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х т. Т.1. Репр. изд. – М., 1994. – С.398.

быть только суждением единичности или партикулярным – частно-утвердительным или частно-отрицательным. Поэтому в приведенном выше силлогизме первая посылка должна быть определена как суждение частно-утвердительное, но и вторая посылка (поскольку она выражает нечто присущее Абсолютному) также должна рассматриваться как частно-утвердительное суждение. По правилам формальной логики из двух частных посылок никакого вывода не следует. Выражаясь точнее, это пример формы неправильного умозаключения. Оно носило бы правильный логический характер при условии, если хотя бы одна из посылок была суждением общим – утвердительным или отрицательным. Например: «Все боги суть – Абсолютное» или «Всякое Абсолютное – непреходяще, бесконечно, вечно»¹³. Однако, как в первом, так и во втором случае, простое преобразование количества привело бы к существенному изменению мировоззренческого смысла исходных утверждений, а именно, что Абсолютное есть нечто одно. В частности, утверждение «Все боги суть – Абсолютное» отрицает, что Бог – Один. Формально такое умозаключение возможно. Но тогда первая посылка с точки зрения христианских представлений – была бы заведомо ложным суждением. Из соединения ложного и истинного суждений вывод может быть только ложным. Ясно, что любая попытка «подвести» Бога (или Абсолютное) под какое-либо родовое понятие оказывается несостоятельной и делает невозможным логическое рассуждение в его правильной форме. Бесконечность Бога невыразима в понятиях, так как всякое «понятие есть вид ограничения» (св. Григорий Богослов). Таким образом, все, что мы можем сказать о Боге это то, что он есть, т.е. существует. Но мы не способны средствами понятийного мышления выразить (рационально определить) то, что Он есть.

Итак, вместо заключения:

*Правду Веры я Сердцем приму,
Не взыскаю иных оснований,
Даже если безгодно живу,
Даждь мне с Верой Молитву Твою.
Даждь мне прежде конца покаяние.*¹⁴

¹³ Утверждение, что «Всякое Абсолютное – непреходяще, бесконечно, вечно» противоречит самому себе, так как Абсолютное – одно, оно – едино и единственно.

¹⁴ «Даждь ми, Господи, прежде конца покаяние...». Феофил, 23.02.2015.

С. И. Тягунов
канд. филос. наук, доцент;
О.Ф. Гучинская
канд. техн. наук

ГЕРМЕНЕВТИКА ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Проблема ценностей становится всё более острой в современной культуре, несмотря на то, что сама аксиология как наука о ценностях давно представлена в работах Р. Декарта, И. Канта, Г. Риккерта, В. Виндельбанда, В. Дильтея, Э. Кассирера, М. Вебера, М. Шелера, а также в философской герменевтике как методологии гуманитарных наук. Противоречивый характер жизни неизбежно порождает не только различное, но и противоположное толкование одних и тех же ценностей – истины, красоты, свободы, права, справедливости, демократии, актуализируя давно известный в философии софистический принцип – «человек есть мера всех вещей» (Протагор), что порождает субъективизм и релятивизм в понимании ценностей. Анализ данного конфликта интерпретаций в этике дискурса Ю. Хабермаса¹⁵ показывает, что нормативная значимость ценностей обладает когнитивным смыслом и может претендовать на истинность.

Ещё Аристотель различал этические ценности, или добродетели воли (мужество, дружба, щедрость, правдивость), и дианоэтические (знание, мудрость, рассудительность), без последних все другие ценности теряют свой смысл, ибо высшей добродетелью является разум – управляющее начало всех ценностей. Поэтому понимание ценностей как функция разума возникает на стыке герменевтики и феноменологии, в аспекте взаимосвязи «пред-понимания», «интерпретации» и аппликации (применения) знания. Здесь речь идет не о толковании таинств и чудес, лежащих у истоков герменевтики, а о процедуре, которая включает в себя теорию знака и значения, поскольку высказывание является духовным «овладением» реальностью с помощью значащих выражений, а не просто познанием сущности вещей на основе впечатлений от них. Феноменология, по Гуссерлю, «исключает *действительность* природы, действительность неба и души, людей и животных, собственного Я и чужого Я, но удерживает она, так сказать, их душу (Seele), их смысл (Sinn)»¹⁶. В ценностях, помимо когнитивного компонента, раскрывается не только объект и его свойства, но и психология субъекта, его чувства и эмоции, ассоциации и мотивы, выраженные в смыслах, целях, идеалах и нарративах.

¹⁵ См.: Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., Медиум, 1995.

¹⁶ Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins/ – Husserliana, 1966, Bd. 10. – S. 333.

Ценности имеют не только гносеологический, но и экзистенциально-герменевтический статус, провоцирующий современные информационные войны за души людей, их взгляды и убеждения. Феноменология показывает, что любое явление вещи, её переживание, не есть сама являющаяся вещь в её противостоянии нам. Мы переживаем явления как принадлежащие связям сознания, вещи же являются нам как принадлежащие феноменальному миру. Поэтому явления не являются, а переживаются нами, и в этом процессе возможно рождение самых разных смыслов, транслируемых в информационно-коммуникативной среде. Смыслы рождаются из объективирующего отношения, которое мы приписываем отношению переживаемого в явлении комплекса ощущений к являющемуся предмету. Следовательно, в значениях предмета заложен феноменологический характер оживляющего истолкования ощущений, что и порождает вариативность и свободу в истолковании ценностей применительно к различным событиям. Призма, или ракурс, данного оживляющего истолкования, похожего на древние формы «анимизма», зависит от конкретной ситуации, от интересов и потребностей людей. Они являются источником глубокого раскола во взаимопонимании людей, деформации их герменевтического опыта. Поэтому все субъективные реакции – любовь, ненависть, сочувствие, страх, возникающие в душе, сразу вырываются вовне и становятся способами открытия мира. Сами вещи внезапно открываются нам как приятные, ужасные, ненавистные или прекрасные. Эти ужас и очарование внедряются нами в сами вещи, и мы начинаем смотреть на мир глазами политиков, поэтов, художников или пророков.

Герменевтическая проблема ценностей оказывается выведенной из психологии и жизненного опыта людей. Сама жизнь, выражая себя, может объективироваться, выявляя значения, поддающиеся пониманию другим человеком. Кроме того, в ценностях выражается также система правил и операций познания, метод познания «как стоящее на субъективной стороне средство, через которое она соотносится с объектом» (Гегель). В смысловое поле ценности с точки зрения её структуры как духовного феномена входят «значимое», «должное» и «желаемое», которые реализуются как цель, норма и идеал. Это же относится и к познанию, в котором истина выступает как одна из ценностей. По Гуссерлю, дух не есть абстрактное Я, принимающее позицию акта, он есть личность, человек, занимающий определенную позицию, который мыслит, оценивает, действует, трудится. Здесь возникает главная проблема ценностей – проблема отношения между «силой», пронизывающей всю нашу жизнь, в её целостности и иррациональности, и смыслом, который пытается её постигнуть, между жизнью и духом, который связывает их воедино. Если жизнь изначально не является значащей, то понимание вообще невозможно. Понима-

ние как функция разума призвана внести в саму жизнь логику имманентного развития, которая постигается в понятиях и далее – понимании. Оно раскрывает связь, смысл и значение событий.

Данный аспект раскрывает Л. Витгенштейн в своем «Логико-философском трактате», разделяя мир не на предметы, а на факты, которые составляют связь между вещами. Мир есть совокупность фактов, а не предметов. Мир – это факты в логическом пространстве. Факты состоят из вещей и являются их комбинациями. Вещи сами по себе, вне контекста факта, не имеют смысла. Не бывает одного, одинокого смысла, он всегда между смыслами, как звено в смысловой цепи. Сама мысль – это логическая картина факта. Событие – это связь объектов (предметов, вещей). Конфигурация объектов образует событие. В факте предметы находятся в определенном отношении друг к другу. Способ, которым предметы соединяются в факты, являются структурой факта. Следовательно, предметы могут быть организованы с помощью синтаксиса, как слова в предложении, или как высказывания в логике, а сама мысль содержит возможность той ситуации, которая мыслится. Что мыслится, то и возможно. В предложении мысль выражается чувственно воспринимаемым способом. Значение слова есть способ его употребления. Вот почему в герменевтике «язык есть дом бытия» (М. Хайдеггер), а «бытие, которое может быть понято, есть язык» (Х.Г. Гадамер). Язык является априорным условием возможного опыта, здесь «онтология повторяет филологию» и речь идет о «Dasein» как бытии, которое существует, понимая. Понимание человеческого бытия с помощью языка есть один из основных его конституирующих моментов. Границы моего языка означают границы моего мира.

Субъект не принадлежит миру, а представляет собой некую границу этого мира. В мире нет метафизического субъекта. Между сознанием и миром, как отмечал Э. Гуссерль, всегда лежит пропасть смысла и только в смысле нам «открывается» бытие, мы получаем доступ к нему. И дальше вступает в действие свобода воли, которая состоит в том, что поступки, которые будут совершены впоследствии, не могут быть познаны сейчас. Связь между знанием и тем, что знают, не имеет характера внутренней причинной необходимости, это всего лишь связь логической необходимости. Выводить события будущего из событий настоящего однозначно нельзя. Не случайно, суеверие это и есть вера в такую причинную связь.

Смысл мира должен находиться вне мира, в мире все есть, как оно есть, в нем нет ценности, а если бы она и была, то не имела бы никакой ценности. Ценность всегда возникает лишь на границе мира и метафизического субъекта, человека. Функционирование ценностей уже включает в себя такие когнитивные операции, как категоризация, интерпретация, репрезентация, конвенция. Они задают формат и предметно-смысловое рас-

членение реальности, её когнитивную «оптику», или визуальную семантику. Даже абстрагирование, имеющее формально-логический характер, предполагает оценку и критерии выделения существенных свойств объекта из их общего контекста, отделение «зерен от плевел». Ценности в структуре мировоззрения или методологии составляют как явные, так и неявные способы социокультурной детерминации нашей жизни и её познания. Особенно показательной является аксиологическая насыщенность гуманитарного знания, выраженного в языке, тексте, диалоге, нарративе, дискурсе.

Герменевтика ценностей приближают нас к пониманию другого человека, к постижению «истины конкретного субъекта» (П. Рикёр), не впадая в релятивизм, субъективизм или иррационализм. Мы говорим об объективной реальности, забывая, что реальность значениям слов придают сами люди. В феноменологии всякий акт сознания есть некая интенция, превращающая любой предмет в интенциональный объект, который вместе с другими предметами образует интенциональный мир. Интенция, помимо концентрации внимания на предмете, одновременно есть проекция на него наших чувств, ментальных состояний и значений. Поэтому, не только предметы вызывают в нас определённые представления, но мы сами вкладываем в них собственные впечатления и смыслы. В ценностях познание идёт не от мира к познающему субъекту, а, как у И. Канта, от субъекта к объекту, который в акте познания не отображается, а конституируется субъектом. В определенном смысле, понять мы может только то, что создано нами самими. По замечанию Э. Гуссерля, у ребёнка, например, первоначально ничто не эксплицируется как вещь. Поэтому привычное восприятие мира как системы вещей является не врождённой способностью, а результатом обучения. В социальном общении интенционально конструируется единый смысловой мир, который становится общезначимым для всех трансцендентальных субъектов и обозначается как «объективная реальность». Даже «истина не есть соответствие знания лингвистически «обнаженной» реальности»¹⁷, поэтому человек воспринимает и реагирует не на реальность как таковую, а на её интерпретацию. В ценностях сама оценка истинности носит самореференциальный характер: мысли соотносятся не с объективной реальностью, а с мыслями о ней, и лишь на практике они могут корректироваться. Истинность эмпирических предложений относится к нашей системе референций, а о понимании наших высказываний судят по истинности наших предложений. Истинным считается то, что обоснованно, но само основание не является ни истинным, ни ложным. Поэтому люди, обосно-

¹⁷ Тягунов С.И. Метафизика субъективности и понятие истины //Актуальные проблемы философских наук. Сб. науч. трудов. – СПб., СПбГЭУ, 2020. – С.34.

вывая свои поступки, часто делают глупости, хотя все люди, как отмечает Л. Витгенштейн, у которых вскрывали череп, имели мозг.

Ценности всегда наполнены живым антропологическим смыслом, функционируют в аспекте «физиологии» человеческого рассудка, смешивающей наивно-реалистические и концептуальные представления. В основе ценностей лежит жизненный опыт, переживание, которое представляет собой некое синтетическое понятие, призванное снять различие «внутреннего» и «внешнего», субъекта и объекта. Ценности нельзя рассматривать как нечто внешнее и чуждое знанию, как и само знание в его аксиологическом статусе должно преодолевать эффект созерцательности и объективности, а значит «бездеятельности». Оно должно включать в себя момент присутствия и активной работы, участия в событии – бытии, создаваемом нами самими, где критерии пропозициональной истинности уже не работают: человек сам создает ту реальность, которая соответствует его представлениям.

Ценности в их отношении к области знания представляют собой знание иного рода: оно относится не к объекту с его свойствами, а к субъекту и его смыслам, целям и намерениям. Здесь главное, найти соответствие интересов, целей и возможностей субъекта объективным свойствам предметов в условиях взаимодействия с ними. В данном случае речь идет о ценности самой истины и критериях её рациональной приемлемости. Когнитивные и рациональные достоинства знания (истинность, общезначимость, когерентность, обоснованность, системность, верифицируемость) сами становятся ценностью, также, как и нравственно-эстетические ценности (добро, красота, свобода), принимают когнитивную форму. Это знание особого типа, оно – о субъекте с его эмоциями, мотивами и предпочтениями, выраженными в нормах, целях и идеалах, в картине мира, стиле мышления, идеологии и здравом смысле. В ценностях миру противопоставляется не душа человека, а единство души и тела, так называемый душевный субъект, или как отмечали в средневековье, целокупное единство духа, души и тела, где именно тело есть средоточие этого единства природы и духа, обменный пункт духовной каузальности на природную детерминацию. В ценностях происходит вторичная объективация человека, или «объективация субъекта объективации» (П. Бурдье), в котором «мыслезнание» становится «смыслотворчеством» и определяет тактику продуктивных действий. Как значение слова есть его употребление в языке, так и ценности в своей действительности становятся «поступками» человека. В ценностях проявляется гетерогенность «живого» знания, укорененного в самой жизни. Поэтому, как говорил Эпикур, «нужно знать природу, чтобы правильно жить». Важно также понимать природу самих ценностей и причину разногласий между людьми, которые коренятся в конкретных условиях и образе жизни людей, в различии их интересов, потребностей, целей жизни и идеалов.

А.А. Рябов
канд. филос. наук, доцент;
Л.К. Рябова
канд. ист. наук, доцент

«ВОССТАНИЕ МАСС» В ИСТОРИОСОФИИ ФР.ЮНГЕРА

*«Лишь я один – прозрачнее стекла,
Жизнь сквозь меня на вас пучком лучей пошла,
А вы подобно камню и бревну,
Что гасят свет и он идет ко дну».*
Франц Верфель¹⁸

В предыдущих статьях¹⁹, посвященных этой теме, уже отмечалось, что сам феномен «восстания масс», знаменитое одноименное эссе Х. Ортеги-и-Гассет, равно как и целый ряд блестящих аналитических произведений-работ выдающихся мыслителей прошлого века явились своеобразным культурно-историческим «диагнозом эпохи» – «Zeitdiagnose»²⁰.

¹⁸ Верфель Ф. Поэт // Сумерки человечества: Лирика немецкого экспрессионизма. М.: Моск.рабочий, 1990. – С. 145.

¹⁹ См.:Рябов А.А.: 1) «Восстание масс» как проблема философии истории и культуры: (история становления, многообразие аспектов и интерпретаций) // Актуальные проблемы философских наук. Научная сессия профессорско-преподавательского состава, научных сотрудников и аспирантов по итогам НИР за 2019 год: сборник научных трудов /под ред. С.И. Тягунова, К.А. Ермилова. Санкт-Петербург, 2020. – С. 23-28. 2)Философско-социологические, историко-психологические и технические аспекты феномена «восстания масс»: (Л. Кракауэр vs Х. Ортега-и-Гассет) // Актуальные проблемы философских наук. Научная сессия профессорско-преподавательского состава, научных сотрудников и аспирантов по итогам НИР за 2020 год: сборник научных трудов. Санкт-Петербург, 2021. – С. 24-30.

²⁰ На это понятие, его генезис и смыслы специально обращает внимание пронизательный переводчик и вдумчивый исследователь творчества братьев Э. и Фр. Юнгеров – А.В. Михайловский в своем Послесловии переводчика к книге Э. Юнгера «Рабочий» (СПб., 2000. – С. 531). Весьма показательно в этом отношении название и содержание сборника статей Карла Манхейма «Диагноз нашего времени» (1941), где он прямо предлагает-призывает посмотреть на мир и общество «с точки зрения врача, пытающегося поставить научный диагноз нашей общей болезни. В том, что наше общество серьезно больно, сомнений нет. Однако мой диагноз, – пишет он далее, – это вовсе не пророчество. Ценность диагноза состоит главным образом не в предсказании как таковом, а в выяснении оснований данных утверждений, а также в актуальности анализа фактов, определяющих ход событий. Основные изменения, свидетелями которых мы сегодня являемся, в конечном итоге объясняются тем фактом, что мы живем в массовом обществе» (См.: Манхейм К. Диагноз нашего времени / пер. с нем. и англ. М.: Юрист, 1994. – С. 414). Интересно, что в этой же работе он весьма резко критикует методологический подход-установку Г. Лебона и Х. Ортеги-и-Гассета, при котором недопустимо ошибочно отождествляются социально-групповые объедине-

Там же подчеркивалось, что, несмотря на то, что сам этот исторический феномен так или иначе развивается последние двести-триста лет, особую остроту и значимость он приобретает именно в XX веке, с его революциями, мировыми войнами, «великими депрессиями» и последующими социально-политическими, экономическими и экологическими кризисами. Как писал в 1935 году «оптимист» (по его собственному признанию) Й. Хёйзинга, «сигналом тревоги для неисчислимой массы людей во всем мире стал «Закат Европы» Шпенглера. <...>эта книга открыла им самую идею возможности упадка современной культуры, в поступательное развитие которой они прежде верили всецело и без рассуждений. <...>Между отчаявшимся культурным пессимизмом и уверенностью в грядущем рае на земле находят себе место те, кто ясно видит серьезные недуги и пороки современности, кто <видя, что> болезнь зашла так далеко, решаются указать на возможность выздоровления»²¹.

Среди этих людей особое место занимают немецкие мыслители (представители) так называемой «консервативной революции»²², болезненно-мучительно переживших, а затем и философски переосмысливших опыт своего непосредственного участия в первой мировой войне. Речь, в частности, идет о философско-культурологическом творчестве двух братьев – Эрнста и Фридриха Юнгеров. При этом, если основные идеи и произведения первого получили широкое распространение, хорошо изучены и прокомментированы, то не менее интересные, а в некоторых моментах и более оригинальные размышления его младшего брата, как считают многие его биографы, незаслуженно остались в тени славы Э. Юнгера и только в последнее время становятся востребованными, известными и актуальными.

В философско-публицистическом творчестве Фр.Юнгера довольно четко выделяются два больших периода. Первый – 20-30-годы XX века – связан с осмыслением реалий и итогов Первой мировой войны с позиций «консервативной революции». Однако наиболее интересный и плодотвор-

ния с толпой или массой. «Такой подход, – подчеркивает К. Манхейм, – характерен для элиты прошлого, которая не верила в современное общество лишь потому, что новые группы претендовали на место в цивилизации. Наиболее интересно такой подход представлен в исследовании Ортеги-и-Гассета «Восстание масс», которое страдает тем же недостатком. Отождествляя растущее число членов общества с массами, эти мыслители только препятствуют добросовестному анализу разных возможных форм групповой интеграции. Далеко не всякое скопление людей является толпой или массой» (Там же. – С. 496).

²¹ Хёйзинга Й. *Номо ludens*. В тени завтрашнего дня / пер. с нидерл. Общ. ред. и послесл. Г.М. Тавризян. М.: «Прогресс», 1992. – С. 244-247.

²² См.: 1) Пленков О.Ю. Мифы нации против мифов демократии. СПб., 1997; 2) Триумф мифа над разумом (немецкая история и катастрофа 1933 года). СПб., 2011. – С.407-513.

ный второй период этого творчества начинается только в конце 30-х – начале 40-х годов. В 1939 г. Фр. Юнгер заканчивает работу над книгой «Иллюзии техники», которая, не без драматических приключений выходит в свет в 1946г. уже под современным названием «Совершенство техники» («Die Perfektion der Technik», 1946). Эта книга как упоминавшийся выше определенный диагноз эпохи, по мнению многих исследователей, стоит в одном ряду с такими знаковыми произведениями того времени как «Тотальная мобилизация» (1930-1931) и «Рабочий» (1932) – Э. Юнгера, «Духовная ситуация времени» (1931) и «Истоки истории и ее цель» (1949) К. Ясперса, «Восстание масс» (1930) и «Размышление о технике» (1933) Х. Ортеги-и-Гассета, «В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи» (1935) и «Homo Ludens» (1938) Й. Хёйзинги, «Человек и общество в эпоху преобразований» (1935) и «Диагноз нашего времени» (1943) К. Манхейма.

Своеобразным же «завершением» этого второго периода и некоторым итогом историософских поисков и размышлений Фр. Юнгера следует считать 1949 год, когда выходит его последняя большая работа на эту тему – «Машина и собственность» («Maschine und Eigentum», 1949). На первый взгляд, может показаться, что эти размышления и поиски явно «запоздали», что они в некотором роде «производны», «вторичны» и несколько «отстают» по времени, от указанного выше «мейнстрима». Но нет, оригинальность его исследований и подходов становится очевидной в свете и в контексте двух других его больших работ, вышедших в этот период. Речь идет о критике теории прогресса и концепции «линейного» исторического мира в трилогии «Греческие мифы» («Griechische Mythen», 1947) и о принципе «вечного возвращения», «актере» и «массе» в более позднем большом эссе «Ницше» («Nietzsche», 1949).

Вместе с тем, несмотря на эту очевидную оригинальность, совпадающую, в том числе и с хайдеггеровской обращенностью к ранней античности и к наследию Ницше, следует обратить внимание на крайне резкую, но весьма убедительную критическую реакцию самого М. Хайдеггера относительно всех этих и им подобных «философско-публицистических» (по его определению) «диагнозов», которая парадоксально прозвучала в это же время (1949-1953гг.) в его докладах о технике. «Люди впадают в болезненную страсть..., – писал М. Хайдеггер, – изображают следствия и производные в качестве причин <...> Приобретая бездумную сноровку в таком способе видеть вещи <...> люди привыкли указывать на *господство техники* или на *восстание масс* как на причины исторического состояния века и без усталости анатомировать, исходя из таких критериев, *духовную ситуацию эпохи*. Но всякий самый эрудированный и самый остроумный анализ человека и его положения в мире остается чисто механическим и

производит только *видимость осмысления*, пока упускает задуматься о местоположении *сущности человека*»²³. (*Курсив наш* – А.Р., Л.Р.).

В этом довольно жестком и едком комментарии М. Хайдеггер, тем не менее, весьма точно расставил все акценты и четко выделил ключевые факторы, «болевы́е точки» современной ему и нам истории. Вопрос же об их историко-онтологическом статусе, о причинах и следствиях «исторического состояния» общества и по сию пору, как известно, является открытым, крайне запутанным, неоднозначным и дискуссионным. Тем не менее характерно, что Фр. Юнгер, в отличие от Х. Ортеги-и-Гассета, начинает свой анализ феномена «массы» именно в рамках широкой философско-исторической и культурологической панорамы возникновения и развития техники. Но с точки зрения материалистического понимания истории и «онтологического» детерминизма такой подход вряд ли может представляться оправданным и обосновано правильным. Дело в том, что новая техника и технологии, равно как и так называемая «промышленная революция», – есть прямое следствие развития науки (как системы знаний, и как социального института) XVII-XIX веков. Однако, в свою очередь, сама наука, ее возникновение – это необходимое условие и результат жизни и деятельности нового большого класса людей – буржуазии. Иными словами, не техника «порождает» массы(у), а освобождение и развитие масс людей в эпоху Ренессанса и Нового времени с необходимостью вызывает и обуславливает весь последующий технико-технологический прогресс общества. Другое дело, что в дальнейшем реальном историческом процессе, по-видимому, все эти феномены, действительно, так или иначе, взаимопределяли развитие друг друга (в этом, собственно, будет состоять и позиция Фр. Юнгера), являясь главными компонентами так называемых, «производительных сил» общества.

Вместе с тем, нетрудно заметить, что в этом первом его опыте, в работе «Совершенство техники», феномен «массы» только обозначен. Более того, здесь он буквально «тонет» в бесконечном множестве и многообразии деталей, к сожалению, весьма бессистемном, а подчас и просто бессвязном нагромождении самых неожиданных событий истории; понятий, принципов и концепций мифологии, религии, философии и науки. Тут мы встречаем и мистерии Деметры, мифы о Прометее и Гефесте, спор томистов и скотистов, «лапласову фикцию механического детерминизма», марксизм и спинозизм, Лейбница и буриданова осла, кальвинизм и часовую промышленность, Декарта и капитализм, упадок валют, вулканизацию земли и перманентную революцию. Гегелевская диалектика мирно «уживается» здесь с философией воли, а конвейер, «планетарная система

²³ Хайдеггер М. Вопрос о технике. Поворот // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. – С. 438, 91.

заправочных станций» и фотография, причудливым образом «соседствуют» со спортом, праздниками и идеологией. Все это определяет «мертвое движение машины и человека в мертвом времени». (И еще много-много подобного). И вот, наконец, посреди всего этого хаоса неожиданно появляется (очень лаконичная) предельно краткая глава: «Техника и массы – взаимосвязанные явления. Характерные признаки и понятие массы»²⁴.

Но интересно, что уже здесь, словно предвосхищая критику М. Хайдеггера, Фр. Юнгер начинает с утверждения и обоснования своих исходных установок и методологических принципов историософии и понимания общества. С самого начала подчеркнув взаимосвязь и взаимообусловленность технического прогресса и развития масс, он отмечает, что споры о первичности и определяющей роли одного из этих двух феноменов бесполезны, как «переливание из пустого в порожнее». В связи с этим он пишет: «Следует остерегаться привычки везде выискивать причины и следствия, ограничивая усилия разума установлением механической каузальной связи – <это><...> грубо упрощенный способ мышления, и в первую очередь им грешит наука. <...>отношения между явлениями могут носить другой характер – характер соответствия и соотнесенности и что одновременность как таковая также представляет собой явление, достойное внимания, хотя она не может быть объяснена каузальным способом. Технический прогресс и появление масс – явления одновременные, которые теснейшим образом соотносятся друг с другом. Одно невозможно отделить от другого. Масса не оказывает сопротивления техническому совершенствованию, а, напротив, идет ему навстречу, она послушно внедряется в автоматизированный рабочий процесс. <...>Массой она является, поскольку пассивна, механически подвижна и легко поддается организующему воздействию. Масса всегда существовала только в крупных городах, <где> создавались условия, в которых <она> образуется»²⁵. Далее здесь же Фр.Юнгер приводит краткий перечень характерных, по его мнению, признаков массы: искусственность существования, зависящая от пополнения извне; зависимость от внешних условий и искусственной стимуляции; отсутствие способности восполнять и компенсировать потери; ненасытный рост потребления. С понятием массы связано представление о тяжести, давящем гнете и зависимости. Но одновременно для нее характерны быстрая, переменчивая подвижность, мобильность и механический автоматизм. Ей свойственна также, рациональная организация человеческих отношений и социального порядка, основанных на идеологии как обобщенной и вульгаризированной форме веры и знаний.

²⁴ Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. Машина и собственность/ пер. с нем. И.П. Стребловой. СПб.: «Владимир Даль», 2002. – С. 182-185, 556.

²⁵ Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. Машина и собственность – С. 182-183.

Все это так, однако, с позиций элементарной логики невольно возникает вопрос: если «технический прогресс и появление масс – явления одновременные и соотносящиеся, одно из которых невозможно отделить от другого», то и анализироваться они должны, по-видимому, в равных объемах и пропорциях. Но, увы, как уже отмечалось, в этой первой работе феномену «массы» уделяется всего несколько страниц. Более того, в следующей большой работе «Машина и собственность» эта ситуация только усугубляется – там вообще понятие массы практически исчезает, а вместо него появляется, какое-то, не очень «вразумительное», понятие «технический коллектив». Вместе с тем, нельзя не отметить при этом поразительную прозорливость и проницательность Фр. Юнгера в этой работе, когда он говорит о «переводе человека в мертвую цифру в условиях коллектива и тотального, математически точного контроля людей посредством всеобъемлющего их тестирования»²⁶, как бы предвидя и провидя нашу нынешнюю «цифровизацию» всех сфер общественного бытия людей.

Что же касается феномена «массы», то к нему Фр. Юнгер парадоксальным образом вновь возвращается в этом же 1949 г. и уже в «полном» объеме, но совершенно с другой «стороны», в связи с осмыслением основных принципов и «демонов» философии Фр. Ницше. Это не означает, что он полностью отказывается от своих прежних определений и представлений о массе. Отнюдь нет. Некоторые, ключевые из них, он здесь по-прежнему повторяет и воспроизводит: «Образование масс и механический прогресс суть тождественные процессы. Технический прогресс идет нога в ногу с образованием масс и кончается вместе с ним. Границы образования масс и технического прогресса точно совпадают друг с другом. Нет смысла развивать технику там, где нет масс. <...>Вера в прогресс не напрасно является религией массы; она чтит в нем своего кормильца, который печется о ее потреблении»²⁷. Однако параллельно с ними, в связи и в контексте философии Фр. Ницше, появляются и принципиально новые признаки, определения и аспекты массы, такие как «социальная типология и ее утрата», «нивелировка», «посредственность», «паразитизм» и др.

«Если в обществе прекращается процесс образования типов, – пишет Фр. Юнгер, – если ему более не удастся производить тип в чистом виде, <...>там необходимо происходит образование масс. Масса – это человек без типа, человек, живущий в обществе, лишенном типов. <...> Однако, что же замещает собой тип? Не что иное, как выравнивание перепадов, как процесс нивелировки, <...>господствующим принципом становится равенство. <...>Продуктом этого динамического движения оказывается образование масс. Там, где больше нет перепадов, возника-

²⁶ Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. Машина и собственность – С. 480-482, 559.

²⁷ Юнгер Ф.Г. Ницше / пер. с нем. А.В. Михайловского. М.: Праксис. 2001. – С. 230-231.

ет масса. Движение все более настойчиво проступает в технической сфере и принимает форму автоматизированной механики, <...> самопоглощающей “машинерии” интересов и достижений»²⁸.

Чрезвычайно любопытно, но и характерно обращение мыслителя и к проблеме «посредственности» как существенного признака массы и «восстания масс». Дело в том, что эта тема, как известно, – одна из самых ранних в историческом анализе данного феномена. В одной из наших первых статей²⁹ уже приводилось знаменитое определение массы как «сплоченной посредственности» (“conglomerated mediocrity”) Дж. Ст. Милля, которое использовал и развил А. И. Герцен в своем анализе мещанства. Не лишне напомнить, что все это происходило в середине XIX века. И вот буквально через столетие Фр. Юнгер вновь обращается к этому вопросу, но решает его в соответствии с идеями Фр. Ницше прямо противоположным образом: «Посредственный человек и человек массы никоим образом не являются одним и тем же. Посредственность – это всегда присутствующее, необходимое и квалифицированное состояние. Но применительно к массе посредственность не является определяющим признаком; у нее нет собственной меры, а потому нет и ничего среднего»³⁰.

В заключение представляется целесообразным привести специальный комментарий К. Ясперса о стиле и методах размышлений братьев Э. и Фр. Юнгеров в связи с их трактовками техники, который в известной мере характеризует все их философско-культурологическое творчество:

«Картины братьев Юнгеров противоположны по оценке техники, но сходны по типу мышления. Это – как бы подобие мифологического мышления: не знание, а образ, не анализ, а набросок видения, – однако все это дано в категориях современного мышления, и читатель легко может счесть, что перед ним результат рационального познания.

Отсюда *односторонность и страстность* авторов этих концепций. Они ничего не взвешивают, не привлекают никаких противоположных мнений, разве только избирательно, чтобы, опровергнув их, утвердить значимость своих слов.

Здесь – не трезвость знания, а эмоциональность, которая не преодолевается ни претензией на четкую и трезвую формулировку, ни холодными диктаторскими констатациями и оценками. *Эта позиция прежде всего эстетическая*, которая основана на удовольствии, доставляемом продуктом духовного творчества...

²⁸ Юнгер Ф. Г. Ницше. – С. 217-218, 222-223.

²⁹ Рябов А. А. «Восстание масс» как проблема философии истории и культуры: (история становления, многообразие аспектов и интерпретаций). – С. 27.

³⁰ Юнгер Ф. Г. Ницше. – С. 231.

В сущности говоря, *такое мышление не создает ничего верного*. Однако в беспочвенности нашего времени, когда рассудительность утеряна, методическое познание отвергнуто и люди отказались от основательного знания<...>, такое мышление полно искушений. В содержании книги, даже в самой позиции автора легко может произойти изменение; тип мышления остается, тема, мнение и цель меняются»³¹. (*Курсив наш* – А.Р., Л.Р.).

М.И. Панфилова
канд. филос. наук, доцент

А.С. ХОМЯКОВ ОБ ОБРАЗОВАНИИ

Мысли А. С. Хомякова об образовании наиболее полно изложены в статье 1858 г. «Об общественном воспитании в России», написанной по просьбе его давней подруги и единомышленницы графини А.Д. Блудовой. Предназначавшаяся первоначально не для публикации, а для передачи товарищу (заместителю) министра народного просвещения П.А. Вяземскому (по другим источникам – Александру II или начальнику военных учебных заведений Я.И. Ростовцеву), она была опубликована в 1861 г., уже после кончины автора. Правильно было бы назвать эту небольшую работу запиской по аналогии с запиской К.С. Аксакова «О внутреннем состоянии России», представленной Александру II, и другими многочисленными записками, которые неравнодушные граждане адресовали императору и чиновникам, готовившим реформы.

В преддверии александровских реформ проблемы образования впервые становятся предметом широкого общественного обсуждения. В журналах либеральной, революционной, консервативной ориентации предлагались разные проекты реформирования системы, сходящиеся в одном – в осознании значения образования для общества. В числе важных тем оказалась тема соотношения обучения и воспитания в школах всех уровней (не утратившая актуальности и сегодня). Ярким публицистическим выступлением в пользу приоритета воспитания перед обучением стала статья Н.И. Пирогова «Вопросы жизни» (1856 г.), где он писал, что «все готовящиеся быть полезными гражданами, должны сначала научиться быть людьми»³². На другом полюсе дискуссии оказался

³¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. – С. 284.

³² Пирогов Н.И. Избранные педагогические сочинения. – М.: Педагогика, 1985. – С.39.

Л.Н. Толстой, определивший воспитание как возведенное в принцип стремление к нравственному деспотизму и полагавший, что школу следует избавить от этого бюрократически насаждаемого обязательства.

О позиции А.С. Хомякова свидетельствует уже название записки. Написанная на злобу дня и насыщенная конкретными соображениями о таких формальностях, как сроки обучения в гимназии или университете, целесообразность тех или иных учебных предметов, необходимость экзаменов и т.п., она представляет цельную концепцию образования. Ее суть и оригинальность проясняется в более широком контексте, в свете философского учения старших славянофилов о культуре (просвещении) и логически следует из него. Постараемся показать это через анализ основных положений текста.

Школа всех ступеней обозначена в статье как институт воспитания наряду с семьей и самим обществом, голосом которого является «книгопечатание». Воспитание же автор определил в самом широком смысле как «действие, посредством которого одно поколение prepares следующее за ним поколение к его очередной деятельности в истории народа», как передачу от поколения к поколению «всех начал нравственных и умственных»³³. Участие государства в этом процессе расценивается как его «прямая обязанность», смысл которой «устранение всего, что противно внутренним и нравственным законам, лежащим в основе самого общества, и удовлетворение тех потребностей, которых само общество ещё не может удовлетворить вполне»³⁴. Правила нравственного воспитания определяются «характером земли», то есть национальной традицией, которой живёт и развивается историческое общество: «То, что может быть невинно или даже похвально в Англии, было бы вредно и даже преступно в Испании». Чтобы быть русским, воспитание «должно быть согласно... с началами Православия, с началами жизни семейной и с требованиями сельской общины, во сколько она распространяет своё влияние на Русские сёла...»³⁵.

Фундаментальный для славянофильского мировоззрения принцип органического единства проводится и в понимании воспитания: важно, чтобы все три института, действуя в преемственности и согласии, выполняли их общую задачу – просвещение народа. Обратившись к более ранней работе Хомякова, мы найдем разъяснение: «Просвещение не есть только свод и собрание положительных знаний: оно глубже и шире такого тесного определения. Истинное просвещение есть разумное про-

³³ Хомяков А.С. Об общественном воспитании в России // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. – М.: Современник, 1988. – С.220.

³⁴ Там же. – С.221.

³⁵ Там же. – С.222.

светление всего духовного состава в человеке или народе. Оно может соединяться с наукою, ибо наука есть одно из его явлений, но оно сильно и без наукообразного знания; наука же (одностороннее его развитие) бессильна и ничтожна без него. ... Оно есть самая жизнь духа в её лучших и возвышеннейших стремлениях»³⁶. Не называя имени оппонента, он возражал А.И. Герцену и в целом западническому пониманию просвещения как распространения научных знаний.

Хомяков полагает, что роль школы в нравственном воспитании юношества не велика в сравнении с ролью родительского дома. Если полученные в семьях убеждения православной веры оказываются в разногласии с характером образования, то «вся душа человека, его мысли, его чувства раздвоятся; исчезает всякая внутренняя цельность, всякая цельность жизненная»³⁷. Образованный человек, оторванный от почвы, на которой вырос, становится пришельцем в своей стране. Автор обдумывает возможности преодолеть разрыв преемственности между традиционной семьей и европеизированной школой, возникший после петровских преобразований. Сохранению нравственного влияния семьи мог бы, например, способствовать свободный доступ родителей во все учебные заведения, поскольку никакой инспекторский или деканский присмотр не заменит бдительного надзора любящего семейства. Преподавание Закона Божьего в учебных заведениях необходимо, но совершенно недостаточно для того, чтобы поддержать живую преемственность семейного и школьного воспитания. И дело не только в том, что он преподаётся плохо и представляет собой сухой перечень отдельных положений, не имея ни теплоты апостольской проповеди, ни глубины философской логики, а в том, что вовсе не «наукообразная часть Православия» является основой христианского развития души. «Эта основа заключается в чувствах сердца, укреплённых постоянною привычкою к внешнему обряду Православия», и лучшее, что могут сделать училища для молодых людей, это «практическое» воспитание христианина: «Да будет пост в пост и праздник церковный в праздник»³⁸. Здесь Хомяков, критически относившийся к схоластике, и католической, и особенно академической православной, следует раскрытой в его богословских трудах идее опытного богопознания. Как любовь к семье не внушается отвлеченными теориями с кафедры, а растёт и крепнет привычкой к семейному быту, так и вера крепнет не преподаванием катехизиса и богословия, а опытом жизни в церкви.

³⁶ Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. – С.102.

³⁷ Хомяков А.С. Об общественном воспитании в России. – С.220.

³⁸ Там же. – С. 224.

Православный дух школы вовсе не означает ее клерикализации, поскольку не препятствует изучению наук, но предполагает их свободное преподавание. Даже если выводы современной геологии, истории, философии противоречат Священному Писанию или догматике, этого нельзя скрывать или замалчивать. Хомяков упоминает приговор инквизиции Галилею, показавший не столько жестокость, сколько «робость и безверие» католической иерархии. Для веры опасны не научные знания, а суеверия, возводящие положения науки в разряд абсолютных истин, а также суеверия, претендующие на полноту понимания Откровения человеческим рассудком. Хомяков очень кратко, в одном абзаце, воспроизводит суть учения о цельном разуме, снимающего мнимое противоречие между верой и наукой, которое более обстоятельно изложено в статье И.В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии». Возможно, это одна из самых ценных идей славянофильской мысли в перспективе последующего развития русской философии.

Если нравственное воспитание национально, то умственное универсально, поскольку правила его «основаны на общих законах человеческого разумения». Тем не менее, в европейских странах исторически сложились две системы образования. Система «специализма» или «выучки» дробит знание на различные отрасли и ведет углубленное обучение какой-либо одной заранее выбранной специальности, оставляя без внимания все остальные виды знания и прокладывая молодому человеку один жизненный путь. Разум в этой системе формируется односторонний и ограниченный, поскольку она не дает возможности «сравнивающего понимания». Другая система стремится дать человеку цельное представление о мире науки, предоставляя самостоятельный выбор профессии согласно наклонностям и переменчивым жизненным обстоятельствам. Хомяков называет ее системой «обобщения» или «понимания». Система общего образования принята в Германии и Англии с их классическими университетами, а во Франции и России сосуществуют и конкурируют обе, и каждая имеет своих сторонников. Симпатии мыслителя, полагающего, что «разум человека есть начало живое и цельное», безусловно отданы образованию общему: «Обобщение делает человека хозяином его познаний; ранний специализм делает человека рабом вытверженных уроков»³⁹.

В центре внимания находится университет – «главный двигатель всеобщего просвещения», определяющий значение и характер всех предшествующих ступеней. Плохой университет делает все остальные

³⁹ Хомяков А.С. Об общественном воспитании в России. – С. 227.

школы плохими, и усовершенствование образования нужно начинать с него. Спокойный тон повествования заметно оживляется, когда речь заходит об университетах, которые в «недавнее время» собирались уничтожить. Систематические репрессии, обрушившиеся на университеты в «мрачное семилетие» были одной из превентивных охранительных мер, предпринятых правительством после революций 1848 г. в Европе⁴⁰. В конце правления Николая I в шести российских университетах насчитывалось около 3 тысяч студентов, примерно столько же обучалось в одном Лейпцигском.

Хомяков встает на их защиту, доказывая преимущества университетов перед специальными высшими училищами, их особое значение и общественную пользу.

Суть университетского образования – связь всех преподаваемых наук «одною общею мыслительною системою», это и должно определять основное направление его реформирования. Первые два года обучения на всех факультетах (историко-филологическом, физико-математическом, юридическом и медицинском), должны быть посвящены таким предметам, которые равно необходимы всякому человеку, к какой бы он специальности ни готовился. В представлении А.С. Хомякова это русский язык и словесность, всеобщая история, начала математики и естественных наук, учение православной церкви. Эти предметы, уже знакомые студентам из гимназического курса, продолжают умственное воспитание, имеющее целью «не только передачу частных познаний, но и общее развитие всей мыслящей способности». «Университеты наши ещё так далеки от всезнания, что не все юристы в состоянии порядочно выразить свои мысли по-русски, а из математиков и медиков бóльшая часть не имеет никакого понятия об истории всеобщей или отечественной»⁴¹, – сетует автор. И возражает сторонникам «специализма»: «Учение, по-видимому, бесполезное в отношении практическом, созидает людей крепких и самомыслящих; учение, по-видимому, чисто практическое, воспитывает пустых повторителей заграничной болтовни»⁴².

На старших курсах факультетов, напротив, следует исключить всё, не имеющее отношения к специальности, например, статистику и политическую экономию на факультете словесности. Также нужно отказаться от преподавания «мелких специальностей» наук, из-за которых они

⁴⁰ Новиков М.В., Перфилова Т.Б. «Мрачное семилетие» в истории российских университетов // Ярославский педагогический вестник. – 2012 – № 4 – Том I (Гуманитарные науки). – С.8-15.

⁴¹ Там же. – С. 231.

⁴² Там же. – С. 229.

теряют свою «умозрительную важность и получает характер ремесленности». Выпускник физико-математического факультета Московского университета со знанием дела рассуждает о том, как лучше было бы преподавать разные разделы математики. Интересны и убедительны его суждения о пользе древних языков, включая санскрит, для изучения русского. Биографам Хомякова так и не удалось посчитать, сколько языков знал этот полиглот, постигавший латынь с домашним учителем аббатом Буавеном. Некоторые говорят, что 20, другие, что 32. Однако обратимся к выводу: университетской науке более всего нужна «свобода мнения и сомнения, без которой она лишается всякого уважения и достоинства; ей нужна откровенная смелость, которая лучше всего предотвращает тайную дерзость»⁴³.

Убеждение в том, что обществу необходима свободная мысль, присутствует и в рассуждениях о книгопечатании как «высшем орудии» общественного воспитания. Хомяков, в полной мере испытавший на себе цензурные гонения, хотел бы видеть цензурупечатного слова «просвещённую, снисходительную и близкую к полной свободе». Иначе «умственная жизнь иссякает в своих благороднейших источниках, и мало-помалу в обществе растёт то равнодушие к правде и нравственному добру, которого достаточно, чтобы отравить целое поколение и погубить многие за ним следующие»⁴⁴.

Эти заключительные строки хотелось бы оценить как деятельный вклад А.С. Хомякова в подготовку цензурной реформы, которой занимался тогда его адресат П.А. Вяземский. А записку в целом как вклад в либерализацию образования.

Работа А.С. Хомякова, представляющая, прежде всего, исторический и историко-философский интерес, привлекает внимание ученых, обсуждающих проблемы современного российского образования. В ней есть мысли, не утратившие своей актуальности: предостережения об опасности чрезмерной (сегодня – ориентированной на рынок) специализации, формального копирования чужих образовательных моделей (пресловутая болонская система)⁴⁵.

⁴³ Новиков М.В., Перфилова Т.Б. «Мрачное семилетие» в истории российских университетов // Ярославский педагогический вестник. – 2012 – № 4 – Том I (Гуманитарные науки). – С. 235.

⁴⁴ Там же. – С. 238.

⁴⁵ Мелешко Е.Д., Назаров В.Н. Философия образования А.С. Хомякова в свете современных тенденций российского образования // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – № 1 (29), март 2019 г. – С.5-12.

О.Д. Маслобоева,
канд. филос. наук, доцент

**РЕФЛЕКСИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ
В ДВУХ ВЕТВЯХ РУССКОГО КОСМИЗМА:
ЮБИЛЕЮ Ф.И. ТЮТЧЕВА (220-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)
И В.С. СОЛОВЬЕВА (170-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)
ПОСВЯЩАЕТСЯ**

*«Главное, самосознание в себе
русского человека — вот что надо».*

Ф.М. Достоевский

Мировоззрение любого народа стихийно формируется с момента зарождения этноса и в процессе его эволюции. Рефлексия национального мировоззрения детерминирует степень зрелости самосознания соответствующего общества, что становится актуальным с начала индустриальной эпохи, т. е. в XIX в. Не случайно, И.Г. Фихте – современник промышленной революции утверждал в работе 1808 г., что «философия поднесла нации зеркало»⁴⁶. Чем более изощренными становятся освоенные социальным субъектом технологии, тем актуальнее проблема развитости самосознания. В современной исторической ситуации, когда интенсивно прогрессируют и используются информационные технологии, способные роковым образом влиять на сознание человека, данная проблема становится злободневной. Поэтому весьма своевременным представляется введение в высшей школе курса «Основы российской государственности», центральным концептом которого выступает «русское мировоззрение». Существенную роль в рефлексии отечественного мировоззрения, как представляется, сыграла философия русского космизма.

Однако, несмотря на обширную литературу, посвященную феномену русского космизма, существование данного философского направления до сих пор подвергается сомнению. Один из аргументов, звучащих по этому поводу, заключается в вопрошании, что может быть общего между учением Н.Ф. Федорова и концепцией К.Э. Циолковского. Действительно, у признанного основоположника философии русского космизма разработан философско-антропологический проект формирования будущего человечества, а у признанного отца космонавтики – аналогичный проект носит технократический характер⁴⁷. Однако, и в том, и в другом случае – это

⁴⁶ Фихте И.Г. Речи к немецкой нации. СПб.: Наука, 2009. – С. 183.

⁴⁷ Маслобоева О.Д. Органически космическое мировоззрение в рефлексии К.Э. Циолковского // Научное наследие и развитие идей К.Э. Циолковского. Материалы 54-х Научных чтений памяти К.Э. Циолковского. Калуга, 2019. – С. 122-126.

разработка проекта космической функции (роли) социального субъекта. То, что может объединять различных мыслителей в одно общее направление мысли, – это единый предмет и адекватный ему метод исследования. Результатом авторского исследования генезиса и содержания идей отечественных космистов стал обоснованный вывод, что их общее предметное поле – это анализ «космической функции человека, который из следствия саморазвития субстанции превращается в причину ее дальнейшего саморазвития»⁴⁸. Подобный предмет востребует принципиально новую, а именно, проективную методологию, вытекающую из понимания природы и сущности человека и его активности, т. е. из философской антропологии⁴⁹. Поэтому признанный основоположник философии русского космизма выступил одновременно основоположником проективной философии. При этом соборное творчество русских космистов разворачивалось, по меткому замечанию А.Г. Гачевой, таким образом, что «миропонимание каждого выстраивалось со своими индивидуальными акцентами, со своим “лица всеобщим выраженьем”»⁵⁰.

Другой аргумент, нацеленный на опровержение существования философии русского космизма, непосредственно связан со стремлением нивелировать специфику отечественного мировоззрения: нет никакого русского космизма или давайте говорить о французском, немецком и т. п. космизме. В конечном итоге этот аргумент приводит к обсуждению существования мирового космизма⁵¹. При этом смешиваются такие феномены, как философское направление, с одной стороны, и некие грезы и планы освоения космоса, свойственные человеку, с другой. Философское направление, как уже отмечено выше, объединяя рефлексию ряда мыслителей единством предмета и метода и удовлетворяя мировоззренческую потребность конкретного социального субъекта, способствует развитию самосознания. Навряд ли можно признать проявлением развитости самосознания социального субъекта, который делает ставку на звездные войны и милитаризацию космоса, ибо как гласит древневосточная мудрость: «Если ты ненавидишь, значит тебя победили» (Конфуций). Продуктивное

⁴⁸ Маслобоева О.Д. Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в контексте современной исторической ситуации. М.: ИНФРА-М, 2020. – С. 79.

⁴⁹ Там же. – С. 79, 320-348.

⁵⁰ Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров: Из истории творческих взаимоотношений (1880-е годы) // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28-30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. – С. 87-113. С. 91.

⁵¹ Маслобоева О.Д. Существует ли мировой космизм // Научное наследие и развитие идей К.Э. Циолковского. Материалы 54-х Научных чтений памяти К.Э. Циолковского. Калуга, 2019. – С. 181-184.

и, значит, ответственное освоение космических просторов – это дело землян, выступающих как объединенное человечество, что в миниатюре демонстрирует согласованная работа на МКС специалистов, представляющих различные национальные культуры.

Однако любая миссия реализуется не скопом, а выполняется в первую очередь конкретным социальным субъектом – первопроходцем. Н.Ф. Федоров – «первый Гагарин» как незаконнорожденный сын князя П.И. Гагарина и основоположник философии русского космизма обосновал не только неизбежность выхода человечества как «соборного микрокосма» в космос, но и предуготовленность русской культуры к пионерскому воплощению этой задачи: «Тот материал, из коего образовались богатырство, аскеты, прокладывавшие пути в северных лесах, казачество, беглые и т. п. – это те силы, которые... воспитанные широкими просторами суши и океана, потребуют себе необходимого выхода, иначе неизбежны перевороты и всякого рода нестроения, потрясения. Ширь Русской земли способствует образованию подобных характеров; наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига»⁵².

Уникальность русского космизма как философского направления состоит в том, что проект созидательной реализации космической функции человека разработан системно с учетом всех основных видов духовно-преобразовательной деятельности человека, что нашло отражение в развитии трех ветвей этого направления: научной, религиозно-философской и художественно-эстетической. Эта особенность позволила разработать проект Общего дела, объединяющего все человечество с целью спасительного разрешения апокалипсической альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением на качественно новом уровне жизнедеятельности социального субъекта. В свою очередь эта особенность и такого рода задача обусловлены спецификой отечественного менталитета, хорошо выраженной Ф.М. Достоевским: «В русском человеке нет европейской угловатости, непроницаемости, неподатливости. Он со всеми уживается и во всё вживается. Он сочувствует всему человеческому вне различия национальности, крови и почвы... <...> У него инстинкт общечеловечности»⁵³. В XX веке с Достоевским солидаризируется и углубляет понимание русского мировоззрения С.Л. Франк: «Русскому сознанию чуждо индивидуалистическое толкование этики: в нем речь идет не о той ценно-

⁵² Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // Федоров Н.Ф.: Собрание сочинений: в 4-х тт. Т. 1. М., 1995. – С. 254.

⁵³ Цитаты из «Ряда статей о русской литературе» Достоевского, 1861 г.: <https://www.literaturus.ru/2020/10/dostoevskij-citaty-o-rossii-o-russkih.html>

сти, которая делает добрым, спасает или исцеляет лично меня, а о принципе, порядке, в конечном счете о религиозно-метафизическом основании, на которое опираются и жизнь всего человечества, и даже устройство всего космоса и благодаря которому человечество и мир спасутся и преобразятся. Теснейшим образом это связано с глубоким общинным чувством, которым проникнуто русское воззрение на жизнь. Свое глубокое выражение это чувство нашло в мысли Достоевского об ответственности каждого человека за все зло мира и все несовершенства жизни. Только это чувство ответственности за все может стать началом спасения. Славянофилы понимают это общинное чувство как “хоровой принцип”, или “соборность”»⁵⁴.

Обращенность к идеям отечественных космистов, связанное конкретно с юбилейными датами, это ни в коем случае не поминальник, это живой интерес к прошлому, представляющему собой наработанное классиками богатство человеческой мудрости, без которого не состоится перспективное будущее. Концепция Всеединства – Богочеловечества в учении Владимира Сергеевича Соловьева (1853-1900) составляет вершину религиозно-философской ветви русского космизма, которая развивалась и углублялась в XX в. С.Л. Франком, Н.А. Бердяевым, Н.О. Лосским, С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским. «Музой» русского космизма стал самый яркий представитель художественно-эстетической ветви этого философского направления – Федор Иванович Тютчев (1803-1873). При этом оба деятеля культуры как соучастники формирования и развития философии русского космизма внесли существенный вклад в рефлексию отечественного мировоззрения и самосознания.

Вклад личности и творчества В.С. Соловьева в удовлетворении этой исторической потребности высоко оценен в материалах Международной конференции, состоявшейся в Москве 28-30 августа 2000 г. и посвященной столетию ухода философа из жизни: «обращение к памяти Соловьева стало одной из форм самосознания русской мысли, как некий периодический самоотчет, осуществляемый в виде отчета Соловьеву, самоотнесения с Соловьевым»⁵⁵. Насколько осознанно в целостном содержании своего учения Соловьев стремился удовлетворять назревшую историческую потребность свидетельствуют, в частности, следующие его суждения: «Комический ум в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздираемою этим хаосом мировую душу или приро-

⁵⁴ Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. – С. 153.

⁵⁵ Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28-30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. – С. 2.

дою, которая все более и более поддается мысленным внушениями зиждительного начала, творит в ней через нее сложное и великолепное тело нашей вселенной. Творение это есть процесс, имеющий тесно между собой связанные цели, общую и особенную. Общая есть воплощение реальной идеи, т.е. света и жизни, в различных формах природной красоты, особенная же цель есть создание человека, т.е. той формы, которая вместе с наибольшей телесной красотой представляет и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием»⁵⁶. Таким образом Соловьевым закладывается – как наиболее фундаментальный в системе органически космического мировоззрения – принцип всеобщности жизни⁵⁷, а также обозначается космическая функция человека, выступающего мыслящим имманентным агентом Вселенной.

О мировоззрении социального субъекта можно судить по частотности понятийно-категориального аппарата. В текстах российских органицистов и космистов наиболее частотным выступает концепт «жизнь» как высшая ценность и вытекающая отсюда вселенская ответственность человека за все формы жизни в соответствии с уровнями ее организации, в чем собственно и состоит стержень органически космического мировоззрения.

Органическое мировоззрение становится актуальным с начала индустриализации человеческой деятельности, приходя на смену парадигме механицизма, которая способствовала осуществлению промышленной революции, а после ее свершения перестала соответствовать уровню развития социальной практики. Актуальность нового типа мировоззрения нашла отражение в литературе XIX века, что в середине этого века блестяще проанализировал Н.Н. Страхов в статье «Органические категории»⁵⁸, ставшей программной для российского органицизма. Актуальность органического типа мировоззрения, исходящего из исследования каждого элемента природного и социального бытия как «органического целого», обусловлена механизацией человеческой деятельности, что несет нарастающую угрозу жизни: «Техника всегда безжалостна ко всему живому и существующему. И жалость к живому и существующему должна ограничить власть техники в жизни»⁵⁹.

Вл. Соловьев чутко отреагировал на историческую потребность разработки и развития назревшего мировосприятия. Органические категории

⁵⁶ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. – С. 388-389.

⁵⁷ См. Маслбоева О.Д. Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в контексте современной исторической ситуации. М.: ИНФРА-М, 2020. – С. 183-193.

⁵⁸ См. Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. – С. 116-124.

⁵⁹ Бердяев Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники) // Путь. Май 1933. № 38. – С. 29.

не просто частотны в его текстах («организм человечества», «живое христианство», «живая истина», «живой дух», «живая душа», «необходимые органы одного живого целого», «органическое взаимодействие», «органическое различие», «органическое неравенство», «органический прогресс», «высшие члены одного умственного организма», «внутреннее органическое единство» и т.п.), но составляют основной понятийно-категориальный аппарат его целостной концепции («система цельного знания» как «свободная теософия» есть единство трех частей: «органическая логика, органическая метафизика и органическая этика»)⁶⁰, раскрывая процесс развития всего существующего как стержень органического мировоззрения. По-своему данный аспект отмечается Н.В. Мотрошиловой: «Соловьев последовательно ведет речь о продвижении человечества к “всецельной жизненной организации”, к “собирательному организму”, считая используемые в данной связи ссылки на “жизнь”, “организацию”, “организм” не туманными общими метафорами, а работающими философско-метафизическими понятиями»⁶¹. Понимание востребованности ответственно деятельностной установки по отношению к миру, центрируемой концептом «жизнь», Вл. Соловьев выражал уже на раннем этапе своего личностного становления в своих письмах кusine Е.В. Романовой: «Достойны изучения сами по себе только человеческая природа и жизнь...» (12 октября 1871 г.); «Истинная жизнь в нас есть, но она подавлена, искажена нашей ограниченной личностью, нашим эгоизмом. Должно познать эту истинную жизнь, какова она сама в себе, в своей чистоте, и какими средствами можно ее достигнуть. Все это было уже давно открыто человечеству истинным христианством, но само христианство в своей истории испытало влияние той ложной жизни – того зла, которое оно должно было уничтожить...» (27 января 1872 г.)⁶².

Важно отметить, что Соловьев концептуализирует органический тип мировоззрения, ставший актуальным в XIX в., посредством сравнения его рефлексии в западно-европейской и отечественной культуре. В контексте западно-европейской ментальности глобальная мировоззренческая трансформация осознается, прежде всего, как необходимость отказа от традиционной метафизики и переход к позитивизму, чему у Вл. Соловьева посвящена его магистерская диссертация «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874 г.). Исток этого кризиса Соловьев исследу-

⁶⁰ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20-ти тт. Т. 2. М.: Наука, 2000. – С.230-231.

⁶¹ Мотрошилова Н.В. Вл. Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28-30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. 264 с.

⁶² Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20-ти тт. Т. 1. М.: Наука, 2000. – С. 251.

ет, охватывая целостно внутреннюю логику исторического развития западной философии, в контексте которой он раскрывает содержание качественной рубежности современной ему культуры: «...именно теперь, в XIX веке, наступила наконец пора для философии на Западе выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховные права в деле жизни»⁶³. По-своему такие права действительно заявляет позитивизм с первых его шагов, т.е. начиная с творчества А. Сен-Симона, этого предтечи классического позитивизма, который персонально не фигурирует в работе Вл. Соловьева, кроме общей отсылки к «французским позитивистам»⁶⁴. «Физико-политический проект» Сен-Симона заключался в выработке и пропаганде нового мировоззрения, стержень которого состоит в организационном подходе к восприятию мироздания и деятельности человека. Так, он пишет, что «мы представляем собой организованные тела»⁶⁵, и для всех нас «существует лишь один общий интерес – прогресс науки»⁶⁶, призванной разрушить «скрепы старой организации»⁶⁷ (индивидуалистической), стремясь «к всеобщей организации человечества»⁶⁸. Рефлексия органического мировоззрения здесь просматривается не просто в частотности слова «организация» и даже не в самом по себе организационном подходе, требующем знания «законов организации»⁶⁹, а в последовательном проведении идеи внутреннего единства иерархической организации вселенной, чему должна соответствовать система «позитивной науки» и «позитивной философии», являющейся «общей наукой»⁷⁰.

«Генетическое объяснение современного кризиса»⁷¹ западной философии Соловьев выводит из особенностей свойственного ей рассудочного мышления, сущность которого заключается в преобладании анализа, «в разложении непосредственного, конкретного воззрения на чувственные и логические элементы»⁷². Мыслитель подчеркивает, что в многовековом опыте западно-европейской схоластики «рассудочное мышление является во всей своей силе»⁷³. Данный генетический исток западной философии и

⁶³ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20-ти тт. Т. 1. М.: Наука, 2000. – С. 114.

⁶⁴ Там же. – С.128.

⁶⁵ Сен-Симон А. Избранные сочинения. Пер. Л.С. Цетлина. Вступ.ст. В.П. Волгина. М.-Л. 1948. Т. 1. – С. 130.

⁶⁶ Там же. – С. 132.

⁶⁷ Там же. – С. 135.

⁶⁸ Там же. – С. 144.

⁶⁹ Там же – С. 194.

⁷⁰ Там же. – С. 148.

⁷¹ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20-ти тт. Т. 1. М.: Наука, 2000. – С.79.

⁷² Там же. – С. 98.

⁷³ Там же.

культуры в целом, что собственно и способствовало рождению науки именно в этой культуре, по мысли Вл. Соловьева, находит свое наиболее полное воплощение в философской системе Гегеля, которая «составляет поворотную точку и вместе с тем связь между двумя периодами западной философии» и которая «завершая собою и выражая во всей его исключительности философский рационализм, тем самым (именно делая очевидной его ограниченность) вызвала требование другой, не отвлеченно-логической, а положительной философии»⁷⁴. Соловьев уточняет, что «положительная философия», в его понимании, «такая, которая, выходя за пределы общих возможностей, познает действительно сущее и вместе с тем дает верховные начала для жизни», и требованиям такой философии «старается удовлетворить и “философия бессознательного”»⁷⁵, т.е. по сути иррационалистическая философия. Таким образом Соловьев схватывает поворотный момент мировоззренческой трансформации девятнадцатого века как необходимость перехода от механистически созерцательного к органически деятельностному типу мировоззрения. В этом выражается философская рефлексия качественного перехода в развитии социальной практики, ознаменованного индустриальной революцией, на что по-своему реагируют и позитивизм и западная «философия жизни», а также отечественная философия в форме русского органицизма и вырастающего из него космизма.

Так почему же Соловьев рассматривает состояние современной ему западной философии как кризисное? Он по сути дела раскрывает, что генетическая особенность западной ментальности, заключающаяся в ее склонности к рассудочному мышлению, толкает философскую рефлексию из крайности в крайность: полноценная раскрутка философского рационализма, доведенная Гегелем до панлогизма, приводит к впадению в односторонний иррационализм, составляющий сущность философских учений, анализируемых Соловьевым. Если относительно «философии бессознательного» иррационализм очевиден, то относительно позитивизма на первый взгляд это кажется парадоксальным, что побуждает Соловьева специально обосновывать наличие «иррационального элемента во всяком явлении»⁷⁶. Позиция позитивизма и состоит в «соединении так называемых положительных, или естественных, наук посредством одного общего метода, ограничивающего их познанием наблюдаемых явлений»⁷⁷. Соловьев

⁷⁴ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20-ти тт. Т. 1. М.: Наука, 2000. – С.106.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же. – С. 84.

⁷⁷ Соловьев В.С. *Приложение*. Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20-ти тт. Т. 1. М.: Наука, 2000. – С. 141.

даже специально сравнивает научные дисциплины по степени их «иррационального характера» в соответствии с удельным весом в них «эмпирического элемента»⁷⁸. Классический позитивизм является по сути имплицитно иррационалистической рефлексией, стремящейся обосновать возможность объединенных естественных наук сформировать «единое всеобщее мировоззрение»⁷⁹.

Иррационализм в условиях принципиального возрастания мощности человеческой деятельности, начиная с XIX в., действительно становится актуальным, что хорошо обосновывается в открытии З. Фрейдом «хитрости разума», который способен обуздывать колоссальную энергию бессознательного. По-своему значимость иррационального в современной культуре раскрывает Н. Бердяев: «Самый дух, создавший технику и машину, не может быть технизирован и механизирован без остатка, в нем всегда останется иррациональное начало. Но техника хочет овладеть духом и рационализировать его, превратить в автомата, поработить его»⁸⁰. Соловьев по сути дела, анализируя кризис западной философии, первым раскрыл пагубность позитивистской тенденции в исторической перспективе, которая в силу своего рассудочного генетического истока приводит к односторонности сциентизма и технократизма, извращая в биологизаторском духе смысл органического мировоззрения и даже редуцируя его к механицизму. Так, исследователи творчества Спенсера – представителя классического позитивизма, разрабатывающего социологию в организмическом контексте, отмечают редуционистский дух позитивизма, столь ярко продемонстрированный в концепции «органической эволюции» Спенсера посредством признания зависимости социологии от биологии на основе механической причинности. В частности Е. Осипова подчеркивает, что «главным источником вдохновения для его философских обобщений была не столько биология, сколько физика (механика)»⁸¹. В социальной практике этот позитивистский тренд в современном конструктивистском его выражении воплощается в цветных революциях, организуемых провокационно трансатлантическим истеблишментом в полном соответствии с механистическим мировоззрением, исходящем из того, что «с человеком и с целым народом можно поступать так, как мы поступаем с камнем и металлами, то есть сделать из них то, что пожелаем сделать»⁸².

⁷⁸ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20-ти тт. Т. 1. М.: Наука, 2000. – С. 84.

⁷⁹ Соловьев В.С. *Приложение*. Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества. – С. 141.

⁸⁰ Бердяев Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники) // Путь. Май 1933. № 38. –С. 12.

⁸¹ Осипова Е. Социология Герберта Спенсера. М., 1995. – С. 6.

⁸² Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. – С. 118.

Отечественный менталитет избежал этого впадения в крайности рационализма и иррационализма в силу собственного хронотопа, т. е. пространственно-временных координат формирования и эволюции российской культуры. Наше «осевое время» как начало развития самосознания в результате рождения философии из мифологии состоялось в IX веке. Историческую молодость русской культуры каждый по-своему отмечали как западные (И. Кант, О. Шпенглер и др.), так и отечественные исследователи. Так например, В.Ф. Одоевский в своих психологических заметках в сер. XIX в. писал: «...мы дети с опытностью старца, но всё дети: явление небывалое в летописях мира, которое делает невозможным все исторические исчисления и решительно сбивает с толка всех европейских умников, принимавшихся судить о нас по другим!»⁸³.

Историческая молодость в единстве с евразийским пространством обусловили особый характер жизнедеятельности и адекватный этому тип мировосприятия в единстве рационального и иррационального его компонентов, без чего невозможно концептуальное освоение феномена жизни. Данная особенность исторического развития отечественной культуры позволила осваивать ставший актуальным с XIX века органический тип мировоззрения без искажения его глубинного смысла, исходя из принципа всеобщности жизни. Откликаясь на потребность соответствия человеческой активности достигнутому уровню развития социальной практики, рефлексия органического мировоззрения приобретает у отечественных мыслителей характер проекта по защите вселенской жизни от экспансии все более изоциренных технологий. В результате органический тип мировоззрения приобретает в русской философии органически космический проективный характер.

В концепции Всеединства – Богочеловечества В.С. Соловьева отрефлексированы необходимые и достаточные условия реализации обозначенного жизнеутверждающего проекта. Если необходимое условие заключается, говоря современным теоретическим языком, в синергии элементов духовной культуры, то достаточное – в осознании единства рода человеческого, воплощенного на практике.

Абстрактная сущность концепции Всеединства, взятой в ее отдельности как аспект целостного учения Соловьева, раскрывается им в принципе «все во всем» и затем разворачивается в конкретное содержание единства Блага, Истины и Красоты, что обозначает синергию основных форм жизнедеятельности социального субъекта, призванную обеспечить сверхсистемный созидательный эффект этой активности. Отсюда следует вывод, что здоровое состояние общества и гармония культуры не возмож-

⁸³ Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель – писатель. М., 1913. Т. 1. Ч. 1. – С. 591.

ны в случае претензии одного из элементов культуры (экономика как хозяйственная деятельность, политико-правовая сфера, наука, искусство, мораль, религия, философия) на самодавлеющее значение в судьбе народа; как например, сегодня это выражается в претензии науки на абсолютизацию своей роли посредством нарастания сциентизма и технократизма. Предупреждением современному социальному субъекту звучит формула «истинного, то есть полного, определения нормального общества», выработанная Соловьевым: это общество, в котором все эти «сферы, сохраняя свою относительную самостоятельность, не находятся, однако, во внешнем, механическом разделении, а взаимно проникают друг друга как составные части одного органического существа, необходимые друг для друга и соединенные в одной общей цели и общей жизни»⁸⁴. По Соловьеву, «нормальное общество» – это и есть «практическое всеединство»⁸⁵.

Концепция Богочеловечества в своей односторонней абстрактной сущности заключается в осознании человеком своего Богоподобия и своей предназначенности быть сотворцом Бога. Конкретное содержание Богочеловеческого процесса состоит в усложнении структуры жизнедеятельности человека, которое приводит к качественному изменению функционирования культуры как этапов взросления человечества на пути движения к Богочеловеческому уровню могущества, когда человек становится «совершенным проводником благодати в мир». Если Бог – это «первоначально всеединое»⁸⁶, то человек как «частное», без которого «не было бы и всего, ...не было бы и единого как действительного», «может существовать только в процессе, как становящееся все...»⁸⁷.

Как видно из раскрытия сути учения о Всеединстве и Богочеловечестве – это два аспекта единой концепции в силу внутренней органической связи их содержания. При этом заветная центральная идея соловьевского проекта созидательного будущего человечества заключается в мысли о духовном единении людей, требующем духовного подвига от человека и человечества, который основан на органической целостности рационального и иррационального в жизнедеятельности социального субъекта, являя себя в любви к жизни посредством жертвы эгоизма личностного и национального. Помятуя, что «один в поле не воин», этот подвиг реализуется в братском деле преодоления всех дьявольских козней на пути развития от «зверо-человека к Богочеловеку». В связи с этим анализ кризиса западной философии и культуры в целом, обусловленного генетической

⁸⁴ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. – С. 592.

⁸⁵ Там же. – С. 588.

⁸⁶ Там же. – С. 715.

⁸⁷ Там же. – С. 716.

предрасположенностью субъекта этой культуры к рассудочному мышлению, завершается рецептом его преодоления, заключающимся в «универсальном синтезе науки, философии и религии»⁸⁸, искусства и морали. В «Трех силах» Соловьев подчеркивает, что «такой синтез совершенно противоречит общему духу западного развития: та исключаящая отрицательная сила, которая разделила и уединила различные сферы жизни и знания, не может сама по себе снова соединить их»⁸⁹. Подобная атомизация культуры, по мысли Соловьева, подрывает жизненную силу науки, деформирует искусство в карикатуру. Сегодня особенно очевидна правота мысли нашего соотечественника, ибо только синергия элементов духовной культуры может дать тот ее сверхсистемный эффект, который позволит преодолеть нарастающий разрыв между приумножением технологической силы человека и уровнем его нравственности. Для самого Соловьева разработка моральной философии выступает одновременно основанием и самоцелью его рефлексии в соответствии с символикой мудрости в образе змеи, захватывающей свой хвост.

В теории этики центральным концептом является «свобода – ответственность». Ответственность человечества за свое будущее конкретизируется на уровне субъекта – носителя региональной культуры в форме национальной идеи как «органической функции» определенного общества: «Мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации. С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, – вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога»⁹⁰. Национальная идея не придумывается самим социальным субъектом, она есть Рема – слово Бога на судьбу как предназначение того или иного народа⁹¹, что посредством рефлексии призвана раскрывать философия соответствующего общества, исходя из анализа его хронотопа как генетической детерминанты его са-

⁸⁸ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20-ти тт. Т. 1. М.: Наука, 2000. – С. 138.

⁸⁹ Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. – С. 36.

⁹⁰ Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М.: Современник, 1991. – С. 42.

⁹¹ См. Маслобоева О.Д. Правда как рема русской ментальности // Русский логос: горизонты осмысления. Материалы международной философской конференции: 2-х томах. 2017. – С. 286-292.

мосознания. Без отречения от национального эгоизма, без покаяния в своих исторических грехах, без осознания своего нравственного долга в судьбе человечества подобная задача не решаема⁹².

Евразийские просторы и историческая молодость в функционировании русской культуры обязывают ее соединить «логическое совершенство западной формы» с «полнотой содержания духовных созерцаний Востока»⁹³. В полной мере данный вывод магистерской диссертации Соловьева разворачивается в смысл «русской идеи» как он раскрыт в работе «Три силы», где, по сути, обосновывается, что евразийская закваска русской ментальности обязывает ее диалектически снимать крайности рационализма и активизма западной культуры, породившей науку, с ее установкой на умерщвляющее «хирургическое» вмешательство во все жизненные процессы, с одной стороны, и крайности мистического иррационализма и созерцательности, сдерживающих дух модернизма в восточной культуре, которая породила все мировые религии, с другой⁹⁴.

Таким образом, осознание национальной идеи способствует наиболее глубокой рефлексии самосознания соответствующего общества и в контексте учения В.С. Соловьева конкретизирует нравственную ответственность локального социального субъекта на пути к Богочеловеческому совершенству во Всеединстве, сохраняющем национальную самобытность каждого общества: «Национальные различия должны пребывать до конца веков; народы должны оставаться на деле обособленными членами вселенского организма. Но и сам этот организм должен также существовать на деле; великое человеческое единство не должно существовать лишь в виде скрытой силы или абстрактного существа, но должно воплотиться в видимом социальном теле; явная и непрестанная центростремительная сила которого могла бы противодействовать множеству центробежных сил, раздирающих человечество»⁹⁵. Решение этой диалектической задачи на основе принципа единства разнообразия не возможно без развитого национального самосознания с присущим ему пониманием наличия в индивидуальности социального субъекта общечеловеческого содержания. В отечественном менталитете в силу присущего ему атрибута «всечеловечности» (Достоевский) и открытости уже сугубо имплицитно сформировалось такого рода мироощущение.

⁹² См. Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М.: Современник, 1991. – С. 61.

⁹³ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20-ти тт. Т. 1. М.: Наука, 2000. – С. 138.

⁹⁴ См. Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М.: Современник, 1991. – С. 28-40.

⁹⁵ Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М.: Современник, 1991. – С. 63-64.

Заметное влияние на целеустремленную рефлекссию отечественного самосознания в творчестве В.С. Соловьева оказал Ф.И. Тютчев, который в яркой поэтической форме обозначил всю сложность решения данной проблемы:

Умом России не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная статья –
В Россию можно только верить.
1866

Однако поэт не только поставил проблему национального самосознания, но как художественный гений сумел философски просвещенно отрефлексировать принцип всеобщности жизни, составляющий фундамент отечественного органически космического мировоззрения:

Не то, что мните вы, природа –
Не слепок, не бездушный лик:
В ней *есть* душа, в ней *есть* свобода,
В ней *есть* любовь, в ней *есть* язык.
1836

Соловьев раскрывает творчество Тютчева как мыслящего поэта: «Его ум был вполне согласен с вдохновением, поэзия его была полна сознанной мысли, а его мысли находили себе только поэтическое, то есть одушевленное и законченное выражение»⁹⁶. В.С. Соловьеву вторит С.Л. Франк, подчеркивая, что Ф.И. Тютчев «явно приближается к типу поэтов-мыслителей; его художественное творчество есть непосредственное проникновение в глубины объективного бытия, интуитивное озарение содержания самого объекта...» и при этом «Тютчев обладает изумительным, совершенно исключительным (даже по сравнению с Пушкиным) богатством лирико-музыкального стиля»⁹⁷.

В формировании личности поэта важную роль сыграло его участие в деятельности московского философского кружка начала XIX века – Общества Любомудров», который возглавили в качестве председателя князь В.Ф. Одоевский и в качестве ученого секретаря Д.В. Веневитинов, оба ставшие зачинателями российского органицизма и вырастающего из него космизма. Именно в кружке Любомудров поэзия формировалась и воспринималась как внутреннее сердечное знание, когда искусство возвышает инстинкт и ум вводит в сердце. Любомудры или, как их еще называли «архивные юноши», судя по частотности их понятийно-категориального

⁹⁶ Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи. СПб.: Худож. лит., 1994. – С. 363.

⁹⁷ Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука. 1996. – С. 318.

аппарата, включились в разработку органической теории, используя ее как средство развития национального самосознания. Тютчев в этом отношении глубок как никто другой, выражая значимость диалектического характера социальной динамики: «Теперь никакой действительный прогресс не может быть достигнут без борьбы. Вот почему враждебность, проявляемая к нам Европой, есть, может быть, величайшая услуга, которую она в состоянии нам оказать. Это, положительно, не без промысла. Нужна была эта, с каждым днем все более явная враждебность, чтобы принудить нас углубиться в самих себя, чтобы заставить нас осознать себя. А для общества, так же как и для отдельной личности, – первое условие всякого прогресса есть самопознание»⁹⁸. Очевидно, что сегодня на новом историческом витке обострения враждебности Европы по отношению к нам данная диалектика исторического развития приобретает еще более фундаментальную значимость.

В полном соответствии с духом диалектики Тютчев осознает актуальность становления органического мировоззрения как антитезу механицизму причем в контексте анализа совершенно конкретных проблем текущей социальной практики. Так, в письме к своему зятю И.С. Аксакову от 19 апреля 1866 г. он пишет: «Что, например, значат теперь все наши конституционные попытки в применении к живой действительности? Как убедить народ Русский, чтобы он согласился дать себя опутать, в лице своего единственно законного представителя, царя, – эту ухищренную паутиною, так сказать, обрек себя на умышленную неподвижность, чтобы при каждом живом действии невольно и нечаянно не порвать на себе всей этой ухищренности? Где место, при настоящем взаимодействии этих двух величин, конституционным затеям?.. Уж одна эта очевидная невозможность должна бы указать, что наше искомое не там, где его ищут... Что оно внутри, а не извне – дело организма, а не механизма... Так что, в конце концов, вот какую формулою можно пока определить закон нашего будущего развития, нашей единственно возможной конституции – чем народнее самодержавие, тем самодержавнее народ»⁹⁹.

Рефлексия органического мировоззрения совершенно естественно вырастает у Тютчева в космическое мироощущение, поскольку в его поэзии звучит душевная сопричастность всему мирозданию как диалог человеческого Я со Вселенной, породившей его и все более зависимой от него, в чем собственно и заключается космическая функция человека, исследо-

⁹⁸ Ф. Тютчев – П.А. Вяземскому от марта 1848 г. // Тютчев Ф.И. Святилище души. Стихотворения. Переводы. Из писем. – М.: Издательский Центр «Классика», 2002. – С. 512.

⁹⁹ Там же. – С. 533.

вание которой составляет предмет философии русского космизма. Поэтому не случайно поэзия Тютчева оказалась близка не только В.С. Соловьеву, но и космистам XX века, причем представителям как религиозно-философской, так и научной ветви. Так, для А.Л. Чижевского Тютчев станет ангелом-спасителем, ибо во время ссылки в Караганде, находясь в нечеловеческих лагерных условиях, Александр Чижевский будет углубляться в натурфилософские медитации, вдохновленные его научным видением и музой любимого Тютчева.

В творчестве Тютчева происходит космизация души, перенесение на личную жизнь человека категорий космического порядка.

Сумрак тихий, сумрак сонный,
Лейся в глубь моей души,
Тихий, тихий, благовонный,
Все залей и утиши.
Чувства – мглой самозабвенья
Переполни через край!..
Дай вкусить уничтоженья,
С миром дремлющим смешай!
1835

Осознание космической функции человека переживается Тютчевым во всей полноте единства чувства и мысли о пограничности той альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением на пути к Богочеловеческому уровню бытия, которую необходимо разрешать человечеству. Так, в стихотворении «Цицерон» звучит лирически возвышенный, поэтически одухотворенный и драматически напряженный космизм:

Блажен, кто посетил сей мир
В его минуты роковые!
Его призывали всеблагие
Как собеседника на пир.
Он их высоких зрелищ зритель,
Он в их совет допущен был –
И заживо, как небожитель,
Из чаши их бессмертья пил!
1830

Здесь Тютчев говорит о себе и о современном человечестве. Минуты роковые – это не далекая античность времен Цицерона, это возрожденный в новом историческом контексте Ренессанс. Апокалипсичность современной ситуации Тютчев осознавал всем сердцем:

Последний катаклизм

Когда пробьет последний час природы,
Состав частей разрушится земных:
Все зримое опять покроют воды,
И Божий лик изобразится в них!
1829

И все-таки альтернатива по сути своей открыта, она не означает фатальную неизбежность катастрофического конца. В письме к своей старшей дочери Анне Федоровне Аксаковой от 17 июля 1871 г. поэт пишет: «Увы, самое трудное – особенно для некоторых натур – это вовремя принять решение, смело разорвать в нужный момент магический круг колебаний рассудка и слабости воли»¹⁰⁰. Как известно, разрешение альтернативы в пользу самовозрождения человечества на качественно новом уровне космисты прописывали как переход его на уровень автотрофного или лучистого существования, которое означает не только качественно новое духовное состояние, но и принципиально иной уровень биологического бытия. Задолго до выработки этих идей профессиональными философами и учеными Тютчев интуитивно их выражает как в прозаической, так и в поэтической форме: «Ничто так кротко и утешительно не соединяет живых, как свет»¹⁰¹.

Душа хотела бы быть звездой,
Но не тогда, как с неба полуночи
Сии светила, как живые очи,
Глядят на сонный мир земной,
Но днем, когда, сокрытые как дымом
Палящих солнечных лучей,
Они, как божества, горят светлей
В эфире чистом и незримом.
Не позднее 1830

Органика единства мысли и чувства в поэзии Тютчева концептуализируется Соловьевым как антитеза механистическому мировоззрению¹⁰² и выливается в гимн синергии элементов духовной культуры: «Дело поэзии, как и искусства вообще, ... в том, чтобы воплощать в

¹⁰⁰ Ф. Тютчев – П.А. Вяземскому от марта 1848 г. // Тютчев Ф.И. Святилище души. Стихотворения. Переводы. Из писем. – М.: Издательский Центр «Классика», 2002. – С. 469.

¹⁰¹ Там же. – С. 512.

¹⁰² Соловьев С.В. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев С.В. Чтения о Богочеловечестве; Статьи. СПб.: Худож. лит., 1994. – С. 363.

ощутительных образах тот самый высший смысл жизни, которому философ дает определения в разумных понятиях, который проповедуется моралистом и осуществляется историческим деятелем как идея добра. Художественному чувству непосредственно открывается в форме ощутительной красоты то же совершенное содержание бытия, которое философией добывается как истины мышления, а в нравственной деятельности дает о себе знать как безусловное требование совести и долга. Это только различные стороны или сферы проявления одного и того же; между ними нельзя провести разделения, и еще менее они могут противоречить друг другу. Если вселенная имеет смысл, то двух противоречащих друг другу истин – поэтической и научной – так же не может быть, как и двух исключających друг друга ”высших благ” и целей существования»¹⁰³.

Мировоззренческо-концептуальное родство Соловьева и Тютчева проявилось и в том, что в поисках «органической функции» русской культуры Тютчев также пережил этап теократической утопии¹⁰⁴, через преодоление которой он подошел к истинному пониманию «русской идеи»: «судьба России зависит не от Царьграда и чего-нибудь подобного, а от исхода внутренней нравственной борьбы светлого и темного начал в ней самой. Условие для исполнения ее всемирного призвания есть внутренняя победа добра над злом в ней...»¹⁰⁵ Таким образом гений поэзии и гений философии сходятся в «точке Омега», которая есть достижение нравственной свободы как полноты вечной жизни воплощенного Всеединства – Богочеловечества. Объективным основанием реализуемости этого «высшего блага» как самоцели человеческой истории, по убеждению Тютчева и Соловьева, является то, что «единство и целостность мира» держатся «живой душой» Вселенной, и, соответственно, единство человечества, как бы жадность и глупость власть имущих не раздирали его антагонизмами, держится «живой душой человечества»¹⁰⁶. Такая убежденность гениев не есть возвышающий душу обман. Это призыв, выражаемый в целостном содержании их идей, призыв к нам – носителям российской ментальности осознать: какую систему ценностей и идеалов как аксиологическое ядро нашего мировоззрения мы исповедуем? Задаться вопросом: насколько современны и жизнеспособны наши мировоззренческие ориентиры? При этом важно озадачиться мировоззренческой рефлексивностью не сугубо созерцательно, а с осознанием проективного характера человеческой активности, который нам раскры-

¹⁰³ Соловьев С.В. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев С.В. Чтения о Богочеловечестве; Статьи. СПб.: Худож. лит., 1994. – С. 363-364.

¹⁰⁴ Там же. – С. 372-373.

¹⁰⁵ Там же. – С. 374.

¹⁰⁶ Там же. – С. 371.

ли представители философии русского космизма в целом и два гениальных представителя, составивших фокус данной статьи, в частности, ибо: «Собственным действием и испытанием своего существа достигает человек нравственного самосознания»¹⁰⁷.

К.А. Ермилов
канд. филос. наук, доц.

ВОЗМОЖНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОЙ ИРОНИИ В ФИЛОСОФИИ АНРИ ЛЕФЕВРА

Насколько актуально и адекватно проявление иронии в условиях современности? В переломные моменты мировой истории ироничное отношение к серьезным событиям эпохи представляется (на первый взгляд) неуместным. Однако при более пристальном рассмотрении возможностей и границ подлинной иронии, отличающейся от бытового юмора и циничного скепсиса, мы можем отметить незаменяемое значение данного феномена. Каково значение иронии, направленной на отражение исторического процесса? В чем заключается смысл исторической иронии? В первом приближении значение иронии предстает (прежде всего) в смягчении трагического эффекта и создании безопасной дистанции к драматическому ходу истории. Тем не менее, ценность исторической иронии этим не ограничивается.

Для раскрытия смысла иронии в отношении истории обратимся к ресурсу «острого галльского смысла», а именно – французской философии, в частности к книге Анри Лефевра «Введение в современность»¹⁰⁸, посвященной осмыслению феномена смены эпох и значению иронии. В главе «Об иронии, майевтике и истории» мы обнаруживаем не тривиальную постановку вопроса. Вопрос об иронии у Лефевра служит раскрытию философского смысла истории в целом.

Прежде всего ставится вопрос об историческом тождестве иронии как таковой. Ирония, проявляющаяся в сочинениях различных эпох и культур на фоне различных исторических «декораций», остается ли прежней, или же теряет свой изменчивый дух для того чтобы каждый раз обрести его заново?

Фигура человека-ироника представляет собой несомненный интерес в деле осмысления истории и исторических свершений. В перелом-

¹⁰⁷ Соловьев В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьев В.С. *Сочинения* в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. – С. 124.

¹⁰⁸ Lefebvre H. *Introduction a la modernité*. Paris, 1962.

ные эпохи, когда люди озабочены лишь собой и принятием судьбоносных решений, а также принятием их последствий, ирония помогает осознать пределы наличного бытия в отношении исторических явлений. Насколько люди осведомлены об игровом характере происходящих событий, известна ли им их *собственная* роль? Вот вопросы, которые великие иронисты ставят и, тем самым, помогают нам прояснить сущность исторического процесса во всем его иррациональном характере. Кроме того, ирония нуждается в определенной твердости для своего осуществления, т.е. должна иметь основания, в противном случае, она не будет служить своим интеллектуальным задачам и перестанет быть собственно иронией и превратится в бытовую «иронию», неотличимую по своему действию от юмора и остроумия. Какова природа этих оснований иронии?

Ирония Сократа, это ирония, которая является одновременно основанием и результатом дистанции между субъектом и окружающей реальностью, что и позволяет выносить суждения в обретаемой интеллектуальной свободе. Ирония Кьеркегора, напротив, связана с необходимостью постоянного самопревосхождения субъекта. Оба этих вида иронии связаны в своем основании с конфликтом и его усилением путем расширения его границ. Этим-то ирония и отличается от юмора, который призван служить скорее примирению с действительностью, чем подчеркиванию конфликта. Конфликта, который в свете иронии перестает выглядеть основанием тоски, преодолеваемой юмором.

Ирония также отличается от остроумия, т.к. она не нападает. Как пишет Анри Лефевр, ирония – это «протест мысли в поисках самой себя». Неудивительно, что такой великий иронист как Сократ, рассматривается Лефевром как фигура неисторического порядка. Если бы не несправедливый смертельный приговор, возможно, мы бы и не узнали о Сократе, *иронично* замечает Лефевр. Ирония является своего рода комедией лжи и истины, знания и незнания. Но, однако, ирония все-таки входит в динамическую разметку истории, завершая собой эпоху наивного догматизма и, видимо, сопровождая и переопределяя характер простоты человеческого знания. Различные позиции не утверждаются и не противопоставляются, а сталкиваются иронией, давая непредсказуемый, а значит, во многом подлинный исторический результат.

Боле того, именно такое ироническое сталкивание противоречий, демонстрируя условность всех человеческих мнений, указывает на необходимость новой истины, тем самым переопределяя ход самой духовной истории. Насколько может быть истина новой? Сам этот вопрос хорошо укладывается в сферу иронического переопределения понятий. Ирония в этом контексте неотделима от майевтики, как события принятия родов *собственного* исторического будущего. С другой стороны, эта собствен-

ная возможность вполне может обернуться полным крахом ничем необеспеченного положения вещей.

В середине XX века, как утверждает Лефевр, майевтика «больше не принадлежит профессиональному и получившему специальную подготовку философу. Она стала достоянием всех и каждого: писателей, художников, архитекторов, борцов-активистов, классов и масс. Пространство майевтики ширится». Насколько утверждение о распространении майевтики за пределы философского дискурса справедливо для нашего времени? Вероятно, скорость получения информации и интенсивность исторических событий смещают пределы и границы диалога, наоборот мы отмечаем принципиальную нехватку майевтических процедур в моменте нашего времени.

Оказывается, что в складывающихся обстоятельствах больше всего необходима дистанция, обеспеченная иронией. Ирония нужна для того, чтобы не впасть в слепую веру и не оказаться заложниками «манихейского» выбора «все или ничего».

Однако ирония требуется не старого, романтического толка. Оказывается, что философии не хватало именно иронии. И больше всех не хватало иронии Гегелю. «Если, по Гегелю, вещи и люди действительно проявляют себя с плохой стороны, то речь все равно идет лишь о небольшой части людей и вещей. Для иронии здесь нет места, и нет места для настоящей негативности. Негативное обрушивается только на видимое и наружные формы проявления деталей; несмотря на всю интенсивность, которой наделяет Гегель момент негативности, оно остается внешним. Гегель думает, что кладет конец майевтике: рождение состоялось, и он качает на своих руках милое дитя истории, то есть систему, единственную дочь Бога философов. Ирония видит, что ее дни сочтены, больше не будет диалога, притворства и постепенного обнаружения того пути, по которому надо следовать. Мы – философы, – наконец-то, обнимаем бытие, и наш метод единым махом схватывает его от самого зарождения до его завершения»¹⁰⁹. Конечно, у Гегеля есть юмор, но юмор разрешающий проблематичность. Например, высказывание, что созвездия представляют собой не больший интерес, чем кожная сыпь и т.д. Ирония же, в свою очередь, делает акцент именно на проблематичности.

Согласно Лефевру иронию возвращает в философскую игру Маркс, прежде всего, своим отрицанием исторического повторения. Утверждение о повторяемости трагедии в виде фарса само по себе уже является выражением ироничным. Ирония Маркса призвана отместить «всякое ложное сознание». Примерами такой иронии служат пассажи Маркса о производстве преступником права и судебной системы через преступление, о накоплении капитала нищенствующими монашескими орденами и т.д.

¹⁰⁹ Lefebvre H. Introduction a la modernité. Paris, 1962.

Тем не менее, несмотря на свою критику идеологий, учение Маркса само трансформировалось в почти религиозную доктрину. Критика государства обернулось апологией государственности, критика отчуждения превращается в теорию управления, а критика философских систем приводит к появлению новой системы, которая спекулирует на идеи «материи». Так, удивительным образом в сталинизме учение Маркса приходит к своей противоположности. Не заключается ли в самой диалектике такая антидиалектическая возможность? Не должна ли подобная критическая программа Маркса сама проходить проверку критикой? Поставим вопрос, будет ли в этом случае учение именно учением? Что останется в этом случае кроме иронии? Именно иронию Маркса Лefевр, можно подумать, ценит больше самого учения Маркса. Только диалектическая ирония и может постичь незаурядную ситуацию современности во всей ее проблематичности, полагает французский философ. «Между ультра-ревизионизмом тех, кто говорит о конце марксизма в современной мысли, и ультрадогматизмом тех, кто продолжает ориентироваться на сталинский период и рассматривать его «перегибы» как незначительные побочные эффекты, можно попробовать другой путь – путь диалектической критики, путь иронии»¹¹⁰.

Сам идеологизм и догматизм марксизма не навязывается сознанию извне, а скорее проникает изнутри, внедряясь через терминологию, грамматику и синтаксис. Особый след в языке в этом отношении оставил сталинский период, в котором информативный и критический характер оказался заменен перформативными высказываниями решений. Без изложения оснований и аргументов в смешении фактов и ценностей этот язык мгновенно переводит в сферу решений, определяя то, что надо делать и говорить, а также то, что не надо делать и не надо говорить. Такой язык воздействует радикальным образом на поведение людей, обладая политическим превосходством. Что же привело к обесцениванию этот столь эффективный язык?

«Свобода превращается в угнетение; справедливость – в несправедливость; революция против государства оборачивается новым государством, еще более сильным; диалектика – в неслыханные догмы; общественная честность – в частный цинизм». Однако ирония находит себе место в зазоре этого становления и превращения. То, что становится, становится не до конца. Более того, ирония раздвигает рамки понятий, способствуя переопределению отношений между ними на новом уровне. «Сегодня мы, скажем так, до некоторой степени находимся в сократической ситуации, поскольку сократическая ситуация определяется важностью и серьезностью случайного, разнообразием возможностей и их изучением, невозможностью с

¹¹⁰ Lefebvre H. Introduction a la modernité. Paris, 1962.

уверенностью ответить на насущный вопрос: „Куда мы идем?“. А мы идем. История разрешается. Возможности умножаются, и мы их подсчитываем», пишет Лефевр.

Сама современность истолковывается не только и не столько на понимании прошлого, но и на основании будущего, как оно предлагается нам не только в качестве проекта, но и как усматривается в качестве возможностей настоящего. Соответственно, в таких условиях современность должна рассматриваться с большой долей иронии. «Мир» дается нам во фрагментарном, рассыпанном виде. Соберем воедино то, что разведено, если это возможно. Не будем насильно втискивать эти фрагменты в целое. Позволим истории углубить себя, не отказываясь от историзма и в то же время рассматривая историю как эссенциальное.

Сам характер иронии, о которой говорит Лефевр, видимо должен отличаться от иронии, описанной в свое время Александром Блоком как болезнь времени, выраженной в принципиальной неспособности к утверждению. В данном случае ирония должна служить большей свободе выбора исторической возможности. «Чтобы определить этот горизонт, не нужен окончательный ответ на вопросы, куда мы идем, что такое современность и куда она нас ведет?».

Ирония отказывается от претензий на аутентичность, прежде всего на аутентичность власти (по определению, ложного модуса отношений и существования), на аутентичность представлений (которые видят источником или сущностью жизни), на аутентичность установленных или институированных структур (похожих на скелет, претендующий на то, что он и есть тело). Где располагается эта аутентичность? Ирония не говорит, что она это знает, и она этого действительно не знает. Она умеет лишь сдирать маску аутентичности с неаутентичного.

«Ирония, о которой мы здесь говорим, не является, таким образом, привилегией интеллектуала без роду и племени или «интеллигенции» как отчетливо выделяющейся в классовом отношении группы. Напротив, это возможность рефлексивной мысли, которая умеет поместить себя в историческую диалектику, диалектику предвиденного и непредвиденного, детерминированного и случайного, возможного и невозможного, формулируя при этом те требования и вопросы, которые ставит эта диалектика, и пытаясь заставить ответить на них тех, кого эти вопросы касаются. Хотя есть одна трудность, или, скорее, неясность: эффективность. Тот, кто опирается на установленные структуры, достигнет меньшей глубины, меньших знаний и меньшей ясности, но у него будет больше шансов на эффективность. Ирония больше не поднимает сократического философа над миром и историей «концептуально», компенсируя реальное бессилие с помощью иллюзорной силы. Такой философ знает, что слаб. Он знает, что силен. Он думает, что

его ясность долго прослужит – но в стратегическом, а не тактическом плане»¹¹¹.

В конечном счете Анри Лефевр формулирует несколько правил практического свойства. Первое правило: «Держи на должной дистанции – не слишком далеко, не слишком близко – людей, ситуации, события, вещи. Выбирай из них те, с которыми ты попробуешь сблизиться, и те, которым ты позволишь сблизиться с собой».

Второе правило, правило выбора: «Не позволяй важному – людям, идеям, событиям, интересному и захватывающему, приковывающему к себе твое внимание – одержать над тобой верх. Выбирай объекты своего интереса, выбирай их со всей иронией, на которую способен твой разум. Но пусть дистанция не мешает тебе принять участие в том, что ты выбрал».

А также: «Пусть твоя ирония не считает, что она выше всего. Пусть не воспринимает себя как знак поражения. Пусть найдет верный тон так же, как должна найти правильную дистанцию. Пусть твоя ирония будет легка. Брехтовское очуждение, резкое и brutальное, вынужденное и добровольное, беспощадное и стилистически бедное, не самая верная позиция. Это позднее приобретение скверных умов и педантов. Суди редко, но не довольствуйся лишь рефлексией. Не удовлетворяйся обращением речей других против них самих. Участвуй. Умей говорить о серьезном без притворства, о фривольном – без цинизма. Не гнушайся людьми, но и не доверяйся никому безоглядно. Умей пользоваться тактикой и стратегией. Умей разоблачать их, когда их замалчивают и скрывают. Будь врагом тишины и для этого научись молчать...»¹¹².

Таким образом, Анри Лефевр говорит об иронии как об определенном способе осмысления и поведения в условиях современности. Ирония образует дистанцию взгляда, необходимую для стратегического отношения в условиях исторического процесса. Если в начале XX века ирония представлялась как неизбежная болезнь времени, не позволяющая высказаться серьезно, то к концу века ирония становится единственной возможностью утверждения возможности исторического решения. Ирония, преодолевая себя, переливается в постиронию, в серьезность, скрывающую иронию. Далее, ирония призвана скрыть себя в собственном проявлении, став позицией утверждения, т.е. тем, что можно было бы назвать антииронией иронического высказывания в контексте исторических условий. Такая позиция носит временный и во многом ситуативный характер, являясь выражением ситуации современности как таковой.

¹¹¹ Лефевр А. Введение в современность. Прелюдия первая. Об иронии, майевтике и истории / Пер. с франц. С. Б. Рындина // «Неприкосновенный запас» 2012, № 2(82).

¹¹² Там же.

ФЕНОМЕН ВЛАСТИ В КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В современном обществе феномену власти уделяется особое внимание ввиду того, что он является одним из основных принципов социального развития. Актуализация способов власти и ее проявление в разнообразии форм обуславливает необходимость ее исследования с позиции номенального. Поскольку в настоящее время концепт власти является существенным и выступает как один из основных принципов интерпретации общественных реалий (социально-политических) представляется необходимым обращение к исследованию данного концепта в историко-философском контексте. Насущность (необходимость обращения к исследованию социального феномена власти) рассматриваемой проблематики во многом определяется существующей общей мировой геополитической повесткой и тенденцией в стремлении к усилению проявления власти, в том числе государственной. Поскольку природа власти представляет собой сложное явление, то теоретическое осмысление этого социального феномена последовательно осуществлялось в различных областях социогуманитарного знания. Отвечая на вызовы современной эпохи кажется необходимым переосмыслить наследие прошлого, нашедшее свое выражение в трудах философов начиная с классической античной философии вплоть до наших дней. Так, у Платона, создавшего первую концепцию социума, проблема власти рассматривается в связи с полисом (государством). По существу отвечая на вопрос для чего создается государство, античный мыслитель полагает, что оно возникает из необходимости жить сообща, при этом целесообразным является образование его как счастливого в целом, а не в отдельно взятой части и это есть благо¹¹³. Вслед за Платоном Аристотель отмечает, что всякое государство (полис) есть общение, а общение организуется ради блага, то все стремится к общению политическому или государству¹¹⁴, которое есть высшая цель, являющаяся естественным целым, существующим по природе. Таким образом, власть, являясь важным элементом в социальной организации, в полной мере проявляется там, где присутствует «существо политическое»: *«Существует много разновидностей властвующих и подчиненных, при этом, чем выше стоят подчиненные, тем более совершенна власть над ними; так, например, власть над человеком более совершенна, чем власть над животным»*. При этом, необходимо отметить, что следуя традиции греческой

¹¹³ Платон. Государство. Соч. М.: Мысль, 1994. Т. 3

¹¹⁴ Аристотель. Политика // Соч. в 4 т., М.: Мысль, 1984. Т. 4. – С. 376-379.

философской мысли, Аристотель в качестве фактора, определяющим функционирование института власти полагает добродетели, которым необходимо должен обладать властитель¹¹⁵. В то же время, по мнению античного мыслителя, существует то, что властвует над всем – это закон. Власть же есть формальная причина бытия и средство достижения всеобщего блага, выступающая фундирующим основанием политики, представленной соответствующим институтом. Однако, если для античных философов необходимым условием для правителя, представляющим власть, являются таки добродетели (arete) как: разумность (prudence), мужество (fortitude), умеренность (temperance) и справедливость (justice), то для Аврелия Августина, представителя латинской патристики, таким совершенным качеством становится последнее, отдающая каждому то, что ему следует¹¹⁶.

В эпоху Средневековья, и раннего Нового времени, исходными понятиями раскрывающими феномен власти основными выступают такие как: авторитет правителя «auctoritas» и его мощь «potestas», а также «dominium» (обладание), «imperium» (повеление). Так, для Августина, власть наиболее полно проявляется в двух первых ранее указанных формах, является сакральной и будучи результатом божественного установления необходимой к соблюдению всеми гражданами государства. Исходя из принципа Августина обозначенного следующим образом: «Бог есть Верховный Правитель... Жизнь человека управляется по законам божественного промысла», и граждане, и правитель необходимо должны подчиняться Божественному закону, поскольку он стоит превыше всего¹¹⁷. При этом следует отметить, что для христианских теологов власть, которую монарх приобретал посредством коронации, есть не цель, которая достигается как закономерный результат усилий, как например это было в римских институтах, а некое бремя ответственности налагаемое во имя служения своему народу. В V веке Папой римским Геласием I было положено начало доктрины «двух мечей», которая обосновывала взаимодействие между властью церковного духовенства и светской властью правителей, полагая принципы папской теократии, и дальнейшее формирование которой пришлось на XI-XII вв. ознаменовавшись появлением «Dictatus papae» установившим исключительные права церкви на власть. Таким образом, можно отметить, что церковь действовала в большей степени с позиции «potestas», чем с «auctoritas». В учении одного из ведущих схоластов Фомы Аквинского идея о принадлежности власти церкви остается главен-

¹¹⁵ Аристотель. Политика / Соч. в 4 т., М., 1983. Т. 4. – С. 376–644

¹¹⁶ Августин. О граде Божием. Т. 4. С. 356. Блаженный Августин. Творения. Т. 3. СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-Пресс. 1998.

¹¹⁷ Августин Аврелий. Творения в 4-х т. Т. 1: Об истинной религии. – СПб: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998.

ствующей, при этом монарх может ограничивать притязания церкви поскольку по своей природе его власть есть результат божественного установления. В трактате «О правлении государей» Аквинат определяет следующие три элемента государственной власти: ее сущность, форма происхождения, способы использования, при этом власть есть порядок, который направляет все к добру. К XV веку доктрина «двух мечей» последовательно подвергается критике, так Марсилий Падуанский в труде «Defensor pacis» («Защитник мира») подвергает пересмотру основы церковного и светского правления, полагая в качестве фундирующего элемента принцип народного согласия.

В эпоху Возрождения одним из первых философов заявившим о необходимости существования светского государства независимо от церкви как высшей власти на земле был Николло Маккиавели. Рассуждая о природе власти философ в трактате «Государь» полагает такие формы как: сила (оружие), милость судьбы (фортуна) или добродетель (доблесть), а в способах ее удержания он исходит, как из наиболее предпочтительного по сравнению с законом, из концепта принуждения посредством насилия. Однако в другой известной работе Маккиавели, представляется интересным тот факт, что помимо указанной выше дороги, существует и другая, связанная для правителя с путем чести и добра¹¹⁸. Мыслитель отмечает, что проблема удержания власти в государстве остается в любые исторические эпохи наиболее актуальной, поскольку упрочнение политической власти и есть основной интерес государственности. При этом, непререкаемость государственной власти способна обеспечить только верховная воля, гарантирующая существованию государства как такового, по сути речь идет о «суверинитете» и хотя Маккиавели не использует подобную терминологию, именно этот концепт станет объектом внимания в политико-правовой мысли Жана Бодена в период Реформации изложенным в труде «Шесть книг о республике». Термин *République* (республика) несет определенную смысловую нагрузку, поскольку обозначает государство как в контексте института власти, так и «общего блага». В параграфе IV «Представления о власти» французским философом представлены основные способы выражения власти: мужская, отцовская, сеньориальная и суверенная, первые из вышеперечисленных, в свою очередь, являются основой могущества короля. Поскольку государство для Бодена есть управление тем, что есть общее для множества семейств (домохозяйств) и их самих, осуществляемое посредством суверенной власти, то через понятие суверенитета рассматриваются отношения подданных и государя. Необходимо отметить, что государь, представляя из себя сакральную фигуру, являет

¹¹⁸ Маккиавели Н. Рассуждения на первую декаду Тита Ливия. Минск, Попурри, 2009г. – С. 193.

собой воплощение власти и посредством понятия господства верховной власти формируется идея подчинения суверену. Таким образом, суверенитет есть власть абсолютная, постоянная и единая. Поддерживая идею народовластия Боден полагает, что власть должна принадлежать гражданину, которым в его теории оказывается монарх, являющийся представителем абсолютной власти.

Представляется важным отметить тот факт, что в основу разработки концепта суверенитета легло понятие *potestas*, рассмотренное выше в контексте средневековой проблематики происхождения власти, у Бодена власть суверенного государя становится полной и понимается как абсолютная власть по аналогии с римским папством, но не подчиненная ему. Таким образом, взгляды Бодена в части рассмотрения власти, государства, суверенитета определили сферу их дальнейшего развития в социально-политических учениях и права в философии Нового времени.

Дальнейшее развитие проблематики, связанное с происхождением власти суверена продолжается в дискуссии о формировании общественного порядка и находит свое отражение в теориях общественного договора. Необходимо отметить, что протоконцепт доктрины народного суверенитета обнаруживается уже в трудах философов поздней античности (см. Эпикур) и становится актуальным в социально-политической мысли европейской философии XVII-XVIII вв. В концепциях «естественного права» и «общественного договора» Т. Гоббса и Дж. Локка причины происхождения общества связаны с проявлением власти, которая существует ради реализации основного принципа: гарантий безопасности. При этом, Гоббс рассматривал власть через призму философских категорий причины и следствия, что и определило ее как «каузальную» теорию. Согласно ей власть есть результат интеракции между сторонами, в которой одна выступает источником для действия другой. В дальнейшем эти идеи продолжают свое развитие в философии и социологии М. Вебера, который будет рассматривать феномен власти через категорию возможности и состояния конфликта между субъектом и объектом. Другой английский мыслитель, создатель концепции либерализма, Локк полагает, что политическая власть в качестве источника своего происхождения имеет общественный договор, в результате которого часть суверенных прав человека отчуждается добровольно в пользу государства, стоящим на защите частной собственности. При этом сосредоточении всей власти по принципу абсолютизма недопустимо, поскольку такое положение может представлять угрозу свободе, из чего с необходимостью следует разделение власти на законодательную, верховную, проистекающую из воли народа, и исполнительную, подчиненную, ветви (включая судебную)¹¹⁹. Именно такой вари-

¹¹⁹ Локк Д. О государстве. СПб. : П. П. Сойкин, [1902]. – С. 46.

ант, дополненный позже Ш. Монтескье, выделившим судебную в отдельную ветвь, будет считается «классическим». В свою очередь французский просветитель Ж.-Ж. Руссо выступает с критикой подобного разделения властей, считая что разделять необходимо только государственные функции и полагает, что идея об основании законодательной власти из воли народа представляет из себя сложность, в виду того, что стремления индивидуальной воли и общественной могут не совпадать по своим целям, в то время как последняя всегда стремится к достижению равенства¹²⁰. По этой причине необходима публичная власть, которая по своему существу будет воплощать общую волю и являться основным компонентом верховной власти, выступающим источником разумного естественного права и основополагающим принципом действий суверена. При этом власть, с точки зрения Руссо, легитимна только до тех пор пока она подчинена праву, а законы являются выражением общей воли.

Соглашаясь по существу с идеей об общественно-договорном происхождении государства немецкий философ И. Кант полагает его истоки в самой природе человека, основаниями которой являются мораль и индивидуальная воля. Общественный договор выступает как идеал правового государства, исходящего из народного суверенитета и принципа разделения властей, в котором законодательная власть принадлежит общей воле народа, т.е. гражданам. Государство является необходимым поскольку исходит из категорий рассудка, целью которого является не достижение блага, а совершенство права. В концепции другого немецкого мыслителя Г.В.Ф. Гегеля также было осуществлено понимание феномена власти, которое связывалось с выражением объективного духа посредством права, выступающим как «наличное бытие свободной воли». Государство представляет из себя высший организм, являющийся по своему существу духовным и в действительности реализующее себя как политический организм. Гегель критикует идею народного суверенитета и обосновывает преимущества конституционной монархии. По сути, суверенитет государства выражается в господстве целого, которому как единому подчиняются элементы, представленные следующими ветвями власти: законодательной, исполнительной и властью государя (монарха)¹²¹.

Таким образом, власть как социальный феномен, восходящий к архаическим временам, определяющий тип организации отношений в обществе и предшествующий возникновению государства, всегда будет предметом философской рефлексии. Так, в античном мире данный феномен понимается как условие правления и основание политики и государства

¹²⁰ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., Наука, 1969. – С. 168-169, 378-379.

¹²¹ Гегель Г.В.Ф., Энциклопедия философских наук. Москва, Мысль, 1977 г. – С.109.

как такового. В Средневековье власть рассматривается в непосредственном контексте с религией, а в эпоху Возрождения и Нового времени создаются теории договорного происхождения государства, основывающиеся на паритете власти и личности. Несмотря на неоднозначность отношения к теории общественного договора в истории политико-правовой мысли, идеи равноправности и взаимодействия власти и гражданского общества представляются актуальными в современном мире. История формирования представлений о генезисе власти создает предпосылки для дальнейшего поиска концептуальных и методологических оснований в настоящем.

*А.А. Черных,
ассистент*

ИДЕИ В.С. СОЛОВЬЕВА КАК ПЕРЕХОД ОТ ВОЗЗРЕНИЙ СЛАВЯНОФИЛОВ К ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Рассматриваем славянофилов, В.С. Соловьева и Серебряный век в качестве единой школы идеалистической религиозной философии. В развитии этой школы наблюдается эволюция взглядов. Например, изменилось отношение к Западу: от неприятия его в качестве чуждого для России философы-идеалисты пришли к идее о синтезе западного и восточного христианства.

Одной из ключевых категорий в философии славянофилов является понятие о соборности. Соборность как соборное сознание сводится к нравственному и социальному феномену. А.С. Хомяков считал, что идеал соборности может быть воплощен в православной церкви, так как только в ней возможно достижение единства людей с богом, но такого единства, в котором индивид не теряется. И хотя официальное духовенство было недовольно воззрениями славянофилов, все-таки следует признать, что эти последние были ревностными приверженцами православного христианства.

То же самое трудно сказать о В.С. Соловьеве, который отстаивал идею об объединении католической, протестантской и православной веры, а обрядовые различия считал несущественными. Ведь все христиане (и шире – все верующие) стремятся к Богу, а именно это для В. Соловьева имеет решающее значение. Разделение же на различные конфессии не помогает верующим в поиске Бога. Человек приходит к Богу в духовном единении в церкви с другими. Это единство многого в одном схоже с кон-

цепцией соборности. Но если идея соборности носит явно социальную окраску, то в концепции всеединства более ярко выражен именно онтологический характер. Можно сказать, что теория В. Соловьева о всеединстве есть более развитая идея славянофилов о соборности. Наряду с этим следует отметить концепт Софии как идеального человечества, ведь для подлинного всеединства необходимо именно такое человечество. Так, если у славянофилов религиозная философия принимала форму социальной мысли, то В. Соловьев поднял религиозную философию до уровня онтологии и гносеологии, то есть до философии в собственном смысле слова.

Далее, идеи В. Соловьева развивали представители философии Серебряного века. Справедливо заметить, что многие сребровековцы испытали влияние В. Соловьева, но непосредственными продолжателями следует признать П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и С.Л. Франка. Они развивали идеи всеединства и божественной Софии, детализируя и углубляя понимание роли и значения Софии в феномене всеединства. Так, Флоренский называл Софию четвертой ипостасью, которая распределена в мире, а потому через нее все в мире могут обрести единство с другими ипостасями: Отцом, Сыном и Духом. Булгаков говорил о Софии как о живом единстве бытия, как о душе мира; в акте творения София стала тварной, хотя до этого была подобна миру идей. Для Франка единство людей является основой их социального бытия, в то время как «я-философия» на подобие картезианства нивелирует и самого субъекта.

Как мы видим, идеалистическая религиозная философия в середине XIX века имела узко социальный характер, а уже к концу века в лице В. Соловьева обрела некоторую общефилософскую глубину. Вероятно, это обстоятельство стало основанием для дальнейшего развития русского идеализма в лице мыслителей Серебряного века, которые переняли у В. Соловьева, как нам кажется, наиболее значительные концепты, которые он, в свою очередь, ранее заимствовал у славянофилов.

Славянофильство представляет собой идеалистическое течение русской философской мысли. Взгляды славянофилов основываются на христианском (православном) мировоззрении, но при этом несводимы к богословию. Их философия направлена на социально-политические вопросы устройства России. Особое место занимает критика реформ Петра I, который, как утверждает К. Аксаков, разделил Россию на две половины: преобразованную и самобытную. С его точки зрения, своему существованию Россия обязана именно самобытной половине, то есть простому народу, которого петровские преобразования почти не коснулись. Характерной чертой этого самобытного народа представляется аполитичность, «негосударственность». Народ дает право властвовать над собой на политическом уровне, но удерживает свободу духа и мысли. Отсюда вытекает требование отмены цензуры, ведь мысль выражается именно в слове, а если

власть ограничивает свободу слова, то она посягает не только на политику, но и на дух. В противном случае «земля», народ не сможет доверять такой власти. Эту мысль К. Аксаков выражает в формуле: «Правительству – право действия <...>; народу – право мнения»¹²². Никак иначе, по К. Аксакову, русское общество не должно быть устроено. Наряду с этим он признавал крестьянскую общину важным социальным институтом русского общества. Сравнивая ее с хором, К. Аксаков отмечал, что в целостности индивидов отдельная личность человека не теряется, как может показаться на первый взгляд, а напротив – раскрывает свое качество. Коллективное устройство общества способствует духовному развитию как члена общины, так и самой этой общины.

Высокое значение духовной составляющей русского общества отмечал также Хомяков. Он ввел термин «соборность», который, как нам кажется, является важнейшим концептом философии славянофилов. Видя национальную специфику русского общества в православии, Хомяков стремился перевести социальную тематику в духовно-религиозную плоскость. Говоря о соборности, он понимал собрание людей в православном соборе, церкви. Таким образом, социальный, религиозный и архитектурный аспекты объединяются в некое единство. Тем не менее, архитектурный аспект, существуя материально, является символом. Собрание же людей в одном месте представляет собой некое ритуальное значение. Всё это служит духовному единству народа, исповедующему православную веру. В этом и заключается смысл соборности. Аналогично с К. Аксаковым, Хомяков ставит духовное развитие индивида в зависимость от развития общества. Так, он пишет: «Частное мышление может быть сильно и плодотворно только при сильном развитии мышления общего; мышление общее возможно только тогда, когда высшее знание и люди, выражающие его, связаны со всем остальным организмом общества узами свободной и разумной любви и когда умственные силы каждого отдельного лица оживляются круговращением умственных и нравственных соков в его народе»¹²³. Развивая соборное сознание, народ совершенствуется нравственно и социально. Соборность есть объединение народа вокруг символа веры, образа жизни, обычаев, распорядка и православного мировоззрения. Говоря о духовном начале, подразумевают его социальное воплощение; воплощая социально, исходят из мировоззренческого основания.

В. Соловьев, насколько мы видим, развивает идею, которая лежит в основе концепта соборности. Если Хомяков большое внимание уделяет обществу, то для В. Соловьева важнее оказывается проблема бытия. Так,

¹²² Антология мировой философии. В 4 т. Т. 4. / Под ред. Богатова В.В., Мамедова Ш.Ф. – М.: Мысль, 1972. – С. 112.

¹²³ Там же. – С. 114.

Хомяков считает православие характерной чертой русского народа, без которого Россия как Россия немислима. Идеи же В. Соловьева не имеют такой строгой привязки к какой-либо христианской конфессии. Более того, сын знаменитого историка настаивает на необходимости объединения христиан. Если для Хомякова понятие «православное» и «русское» почти синонимичны, то В. Соловьеву, можно сказать, тесно в православии. Он расширяет проблематику русской религиозной философии до христианства вообще, так как разделение христианства не помогает в поиске Бога. Как и для славянофилов, роль церкви по-прежнему значительна. Единство в единой церкви с другими христианами должно привести к Богу. Но мысль В. Соловьева несколько даже мечтательна и футурологична, а потому далека от конкретной социальной проблематики.

В. Соловьев разрабатывает учение о Софии как об идеальном человечестве, которое необходимо для воплощения идеала всеединства в действительность. Всеединство понимается как все в едином и единое во всем. Речь не только о духовном единении какого-либо народа или общности, но вообще о человечестве. То есть всеединство есть единство мира с Богом и проникновение Бога во все уголки мира. Человек, имея в себе и горнее, и дольнее начала, играет ключевую роль в реализации единства Бога и мира. Не случайно именно в учении о Христе, о богочеловеке, заключается сущность христианства (эту мысль подчеркивал даже атеист Л. Фейербах). Христос же – в понимании В. Соловьева – есть Логос и София, то есть божественное и человеческое, активное и пассивное. Другими словами, христианство является насквозь антропологической религией, идеал которой достигается исключительно через человечество, Софию, и, следовательно, через Христа. Если же перейдем от идеального человечества, которое мы описываем, к историческому человечеству, то увидим, что богочеловечество – это реальные, действительные люди в церкви. Тело Христа и христианская церковь отождествляются. Идя дальше узко социальной проблематики, В. Соловьев разрабатывает христианскую антропологию и, соответственно, онтологию. Так, В. Соловьев пишет: «...цель истинной философии – действовать в своей сфере, то есть в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентный мир, другими словами – внутреннему соединению его с истинно-сущим»¹²⁴. Иными словами, возвышение души, заключенной в материальном теле, приближает человека к Богу. Но вполне достичь Бога, достичь всеединства с абсолютным возможно только коллективно: силами всего человечества или, по крайней мере, всех христиан.

¹²⁴ Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. / Общ.ред. и сост. Гулыги А.В., Лосева А.Ф.; Примеч. Кравца С.Л. и др. – М.: Мысль, 1988. – С. 198–199.

Философы Серебряного века, представители так называемого религиозного ренессанса, продолжили развитие философской традиции, к которой принадлежал В. Соловьев. Но стоит заметить, что русская религиозная мысль неоднородна. Внутри этого течения также встречаются разногласия или, во всяком случае, различные точки зрения. К примеру, Н.А. Бердяев и Франк расходились в вопросе об исходной точке познания бытия: для Бердяева познание (изучение, осмысление) человека предшествует познанию бытия; у Франка же на первом месте стоит именно бытие. Так как мы пытаемся проследить эволюцию религиозной онтологии, то не можем охватить весь Серебряный век. В рамках настоящей работы ограничимся такими философами, как Флоренский, С. Булгаков и Франк.

Флоренский продолжил развитие философии всеединства, которое тесно связано с концептом Софии. Изучение всеединства становится софиологией. Именно через Софию достигается единство многого в одном, единство людей с Богом и в Боге. София предшествует миру и, соответственно, твари. Но София не Бог, не тварь, не мир, и не нечто еще. Этот концепт несколько противоречив, так как представляется олицетворенным, но в то же время его нельзя понимать субстанциально. Так, Флоренский пишет: «София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи четвертым, тварным и, значит, не едино-сущным Лицом, она не “образует” Божественное Единство, она не “есть” Любовь, но лишь входит в общение Любви, <...> будучи для Троидного Божества одною и тою же, является сама в себе различною в своем отношении к Ипостасям»¹²⁵. Другими словами, будучи четвертой ипостасью, София не является ипостасью. Являясь Софией, она вообще не является как таковая. София, будучи идеальной личностью, первообразом твари, существует в распыленном состоянии. Она распределена в мире, а потому доступна людям. И так как она связана с Богом, то через нее люди приходят к Богу. Можно сказать, что проблема религиозного дуализма разрешается через концепт такой сущности, которая сама будто не знает дуализма: в ней есть и божественное, и тварное, причем в некоем единстве. Будучи цельной в Боге – то есть в идеях Бога, которые, по Флоренскому, составляют отдельный мир, подобно миру эйдосов, – София оказывается множественна в твари. Таким образом, Софию можно понимать как образ Бога в человеке. Разрабатывая концепт Софии, Флоренский прибегает к анализу икон. Так, он отмечает, что София часто оказывается иерархично ниже Марии и Христа, но иногда будто бы немного приближается к ним, перенимая некоторые изобразительные атрибуты, например, крестчатый нимб.

¹²⁵ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М.: АСТ, 2003. – С. 284.

Флоренский отмечает, что в богослужебной практике София иногда отождествляется с Богородицей: «...несомненна религиозная связь Софии с Богородицею, раскрывающаяся в богослужебной практике и в религиозном мирозерцании наших предков»¹²⁶. Вероятно, так происходит из-за их формального сходства: женское начало, лишённое порока и приобщенное к божественному. В то же время тело Христово трактуется как церковь, а Богородица – как источник тела Христова, а значит, тоже церковь. Понятия физического тела и духовной сущности здесь явно спутаны; хотя и кажется очевидной необходимость строгого различения материи и духа в христианстве, этого различения последовательно не проводится. Как результат, София – через формальное сходство с Марией и представление о теле Христа как о церкви божией – становится сама церковью: «В этом смысле София есть пред-существующее, очищенное во Христе Естество твари, или Церковь в ее небесном аспекте»¹²⁷. В.С. Никоненко в лекциях говорит, что Христос у Флоренского должен пониматься как двуипостасное существо, иначе теряется всеединство¹²⁸. Однако Флоренский держит Софию и логос на некоторой дистанции друг от друга. Вероятно, для осуществления всеединства Флоренский не видел необходимости в том, чтобы София была непосредственной частью именно Христа. Флоренский понимал Софию как любовь и память Бога, как образ Бога в человеке, словом, как безликую личность. Концепт Софии противоречив, но Флоренский вряд ли видел в этом проблему, ведь христианство само по себе противоречиво в своих антиномиях: непорочное зачатие, единство в трех лицах и так далее. Можно сказать, что эта антиномичность характерна для религиозной философии, а потому не получится критиковать ее, не выходя при этом за рамки данной философской традиции. Ведь даже то, что София представлена в уме человека как три взаимоисключающих аспекта (субстанция, разум, духовность), Флоренский объясняет греховностью, то есть несовершенностью человеческого разума.

Софиология С. Булгакова близка воззрениям Флоренского. Но если последний рассматривал проблемы всеединства и Софии скорее побогословски, то во взглядах С. Булгакова заметно влияние его ранних увлечений легальным марксизмом. Так, наряду с теологическими вопросами для него оказываются важны проблемы экономики и истории.

Софию С. Булгаков понимает как посредника между богом и миром, как некое третье бытие, которое связывает божественное и тварное. Существовая сама до тварного мира, София представляла собой другой мир,

¹²⁶ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М.: АСТ, 2003. – С. 311.

¹²⁷ Там же. – С. 285.

¹²⁸ Никоненко В.С. Труды по русской философии и литературе. – СПб.: Издательство РХГА, 2014. – С. 220.

мир божественных идей, семенных логосов. После же творения мира она тоже стала тварна. Можно сказать, что ее онтологический статус зависит от существования мира, то есть от того, воплощены ли семенные логосы в виде вещей или же пребывают в разуме Бога. Сотворенный космос имеет душу, которой и является София. Она связывает мир в единое целое. Таким образом, София есть и само это одухотворенное единство. Примечательно, что даже став тварной, София, по С. Булгакову, сохраняет связь с ипостасями, хотя сама не является ипостасью.

С. Булгаков рассматривает Софию исторически, то есть как мир в становлении. Человек, будучи причастным миру, также участвует в этом единстве становления. Более того, именно человек есть деятель, который способствует историческому процессу. Посредством действия люди объединяются в человечество и действуют уже как человеческий род. Так как именно человек оказывается актором мира и Софии, то он же есть и центр мироздания.

По С. Булгакову, человеку свойственен эгоизм как некая самостоятельность, отрешенность от других людей. Но в результате труда эта самостоятельность побеждается: посредством этого должно быть достигнуто царство свободы. Но когда С. Булгаков писал «Философию хозяйства», он уже не был легальным марксистом, а потому нельзя объяснить эти тезисы, исходя из материалистической диалектики Маркса и Энгельса. По С. Булгакову, гарантия исторического прогресса заключается в причастности Софии к истории, иными словами, божественность развития сама собой подразумевает необходимый успех прогресса.

Всеединство сводится к действию и прогрессу человечества, одухотворенного божественной Софией. В связи с этим С. Булгаков видит необходимым обосновать права идеализма на политэкономии. Так, он утверждает, что помимо марксизма, «материалистического экономизма» имеет место также «мистический экономизм». Этот тезис он доказывает, апеллируя к отсутствию удовлетворительных определений понятий «хозяйство» и «хозяин». С. Булгаков, придерживаясь идеалистического течения мысли, предлагает следующее понимание указанных терминов: «По вопросу о субъекте хозяйства или хозяине точка зрения, защищаемая в “Философии хозяйства”, сводится к признанию всеобщего (трансцендентального) субъекта хозяйства, носителя хозяйственной функции. Таковым субъектом может быть только человечество как таковое, не коллектив или собирательное целое, но живое единство духовных сил и потенций, к которому причастны все люди, умопостигаемый человек, который обнаруживается эмпирически в отдельных личностях»¹²⁹. Отсюда С. Булгаков выводит, что субъект хозяйства есть та самая мировая душа, о которой го-

¹²⁹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1993. – С. 303.

ворили философы, начиная с античности и до XIX века (Платон, Плотин, Бёме, Шеллинг, Ф.К. Баадер, В. Соловьев). Мировая душа становится хозяином именно в контексте экономизма, в рамках которого мир рассматривается в качестве хозяйства.

Взгляды Франка и С. Булгакова на общество имеют практическую, социальную составляющую, однако их воззрения обладают религиозно-философским, а не чисто религиозным основанием. Так, для Франка был важен вопрос о «я-философии» Декарта. Он считал, что принцип «*cogito ergo sum, sum res cogitans*» обедняет познающий субъект, делает его безжизненным. Далее, этот принцип вынуждает сводить «мы» к совокупности «я», причем такое «мы» оказывается ограниченным. Франк же считал, что «мы» должно пониматься как единство «я» и «ты», но не в качестве ограниченного коллектива или группы, которым необходимо противостоять «вы» или «они», а в качестве всего человечества.

Социальная жизнь, по Франку, не ограничивается видимостью взаимодействий между субъектами. В жизни общества реализуется онтологическое всеединство людей. Общество имеет дуалистическое устройство: «...общество не есть цельное, как бы сплошное и однородное всеединство, а имеет два аспекта или, точнее, два слоя: внутренний и наружный»¹³⁰. Наружному слою соответствует внешняя общественность, внутреннему – соборность. Эта последняя представляет собой ту духовную связь, которая в той или иной мере наблюдается в любых взаимоотношениях: любовных, семейных, деловых, торговых. У соборности могут быть различные формы. Так, наряду с брачно-семейной формой Франк выделяет религиозную: «Вторая жизненная форма, в которой осуществляется соборное единство, есть религиозная жизнь.<...> ...религиозность и соборность есть в основе своей одно и то же или две стороны одного и того же всеопределяющего начала человеческой жизни»¹³¹. Франк разграничивает внешнее единство и внутреннюю соборность в том, что первое выражается внешне, а потому фактически ограничивает свободу индивидов, в то время как вторая представляет собой подлинно свободную, внутреннюю жизнь. Через соборность обретает жизнь духовное наследие предшествующих поколений.

Мы проследили эволюцию концепта соборность–всеединство во взглядах А. Хомякова, В. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова и С. Франка. Как мы видим, воззрения Хомякова относительно взглядов представителей философии всеединства были несколько поверхностны. Сводя соборность к единству в православной церкви, Хомяков не смог подняться от богословско-социальной тематики к философии. В. Соловьев же, оставаясь в религиозной традиции, развил идею о единстве людей

¹³⁰ Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 54.

¹³¹ Там же. – С. 59.

при помощи концепта Софии. Несколько позднее Флоренский и С. Булгаков углубили философию всеединства своими разработками в софиологии. Однако уже у С. Булгакова наблюдается тема хозяйствования, экономики. Франк писал о всеединстве и соборности в связи с различными социальными институтами. Но это обращение к нефилософским сторонам вопроса не вернуло С. Булгакова и Франка на уровень славянофилов. Они смогли разработать свой идеализм глубже, чем их предшественники.

Научное издание

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Сборник научных статей
по итогам НИР за 2022 год

Под редакцией С.И. Тягунова, К.А. Ермилова

Верстка Ю.К. Трубкиной

Подписано в печать 15.11.2023. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 4,0. Тираж 500 экз. Заказ 831.

Издательство СПбГЭУ. 191023, Санкт-Петербург,
наб. канала Грибоедова, д. 30-32, лит. А.

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ