

МИНИСТЕРСТВО  
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ  
ГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

4/2015

Научный образовательный просветительский журнал  
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «**Реферативный журнал**» и в **базы данных**  
**ВИНИТИ РАН**, в библиографические базы данных научных  
публикаций: **РИНЦ, Scopus, Web of Science (ISI)**.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной  
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям  
«**Ulrich's Periodicals Directory**».

Москва  
Гуманитарий

### Международный редакционный совет:

**Бараш Дж.Э.**, д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция); **Брес И.**, проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция); **Дальмайр Ф.Р.**, д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Денн М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Кастийо М.**, д.филос., проф. Ун-та Париж-Кретей (Франция); **Попович М.В.**, д.филос.н., проф., директор ИФ НАН Украины; **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания).

### Редакционная коллегия:

**Автономова Н.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. АПН, вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, д.филос.н., декан филос. фак-та РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, директор ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д. культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ – ВШЭ; **Журавлев А.Л.**, чл.-кор. РАН, директор ИП РАН; **Комиссарова Л.Б.**, к.филос.н.; **Мионов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Павлов А.Т.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, директор ИНИОН РАН, ак. РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., зав. кафедрой НИУ – ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, чл.-корр. РАО, 1-й зам.пред. комитета ГД ФС РФ по образованию; **Степанянц М.Т.**, д.филос.н., гл.н.с., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Степин В.С.**, ак. РАН, президент РФО; **Толстых В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ – ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., зав. лабораторией философии образования ИТИП РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, гл.н.с. ИФ РАН, д.филос.н.; **Фельдштейн Д.И.**, ак. РАО, вице-президент РАО; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

### Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.

Редактор международного отдела Чикин А.А.

Литературный редактор Феоктистова Т.А.

Научный редактор Липский Е.Б.

Ответственный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Романова Е.И., Топилина В.М.

E-mail: [academyRH@list.ru](mailto:academyRH@list.ru) <http://www.phisci.ru>

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF  
EDUCATION AND SCIENCE OF  
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR  
RESEARCH INTO  
THE HUMANITIES

# RJPS

## RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

4/2015

Scientific and Educational Journal  
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the bibliographic databases:

**Russian Science Citation Index, Scopus, Web of Science (ISI).**

The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications *Ulrich's Periodicals Directory*.

Moscow  
Humanist Publishing House

### International Editorial Council:

**Barash J.A.**, Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Castillo M.**, Dr., Prof., Paris-Est Créteil University (France); **Dallmayr F.R.**, PhD, Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame; **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, PhD, S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Popovych M.V.**, D.Sc., Prof., Director of the Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine; **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, PhD, George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK).

### Editorial Board:

**Alexeev P.V.**, D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauber I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HIE); **Fedotova V.G.**, RAS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, PhD; **Feldshtein D.L.**, RAO Full Memb., Vice President of the Russian Academy of Education (RAO); **Gubin V.D.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Komissarova L.B.**, PhD; **Mikhaylov I.A.**, PhD, Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantin V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pavlov A.T.**, D.Sc., Prof., MSU; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HIE; **Pruzhinina A.A.**, PhD; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAO Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, PhD, Honour. Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smolin O.N.**, RAO Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Stepin V.S.**, RAS Full Memb., President of the Russian Philosophical Society; **Tolstykh V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Tulchinsky G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HIE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Head of the Laboratory for the Philosophy of Education at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAO; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Corr. Memb., Director of the Institute of Psychology of the RAS.

### Editorial Staff:

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.

International Department's Editor Chikin A.A.

Literary Editor Feoktistova T.A.

Science Editor Lipsky E.B.

Responsible Editor Komissarova L.B.

Executive Secretary Pruzhinina A.A.

Page Layout: Romanova E.I., Topilina V.M.

E-mail: [academyRH@list.ru](mailto:academyRH@list.ru) <http://www.phisci.ru>

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### РОССИЙСКИЙ СОЦИУМ

#### Опыт философского размышления ■

<i>А.Е. РАЗУМОВ</i>	Национальная идея и национальные интересы в России. Связь и разрыв поколений	7
---------------------	---	---

### ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА. ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

#### Отечественная философская мысль ■

##### *На грани веков*

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	В поисках новой философской парадигмы	21
<i>А.А. КАРА-МУРЗА</i>	Проблема свободы в интеллектуальном творчестве Г.П. Федотова	24
<i>И.И. ЕВЛАМПИЕВ</i> <i>(Санкт-Петербург)</i>	Русская литература о грядущем совершенстве Человека (В. Одоевский – Ф. Достоевский – А. Платонов)	27
<i>О.А. ЖУКОВА</i>	Голос Великой войны: философский спор о русской и германской культуре	50

### ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

#### Гуманитарная экспертиза ■

<i>Н.В. МОТРОШИЛОВА</i>	Современные штампы и предрассудки в суждениях о философии и гуманитарной культуре советского периода	64
-------------------------	---	----

#### История философии и науки.

##### Современный взгляд ■

<i>И.В. ЛОЩИЦ</i>	Онтологический аргумент Ансельма и Декарта	81
<i>И.А. КОШЕЛЕВ</i>	Метафизика Роберта Бойля: «Трактат о конечных причинах естественных вещей»	94

**ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУССИОН**

**Приглашение к размышлению ■**

*Г.Л. Тульчинский. Total Branding:*

*мифодизайн постинформационного общества.*

*Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре. – СПб.: СПбГУ, 2013*

<i>А.Ю. ШЕЛКОВНИКОВ</i>	Размышления о брендинге вслед за проф. Г.Л. Тульчинским	109
<b>Реплики</b>		
<i>Владимир СУЛИМОВ (Сыктывкар)</i>	Очарованные сетью	113
<i>Ирина ФАДЕЕВА (Сыктывкар)</i>	Философия брендинга как «массовая персонология»: смерть адресата	115
<i>Андрей УЛЬЯНОВСКИЙ (Санкт-Петербурге)</i>	Мифодизайн как горькая правда для немногих и естественный ход вещей для остальных	117

**Академическое и образовательное пространство ■**

<i>И.А. КРЫЛОВА</i>	Нужно ли реформировать РАН – «мозговой центр» страны?	121
---------------------	---	-----

**НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

**Философия в публичном пространстве ■**

<i>Ю.В. СИНЕОКАЯ</i>	Анатомия философии: как работает текст	132
<b>Обзоры, объявления, сообщения ■</b>		
<i>В.Л. ШАРОВА</i>	Мыслители XX века о Первой мировой войне ( <i>ИФ РАН, декабрь 2014 г.</i> )	146
<i>В.Е. ЛЕПСКИЙ</i>	X международный научно-практический междисциплинарный симпозиум «Рефлексивные процессы и управление» ( <i>ИФ РАН, октябрь 2015 г.</i> )	157
<b>■</b>		
<b>Наши авторы</b>		
<b>■</b>		
<b>About the Authors</b>		
<b>■</b>		
<b>Contents</b>		
<b>160</b>		

С условиями публикации материалов в журнале и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте: <http://www.phisci.ru/publish-terms>

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 10.03.2015 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.  
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ  
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».  
E-mail: [humanist@academyrh.info](mailto:humanist@academyrh.info)



## РОССИЙСКИЙ СОЦИУМ



### Опыт философского размышления



## НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИНТЕРЕСЫ В РОССИИ. СВЯЗЬ И РАЗРЫВ ПОКОЛЕНИЙ

*А.Е. РАЗУМОВ*

Мы – русские, какой восторг!

*А. Суворов*

Эллинами называются скорее те,  
кто участвует в нашей культуре,  
чем те, кто имеет с нами общее родство.

*Исократ*

Мой патриотизм – это не замыкание на одной нации;  
он всеобъемлющ,  
и я готов отказаться от такого патриотизма,  
который строит благополучие одной нации  
на эксплуатации других.

*Ганди (Махатма)*

«Национализм – это детская болезнь. Это корь человечества», – утверждал великий физик, мыслитель и гуманист Альберт Эйнштейн. Человечество явно больно корью, которую не в состоянии пока излечить нынешняя Организация Объединенных Наций и иные с ней связанные весьма полезные, лечебные организации. Более того, нельзя исключать возможность летального исхода. Над нашим существованием все еще висит угроза последней и окончательной глобальной войны. Ни для кого из нас война не является чем-то внешним, от чего можно уйти во внутренний мир безгрешного бытия. Она вне и внутри каждого из нас, святого и грешника, и у каждого своя мера ответственности. Между тем локальные войны не перестают быть осуждаемым, но допустимым способом утвердить собственный национальный и государственный интерес, и в том числе, средством нести в мир «истину» своей национальной идеи.

Хрупкому существованию нашего рода могут угрожать даже такие, казалось бы, местные, национальные заболевания, «флуктуации»-разрывы, какие произошли, например, в Украине. Объединение по национальному признаку вскоре обнаружило кризис национальной идеи. Все началось как борьба с казнокрадами и олигархами за свободу и демократию, но цели были быстро забыты, и можно было наблю-

дать не редкий в истории случай, когда националисты обряжаются в наряды слуг Отечества. Случившееся наводит на мысль, что вопросы войны и мира не стоит оставлять только на усмотрение политиков. Стоит привлечь к обсуждению этого вопроса и гражданское общество, которое еще надлежит создать.

О том, как опасно не замечать симптомы «детской болезни», можно судить по той легкости, с какой некогда обрели в Германии неограниченную власть любители своей расы, своего народа и своей нации. Появились национал-социализм и общее помешательство на родине великих гуманистов Гейне и Гёте, на родине Канта, учившего каждого мыслить самому и смотреть на свою мысль глазами другого, т.е. быть гражданином мира. Можно вспомнить еще коллаборационизм на родине Просвещения. Пока тот нацизм и его последствия — это одна из наиболее постыдных страниц в многотомной книге человеческой истории, в которой и без того добро и зло перемешаны самым причудливым образом.

Как уже было сказано выше, завершение существования может последовать не только от возможных космических и планетарных катаклизмов, но самое досадное то, что оно может произойти вследствие человеческого неразумия, «разрухи в головах». Время является самым большим демократом и равным образом уносит все однажды рожденное. Все равны перед смертью и не стоит торопить время термоядерным, бактериологическим или иным способом ухода. Угрозы существованию рода можно проследить по разным направлениям глобального общественного бытия и мирового сознания, но серьезные конфликты, несогласованность национальных и государственных интересов следует отнести к числу наиболее фундаментальных в списке причин возможной катастрофы. Есть смысл прислушаться к рекомендациям Ганди и других великих учителей человечества и, следуя их советам, приближать и выстраивать гармонию мировых интересов, хотя это и кажется сегодня фантазией и утопией. Но положение можно изменить совместными усилиями в рамках общих планетарных задач (например, сохранение среды обитания, лесов, запасов питьевой воды и пр.), политического диалога, взаимопонимания и взаимообогащения культур.

Сегодня мы живем в мире неопределенности. Прежний миропорядок ушел, новый еще только намечается. Каким он будет, неясно, но, похоже, многим политическим игрокам следует умерить амбиции, ибо альтернативы взаимопониманию не существует<sup>1</sup>. Слишком велики риски, связанные с конфликтом цивилизаций. Согласитесь, будет умнее, если мир станет управляться не политическими амбициями государств и отдельных персонажей, а сотрудничеством и взаимной выгодой. До исполнения моральных заветов в политике еще далеко, но пусть и эта звезда светится на горизонте. А пока заметим, что на



диалог наши партнеры согласятся лишь с независимым и сильным собеседником.

В этой ситуации предназначение России следует искать в сферах свободы, познания, культуры, морали, но для исполнения миссии следует, критически взглянув на самих себя, возможно, кое в чем перемениться, понять причины многих своих побед и провалов. Наши предки несли не только «глаголы веры» и «правду» героических ратных и иных побед, но и деяния с высоты общечеловеческого обзора весьма сомнительные. Это тот случай, когда претендующий быть воспитателем, сам должен быть воспитан.

Для достижения цели взаимопонимания необходимо, в частности, заняться прояснением вопросов национального сознания и познания, самосознания и самопознания. При этом мое национальное самопознание будет далеко не полным, если по совету Канта оно не уяснит, как именно моя мысль, мой национальный интерес и национальная идея представлены в голове другого, как они выглядят в его глазах. Не то, как мне хочется, а то, как они представлены на самом деле. Я должен выяснить, как меня и мою историю воспринимают мои партнеры по глобализму; как и что «словом и делом» государственным следует разяснить им, чтобы быть понятым. Задача не из простых, если учесть мою собственную сложность. Решение задачи лежит в области геополитики, затрагивает вопросы геополитических стратегий и геополитических ориентиров. К этому мы еще вернемся, а сейчас хочу отметить, что не просто, но крайне желательно подготовить почву для необходимой взаимной коррекции позиций.

\*\*\*

Начнем с русского национального характера, который формирует наше поведение, возможно, не меньше далекой, абстрактной идеи. Стоит отметить его крайнюю неоднозначность. В особенности это относится к изначальному, вековому стремлению русских предпочесть умеренности во всем крайность, желание во всем достичь крайних пределов человеческих возможностей. В собственной истории мы можем обнаружить примеры глубочайшей монастырской и иной святости, а также греховность, религиозную нетерпимость, богоборчество; идеологию «нестяжательства», «милость к падшим» и воровство в национальных масштабах. Мы славим героизм защитников Отечества и героизм какой-нибудь одной из сторон братоубийственной гражданской резни. В истории России можно легко обнаружить стремление к свободе, в крайних проявлениях принимающее вид разбоя, анархии и вольницы; тираноборцев и прославление деспотов (Иван Грозный, Петр Великий, «Вождь народов» тов. Сталин). Поклонение последнему из них в особенности не добавляет симпатий к моему народу и моей национальной специфике. Большой, до сей поры не решенной

проблемой национальной практики является способность народа и власти содействовать одним проявлениям собственных влечений и противостоять другим. Национальная склонность к крайностям простирается от чрезмерного увлечения сорокаградусной «менделеевской» (в этом есть связь и разрыв поколений, ибо «Домострой» рекомендовал к употреблению только хмельные медовые напитки и пиво) до стремления проникнуть в тайны Мирового океана, освоить Север и первыми побывать в космосе.

Конечно, наше национальное сознание проявляется и в чрезмерном иногда желании раздвинуть границы территории и сферы влияний, но здесь мы не одиноки среди других народов и этносов. Стоит вспомнить, что истоки и дальнейшее формирование российской империи знают «вмешательство во внутренние дела» и захват территорий со стороны угров, половцев, татаро-монголов, поляков, шведов, французов, германцев... Но Россию принято считать весьма агрессивной державой, которую может остановить только вооруженная сила США и сила их послушного младшего брата НАТО. Было дело, СССР, не доверяя дипломатии, шел на крайние меры и, спасая «дружественные» политические режимы, вводил войска в Венгрию и в Чехословакию, появлялся в Корее, в Египте, в Сирии... Еще Союз ССР воевал в Финляндии, присоединял Бессарабию и Прибалтику. Все это в глазах соседей симпатии к России не добавляет. Одновременно кому-то может быть выгодно представлять Россию потенциальным агрессором и, по возможности, держать ее в изоляции. Россия, в свою очередь, делает свой выбор, меняя геополитические ориентиры, постепенно и осмотрительно перемещая их с Запада на Восток, в сторону культур Китая, Индии, а также Латинской Америки, не отказываясь от партнерства с Европой, с которой Россию столетиями объединяют христианство и общие истоки в греко-римской Античности. Тогда, если это предприятие станет успешно развиваться и Европа лучше усвоит, в чем состоит ее интерес, с кем ей не лишне объединиться, и позиция России будет выглядеть в ее глазах более понятной.

Среди крайностей национального сознания следует особо выделить идею борьбы с мировым злом с помощью революционного насилия. Идея, которая еще не так давно прославлялась, была оформлена большим количеством легенд и мифов, стихов и песнопений, затем подверглась беспощадному осуждению. В период ускоренного «становления» российского варианта капитализма, мгновенно возникших финансовых «элит», бывшее учение и осуждение эксплуатации, мягко говоря, утратило актуальность. Учение следовало представить исторической нелепостью, не соответствующей тем воззрениям, которые приняты в среде передовых, высокоразвитых, демократических стран. Теперь только время покажет: не загнали ли мы в глубину национального подсознания, готовую при нужде воспламениться,

идею революционного насилия. Будем надеяться на лучшее. Вопрос о степени насилия в борьбе за правое дело, которую допускает мое национальное сознание, история оставляет открытым. Насилия со стороны власти и со стороны подданных.

Относительная безнаказанность и демонстративный характер «первоначального накопления капитала» в начале 1990-х сильно подорвали нравственное здоровье нации, что, в свою очередь, не могло не отразиться в области народного хозяйства, подстегнув и без того актуальную проблему коррупции. Последствия будут еще долго отзываться в российской жизни хищениями «в особо крупных размерах», сообразно особенностям русского национального характера, и бегством денег в зарубежные банки. Случилось даже то, чего давно не наблюдалось в российской истории, а именно, хищения, спекуляции и торговля собственностью Министерства обороны. Факт символического значения. И большой привет «гражданскому обществу» РФ от бывшего министра-финансиста Сердюкова, его энергичной, творческой подруги Васильевой и нашего замысловатого правосудия, которое долго не могло определиться с наказанием виновных. По словам Павла Милюкова, во все времена главной заботой государства была проблема, где взять деньги «на войско» и на оплату чиновника. Нетрудно понять, что задача усложнялась вследствие склонности к воровству в среде не только чиновников, но и высших представителей госслужащих.

Все отмеченное можно отнести к числу причин, сильно затрудняющих выполнение заявленной Президентом РФ программы «новой индустриализации». В определенном смысле мы в этом случае только наследуем известные традиции прошлого. По поводу «бегства денег» заметим, что уже Александр Данилович Меньшиков хранил свои «накопления» на счетах в иностранных банках на сумму около девяти миллионов рублей, что было сопоставимо с годовым национальным бюджетом. За то воровство он был наказан реформатором Петром. Светлейший князь Потемкин-Таврический, реформируя тогдашние «вооруженные силы», как говорят историки, не различал собственный и государственный карманы. Так что прецеденты хищений на верху власти и бегства денег известны. Кстати, оба отмеченных исторических персонажа верно служили России и ее национальному интересу, как они его понимали. Но, может быть, сегодняшнему «демократическому обществу» стоит прервать эту печальную связь поколений, хотя это не просто. Не думаю, что подобные хищения можно оправдать даже самой светлой национальной идеей.

Ответ на вопрос: какого рода сознание следует прописывать по адресу русской национальной идеи, во многом зависит от того, какая онтология прописана в моей голове. Либо это идея-программа, как «идея» Платона, каким-то образом закодированная в нашем нацио-

нальном существовании, а индивидуальное и групповое сознания только «распаковывают» заложенные в нее смыслы; раскрывают их сообразно времени и собственной компетенции. Либо не существует никакой изначально заданной национальной идеи, но есть исторический ряд (иногда конфликтующих) идеологий, в которых представлено то или иное понимание национальных интересов, сквозь которые нечто, возможно, просвечивается. Второе толкование онтологии «национальной идеи» представляется мне более интересным и с этим толкованием я продолжу начатое исследование данной проблемы.

Есть фундаментальные программы, столетиями организующие поведение и идейную ориентацию нации, но нет пожизненной и окончательной. К тому же понимание «национальной идеи» следует время от времени корректировать, и иногда весьма кардинально. Неумолимый закон эволюции требует обновлять даже то, что кажется фундаментальным и не нуждающимся в изменении. Так, не противореча традиции, кардиохирург Лео Антонович Бокерия полагает, что национальной идеей следует объявить здоровье нации. Весьма интересная мысль, хотя воплотить ее непросто, в особенности, если физиологическое здоровье дополнить социальным и нравственным здоровьем. Не думаю, что каждое из них может отдельно созреть в своем собственном коконе. Отдельно они не расцветут во всей красе — надо думать, как организовать их совместное вызревание. Можно начать с физиологии, но не следует упускать из виду иные направления оздоровления нации. Совершенно очевидно, что без государственного вмешательства и финансовой поддержки программы рискуют остаться протоколами и намерениях и благими пожеланиями хороших людей.

Истоки формирования национального характера россиян следует искать, конечно, не в мессианских устремлениях нации, а в национальных традициях отношений к свободе, закону и власти. Здесь можно обнаружить не слишком привлекательную национальную специфику и связь поколений. В России поколениями путали свободу и волю, слагали песни о Разине и Пугачеве, Кудяре и Чуркине; славили «казаченьков» на водных просторах и лихих «граждан матушки каменной Москвы». «С нашим атаманом не приходится тужить»... Автор статьи связывает этот отечественный феномен с непростой спецификой российской власти, с отношением народа и власти.

Наш президент утверждает, что политика России служит ее национальным интересам. Как гражданину своей страны, мне хотелось бы только приветствовать такое положение дел и такую власть. Правда, вспоминается то, что о своем служении общим интересам заявляет любая политическая власть и у всех народов, начиная с появления полисов. Это социальный закон и общее для всех поколений. Идея служения власти интересам нации и общенародным целям настолько

проросла идеологиями и мифологиями, что нуждается в серьезных оговорках и комментариях. Слово «народ» присутствует во многих культовых обрядах властей, которые («имуществом своим») служат народу, а не себе и соратникам. Далеко не всегда ясно, действительно ли совпадают интересы народа и власти или власть для собственной пользы просто декларирует такое совпадение. Не надо быть Н.М. Карамзиным, чтобы, взглядываясь в «историю государства российского», обнаружить в ней служение народа власти, редкое совпадение интересов народа и власти, а также специфику управления, на которой следует остановиться. Во всяком случае, вопрос о том, кто решает, в чем состоит национальный интерес России, должен сегодня занимать ее граждан, если они желают быть таковыми.

В истории России управлению всегда сопутствуют закрытость и тайна, персональная ответственность первого лица, требование и подчеркнутая лояльность первому лицу; уход первых лиц при помощи естественной или (чаще) насильственной смерти, интриги и смещение первых лиц. Тайное избрание и устранение под вымышленным предлогом. Россия всегда имела право выбора, и очень жаль, что народ мог только иногда, лишь во времена революций, социальных потрясений и смут пользоваться им, корректировать выбор, а в остальные времена вынужден был «добровольно» шагать по указанному ему пути. Возможно, потрясения и революции во многом были следствиями лишения народа права на выбор, и дорога свободы проросла, поэтому, лишними столетиями. Плохо не то, что не народная стихия определяла дороги, которые мы выбираем, а то, что личности, которые находились в разное время у власти, снимали с народа ответственность за его собственную судьбу. Так было в случаях идеологии изоляционизма отца царя, митрополита Филарета, окна в Европу Петра Великого, курса на овладение ресурсами и контроль за ними, на «закрытое общество» и евразийский мир Сталина<sup>2</sup>. Сегодня вновь встает вопрос об отказе от этой традиции и о самостоятельном участии в управлении страной. Это совсем не плохо, вносит новизну в былое однообразие исторических отношений народ — власть, но для большей последовательности мы (народ) должны кое-что поменять в себе. Должны прежде всего обучиться критическому отношению к верховной власти и управлению государством.

К одной из наших национальных странностей следует отнести доверие (иногда любовь) к верховному правителю и верховной власти, и в месте с тем готовность их устранить. Политическая память автора этих строк хранит имена правителей после Сталина, оказавших заметное влияние на историю страны, начиная с Н.С. Хрущева, затем Л.И. Брежнева, М.С. Горбачева, Б.Н. Ельцина, каждого из которых встречали с надеждой, а провожали с большим облегчением. Для того чтобы объективно оценить их усилия, нужно знать «начальные

условия», которые предшествовали и менялись вместе с усилиями, а окончательный вердикт вынесет только время. Каждый из них уверял, что служит общему благу России, но роднит их не только это. Николай Второй полагал, что он по профессии «хозяин земли русской». Указанные лица и их близкие соратники фактически являлись владельцами территорий, акваторий и собственниками населяющих эти территории народов, могли ими распоряжаться по собственному усмотрению. Правда, референдумы и всеобщие голосования случались, но их результаты не имели значения для принимавших решения национальных вождей и элит. Как на референдуме по поводу сохранения СССР – народ проголосовал: сохранить! Вскоре после этого наш национальный лидер, с коллегами из других союзных национальностей меньшего размера, Союз распустили. Верховный Совет не возражал. Народ безмолвствовал.

Сегодня мы ждем, чем окончится правление весьма популярного в народе президента В.В. Путина. Ждем довольно долго, при современных западных демократиях столько не ждут. Правление может окончиться хорошо, если народ обучится социальной грамоте и станет критически оценивать и влиять на «служение» главы государства и работу самого государства, если научится видеть их взаимосвязь. Граждане должны понимать, что президент отвечает за работу государства, за его успехи и провалы, являясь его главным архитектором, строителем, отвечающим и за подбор кадрового, строительного материала. В остальном он может выступать лишь как уважаемое, но частное лицо. А кроме того, президенты должны быть переизбраны в срок, который не сами себе устанавливают и при необходимости продлевают, а сообразно закону, хотя могут оставаться при этом национальными политическими лидерами. Правление нынешнего президента во многих смыслах является весьма проблемным, но при нем население страны стало вновь обретать чувство собственного достоинства. Думаю, что это главный итог его работы и его вклад в национальную идею и национальный интерес России.

Однако движение в сторону большей демократии также не повредит. Если правы те, кто считает, что демократия отличается от диктатуры тем, что первая организует народную жизнь, опираясь на закон и право, а вторая, опираясь на силу и волю власти, если это верно, то Россия лишь в малой степени жила при демократии раньше и не вполне живет при демократии теперь. «По совести» жили, многие жили и живут «по понятиям», но не по Закону. Закон никогда не был обязательен для власти, а как следствие, — и для подданных. Раньше свобода понималась народом как освобождение от давящей силы социального неравенства. Теперь крепостное право отменили и мы, народ, сообщая с властью, вместе будто бы строим правовое государство.

Нетрудно догадаться, что строительство и обретение правосознания дело не одного поколения граждан. Но «основной закон» — Конституция пребывает в постоянной динамике, и мой современник уже пережил их пять, начиная со Сталинской Конституции, которая принималась на века. В отношении нынешней также нет гарантий, что она переживет заказавшую ее власть. Некоторые смены Конституций несли благо, другие сильно проблематизировали народную жизнь, но, в любом случае, революционное конституционное сознание вновь возникавших властей не способствовало формированию гражданского и правового сознания народа. Между тем Конституция должна наиболее последовательно отображать правовой аспект национальной идеи, если таковая существует. В этом смысле наша национальная (многонациональная) идея размывается, плывет вслед за конституциями. Двигается от вариантов иноземного коммунизма с российской спецификой до вариантов капитализма с той же спецификой. Как мы помним, от «уровнировки» до олигархата и «монетизации» всей народной жизни, включая ценности и добродетели.

Духовная составляющая идеи едва просматривается в этом политическом тумане перемен. Полагаю, что это одна из причин интереса к классической национальной идее, и даже рекомендаций и попыток ее возродить в новых исторических условиях. «Самодержавие, православию, народность». Со времен графа Уварова, выразившего в этой формуле господствующее состояние тогдашних умов, идея, как и российская «почва», претерпела некоторые исторические изменения. Православие теперь не признает сакрального характера верховной власти, хотя к нынешней относится с уважением, а Патриарх выступает с политическими заявлениями в поддержку властей. Самодержавие приказало долго жить, но обернулось заданием державного, имперского самостояния, направленным против возможного российского хаоса и распада государства. Либо империя, либо развал и исчезновение России — таковы нынешние убеждения<sup>3</sup>.

В имперском сознании понятия «народ» и «русский» отождествляться очевидно не могут, но «русский» все же выполняет особую смыслообразующую функцию. Русский человек — это творец и носитель объединяющего языка, создавший универсальную культуру. Он творил религию, искусство, науку. Но здесь необходимо сделать одну существенную оговорку. Надо вспомнить Исократу и его предложение называть людей эллинами не по их общему происхождению, а по вкладу в культуру эллинизма. Нечто подобное вполне подходит для русской истории. Русское восприятие и коллективный Ум открыты для заимствований; они впитывали и преобразовали в себе мировую гармонию звуков, красок, телодвижений и слов. Можно вспомнить «музыку в камне» и представившего православие Успенским собором Аристотеля Фиораванти или отдать должное таким зодчим, как



Франческо Фонтана, Иоганн Готлиб Шедель, Бартоломео Франческо Растрелли, Огюст (Август Августович!) Монферран. Универсализм русской национальной культуры — следствие усилий не только этнических русских. В нем отражаются воды Днепра и Запорожская сечь, героическое Полесье Белоруссии. Он смотрит с вершин гор Кавказа, воспетых в великих стихах и прозе. Частью русской культуры, растворяясь в ней, стали обычаи и предания горских народов, их эпос, песни и танцы. В культуре России видны степи Калмыкии, и ее героический эпос Джангр, культурные особенности народов Поволжья, Урала, Зауралья, Алтая и Горной Шории, и далее Сибирь и Дальний Восток, где малые народы и народности проживают вблизи Ледовитого и Тихого океанов. Все это — источники, питающие полностью национальной культуры<sup>4</sup>.

Отметим творцов русской культуры, которые стали таковыми не потому, что их сочли достойными перевода на русский язык — они, не будучи русскими, изыскались на нем свободно. Достаточно вспомнить классика русской литературы украинца Николая Гоголя или Фонвизина, или, например, пронзительно национальные картины русской природы в работах живописца Исаака Левитана. Можно также вспомнить Екатерину Великую, любимца Петра генерала Лефорта, генералов Багратиона и Барклая или Ломоносова.

Русская культура — это, конечно, прежде всего, вековое творение русских людей. Творчество, однако, происходит не в пустоте культур и культурных идеологий, но испытывает влияния иных времен и цивилизаций — тех, кто пришел и тех, кто были до нас. Один из выдающихся творцов национальной идеи, русского православия и русской державности, «печальник» и «игумен земли русской», предподобный Сергей Радонежский, опирался на Василия Великого, на Иоанна Златоуста, на собратьев по вере, на единомышленника князя Дмитрия. Открытость иноземным влияниям является замечательным свойством русской национальной культуры и достоинством русского национального характера, если влияния сопровождаются и корректируются критическими оценками, что случается не всегда из-за отсутствия должной критической самооценки. На древе национальной идеи вызревали иногда плоды геополитических идеологий, уносившие авторов далеко за пределы державных притязаний предподобного Сергея Радонежского. Поэт и панславист Ф.И. Тютчев в «Русской географии» провозглашал, ставя в неловкое положение дипломатию Государя Императора:

Вот царства Русского заветные Столицы...  
Семь внутренних морей и семь великих рек,  
От Нила до Невы, от Эльбы до Китая,  
От Волги по Ефрат, от Ганга до Дуная.



Неслучайно нынешний президент, отвечая на вопросы во время «прямой линии» в апреле 2014, счел необходимым подчеркнуть: «Человек русского мира обращен не в себя, а развернут вовне». Эта развернутость якобы является источником русского патриотизма. Может быть, это и так, только такая «развернутость вовне», как у нашего глубоко национального поэта, не вполне согласуется со здравым смыслом, и «обращение в себя» русскому человеку явно не повредит. «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить»... Тютчев говорил, правда, и о долге самопознания, который надлежит исполнить каждому русскому человеку.

Поговорим о самопознании. Существует убеждение в том, что сотворение Мира и Человека явилось актом Самопознания Бога, которое может реализоваться только на пути творчества, безначальной, несотворенной, — как учил Николай Бердяев, — свободы творчества. Как созданные по образу и подобию Бога мы унаследовали способность к творчеству, стремление к свободе, влечение к самопознанию. Одно из самых ярких и глубоких сочинений «философа свободы» Н. Бердяева как раз и называется «Самопознание». Случай не исключительный. До Бердяева «К самому себе» обращался Марк Аврелий, писал «Исповедь» Августин Блаженный из Тагасты. Августин полагал, что существование Бога очевидным образом следует из самопознания человека. Его оппонент Фома Аквинский в «Сумме теологии» разъяснял, что из самопознания следует только существование вещей. Тоже не мало. Известны произведения Ж.Ж. Руссо, замечательные «Поэзия и правда моей жизни» Гёте, «Былое и думы» Герцена. Конечно, все они эгоцентричны и другими быть не могут, но это феномен духовности, указывающий на богатство внутренней жизни. Есть еще феномен воображения, который сопутствует многим авторам-политикам, сочиняющим легенды под названием «Мемуары». Данную статью также можно расценивать как акт самопознания.

Выше шла речь о самопознании личности, отсюда нужно переходить к самопознанию нации. Нация, как и отдельный человек, глядя в зеркало истории, пытается разглядеть в нем свое подлинное лицо. Задача не из легких, учитывая желание увидеть себя таким, каким хочется увидеть. Кроме того, история склонна менять свои оценки в зависимости от политической и идеологической моды. Идеологии сменяют друг друга, вместе с ними меняются изображения. «Друг друга отражают зеркала, взаимно искажая отраженья», — сказал поэт. Мои современники пережили историй не меньше, чем конституций, и каждая «история» несла с собой разных героев и персонажей, превращая вождей в государственных преступников, а, скажем, бывшего реакционера графа Уварова в прогрессивного и яркого проводника русской национальной идеи. Эволюция идеи — это неизбежный естественно-исторический процесс. Связанный с его русским проис-

хождением, «восторг» полководца Суворова разделяют сегодня далеко не все. Восторг умеряет историческая память поколений, где кроме побед и славы, много крови и пепла. От предков с тех времен тянется отечественное неуважение к закону, убеждение в том, что лучше, если тебя судят «не по закону, а по совести», что адресная сила лучше слепого, анонимного закона, что воля — это и есть свобода, т.е. способ освободиться от произвола государства. Такое убеждение предков перешло, в частности, по наследству к обитателям Архипелага ГУЛАГа. И никакого восторга! До сей поры, полагаю, то негативное отношение к закону и государству, и почтение к силе таятся в глубинах русского, национального коллективного бессознательного. В крайних проявлениях стремление к вольнице и почитание державной силы приводит, как уже отмечалось, к любви и прославлению деспотии, в случаях не крайних — к тому, что в жизни и народном мнении всегда радикалы побеждали умеренных. Характерный пример являет противостояние Б.Н. Ельцина и М.С. Горбачева.

Обращусь за поддержкой к одному из выдающихся творцов русского универсализма Дмитрию Сергеевичу Лихачеву, который писал о том, что «страна, создавшая одну из самых универсальных культур... явилась одной из самых жестоких национальных угнетательниц, и прежде всего своего собственного, центрального народа — русского, составляет один из самых трагических парадоксов в истории, в значительной мере оказавшихся результатом извечного противостояния народа и государства, поляризованности русского характера с его одновременным стремлением к свободе и власти»<sup>5</sup>. К этим воззрениям и позиции академика можно считать комментарием весь предыдущий текст. На тропе национального самопознания нас ждут не только победы и героические деяния предков, но и отмеченные неприятные странности национального характера и особенности национальной рукотворной судьбы. Зато есть в чем совершенствоваться, и ясно направление пути, на котором можно встретить понимание и, не теряя прежнего, предстать перед миром в свете своего нового исторического достоинства, обновленной национальной идеи и интересов. Такое движение уже началось, необходимо его продолжить.

\*\*\*

Отдельные идеологии предполагают способность к самостоятельному мышлению, и поэтому возлагают на познающего субъекта обязанность выбора собственной позиции. К идеологиям, конечно, следует относиться критически. Не так давно русская нация несколько десятилетий исповедовала идеологию, которая учила о связи, зависимости сознания от экономических и политических условий существования. Вместе с тем она целиком погружала человека в область общественных отношений, было стремление изъять у индивидуума

и поместить вовне, в общественные отношения даже сокровенную «сущность человека». Это была политическая идеология, призванная к управлению «массой» и обезличенным человеком. Национальная идея пропадала в слепящем свете грядущей мировой революции. Но идеи – это упрямые порождения воображения и логики. Под влиянием новых идей политические и экономические условия радикально изменились, и время затребовало новую идеологию.

Существует или нет национальная идея, и, если она существует, то в каком виде и смысле? Положительный и отрицательный ответы лежат в области убеждений и веры. Выше я заявлял, что не верю в Идею, которая от века задана и встроена в историческую жизнь народа и, скажем, со времен князя Владимира Мономаха и крещения Руси управляет поведением нации. В это я не верю, но убежден, что тысячелетний опыт культурного развития России позволяет говорить о ее определенной исторической миссии, в которой нет ничего мистического. Российский вариант универсализма, великая литература, музыка, живопись и, разумеется, фундаментальные достижения науки могут быть и являются одним из мостов, который ведет к соединению народов в органическое глобальное целое. Универсализм стремится перестроить крикливую национальную разноголосицу в мировую симфонию. В этом, я думаю, и заключается национальная идея России, совпадающая в перспективе с ее национальным интересом. Важными компонентами, способствующими ее становлению, являются работа, дисциплина, историческая память и национальное самосознание. Как критический оптимист, надеюсь, что идея и интерес в итоге сольются.

Моя собственная национальная идея заключается в сопричастности к истории той нации, которая меня произвела и потребовала от меня и моих собратьев чувства ответственности, знания того, что происходит и участия в происходящем. В этом мое убеждение и моя вера.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В связи со столетием начала Первой мировой войны полезно перечитать работу ее современника, напрямую относящуюся и к нашей теме: *Бердяев Н.А. Судьба России.* – М., 2004.

<sup>2</sup> За подробностями отсылаю к книге А.И. Уткина «Россия и Запад: история цивилизаций» (М., 2000).

<sup>3</sup> См.: *Кантор В.К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. – М., 2008.

<sup>4</sup> Взаимодействие русской и иных национальностей представлено в исследовании Льва Аннинского «Русские плюс» (М., 2001).

<sup>5</sup> *Лихачев Д.С.* Избранные труды по русской и мировой культуре. – СПб., 2006. С. 197.

#### REFERENCES

Anninsky L.A. *Russians plus.* Moscow, 2001 (in Russian).

Berdyayev N.A. *The fate of Russia.* Moscow, 2004. 351 p. (in Russian).

Kantor V.K. *St. Petersburg: Russian Empire against Russian chaos*. Moscow, ROSSPEN [Russian Political Encyclopedia], 2008 (in Russian).

Likhachov D.S. *Selected Works on Russian and world culture*. Saint Petersburg, 2006. 416 p. (in Russian).

Utkin A.I. *Russia and the West: the History of Civilizations*. Moscow, Gardariki, 2000. 576 p. (in Russian).

#### **Аннотация**

Национальная идея – это творение истории, которое представляет собой ряд сменяющих друг друга национальных идеологий, это способ осознания теоретической мыслью национального интереса своей страны. Идея и интерес формировали русский национальный характер. Что же касается духовной составляющей национальной идеи, то тысячелетний опыт культурного развития России и универсализм ее культуры позволяют говорить о ее собственной исторической миссии.

**Ключевые слова:** нация, идея, идеология, интерес, культура, самопознание, история.

#### **Summary**

The national idea is a creation of history, series of successive national ideologies, it's a way for theoretical thought to understand the national interest of the country. The idea and interest formed the Russian national character. As for the spiritual component of the national idea, the millennial experience of the cultural development of Russia and the universalism of its culture demonstrate its own historical mission.

**Keywords:** nation, idea, ideology, interest, culture, self-knowledge, history.



ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА.  
ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ



Отечественная  
философская мысль



*На грани веков*

**В ПОИСКАХ НОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЫ**

Конец XIX – начало XX вв. для отечественной философской мысли и духовной культуры в целом были временем пессимистических предчувствий, наполненных ожиданиями краха, роковых потрясений. «Двадцатый век... Еще бездомней, / Еще страшнее жизни мгла, / Еще чернее и огромней / Тень Люциферова крыла», – предрекал А. Блок. Для таких предчувствий, надо признать, были свои причины. С одной стороны, сказывалось характерное для русского самосознания усиление апокалиптических настроений в переломные эпохи смены веков; с другой стороны, вселяла тревогу социально-политическая ситуация: предреволюционное время рождало ощущение приближения гибели страны, что неизбежно сопровождалось поисками новых ответов на старые историософские вопросы о прошлом и будущем России, о перспективах ее отношений с Западом и Востоком, обострением интереса к геополитическим проблемам времени. Первым симптомом нарастающего духовного кризиса и поисков новой философской парадигмы стал сборник «Проблемы идеализма» (1902), на страницах которого его авторами (прежде всего Бердяевым, Булгаковым, Струве, Франком) было дано обоснование нового мировоззрения как «поворота к христианскому гуманизму». Философская мысль, как бывало уже не раз в подобных ситуациях, обратилась к религиозному мировоззрению, усмотрев в нем источник подлинного философского знания.

Множество течений, школ, направлений стало развиваться под знаком *Нового религиозного сознания* – философы, направленной против секуляризированной культуры и утверждавшей, что истина открывается человеку как «*религиозно живущей личности*». В Новом религиозном сознании интеллектуальная элита увидела и особый путь возврата к вере, и новое эпистемологическое основание для осмысления взаимоотношения Ratio и Логоса. Предложенная философом, придав движению общественной мысли духовно напряженный *эксистенциальный* характер, стала своеобразным трамплином для взлета критических настроений против отчужденности общественных форм жизни и догматов государственной церковности от челове-

ка, против ограниченности рационализма и материализма, против утвердившейся, но зашедшей к тому времени в тупик, народнической идеологии, против распространившихся в среде кружковой интеллигенции революционных идеалов марксизма — стала плацдармом борьбы за Логос.

Вновь возникла проблема добра и зла в варианте религиозной теодицеи: если все от благодати Божьей, то откуда зло? Новое мировоззрение искало пути выхода из духовного кризиса в лоне русской религиозной философии и западноевропейской философии экзистенциального направления. В философских исканиях место старых кумиров (Дж. Милль, Г. Спенсер, О. Конт, П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский) заняли ранние славянофилы, Вл. Соловьев, К.Н. Леонтьев, Л.М. Лопатин, А. Бергсон, С. Кьеркегор, Ф. Ницше. Их философские идеи предопределили дальнейшее движение отечественной философской мысли к религиозному идеализму (С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин), к теософии с ее притязаниями быть одновременно философией, религией и наукой, к символизму, ориентировавшему на преодоление привязанности к объекту в его непосредственной (или опосредованной) *данности*. Для философии символизм открывал новый интерес к метафизическим проблемам, позволяя связать различные исторические эпохи, культуры, религии, увидеть их «просвечивающими одна в другой» (Д.С. Мережковский, Вяч. Иванов, А. Белый). В искусстве он инициировал создание собственных моделей художественного творчества (Ф. Соллогуб, А. Блок, В. Брюсов, З. Гиппиус в поэзии, Е. Евреинов в театре, А. Скрябин, И. Стравинский в музыке, «русский авангард» в живописи).

Оказавшиеся в центре дебатов историософские проблемы свободы и необходимости, цели и смысла истории, ответственности человека за исход исторических событий, соотношения российской и европейской культуры обрели эсхатологический характер. Это было время жарких открытых споров и дискуссий, деятельности философских обществ и собраний (Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева в Москве, религиозно-философские Собрания и Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге, Московское психологическое общество), ставших центрами обсуждения вопросов об отношении религии и культуры, личности и государства, интеллигенции и власти, о философии и научном знании, о свободе самовыражения и политической ангажированности в художественном творчестве. С Новым религиозным сознанием связан тот духовный подъем в русской культуре, который отразил ее уникальный творческий взлет и беспрецедентную активность российской интеллектуальной и художественной элиты. По своему духовному напряжению и по богатству принесенных плодов этот период не имеет параллелей в истории русской культуры и по праву называется эпохой ее Серебряного века.

Революция 1905 г., вызвавшая политическую реакцию, а затем Первая мировая война поставили в центр нового мировоззрения проблему защиты от захлестнувшего Европу и Россию варварства завоеваний материальной и духовной культуры. В этом социально-политическом контексте по-новому зазвучала проблема свободы: в общественной мысли утверждается идея, что свобода может родиться *только в культуре*, а человек как личность, как творец может жить только за счет накопленных в ней национальных и общечеловеческих смыслов. На фоне обозначившейся катастрофы, общей угрозы гуманистическим завоеваниям человеческой цивилизации меняется характер интерпретации отношения России и Европы, славянского и романо-германского мира, акцент делается на *диалектике самобытного и универсального* в российской культуре как равнозначных по заложенным в ней ценностным векторам, делаются попытки интегрировать крайности отечественной философской мысли по этому вопросу (спор В.Ф. Эрн и С.Л. Франка).

Названные тенденции содержательно расширили свои границы на интеллектуальном пространстве эмигрантской философской мысли (В.В. Вейдле, С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин). Новое религиозное мировоззрение продолжало оставаться ее ведущей парадигмой.

Публикацией нижеследующих статей редакция журнала предлагает начать обсуждение этой темы.

*И.Н. Сиземская,  
руководитель проекта*

## ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ТВОРЧЕСТВЕ Г.П. ФЕДОТОВА

*А.А. КАРА-МУРЗА*

Выдающийся русский историк, философ, культуролог Георгий Петрович Федотов (1866 – 1951) на протяжении своей наполненной всевозможными коллизиями жизни (например, эмиграций в его биографии было целых три<sup>1</sup>) прошел несколько этапов в своем интеллектуальном становлении: он был последовательно марксистом-социалистом, христианским социалистом, христианским демократом, и, наконец, христианским либералом. И в каждый из этих периодов центральной в творчестве Г.П. Федотова была и оставалась проблематика свободы.

### **Свобода и насилие: марксистский социализм Г.П. Федотова**

С марксистскими идеями «освобождения труда» Г.П. Федотов, саратовец по рождению, познакомился во время обучения в гимназии в Воронеже, а затем в Петербургском технологическом институте, куда он поступил с прямой целью вести потом социалистическую пропаганду среди рабочих. Мирозрение юного Федотова, как и очень многих молодых людей его поколения, сформировалось под определяющим влиянием публицистики Белинского, Добролюбова, Писарева, Михайловского, Шелгунова – эти авторы постепенно расшатывали и вытеснили из сознания юноши христианские основы, заложенные вполне консервативным семейным бытом и воспитанием. В начале XX в. Федотов увлекся «социальными» произведениями Горького, Леонида Андреева, «Скитальца» (псевдоним С.Г. Петрова), зачитывался радикальными, в том числе нелегальными, брошюрами<sup>2</sup>.

В разгар первой русской революции 19-летний Федотов активно включился в революционное движение в родном Саратове, вел марксистские кружки, стал одним из лидеров местных социал-демократов, примкнув к крайне-левому крылу партии. Свободу в России, по мнению Федотова-радикала, можно было вырвать прямым силовым захватом власти: «Социалисты, воспитанные на традициях 48 года (т.е. европейских революций. – А. К.) призывают к уличной революции, которая должна решить вопрос в несколько дней»<sup>3</sup>. Такая «уличная революция», прямое насилие во имя свободы, согласно раннему Федотову, возможно и эффективно именно в России, где политическая власть не укоренена в общественных институтах (как, например, в Европе), а «государственный строй держится силой городовых»<sup>4</sup>.

Ораторские успехи молодого саратовского марксиста тем более впечатляют, что оппонентами Федотова «справа» на оппозиционных



митингах 1905 г. выступали такие видные интеллектуалы и изошренные полемисты (юристы по образованию), как саратовские либералы-кадеты Н.Н. Львов, С.А. Котляревский, А.М. Масленников — люди, уже получившие к тому времени общероссийскую известность. Их позиция принципиально отличалась от федотовской. Биограф Николая Николаевича Львова (1867 — 1944), известный историк русского либерализма В.М. Шевырин, отмечает: «Для Н.Н. Львова было очевидно, что Россия стоит на пороге великих перемен. Он умел читать знамения времени, предвидел возможность “кровавого кошмара” революции и насильственного крушения существующего строя. Все свои усилия он направил на то, чтобы предотвратить погружение страны в хаос анархии и смуты... Уже в 1902 году Львов говорил о необходимости «примирить два начала, начало власти и начало свободы», соединив их в такое гармоничное целое, где бы оба начала не пожрали бы друг друга»<sup>5</sup>. Со временем Г.П. Федотов вынужден будет признать резоны своих либеральных оппонентов.

Поражение революции 1905 г. повлекло за собой быстрое изменение общественно-политических взглядов Федотова — он на свой лад проделал путь от левого радикализма к центризму, характерный для очень многих думающих современников. Основным смыслом этого «поправления» стал отказ от иллюзий быстрого, силового и «внешнего» освобождения, погружение в проблематику культуры с ее идеей личностного и общественного совершенствования.

Во время своей «первой эмиграции» Федотов посещал лекции по истории и философии в Берлинском, а потом (после высылки из Пруссии) в Йенском университетах. После возвращения в Россию осенью 1908 г. он восстанавливается на историко-филологическом факультете Петербургского университета (куда был формально зачислен еще до ареста и высылки), где попадает в орбиту выдающегося педагога и ученого-медиевиста Ивана Михайловича Гревса<sup>6</sup>, воспитавшего целую плеяду русских интеллектуалов (Л.П. Карсавин, Н.П. Оттокар, Н.П. Анциферов, В.В. Вейдле и др.)<sup>7</sup>. Именно в ходе историко-культурных семинаров Гревса Федотов знакомится с именами Блаженного Августина, Абеяра, Франциска Ассизского, Данте (ставших в дальнейшем предметом его специальных исследований), начинает глубоко интересоваться проблематикой римского права, средневековых итальянских и французских коммун, историей зарождения и становления религиозной свободы в Европе. Через товарища по семинару, С.И. Штейна, — пасынка известного правоведа, политика и журналиста И.В. Гессена, Федотов погружается в «широкую гуманистическую атмосферу старого Петербурга»<sup>8</sup>.

Большую научную и культурную пользу Федотову принесла нелегальная (из-за опасений нового ареста) поездка в 1911 — 1912 гг. в Италию, где он, по совету Гревса, много занимался в библиотеках Рима и

Флоренции. Разумеется, социалистические пристрастия определяли жизнь Федотова и в Италии: в знаменитой Библиотеке Лауренциана во Флоренции он с наслаждением читал манускрипты кумира своей юности Томмазо Кампанеллы<sup>9</sup>. Однако в сознании молодого человека подспудно шел процесс, точно описанный Ф.А. Степуном: «Известно, с какою внезапностью революция 1905 г., разочаровавшая многих идейных попутчиков, распахнула двери в Европу и тем обнаружила провинциальную серость второсортной направленной литературы, философскую отсталость марксизма и многое другое»<sup>10</sup>.

Вернувшись в Россию весной 1912 г., Федотов явился с повинной в жандармское управление и получил разрешение на сдачу экзаменов в Петербургском университете. В дальнейшем он был оставлен при кафедре всеобщей истории для подготовки магистерской диссертации, в 1916 г. стал приват-доцентом, одновременно работая сотрудником Публичной библиотеки. В годы мировой войны он окончательно отошел от космополитического большевизма и, оставаясь демократом-социалистом, занял после Февральской революции активную «оборонческую» позицию: россиянам теперь предстояло защищать не только отечество, но и недавно завоеванную февральскую свободу.

Весной-летом 1917 г. Федотов — активный лектор-пропагандист петроградского Народного университета им. Л.И. Лутугина. Его основные темы: происхождение и смысл войны, судьба человеческой свободы в мировом катаклизме и пути выхода из него. Главное бремя войны и ее опасность для европейской цивилизации состояли, согласно Федотову, в том, что во всех участвующих в ней странах война поставила под угрозу завоевания свободы: «Война вызвала всюду реакцию... Всюду отказ от завоеванной раньше свободы, усиление государственного рабства... Делается ясным, что продлись она еще несколько лет, погибнет вся материальная и духовная культура Европы»<sup>11</sup>.

Выступая в середине 1917 г. перед своими слушателями, Федотов отчетливо понимал накопившуюся в людях военную усталость. Однако, по мнению Федотова-оборонца, чтобы обрести прочный и длительный мир, необходимо предварительно одолеть кайзеровскую Германию. Все революции, напоминал Федотов, «совершаются тогда, когда правительство оказывается банкротом, когда оно теряет всякое доверие, когда падает престиж власти»: «И если Вильгельм обманет надежды на победу и на “почетный”, т.е. выгодный и хищнический мир, тогда падет престиж его власти и разразится революция... Путем насилия (революции) приходим мы к свободе... Так и сейчас мы вынуждены на насилие ради свободы. Теперь впервые, может быть, меч находится в руках освобождающего класса... Поэтому социализм, войну отрицающий, должен еще продолжать ее для осуществления своих идеалов»<sup>12</sup>.

**«Свобода любви» против «свободы ненависти»:  
христианский социализм Г.П. Федотова**

Путь Г.П. Федотова от марксизма к христианству (его можно назвать и *возвращением*, если вспомнить семейное воспитание Федотова) не был легким. Большое значение имели здесь встречи во время учебы в Германии с русской антропософкой Ольгой Николаевной Анненковой (1884 — 1949), ближайшей ученицей и переводчицей Рудольфа Штайнера, которая, по воспоминаниям Е.Н. Федотовой (урожд. Нечаевой), «сумела открыть ему мир символизма и, таким образом, пробить первую брешь в его, казалось, прочно сколоченном материалистическом миросозерцании»<sup>13</sup>.

Влияние «символизма» на эволюцию взглядов Федотова точно уловил в свое время Степун. Отталкиваясь от федотовской фразы: «Символизм в лице самых лучших и мудрых своих провидцев, подводит к порогу Церкви; гром революции лишь ускорил неизбежную развязку» (1930)<sup>14</sup>, Степун писал: «Он (Федотов. — А. К.) не был ни философом, ни поэтом в профессиональном смысле этих слов, т.е. не работал в тех областях культуры, что в начале века были революционизированы символическим методом осознания и ознаменования своих достижений... Тем не менее, он всем своим существом принадлежал к новым людям нашего культурного возрождения»<sup>15</sup>.

Однако определяющую роль в переходе Федотова «от марксизма к идеализму» сыграло его тесное общение с Александром Александровичем Мейером (1874 — 1939) — самобытным мыслителем, религиозным и общественным деятелем. Мейер, будучи на 12 лет старше Федотова, ранее проделал схожий путь: учился на историко-филологическом факультете (в Одессе), увлекался радикальным марксизмом, неоднократно арестовывался за революционную пропаганду среди рабочих. После поражения революции 1905 г. перешел от социального радикализма к «новому религиозному сознанию», важнейшим элементом которого стала оригинальная концепция свободы.

Еще в 1909 г. вышла в свет большая работа Мейера «Религия и культура», направленная как против «старого» (классового) коллективизма, так и против индивидуалистического «гуманизма» (либерализма). Мейер провозгласил себя апологетом «нового коллективизма», так называемого «пробытия вместе», «общего переживания восторга общения со свободным бытием», основанного на спонтанном религиозном действии, схожего с мистерией: «Христиане начинали жизнь святых, как только становились христианами. Общение в свободе уже начинали постигать возвещавшие *urbi et orbi* благую весть... В Мюнстере уже начинала рождаться свобода, прежде чем о замысле освободившихся узнали их враги... Свободное общение — это уже Царствие Божие... Пребывая вместе, начиная вместе разрушать твер-

дыню несвободы, они готовили пути грядущему»<sup>16</sup>. Индивидуальную правовую свободу, за которую боролись либералы, Мейер объявлял ложной: «Это — свобода приспособления, свобода, которая сама по себе делает необходимым право, норму, суверенитет общественного целого... Это свобода людей, не умеющих быть свободными, свобода недостойных свободы, не знающих свободы *в себе*»<sup>17</sup>.

После большевистского переворота Г.П. Федотов стал активным участником сложившегося вокруг Мейера религиозного кружка; через некоторое время его основное ядро основало более узкое братство «Христос и свобода», заседание которого начиналось молитвой: «Просим тебя, Христос, Учитель... Да будем свободны по воле Твоей, Да будем свободны в любви Твоей, Свободны во всех путях наших к Тебе...»<sup>18</sup>

В марте 1918 г. начал издаваться печатный орган Братства «Свободные голоса», в первом номере которого появилась статья Федотова «Лицо России». Именно в ней он подвел черту под своим атеистическо-космополитическим прошлым и обозначил принципиально новую философско-историческую идею, которую можно коротко сформулировать так: «Россию убила ненависть, и ее способна воскресить только Любовь». Противопоставление так необходимой в России (и так трудно достигаемой здесь) «Свободы-как-Любви» — «Свободе-как-Ненависти» — вот первое самостоятельное открытие еще очень молодого Федотова в осмыслении проблематики русской свободы. Этой свободе, согласно «новому» Федотову, мешают не столько охранители несвободы (опыт демократизации европейской культуры доказывает, что *культурные борцы* за свободу могли бы с ними справиться); гораздо больше подлинной свободе препятствуют отечественные «нигилисты», только рядящиеся в одежды эмансипаторов, но в действительности способные лишь в очередной раз «проиграть свободу», а не завоевать ее<sup>19</sup>.

Главный источник русской катастрофы, согласно Федотову, — это накопившаяся в самых разных слоях «ненависть к России»: «Гипнотизировал политический лик России — самодержавной угнетательницы народов. Вместе с Владимиром Печериным проклинали мы Россию, с Марксом ненавидели ее. И она не вынесла этой ненависти»<sup>20</sup>.

В первые послереволюционные месяцы Федотов приходит к принципиальному выводу: благополучие и величие нации создаются не там, где народ получает право *свободно ненавидеть* свое государство (такие образования долго не живут — ненависть их убивает), а там, где появляется возможность и право *свободно любить* свою историю и свою культуру. Именно «любовь», согласно Федотову, «есть начало, скрепляющее всякое общество»: «Без нее высвобождается хаос противоречивых стремлений групп и личностей, начинается процесс распада»<sup>21</sup>.

Итак, уже в первые пореволюционные годы Г.П. Федотов начинает постепенно обживать позицию, со временем ставшую в его творчестве центральной: свобода может родиться только из культуры, причем из культуры национальной за счет творческого развития накопленных в ней позитивных смыслов<sup>22</sup>.

### **Свобода как творчество: христианский демократизм Г.П. Федотова**

В свое время друг и коллега Федотова, Ф.А. Степун, хорошо написал об уникальности Федотова в русско-эмигрантской среде: «Особенность федотовского мирозерцания главным образом объясняется противоестественным сращением начал христианской истины и марксистской социологии... В каждом образе и в каждом обороте мысли динамика торжествовала над статикой. Все дышало, с одной стороны, христианским ожиданием преображения мира, а с другой, — подчинением марксистскому требованию активной, т.е. изменяющей лицо мира науки»<sup>23</sup>. По мнению Степуна, среди русских интеллектуалов, «по-существу» перешедших от марксизма к Церкви, Федотов занимал совершенно особое место: «Читая Бердяева, Булгакова, Франка или Струве, чувствуешь, что, придя к вере, они отошли от своего прошлого, претворили его в своем новом религиозно-философском утверждении веры и Церкви. Федотов единственный, который, придя в Церковь, не отказался от своего интеллигентски-революционного прошлого. Читая его, иной раз видишь перед собой типично русского интеллигента-радикала марксистского толка, поселившегося в келье старца, и в этом не чувствуется раздвоение личности, а как бы религиозная двухполюсность ее»<sup>24</sup>.

Интеллектуала Федотова, очень одинокого при всех режимах, всегда отталкивала любая «партийность» — от ее ранимых проявлений он много натерпелся и на родине, и на чужбине. Поэтому, как никто другой в эмиграции, он стал фигурой интегральной, общедемократической, стягивающей воедино конструктивные «русские смыслы», о чем хорошо написал ученик Федотова, Ю.П. Иваск: «Он — Герцен, ставший христианином; он — Хомяков, опять вернувшийся на Запад»<sup>25</sup>.

В своих эмигрантских работах Федотов принципиально ушел от противопоставления «правого» и «левого», заменив его другой оппозицией: «цивилизация против варварства». Уже в ранне-эмигрантской статье «Трагедия интеллигенции» (1926) он указал на важнейшую проблему «стоялых» периодов русской истории, в которых невозможность или ограниченность свободы творчества часто компенсируется «свободой бунта». Именно так подошел он к осмыслению двух последних веков допетровской России: «Нельзя закрывать глаза на подвиг создания великой державы, нельзя не видеть и огромных сил

народных, которые живы в узах сыромятных ремней. Но страшно, что эти силы громче всего говорят о себе – в бунте: Ермак, смута, Разин, раскол! Как не поразиться, что единственный великий писатель московской Руси – мятежный Аввакум!»<sup>26</sup>

Отсюда родом, согласно Федотову, и феномен русской интеллигенции, компенсирующей свою «беспочвенность» (т.е. невозможность применить свои силы к позитивному творчеству) повышенной, диссидентской «идейностью»: «Знаете ли, кто первые русские интеллигенты? При царе Борисе были отправлены за границу – в Германию, во Францию, в Англию – 18 молодых людей. Ни один из них не вернулся... Не будем осуждать их. Несомненно, возвращение в Москву означало для них мученичество. Подышав воздухом духовной свободы, трудно добровольно возвращаться в тюрьму...»<sup>27</sup>

Согласно общей философско-исторической концепции Федотова, развитие России происходило в условиях острого соперничества по меньшей мере трех тенденций: самодержавно-деспотической, антигосударственно-нигилистической и творческо-европеистской. Только победа этой третьей, европейской, культуроцентричной тенденции открывала перед Россией перспективу свободного и полного развития. «Судьба, увы, сулила иное», – констатировал Федотов. Изучению причин крушения русского европеизма, анализу истоков большевистского варварства и поиску путей освобождения России и посвящена главным образом эмигрантская публицистика Федотова.

Петровские реформы, по мысли Федотова, дали мощный импульс российскому европеизму. Творческий потенциал этого реформаторства мог двинуть Россию не по пути банального подражательства Европе, а в направлении творческого развития самой «культурной идеи Европы». Петровская реформа, писал Федотов в «Письмах о русской культуре» (1938), создала породу «русских европейцев», которая могла не только сродниться с Европой, но и стать воплощением «высшей Европы»: «Их («русских европейцев». – А. К.) отличает прежде всего свобода и широта духа – отличает не только от москвичей, но и от настоящих западных европейцев. В течение долгого времени Европа, как целое, жила более реальной жизнью на берегах Невы или Москвы-реки, чем на берегах Сены, Темзы или Шпрее»<sup>28</sup>.

Тип русского европейца, по мысли Федотова, – вовсе не отрицание «старой русскости», а творческое ее преодоление и развитие. В противоположность вульгарным «западникам» (это понятие, в отличие от «европеистов», имеет у Федотова негативный оттенок<sup>29</sup>) – скептиков, циников и порой откровенных русофобов, в которых петровское «открытие Европы лишь закрепило неверие в собственную страну, – русские европейцы, напротив, не потеряли ни связи с отечеством, ни силы национального характера»: «В каждом городе, в каждом уезде остались следы этих культурных подвижников... Это они не давали

России застыть и замерзнуть, когда сверху старались превратить ее в холодильник, а снизу в костер»<sup>30</sup>. К несчастью для страны, человеческий тип «русского европейца» не успел достаточно развиться и не получил надежного политического представительства, а потому проиграл двум другим национальным типам, принципиально антикультурным и, в сущности, антинациональным — реакционеру-охранителю и разрушителю-нигилисту.

В ряде работ Федотов писал о возможной в России, но, увы, не сложившейся «национально-либерально-демократической партии», возможное кредо которой он сформулировал так: «православная, национальная, но враждебная бюрократии и оторвавшемуся от народа дворянству, защищающая свободу печати и слова, единения царя и земли в формах Земского Собора»<sup>31</sup>. По мнению Федотова, и в Москве, и в русской провинции «никогда не угасала эта благородная традиция — Самариных, Шиповых, Трубецких»: «Национально-демократическая партия приобрела бы огромный резонанс в городском купеческом и служивом населении, будь она почвенна и национальна»<sup>32</sup>. Эта партия, по мнению Федотова, могла бы стать «не классовой, а всенародной, с ударением, однако же, на торгово-промышленные слои как силу земскую по преимуществу, почвенную и прогрессивную»<sup>33</sup>. Однако вырождение в России раннего, либерального славянофильства в духе Ивана Аксакова и деградация его к черносотенству (Федотов повторяет здесь известную схему «вырождения славянофильства» Вл.С. Соловьева) «обескровило это направление»<sup>34</sup>.

В 1930-е гг. историософская и политическая публицистика Федотова еще более насыщается *общедемократическим* содержанием. Этому в немалой степени способствовало его более тесное сближение (особенно в «новоградский» период) с Ф.А. Степуном, который, по его собственным словам, «противопоставлял федотовским взглядам свои собственные, гораздо более консервативные», и которого, отличало «гораздо более снисходительное отношение к грехам капитализма»: «Никакой живой ненависти к вольному рынку и частной собственности я никогда не испытывал. Попытки многих ученых социалистов доказать, что социализм является единственно правильной социально-экономической проекцией христианства, мне всегда казались таким же насилием, как и научные усилия христианской защиты капиталистического строя»<sup>35</sup>.

### **Свобода как высшая ценность: христианский либерализм Г.П. Федотова**

Исследование причин трагедии России, где борьба за человеческую свободу породила в конечном итоге многократное умножение рабства, привело христианина Федотова к необходимости глубинного анализа самого понятия «свобода».



В 1944 г. в нью-йоркском «Новом журнале» он опубликовал знаменитую статью «Рождение свободы». Вопреки известному изречению Ж.-Ж. Руссо о том, что «человек рождается свободным, а умирает в оковах», умудренный Федотов, напротив, приходит к выводу о том, что «свобода есть поздний и тонкий цветок человеческой культуры»: «Это нисколько не уменьшает ее ценности. Не только потому, что самое драгоценное — редко и хрупко. Человек становится вполне человеком только в процессе культуры, и лишь в ней, на ее вершинах, находят свое выражение его самые высокие стремления и возможности»<sup>36</sup>.

Свобода, согласно позднему Федотову, — уникальное явление, возникшее в уникальном культурном контексте: «Культуры могут поражать нас своей грандиозностью, пленять утонченностью, изумлять сложностью и разумностью социальных учреждений, даже глубиной религии и мысли, но... *мы не найдем свободы как основы общественной мысли* (курсив мой. — А.К.)»<sup>37</sup>. Как сама культура — «исключение на фоне природной жизни», так и свобода — «исключение в цепи великих культур», утверждает Федотов. Свобода появляется как результат культурного творчества особого рода. Она приходит не тогда, когда государственность подтачивается и разрушается, а, наоборот, тогда, когда укрепляется новый порядок — «утверждение границ для власти государства, которые определяются неотъемлемыми правами личности»<sup>38</sup>.

Все виды свободы, согласно Федотову, «могут быть сведены к двум основным началам». «Главное и самое ценное содержание свободы» — это «свобода убеждения — религиозного, морального, научного, политического, и его публичного выражения»<sup>39</sup>. С другой стороны, «целая группа свобод защищает личность от произвола государства независимо от вопросов совести и мысли: свобода от произвольного ареста и наказания, от оскорбления, грабежа и насилия со стороны органов власти»<sup>40</sup>.

Федотов называет эти две группы свобод — «свободы духа» и «свободы тела», показывая, что первые (и фундаментальные) зарождаются внутри христианской культуры Средневековья, в то время как вторые — в результате политической борьбы Нового и Новейшего времени. Без укорененных в метафизике завоеваний в области «свободы духа» не выйдет политически завоевать «свободу тела»; все попытки «перепрыгнуть через метафизику» — опыт Европы это хорошо показывает — обречены на неудачу и, как правило, оборачиваются новой несвободой.

Итак, свобода, будучи феноменом развитой (и при этом христианской) культуры, не может стать легко достигаемым обретением «голой», этически выхолощенной политики. Более того, при своем зарождении правовая свобода всегда оказывается свободой для не-



многих — иной она и не может быть. Человеческая свобода рождается как *привилегия*, подобно всем другим плодам высокой культуры.

Драма России заключалась в том, что страна во многом была воспитана в восточной деспотической традиции. Когда все равны и беззащитны перед лицом деспота (включая и формально элитные слои), подданные ни за что не соглашаются со «свободой для немногих, хотя бы на время»: «Они желают ее для всех или ни для кого. И потому получают *“ни для кого”*... Им больше нравится царская Москва, чем шляхетская Польша. Они негодуют на замысел верховников, на классовый эгоизм либералов. И в результате на месте дворянской России — Империя Сталина»<sup>41</sup>.

Большой заслугой Федотова-интеллектуала является разграничение в русском культурно-политическом контексте понятий *свобода* и *воля*. В статье «Россия и свобода» (1945) он дал определение, ставшее в русском либерализме классическим: «Личная свобода немислима без уважения к чужой свободе; воля — всегда для себя... Воля есть, прежде всего, возможность пожить по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами... Воля торжествует или у выхода из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми»<sup>42</sup>. Поэтому «русская воля» (часто обманчиво принимаемая за подлинную свободу), не страшна для тирании, ибо является лишь ее оборотной стороной. «Она (воля. — А. К.) не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо...»<sup>43</sup>

Федотов хорошо понимал, что «европейскую культуру» нельзя заимствовать и механически пересаживать в Россию — ее (в том числе культуру политическую) можно только целенаправленно и упорно растить. В противном случае «культурное облучение Западом» приводит на русской почве к фатальной «мутации» — гипертрофии политических, т.е. насильственных, антикультурных настроений и действий. Поздний Федотов, отдающий полное предпочтение *свободе* перед *равенством* (само слово «демократия» попадает у него под подозрение), приходит к итоговому выводу: стремление к всеобщему уравниванию, прикрывающееся лозунгами предельного демократизма, губительно для личных свобод и не только не обеспечивает искомой свободы, но и способно привести к еще более тяжкому деспотизму.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В 1906 г. Г.П. Федотов был приговорен за революционную деятельность к ссылке в Архангельскую область, которая, в результате хлопот матери, была заменена высылкой в Германию «при условии возвращения не ранее 7 июля 1908 г.». В 1911 г. Федотов, опасаясь нового ареста, по подложному паспорту уехал в Италию, где провел несколько месяцев. В 1925 г., не в силах ужиться с большевистским режимом, он навсегда уехал из России — сначала в Германию, а затем во Францию. К этим «трем эмиграциям» можно добавить еще одну: в 1941 г. Федотов покинул покоренную нацистами Францию и отправился по вы-

хлопотанной американскими друзьями визе в США. Он скончался 1 сентября 1951 г. в госпитале г. Бэкон (штат Нью-Джерси). Подробнее см.: *Кара-Мурза А.А.* Георгий Петрович Федотов: «Духовное спасение России заключается в возрождении потребности в свободе» // *Российский либерализм: идеи и люди* / отв. ред. А.А. Кара-Мурза. – М.: Новое издательство, 2007. С. 864 – 871.

<sup>2</sup> *Федотова Е.Н.* Георгий Петрович Федотов // *Федотов Г.П.* Лицо России. Статья 1918 – 1930 гг. – Париж: Имка-пресс, 1988. С. IV.

<sup>3</sup> *Федотов Г.П.* Собр. соч. В 12 т. Т. 1. – М.: Мартис, 1996. С. 94.

<sup>4</sup> Там же. С. 94 – 95.

<sup>5</sup> Цит по: *Российский либерализм: идеи и люди.* С. 660 – 661. Впоследствии жизненные траектории бывших оппонентов – Н.Н. Львова и Г.П. Федотова – близко сошлись: в 1910-е гг. они, например, активно работали в Саратовской историко-архивной комиссии. В августе 2004 г. мне, как руководителю Фонда «Русское либеральное наследие», довелось открывать мемориальную доску двум выдающимся интеллектуалам на здании Областной библиотеки в Саратове (ул. Горького, 40), где до революции работала Архивная комиссия.

<sup>6</sup> Федотов вспоминал об И.М. Гревсе как о «замечательном воспитателе», который «с редкой объективностью возвращал самые противоречивые научные дарования» (*Федотов Г.П.* С.И. Штейн // *Новый журнал.* 1951. № 5. С. 219). Молодой Федотов воспринял даже стиль поведения любимого учителя (*padre* – как он его называл на итальянский лад). Вот две портретные зарисовки – портрет Гревса 1910-х гг., нарисованный его учеником Н.П. Анциферовым, и портрет Федотова 1930-х гг. в изображении Ф.А. Степуна: «Что-то скромное, почти застенчивое, и, вместе с тем, полное благородного изящества и чувства достоинства. Движения были мягки и сдержанны» (*Анциферов Н.П.* Из дум о былом. Воспоминания. – М.: Феникс, 1992. С. 166); «Очень сдержанная речь, тихий, но богатый интонациями голос; во внешнем облике нечто очень изящное, хрупкое и даже “декадентское”» (*Степун Ф.А.* Г.П. Федотов // *Степун Ф.А.* Сочинения / отв. ред. В.К. Кантор. – М.: РОССПЭН, 2000. С. 747).

<sup>7</sup> О глубоком влиянии «школы Гревса» на его учеников см.: *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Флоренции. – М.: Независимая газета, 2001. С. 136 – 146.

<sup>8</sup> См.: *Федотова Е.Н.* Георгий Петрович Федотов. С. VII.

<sup>9</sup> «Кампанелла только теперь раскрыл мне свою душу, и помимо исторического интереса его хроника, как мемуары всех революционеров, – человеческий документ, для меня очень ценный» (Письмо Г.П. Федотова Т.Ю. Дмитриевой 9 августа 1911 г. из Флоренции // *Федотов Г.П.* Собр. соч. В 12 т. Т. 12. С. 164).

<sup>10</sup> *Степун Ф.А.* Г.П. Федотов. С. 749 – 750.

<sup>11</sup> Там же. С. 94.

<sup>12</sup> Там же. С. 99 – 100.

<sup>13</sup> *Федотова Е.Н.* Георгий Петрович Федотов. С. VI.

<sup>14</sup> См.: *Федотов Г.П.* Новая Россия // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. В 2 т. Т. 1. – СПб.: София, 1991. С. 224.

<sup>15</sup> *Степун Ф.А.* Г.П. Федотов. С. 749.

<sup>16</sup> *Мейер А.А.* Религия и культура (По поводу современных религиозных исканий) // *Meyer A.A.* (Euvres Philosophiques. – Paris: Presse libre, 1982. P. 79, 81. Частые упоминания Мейером, выходцем из немецко-лютеранской семьи, «Мюнстера» (т.е. вспыхнувшего там в 1534 г. движения секты анабаптистов) наводят на мысль о том, что Мейер ни много ни мало примерял на себя харизматические одежды вождя движения, проповедника Иоанна Лейденского.

<sup>17</sup> Там же. С. 87.

<sup>18</sup> Там же. С. XIII.

<sup>19</sup> 20 лет назад, исследуя проблематику «русского варварства» и его рецидивов в нашей истории, я, опираясь в том числе на труды Федотова, писал: «Свобода, как и культура, никогда и никому не гарантирована. А опасность социальной деградации поджидает нас в том числе и в облиचे особенно тонкого искусства – “бескомпромиссного борца с варварством”» (*Кара-Мурза А.А.* «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. – М.: Институт философии РАН, 1995. С. 196.)

- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> Федотов Г.П. Лицо России // Федотов Г.П. Лицо России. Статьи 1918 – 1930 гг. – Париж: YMCA-PRESS, 1988. С. 1.
- <sup>22</sup> О необходимости различать в любой культуре (в том числе русской) *традицию*, способную к творческому развитию, и омертвевший *традиционализм* см.: Жукова О.А. Исторический образ России: традиция и традиционализм // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2007. № 4. С. 56 – 60.
- <sup>23</sup> Степун Ф.А. Г.П. Федотов. С. 747.
- <sup>24</sup> Там же С. 749.
- <sup>25</sup> Иваск Ю. Георгий Петрович Федотов (1886 – 1951) // Опыты. 1956. № 7. С. 67; См. также: Жукова О.А. Русская культура в историософской рефлексии Г.П. Федотова // Культура культуры. 2014. № 1. С. 5.
- <sup>26</sup> Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Лицо России. Статьи 1918 – 1930 гг. С. 87.
- <sup>27</sup> Там же. С. 88.
- <sup>28</sup> Федотов Г.П. Письма о русской культуре // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. В 2 т. Т. 2. – СПб.: София, 1992. С. 178.
- <sup>29</sup> Плодотворную идею Г.П. Федотова о необходимости смыслового разведения понятий «европеизм» и «западничество» (для многих до сих пор кажущихся синонимами) автор этой статьи поддержал более 20 лет назад (см.: Кара-Мурза А.А. Что такое российское западничество? Размышления участника конференции // Полис (Политические исследования). 1993. № 2. С. 90 – 96).
- <sup>30</sup> Федотов Г.П. Письма о русской культуре. С. 179.
- <sup>31</sup> Федотов Г.П. Революция идет // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. – СПб.: София, 1991. С. 164 – 165.
- <sup>32</sup> Там же. С. 165. Очевидно, что в своих работах конца 1920 – 1930-х гг. Федотов воспроизводит политическую логику лидеров национал-либеральной «Партии мирного обновления» Д.Н. Шипова, М.А. Стаховича, кн. Е.Н. Трубецкого, Н.Н. Львова, опиравшихся в начале XX в. именно на наследие русских либеральных славянофилов. Увы, это перспективное, *центристское* направление в среде поборников русской свободы было в итоге «сплющено» между кадетским радикализмом и октябристским соглашательством. (Подробнее см.: Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. – М., 2011. С. 57 – 98)
- <sup>33</sup> Федотов Г.П. Революция идет. С. 165.
- <sup>34</sup> Там же.
- <sup>35</sup> Степун Ф.А. Г.П. Федотов. С. 749, 755 – 756. Подробнее см.: Кантор В.К. Федор Августович Степун: «Божье утверждение свободного человека как религиозной основы истории» // Российский либерализм: идеи и люди. – М., 2007. С. 872 – 877.
- <sup>36</sup> Федотов Г.П. Рождение свободы // Судьба и грехи России. Т. 2. С. 253.
- <sup>37</sup> Там же.
- <sup>38</sup> Там же. С. 254. Цикл статей «американского периода» о свободе показывает, что в последние годы Г.П. Федотов перешел на позиции «охранительного либерализма», охарактеризованные в русской политической философии Б.Н. Чичериным (см.: Кара-Мурза А.А. Либерализм против хаоса (Основные интенции либеральной идеологии на Западе и в России) // Полис (Политические исследования). 1994. № 3. С. 118 – 124; Чижков С.Л. Охранительный либерализм Б.Н. Чичерина и проблема свободы, порядка и права // Право и политика. 2008. № 10. С. 2550 – 2557).
- <sup>39</sup> Федотов Г.П. Рождение свободы. С. 253.
- <sup>40</sup> Там же.
- <sup>41</sup> Там же. С. 261 – 262.
- <sup>42</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода // Судьба и грехи России. Т. 2. С. 286.
- <sup>43</sup> Там же.

## REFERENCES

- Fedotov G.P. *The Face of Russia*. Articles of 1918 – 1930 years. Paris, YMCA-PRESS, 1988 (in Russian).
- Fedotov G.P. *Collected Works*. 12 volumes. Moscow, 1996 – 2008 (in Russian).
- Fedotov G.P. *The fate and the sins of Russia*. 2 volumes. Saint Petersburg, 1992 (in Russian).
- Kara-Murza A.A. What is Russian Westernism? *Polis*. 1993. No 2 (In Russian).
- Kara-Murza A.A. *New barbarism as a problem of the Russian civilization*. Moscow, 1995 (in Russian).
- Kara-Murza A.A. Famous Russian about Florence. Moscow, *Nezavisimaya Gazeta* [Independent Newspaper], 2001. 512 p. (in Russian).
- Kara-Murza A.A., Zhukova O.A. *Freedom and faith. Christian liberalism in the Russian political culture*. Moscow, 2011. 184 p. (in Russian).
- Russian Liberalism: Ideas and People. A.A. Kara-Murza (ed.). Moscow, 2007 (in Russian).
- Stepun F.A. *Writings*. V.K. Kantor (ed.). Moscow, ROSSPEN [Russian Political Encyclopedia], 2000. 1000 p. (in Russian).
- Zhukova O.A. Russian culture in the historiosofic reflection of G.P. Fedotov. *Kultura Kulturi*. 2014. No 1 (in Russian).
- Zhukova O.A. Historic image of Russia: Tradition and Traditionalism. *Humanitarian and socio-economic sciences*. 2007. No 4 (in Russian).

**Аннотация**

Русский историк, философ, культуролог Георгий Петрович Федотов (1866 – 1951) прошел несколько этапов в своем интеллектуальном становлении: он был последовательно марксистом-социалистом, христианским социалистом, христианским демократом и, наконец, христианским либералом. В каждый из этих периодов центральной в творчестве Федотова была проблема свободы. На большом фактическом материале автор исследует эволюцию понятия «свобода» в творчестве Г.П. Федотова.

**Ключевые слова:** Россия, свобода, культура, революция, демократия, эмиграция.

**Summary**

Russian historian, philosopher, culturologist Georgy Fedotov (1866 –1951) has passed several stages in his intellectual life: he was a marxist-socialist, a Christian socialist, a Christian democrat and, finally, a Christian liberal. At each of these stages the central concept in Fedotov's creative work was the concept of freedom. Basing on considerable factual material the author analyzes the evolution of the concept of *freedom* in G.P. Fedotov's creative work.

**Keywords:** Russia, freedom, culture, revolution, democracy, emigration.

**РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА  
О ГРЯДУЩЕМ СОВЕРШЕНСТВЕ ЧЕЛОВЕКА  
(В. ОДОЕВСКИЙ – Ф. ДОСТОЕВСКИЙ – А. ПЛАТОНОВ)\***

*И.И. ЕВЛАМПИЕВ*

**Мистический утопизм В. Одоевского**

Характерной чертой русской литературы на протяжении всей ее истории было стремление ставить и решать сложные философские проблемы. Одной из наиболее острых и интригующих была проблема исторического развития человечества и той цели, к которой это развитие ведет. Это обусловило популярность жанра литературной утопии начиная с конца XVIII в. Этот жанр русской литературы уже не раз становился предметом исследования<sup>1</sup>, однако, как нам кажется, пока еще не были с достаточной полнотой учтены взаимосвязи литературной утопии с философскими концепциями человека и истории. Именно на эти взаимосвязи мы и хотели бы обратить внимание.

Далеко не всегда литературная утопия предстает как философская обоснованная; в русской традиции эта связь ясно выступает у Владимира Одоевского, который в равной степени принадлежит и истории русской литературы и истории русской философии. При этом Одоевский не только органически соединяет в своем творчестве философию и художественную литературу, но и дает теоретическое обоснование такого соединения, необходимого для достижения *высшей формы* самой философии.

Одной из важнейших идей Одоевского было противопоставление в человеке разума и инстинкта – «инстинктуальной силы», по его терминологии. Последний Одоевский понимал вовсе не в смысле инстинкта животных, а как первичную форму единства человека с миром, порождающую в человеке некоторое непосредственное «знание» о мире. Этим «знанием», совершенно не похожим на обычное научное знание, человек обладал в самом начале своего развития как разумного существа, но по мере становления разума и способности выражать свои познания в слове, в системе отвлеченных, общих понятий, он утрачивал непосредственное «знание», связанное с инстинктом, и был вынужден постепенно воспроизводить и повторять его в дискурсивной, рациональной форме.

Но в нашем нынешнем состоянии научное знание о мире является только низшей формой знания, высшая же его форма – это философия, которая познает в первую очередь человека и затем его отноше-

---

\* Статья подготовлена в рамках Научно-исследовательского проекта Санкт-Петербургского государственного университета «Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография», грант № 23.38.328.2015.

ние к миру. В этой сфере разум уже бессилён, по-настоящему глубокая и правильная философия должна основываться на возрожденной «инстинктуальной силе», что для Одоевского означает присутствие в философском знании *поэзии* (понятой в широком смысле, как любая форма художественного творчества). Вот как он пишет об этом: «Все умозрительные системы суть произведения инстинктуальной силы, или самопобуждения, все эмпирические — разума. Совершеннейшая система (о чем недавно догадались) должна быть соединением того и другого; такая система есть высшая философия и вместе высшая поэзия; она в настоящую эпоху еще недостижима; но мы имеем в ней нужду — и оттого поэзия так успокаивает дух наш, оттого поэзия, как говорят, миротворительница; она есть предвестник того состояния человечества, когда все недоразумения и споры прекратятся и человечество перестанет *достигать* и начнет пользоваться достигнутым»<sup>2</sup>.

Главный принцип правильного философского познания человека, по Одоевскому, заключается в том, что человек является бесконечным и абсолютным существом, которое в своем наличном земном существовании только в малой степени раскрывает свою сущность. Это убеждение никогда не умирало в коллективном сознании человечества; ярким его свидетельством Одоевский считал древние сказания и легенды, в которых еще жило первичное «знание», порожденное «инстинктуальной силой» — здесь человек предстает подобным богам, т.е. совершенным и могущественным.

Если бы скрытое могущество человека было явлено на свет, оно привело бы к радикальному изменению его отношений с миром, он стал бы реальным «господином» природы, всего мира. Соответственно все современные проблемы человечества происходят от того, что человек, не являя своей подлинной сущности, не может «руководить» природой — он сам страдает от ее произвола и вместе с ней идет к гибели. «Громко и непрерывно природа взывает к силе человека: без силы человека нет жизни в природе... Сохранились предания: когда человек был в самом деле царем природы; когда каждая тварь слушалась его голоса, потому что он умел назвать ее; когда все силы природы, как покорные рабы, пресмыкались у ног человека; неужели в самом деле человечество совратилось с истинного пути своего и быстро, своевольно стремится к своей гибели?»<sup>3</sup> Печальный итог этого пути Одоевский показывает в мрачной антиутопии «Последнее самоубийство» из книги «Русские ночи». Своей непосредственной целью этот маленький рассказ имеет иллюстрацию концепции Мальтуса; главной проблемой изображенного здесь общества далекого будущего является перенаселение, которое вызвало нехватку пищи и других жизненных ресурсов. Автор пытается показать, что развитие науки и техники *в принципе* не способно решить самых главных проблем человечества, и если цивилизация будет продолжать идти

только по пути наращивания своей научно-технической мощи, ее ждет неизбежная гибель.

Все сказанное делает еще более понятными причины, по которым Одоевский настаивает на необходимости синтеза философии и «поэзии». Ведь рационально представить себе человека и человечество в состоянии совершенства, в состоянии «сверхчеловечества», очень трудно, а может быть, и вообще невозможно. В этом смысле то, чем занимается Одоевский, — это не «футурология», которая дает ясное предсказание форм будущего, доводя до предела тенденции, присутствующие в современности, — а *эсхатология*, условно-символическое описание такого преобразования человека и мира, для которого у нас нет, в нашем нынешнем состоянии, никаких ясных понятий. О сути этого преобразования можно только намекать, показывая с помощью художественных образов отдельные признаки грядущего совершенства.

В творчестве Одоевского есть произведения, в которых он пытается прямо и явно говорить о «сверхчеловеческом» состоянии человечества — это его произведения о далеком будущем: повесть «4338-й год» и рассказ «Два дня из жизни земного шара». Повесть осталась незаконченной, в написанной части Одоевский не дошел до изложения своих представлений о том высшем (философском и мистическом) знании, которое составляет высшую цель человеческого развития, всей истории. В обоих произведениях изображено состояние земной цивилизации накануне катастрофического события — столкновения с огромной кометой, которая должна уничтожить человечество. В повести эта тема остается на втором плане, здесь достаточно кратко говорится о том, что правители и ученые русской (наиболее развитой в то время) части земной цивилизации хладнокровно готовятся к встрече с кометой, надеясь изменить ее траекторию с помощью мощных снарядов (ракет). В этом случае борьба с кометой и той угрозой, которую она несет, имеет всецело научно-технический характер. Совсем другое отношение к такой же точно угрозе раскрывается в рассказе. В нем изображена ситуация (по сюжету она является вымышленной и предстает как фантазия одного из гостей светского салона), когда астрономы предсказали неизбежное столкновение с кометой и гибель Земли в течение нескольких дней. Всеобщей панике людей и мгновенному падению всех духовных и нравственных основ в человеческом обществе противопоставляется выдержка и спокойствие мудрого 80-летнего старика-пророка, который видит гораздо больше в мире, чем все остальные люди и для которого открыто будущее. На восклицание своего сына, что он потерял слух и зрение, раз не боится той угрозы, которая очевидна для всех, старец возражает: «Напротив, не только сохранил то и другое, но еще сверх того нечто такое, чего нет у вас: спокойствие духа и силу рассудка; будь спокоен, говорю тебе, — комета явилась неожиданно и пропадет так же — и гибель Земли



совсем не так близка, как ты думаешь; Земля еще не достигла своей возмужалости, внутреннее чувство меня в том уверяет...»<sup>4</sup>

Старик оказывается прав: комета проходит мимо Земли, и у читателя невольно возникает вопрос: этот старик только угадал будущее или, может быть, он способен так влиять на реальность, что сам определил это будущее, и именно ему Земля обязана своим спасением? Положительный ответ на этот вопрос весьма вероятен, и на него намекает вторая часть рассказа, изображающая как Земля совершает последние витки по орбите перед падением на Солнце, т.е. стоит перед лицом еще более неотвратимой и губительной катастрофы, чем столкновение с кометой. Но этот второй день в жизни земного шара, происходящий через много столетий (или тысячелетий) после первого, люди переживают уже не как трагедию, а как праздник, поскольку в это время они раскрыли до конца свою человеческую природу и стали *всемогущими* существами, для которых соединение с Солнцем — только еще один повод продемонстрировать свою абсолютную власть над природой и свое нерасторжимое единство с ней. Вся эта вторая часть рассказа Одоевского состоит всего из одного абзаца:

«Настал общий пир земного шара; нет буйной радости на сем пиру; не слышно громких восклицаний! Давно уже живое веселье претворилось для них в тихое наслаждение, в жизнь обыкновенную; уже давно они переступили через препоны, не допускающие человека быть человеком; уже исчезла память о тех временах, когда грубое вещество посмеивалось усилиям духа, когда нужда уступила необходимости: времена несовершенства и предрассудков давно уже прошли вместе с болезнями человеческими, земля была обиталищем одних царей всемогущих... Тихо Земля близилась к Солнцу, и непалящий жар, подобный огню вдохновения, по ней распространялся. Еще мгновение — и небесное сделалось земным, земное небесным. Солнце стало Землею и Земля Солнцем...»<sup>5</sup>

Такое глубоко оптимистическое представление о будущем является достаточно редким для русской литературы, даже у Одоевского оно сочетается с пессимистическими картинами возможной гибели цивилизации, как это мы видим в рассказе «Последнее самоубийство».

### Необходимость и невозможность идеала:

#### «Сон смешного человека»

Говоря о том, как развивалась традиция, заданная В. Одоевским, в последующие десятилетия, можно назвать многих русских художников. Однако наиболее явно и прямо она проявилась в творчестве Ф. Достоевского. Особенно выразительное сходство с фантастическими прозведениями Одоевского, показывающими возможное совершенство человека, демонстрирует известный рассказ «Сон смешного человека», входящий в «Дневник писателя» за 1877 г.



Достоевский изображает общество совершенных людей, в которое герой рассказа («смешной человек») попадает в результате фантастического (точнее, мистического) путешествия, вызванного его самоубийством; это означает, что все происходящее в рассказе можно понять как изображение «того света», хотя герой несколько раз повторяет, что все это — только сон. Люди совершенного общества находятся в мистическом духовном единстве друг с другом, так что для них невозможны зло, ложь и эгоизм. Некоторые интерпретаторы рассказа считают, что в нем писатель изобразил свое представление о христианском рае, однако это невозможно признать верным, поскольку люди этого общества сохранили два главных признака «греховного», земного человечества — *деторождение* и *смерть*. Вот как герой рассказа описывает их: «Дети солнца, дети своего солнца, — о, как они были прекрасны! Никогда я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке... Лица их сияли разумом и каким-то восполнившимся уже до спокойствия сознанием, но лица эти были веселы; в словах и голосах этих людей звучала детская радость... Они радовались являвшимся у них детям как новым участникам в их блаженстве. Между ними не было ссор и не было ревности, и они не понимали даже, что это значит. Их дети были детьми всех, потому что все составляли одну семью. У них почти совсем не было болезней, хотя и была смерть; но старики их умирали тихо, как бы засыпая, окруженные прощавшимися с ними людьми, благословляя их, улыбаясь им и сами напутствуемые их светлыми улыбками... Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертию»<sup>6</sup>.

Важным признаком совершенства людей этого общества является их гармоничное единство с окружающим миром, именно поэтому, как утверждает герой рассказа Достоевского, им стала не нужна наука в том смысле, как ее понимаем мы, они интуитивно знали все вещи, поскольку были непосредственно, бытийно соединены с ними: «Они не желали ничего и были спокойны, они не стремились к познанию жизни так, как мы стремимся познать ее, потому что жизнь их была восполнена. Но знание их было глубже и высшее, чем у нашей науки»<sup>7</sup>. Точно так же как Одоевский, Достоевский считает обычную науку, основанную на разуме, неполноценной и не дающей окончательной истины.

Однако в представлении Достоевского о возможности человеческого совершенства есть черта, которой мы не находим в представлениях Одоевского: Достоевский убежден в том, что прекрасная с виду цель *никогда не может быть достигнута*, поскольку этому препятствует антиномичность, противоречивость сущности человека.

Еще до того, как он узнал все детали жизни совершенных людей, герой рассказа отторгает то гармоничное состояние, в котором они пребывают, поскольку он предчувствует, что в нем невозможна при-

вычная ему земная любовь: «Есть ли мучение на этой новой земле? На нашей земле мы истинно можем любить лишь с мучением и только через мучение! Мы иначе не умеем любить и не знаем иной любви. Я хочу мучения, чтоб любить»<sup>8</sup>. Затем его все-таки увлекает совершенство их жизни, и он готов признать, что реализованный ими идеал является безусловным идеалом для него самого и для того несовершенного общества, из которого он пришел. Но после того как он соединяет свою жизнь с их совершенной жизнью, оказывается, что его несовершенство *могущественнее* их совершенства: он непонятным себе самому образом «развращает» их! «Как это могло совершиться, — описывает герой рассказа «грехопадение» совершенных людей, — не знаю, не помню ясно... Знаю только, что причиной грехопадения был я. Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства, так и я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю. Они научились лгать и полюбили ложь и познали красоту лжи. О, это, может быть, началось *невинно*, с шуток, с кокетства, с любовной игры, в самом деле, может быть, с атома, но этот атом лжи проник в их сердца и понравился им. Затем быстро родилось сладострастие, сладострастие породило ревность, ревность — жестокость... О, не знаю, не помню, но скоро, очень скоро брызнула первая кровь: они удивились и ужаснулись, и стали расходиться, разъединяться»<sup>9</sup>. Интересно, что переход к несовершенству начинается с изменения любви: она из идеально-возвышенной снова становится *сладострастной* и *жесточкой*, как в нашей жизни. Но парадоксальным образом именно такая несовершенная любовь, связанная со страданием, оказывается для героя более привлекательной, поскольку в ней более полно выражается противоречивая сущность человека.

В конце рассказа Достоевского смешной человек формулирует истину, которую он понял из всего произошедшего с ним приключения (даже если это был только сон), и признает, что, зная эту истину, он обязан донести ее до людей, должен стать пророком — пусть даже гонимым и высмеиваемым: «...пусть, пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!), — ну, а я все-таки буду проповедовать. А между тем так это просто: в один бы день, *в один бы час* — всё бы сразу устроилось! Главное — люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться. А между тем ведь это только — старая истина, которую биллион раз повторяли и читали, да ведь не ужилась же! “Сознание жизни выше жизни, знание законов счастья — выше счастья” — вот с чем бороться надо!»<sup>10</sup>

В этом идейном итоге рассказа Достоевского присутствуют два важнейших момента. Во-первых, здесь в словах героя проступает противоречие между *необходимостью* проповедовать идеал и трезвым пониманием *невозможности* его воплощения в жизнь. Человеку нужен идеал, он должен создавать идеал, реализуя в нем важнейшее измерение своего существа — стремление к совершенству; но действуя на основе идеала,

мы должны здраво видеть бесконечность и иррациональность жизни и нашего собственного существа, и это ведет мудрого человека к пониманию невозможности полного воплощения идеала. Нужно понимать равноценность и нашего стремления к идеалу, и требований нашей непосредственной жизни, в своей иррациональности, сопротивляющейся желанию сделать ее более гармоничной.

Во-вторых, герой ясно противопоставляет между собой два принципа, которые намечают очень разные пути движения в будущее. Один принцип — это «люби других как себя», а второй — «сознание жизни выше жизни, знание законов счастья — выше счастья». Первый принцип герой признает единственным твердым основанием для реального изменения жизни и продвижения к состоянию «рая» (конечно, земного, а не «небесного»), хотя понимает невозможность его достижения, второй — главным препятствием для такого рода изменений, для совершенствования жизни. С некоторой долей условности можно сказать, что эти принципы связаны с действием в человеке двух противоположных сил: первый — с действием интуиции («инстинктуальной силы» Одоевского), второй — разума. Получается, что в отличие от Одоевского, который мыслил будущего совершенного человека («сверхчеловека») через гармоничное единство и соединение интуиции и разума (при главенстве интуиции), Достоевский не представляет возможности их гармонии: разум всегда будет фактором дисгармонии и несовершенства в человеческой жизни. Именно поэтому, изображая грядущее совершенное общество, он ничего не говорит о его научно-технических достижениях, в то время как в незаконченной повести Одоевского на первом плане (по крайней мере в написанной части) оказывается именно изображение технической мощи этого общества. Тем не менее самое главное в рассказе Достоевского — это убеждение в *необходимости* создания «утопического» идеала, даже если этот идеал превосходит возможности человека; *без такого идеала человеческая жизнь потеряет смысл*<sup>11</sup>.

### Утопия и антиутопия в раннем творчестве А. Платонова

Наиболее интересное и глубокое продолжение литературная традиция размышлений о грядущем совершенстве человека и человечества после Достоевского получила в творчестве Андрея Платонова. В своей версии идеи «сверхчеловечества» Платонов соединяет мысли Одоевского и Достоевского. С одной стороны, он, как и Одоевский, считает науку важнейшим фактором совершенства человеческой цивилизации, поэтому, давая в своих фантастических рассказах образы будущего, он изображает это будущее непременно связанным с научно-техническим прогрессом. При этом Платонов безусловно разделяет представление Одоевского о том, что наука может стать реальным фактором совершенства цивилизации, только если она подчинена «интуиции», некоторой скрытой способности человека

прийти в единство со вселенной. Об этом говорится уже в первом рассказе Платонова на эту тему (рассказ «Маркун», названный по имени главного героя). Размышляя о том, как он построит машину, которая сможет поглотить и «переработать» всю материю вселенной, герой рассказа одновременно добавляет: «Сильнейшая сила, лучший рычаг, точнейшая точка — во мне, человеке. Если бы ты и повернул землю, Архимед, то сделал бы это не рычаг, а ты. / Я обопрусь собою сам на себя и пересилю, перевешу все, не одну эту вселенную»<sup>12</sup>. Получается, что наука и техника — это только некое второстепенное добавление к поистине *мистическим* силам, заключенным в человеке, именно эти силы и должен прежде всего раскрепостить в себе человек, чтобы начать дело совершенствования себя и мира.

Но, с другой стороны, Платонов очень органично воспринимает идею Достоевского о глубокой антиномичности сущности человека, и это ведет его к пониманию того, что окончательное совершенство человека и человечества недостижимо. Даже более того, он показывает, что слишком настойчивое желание осуществить идеал совершенства приведет к гибели человека, к превращению его в странное существо, не вызывающее ни восхищения, ни даже уважения.

Такое диалектическое понимание идеи совершенства выражено в многозначном и загадочном в своей сути рассказе «Жажда ничего» (другое название «Видение истории»), написанном в конце 1920 г. Здесь изображено утопическое будущее человечества, осуществившего радикальное преобразование человека и природы с помощью научно-технического разума. Человек избавился от всех недостатков, которые искажали его существование на протяжении тысячелетий (инстинкт, страсть, чувства), и пришел в совершенное состояние, главным признаком которого является «слитность» всех людей, преодоление их личностной независимости (это похоже на состояние людей в рассказе Достоевского «Сон смешного человека»); поэтому человечество в его новом, совершенном состоянии Платонов обозначает именем «Большой Один». Этот Большой Один был чистым сознанием (разумом), чистым светом, чистой истиной, и поэтому он почти полностью преодолел сопротивление природы, как бы «поглотил» ее, и «был близок к своему покою».

Но главным «героем» рассказа является вовсе не совершенное человечество в форме Большого Одного, а *Пережиток*, некое темное начало, которое, существуя внутри чистого, совершенного сознания, мешает ему достичь *абсолютного* совершенства. Пережиток определяет себя как «древний темный зов назад», как «мечущуюся злую силу» и как «скрюченный палец воющей страсти»<sup>13</sup>. Несмотря на все эти отрицательные определения, мы понимаем, что Пережиток глубоко «симпатичен» автору и на самом деле его неуничтожимость нужно оценивать как *глубоко позитивный* факт. Ведь именно благо-

даря сохранению Пережитка внутри Большого Одного ни само это совершенное существо, ни мир, который оно пытается поглотить, растворить в своем чистом сознании, не замирают в абсолютном самотождестве и безразличии; именно благодаря Пережитку сохраняются динамика и время, т.е. сохраняется *течение жизни*, точно так же как и *память о прошедшем*. В нем все построено на противоречиях, но через противоречия в нем воскресает прекрасная и грозная земная жизнь.

Центральную часть рассказа составляет воспоминание Пережитка об одном эпизоде в прошлом, когда произошел решительный прорыв ясного разума человечества к полному познанию и подчинению себе природы. В это время человечество еще существовало в виде отдельных людей, т.е. еще было подобно современному несовершенному человечеству, и Большой Один еще не поглотил природу. Можно сказать, что если первая часть рассказа, о которой мы говорили выше, давала абстрактно-философское представление о далеких перспективах человеческой истории, то во второй части Платонов дает конкретно-художественное описание того, как будет происходить переход к чистому сознанию и к полному познанию и преобразению мира. И совершенно очевидным образом здесь начинает чувствоваться ирония автора по поводу изображаемых событий. Утопия очевидным образом оборачивается антиутопией<sup>14</sup>.

Перед нами предстает человечество, которое настолько развило свое сознание и подчинило себя деятельности по познанию мира, что созданные им наука и техника уже почти полностью контролируют весь мир, все природные процессы: «В небе день и ночь из накаленных электромагнитных потоков горела звезда в память побед человечества над природой... только что была кончена страшная борьба за одну истину и настал перерыв во вражде человечества и природы. Но перерыв был скучением сил для нового удара по Тайнам»<sup>15</sup>.

Однако в этот момент человечество еще не достигло состояния чистого сознания. Далее Платонов указывает на те черты бытия людей, которые свидетельствуют о неполноте их совершенства. Смерть была побеждена, но не полностью: «Человечество давно (и тогда уже) перестало спать и было почти бессмертным: смерть стала редким случайным явлением, и ей удивлялись, а умерших немедленно воскресали»<sup>16</sup>. Чувства и страсти все еще оставались в людях, хотя уже не господствовали в их жизни, а были подчинены мысли — только появившись, они переходили в сознание, в мысль. Самым наглядным свидетельством далеко зашедшего процесса уничтожения чувств (их полного подчинения сознанию) было исчезновение способности смеяться: «Эти люди не поднимали никогда головы и не смеялись. На Земле не было ни лесов, ни травы и перестали кричать звери. Одни машины выли всегда, и блестели глаза электричества»<sup>17</sup>.

Уже здесь мы явно чувствуем, что автор не испытывает никакой радости от предстоящей его воображению картины. Но дальше он еще более выразительно расставляет *негативные* акценты в своем описании будущего, не оставляя сомнения в том, что речь идет не о «победе» человечества над миром и своими собственными несовершенствами, а о его *гибели*. Самым выразительным признаком этого является деградация телесной стороны человеческого существования: «У людей разрослась голова, а все тело стало похоже на былиночку и отмирало по частям за ненадобностью»<sup>18</sup>. Но самое главное, что теперь почти полностью исчезли традиционные отношения между мужчиной и женщиной: «Женщин было меньше мужчин, и любви между полами почти не было. Женщины гибли и от ожидания гибели становились спокойными и тихими, как звезды. Бессмертие их не касалось. Мужчины-инженеры не говорили об этой новой правде женщинам. И они не спрашивали, а молчали и ходили белыми видениями в синих залах горящих городов. Были времена решительных ударов, и женщина казалась всем насмешкой»<sup>19</sup>.

Женщины оказались настолько глубоко пронизанными природным началом и настолько неспособными стать чистым сознанием, что все преобразование человечества *их не затронуло*; они остались столь же смертными, как и раньше (в несовершенном прошлом), столь же приверженными чувствам и самому главному своему чувству — любви. В связи с этим, когда научный «вождь» человечества Электрон понял, что наступил новый и, возможно, решающий этап борьбы с природой и ее Тайнами, было принято решение уничтожить женщин, поскольку их существование мешало дальнейшему прогрессу, превращению человека в чистое сознание и поглощению природы сознанием. «Для успешности борьбы были уничтожены пережитки — женщины. (Они втайне влияли еще на самих инженеров и немного обессиливали их мысль чувством.)»<sup>20</sup>

Уничтожение женщин помогло «совершенным» ученым и инженерам разрешить еще одну важную Тайну природы, и человечество еще на шаг продвинулось к «заветной» цели растворения всего существующего в абсолютном сознании. Однако в это жуткое видение самоуничтожения человечества вновь вмешивается Пережиток, через воспоминание которого мы и постигли эту картину. Осознав, что до конечного состояния превращения человечества в чистое сознание Большого Одного осталось одно мгновение, и в это мгновение он сам должен исчезнуть, поскольку только он и мешает этому последнему шагу к «совершенству», Пережиток испытывает страх, и это родившееся в нем *чувство*, разрастаясь, делает его самого настолько значимым внутри чистого сознания, что он становится *сильнее этого сознания*, сильнее Большого Одного. Вот как об этом сообщает сам Пережиток: «...я дрожал от страха и истомы в изумрудной точке сознания, в глу-

бине разрушенной вселенной. Теперь ничего нет: Большой Один да я. Моя погибель близка, и тогда сознание успокоится и станет так, как будто его нет, один пустой колодезь в бездну. / И я поднялся, и везде все засветилось, потому что я увидел, как кругом было хорошо и тихо, как в идущие века. / Я понял, что я больше Большого Одного; он уже все узнал, дошел до конца, до покоя, он полон, а я нищий в этом мире нищих, самый тихий и простой»<sup>21</sup>. Ниццета Пережитка, его *страсть* к обладанию хотя бы чем-то из полноты бытия оказывается подлинной силой, которая разрушает целостность и полноту Большого Одного: «Я настолько ничтожен и пуст, что мне мало вселенной и даже полного сознания всей истины, чтобы наполниться до краев и окончиться. Нет ничего такого большого, чтобы уменьшило мое ничтожество, и я оттого больше всех»<sup>22</sup>.

Оказывается, что именно благодаря Пережитку и его «ниццете» человечество и мир не погибнут, не канут в небытие чистого сознания, а снова родятся из страсти Пережитка, снова будут жить и страдать, чтобы снова стремиться к совершенству и никогда не достигать его, поскольку *достигнуть совершенства для человека — значит исчезнуть, перестать существовать*.

Весь этот гениальный рассказ и особенно его финал позволяют увидеть, что молодой Платонов является очень тонким и глубоким идейным наследником Достоевского. Противоречивое отношение Платонова к победе над «полом» и смертью, к полному подчинению чувств рациональному сознанию, к господству науки и техники обусловлено вовсе не его «незрелостью» и не «поисками» своей позиции, как считают некоторые исследователи, а как раз наоборот — убежденностью в своем абсолютно последовательном мировоззрении, которое глубоко проникает в антиномическую сущность человека и для выражения которого приходится прибегать к противоречивым художественным символам<sup>23</sup>.

Таким образом, в русской литературе мы находим целостную традицию описания перехода человечества к совершенному состоянию. В развитии этой темы можно увидеть очень важное изменение представлений о человеке. В. Одоевский достаточно прямолинейно верит в возможность достигнуть совершенства, причем конечное состояние он мыслит как «исчезновение» человечества в прежней форме и растворение его в бесконечном бытии мироздания. Наследники Одоевского по-другому оценили ту же самую перспективу. Они отказались признать «совершенством» то состояние, в котором происходит уничтожение человечества в известной нам форме. Человек — это глубоко антиномическое существо, в котором в равной степени присутствует и устремление к совершенству и тенденция к разрушению и хаосу, противодействующая указанному устремлению. Историческое существование человека оказывается трагическим и непредсказуемым: постоянно стремясь к совершенству, он



постоянно сталкивается с непреодолимыми препятствиями на этом пути, причем самые мощные факторы, сопротивляющиеся его изменениям, находятся в нем самом. Но только через выявление этих скрытых факторов и через их преображение из негативных и разрушительных в позитивные и творческие, человек все-таки становится лучше и неуклонно движется к ясно осознаваемому, но недостижимому в исторической перспективе совершенству.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См., например: *Ланин Б.* Русская литературная антиутопия. – М.: Алконост, 1993; *Шестаков В.П.* Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. – М.: Владос, 1995; *Артемьева Т.В.* От славного прошлого к светлому будущему: Философия истории и утопия в России эпохи Просвещения. – СПб.: Наука, 2005; *Мильдон В.* Санскрит во льдах, или Возвращение из Офира: Очерк русской литературной утопии и утопического сознания. – М.: РОССПЭН, 2006 и др.

<sup>2</sup> *Одоевский В.Ф.* Психологические заметки // *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. – Л.: Наука, 1975. С. 213.

<sup>3</sup> *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. С. 24.

<sup>4</sup> *Одоевский В.Ф.* Два дня из жизни земного шара // Московский вестник. 1828. Ч. IX. № 14. С. 126.

<sup>5</sup> Там же. С. 127 – 128.

<sup>6</sup> *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1877 // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. – Л.: Наука, 1983. С. 112 – 114.

<sup>7</sup> Там же. С. 113.

<sup>8</sup> Там же. С. 111 – 112.

<sup>9</sup> Там же. С. 115 – 116.

<sup>10</sup> Там же. С. 118 – 119.

<sup>11</sup> В. Мильдон в книге о русской литературной утопии подробно анализирует развитие этого жанра на протяжении трех столетий, однако результатом исследования оказывается решительное осуждение всех форм утопии – за то, что она основана на «архаическом магизме» и якобы пренебрегает отдельным человеком и его жизнью, разворачивающейся во времени. Мильдон выставляет против утопии идеал «ничего неделания» и его главным выразителем считает Обломова, который «был непонятым спасителем русского мира» и который угадал «не только путь России в мире, но едва ли не путь человечества, – не делать, не вмешиваться в мир, тайна которого неведома» (*Мильдон В.* Санскрит во льдах, или Возвращение из Офира. С. 110). Как нам кажется, здесь отрицается самое значимое и оригинальное в русской философии – ее новаторская антропология, утверждающая потенциальную бесконечность и абсолютность человека и человечества. Если верить Мильдону, то главное в русской философии и даже в русской культуре в целом – это проповедь неприметного, обыденного существования, т.е. «мещанства», в самом негативном понимании этого термина.

<sup>12</sup> *Платонов А.А.* Маркун // *Платонов А.А.* Усомнившийся Макар. Рассказы 1920-х годов. Стихотворения. – М.: Время, 2009. С. 246.

<sup>13</sup> *Платонов А.А.* Жажда нищего // *Платонов А.А.* Усомнившийся Макар... С. 269.

<sup>14</sup> Немецкий исследователь Х. Гюнтер предлагает удачный термин для определения необычного жанра платоновских утопий – «утопия-антиутопия», или «метаутопия» (см.: *Гюнтер Х.* По обе стороны от утопии: контексты творчества А. Платонова. – М.: Новое литературное обозрение, 2012), однако он считает возможным применять его только к «зрелым» произведениям Платонова («Чевенгур», «Котлован» и др.), считая, что раннее творчество Платонова прошло под знаком однозначного утопизма. Мы же пытаемся показать, что существенного различия между ранними и поздними «утопиями» Платонова нет.

<sup>15</sup> *Платонов А.А.* Жажда нищего. С. 270.

<sup>16</sup> Там же. С. 271.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 271 – 272.

<sup>20</sup> Там же. С. 273.

<sup>21</sup> Там же. С. 274.

<sup>22</sup> Там же. С. 274 – 275.

<sup>23</sup> Развитие этой темы в зрелых произведениях Платонова рассмотрено в статье: *Евлампиев И.И., Кольчев П.М. Личность и Бытие: метафизика человека в прозе А. Платонова и ее истоки // Вопросы философии. 2014. № 3.*

#### REFERENCES

Artemyeva T.V. *From the glorious past to a bright future: Philosophy of History and Utopia in the Russian Enlightenment.* Saint Petersburg, Nauka [Science], 2005. 496 p. (in Russian).

Günther H. *On both sides of utopia: a context of A. Platonov's creativity.* Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Review], 2012 (in Russian).

Dostoevsky F.M. *Diary of a Writer. 1877.* Dostoevsky F.M. Complete Works. 30 volumes. Leningrad, Nauka [Science], 1971 – 1990. Vol. 25 (in Russian).

Evlampiev I.I., Kolychev P.M. *Personality and Being: the metaphysics of human in the prose of A. Platonov and its origins. Voprosy filosofii [Questions of philosophy]. 2014. No 3. (in Russian).*

Mil'don V. *Sanskrit in the ice, or Return from Ophir. Essay on the Russian literary utopia and utopian consciousness.* Moscow: ROSSPEN [Russian Political Encyclopedia], 2006. 288 p. (in Russian).

Lanin B. *Russian literary antiutopia.* Moscow: Alkonost, 1993. 304 p. (in Russian).

Odoyevsky V.F. *Two days in the life of the globe. Moskovskiy vestnik [Moscow herald]. 1828. Part IX. No 14. (in Russian).*

Odoyevsky V.F. *Russian Nights.* Leningrad: Nauka [Science], 1975 (in Russian).

Platonov A.A. *Doubting Makar. The stories of the 1920s. Poems.* Moscow: Vremya [The time], 2009 (in Russian).

Shestakov V.P. *Eschatology and Utopia: Essays on Russian philosophy and culture.* Moscow: Vlados, 1995. 208 p. (in Russian).

#### Аннотация

В русской литературе важной темой было изображение совершенного состояния человечества, которого оно достигнет в истории. Владимир Одоевский считал, что в этом состоянии человечество соединится с мирозданием и будет полностью контролировать его соединенными усилиями своего разума и мистической интуиции. Федор Достоевский и Андрей Платонов отказывались считать совершенное состояние достижимым, поскольку в этом состоянии человечество исчезнет в той форме, в какой оно существует сейчас. Человечество будет вечно стремиться к совершенству и никогда его в окончательной форме не достигнет.

**Ключевые слова:** русская философия, Владимир Одоевский, Федор Достоевский, Андрей Платонов, будущее человечества, эсхатология.

#### Summary

The major theme in Russian Literature was the painting of the state of human perfection which humanity would reach in history. Vladimir Odoyevsky believed that in this state the humanity would be connected with the whole universe and would take complete control of it by means of joint efforts of his mind and mystical intuition. Fyodor Dostoevsky and Andrey Platonov refused to consider the perfect state of Humanity as attainable, because in this state humanity would disappear in the form it exists now. Humanity will always strive for perfection and never would be reached in final form.

**Keywords:** Russian philosophy, Vladimir Odoyevsky, Dostoevsky, Andrey Platonov, future of humanity, eschatology.

## ГОЛОС ВЕЛИКОЙ ВОЙНЫ: ФИЛОСОФСКИЙ СПОР О РУССКОЙ И ГЕРМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

О.А. ЖУКОВА

Разразившаяся сто лет назад Первая мировая война стала свидетельством глубочайшего духовного и политического кризиса Европы. Для России она оказалась подлинной катастрофой, приведшей к срыву исторического развития и радикальной смене социального порядка. В этой войне, по мнению многих европейских и русских интеллектуалов, сгорели ценности просвещенной христианской Европы, составлявшие суть проекта модерна. В результате Первой мировой Россия перестала быть империей, надолго погрузившись в постреволюционную разруху и хаос братоубийственной Гражданской войны, а русская цивилизация как носительница культурного универсализма Европы подверглась сильнейшим трансформациям под властью большевиков.

Патриотический подъем, охвативший русское общество в начале войны, не смог избавить наиболее чутких современников от чувства трагической обреченности. Представители интеллектуальной и творческой элиты, горячо любившие родину, всем сердцем откликнувшиеся на мобилизацию и принимавшие самое активное и непосредственное участие в мероприятиях в помощь фронту, остро осознавали грядущие тяжелые перемены. С.В. Рахманинов, неоднократно дававший благотворительные концерты на нужды русской армии, признавался в письме к А.И. Зилоти: «Меня взяла жуть, и в то же время появилось тяжелое сознание, что с кем бы мы ни воевали, но победителями мы не будем»<sup>1</sup>.

Впрочем, всю полноту последствий войны для России и европейских держав представить себе не могли даже интеллектуалы. Н.О. Лосский вспоминал, что сообщение о начале войны несколько русских семей, среди которых были Лосский и его жена, встретили на отдыхе, в норвежском Бергене. Настроение в русской колонии было мирное. В ночь на 29 июля (16 июля по ст. стилю) Нина Александровна Струве получила письмо из Петербурга, от мужа, Петра Бернгардовича, который требовал ее немедленного возвращения домой. И только второе письмо, полученное через два дня, с формулировкой «Немедленный отъезд настоятельно необходим» заставил русских «торопливо укладываться»<sup>2</sup>. К тревоге, охватившей семьи русских интеллигентов, примешивалось чувство горечи и обиды за Россию, которую европейцы, окружавшие отдыхающих, в один голос готовы были обвинить в развязывании войны. Лосский приводит примечательный эпизод: «Вечером 1 августа с нами заговорил о современном

положении молодой швед-инженер. “Россия потерпит поражение и потеряет свои окраины – Финляндию, Польшу, Кавказ”, – говорил он, считая, что это будет справедливое наказание за неправильную политику, внешнюю и внутреннюю. Грустно было видеть, – признается Лосский, – такую безоговорочную убежденность в правоте Германии. Я энергично оспаривал своего собеседника. В этот самый час германский посланник Пурталес предъявлял ультиматум в Петербурге, и война была объявлена»<sup>3</sup>.

Отъезд русской колонии из Европы, для многих родной, был исполнен глубокого символизма. Одолевали мрачные мысли. «Все мы, русские, сели в поезд 2 августа вечером. Солнце закатывалось, и все небо пылало от ярко-красной вечерней зари. Все обратили внимание на необыкновенный цвет ее и с тяжелыми предчувствиями пустились в дорогу. С тех пор и до настоящего дня, в течение двадцати четырех лет, мы, русские, не знаем, что такое нормальная жизнь»<sup>4</sup>.

Первоначальные успехи на полях сражений быстро сменились неудачами. «Вскоре оказалось, – пишет Лосский, – что по вине военного министра Сухомлинова русская армия не была обеспечена снарядами и другими военными припасами. Начался длительный период отступлений и отсиживания в окопах»<sup>5</sup>. Показательна судьба другого выдающегося представителя русского образованного класса, которому уготована была роль соединить в своем творчестве ценности и этические идеалы русской классики и опыт строительства советской музыкальной культуры. Оставив занятия музыкой, выпускник военно-инженерного училища, поручик саперных войск Н.Я. Мясковский с первых дней войны оказался на линии фронта. Артиллерия противника крошила позиции русских войск. В своих письмах с фронта Мясковский сообщал, что солдаты сражались мужественно, но жертвы в условиях непродуманного ведения войны казались бессмысленными. На описание некомпетентности и вопиющей бездарности военного начальства русский военный инженер не жалел красок. Факты безжалостны в своей правдивости. Суточный боевой запас на одно орудие составлял только три снаряда. Как писал Мясковский, «в один день от полка в три с лишним тысячи человек остается человек 600 – 700!»<sup>6</sup> Все чаще к офицерскому составу взывали солдаты. Из письма Мясковского: «Солдаты, и свои и чужие, все пристают – “да когда же, ваше благородие, замирение-то будет?”»<sup>7</sup> Жанр фронтовых записок, запечатлевший обыденный ужас русско-германской войны, нашел художественное воплощение в творческой биографии другого русского интеллектуала Ф.А. Степуна, в отличие от Мясковского разделившего с Лосским, Струве и многими другими философами судьбу эмигранта. Опыт войны и революции был переосмыслен Мясковским в его симфоническом творчестве; Степун, бывший в артиллерийских войсках на австрий-

ском фронте, отразил пережитые им военные коллизии в «Записках прапорщика-артиллериста». Как и многие другие документальные и художественные свидетельства, они являются доказательством прорастания логики революции из логики войны.

Осмысление *взаимосвязи между Первой мировой войной и большевистским переворотом в России* стало центральным моментом историософских построений русской эмиграции. Об этом на страницах, возможно, одних из самых ярких политических мемуаров «На путях к свободе» прямо свидетельствует журналистка и общественный деятель, член ЦК партии кадетов Ариадна Тыркова-Вильямс, указывая, что русская революция является результатом войны. «Политическая свобода, первые зачатки которой были заложены с учреждением Государственной думы, придавала новую силу, открывала перед русским народом новые возможности. Порожденная войной 1914 – 1917 годов революция эту свободу разметала, творческий рост Российской державы остановила», — делает она заключительный вывод<sup>8</sup>.

Действительно, война обострила и до того крайне болезненный для русского мира, все еще переосмыслявшего опыт революции 1905 г., вопрос о путях свободы. Он был непосредственно связан с вопросом политической модернизации социального порядка Российской империи и формирования культурно-политической нации. В условиях начавшейся войны в Европе русские интеллектуалы с новой силой продолжили парадигмальные для цивилизационного самоопределения России дискуссии, начатые еще в середине XIX в. славянофилами и западниками. Противостояние Германии и России столкнуло в непримиримом споре русских философов. Казалось, что через столетия после написания Н.Я. Данилевским книги «Россия и Европа»<sup>9</sup> наступил тот самый судьбоносный момент выяснения «*культурных и политических отношений славянского мира к германо-романскому*» в точном соответствии с полным названием этого во многих смыслах ключевого для русского самопознания историософского труда. Культурно-историческая теория Данилевского, ее методологические новации оценены тогда должным образом не были. В то же время очевидная теоретическая близость культурфилософских и политических выводов автора к идеям славянофилов обострила спор о России и Европе, вызвав бурную полемику.

Высказанный на страницах книги центральный тезис, заключавшийся в последовательной защите славянских интересов под духовным и политическим водительством России как новой самобытной культурной силы, действующей в истории, не только не встретил широкой поддержки, но и принес Данилевскому прямые обвинения в панславизме, национализме и даже в шовинизме. Весь этот «критический инструментарий» уничижительных обвинений почти через столетия будет взят на вооружение молодой генерацией «западников»

в полемических выступлениях против «славянофильствующих» противников, в идейной позиции которых они видели рудименты философского наследия Хомякова, Киреевского, Аксакова и Данилевского. Но различия в существе полемики все же были и достаточно определенные. Просвещенные современники Данилевского не простили ему, прежде всего политические пристрастия — его веру в создание Всеславянского союза, а в перспективе — Всеславянской федерации, выступающей здесь как своего рода культурно-государственный идеал. Новые западники в патриотической риторике неославянофилов, спровоцированной войной, увидели еще более опасное заблуждение — *отрицание культурных идеалов Европы*, воплощенных в ценностях немецкой культуры, в духе германской нации. Если сочинение русского публициста и культурфилософа Данилевского, явившееся своеобразным опытом осмысления событий Крымской войны и начала объединения Германии, всколыхнуло русское общество и предвосхитило его переживания по поводу несправедливого подведения итогов русско-турецкой войны 1877 — 1878 гг. на Берлинском конгрессе, то Первая мировая война поставила перед русскими интеллектуалами *вопрос метафизического порядка* — вопрос ее судьбы и исторического бытия в лоне европейской цивилизации.

Основные сюжеты и драматические повороты этой возникшей в русском обществе с середины XIX в. концептуальной полемики, затрагивавшей вопрос о цивилизационной идентичности России и русского мира в европейском культурном пространстве, были артикулированы русскими мыслителями со всей силой публицистического таланта и остротой переживания военных событий. Мировая война бросила Россию в битву старых богов Европы — империй. Ее исход был неизвестен, и каждый из участников надеялся победить в этой войне. Важно, что в отличие от принципиальных споров между почвенниками и западниками во второй половине XIX в. вокруг темы России и Европы, русского национализма и европейского универсализма с выявлением присущих им форм социального порядка, предметом критики и рефлексии было именно метафизическое ядро культуры — ее дух, душа. В борьбе дискурсов военного периода острее полемики было направлено не на политическую или этнографическую составляющую «русского проекта» в его отношении к германскому миру, а на сущностные, онто-гносеологические различия между русской и немецкой культурами. Характерно, что немецкая философская мысль как некое вершинное достижение интеллектуальной культуры Запада символизировала в рассуждениях русских мыслителей европейскую культурную традицию как таковую.

Излишне говорить, что никто из российских интеллектуалов не сомневался в духовной общности русской и европейской культуры. Однако «неославянофильствующие» авторы, отстаивая самостоятель-

ность и самобытность русского культурного предания, видели истоки германского милитаризма в рационалистическом выхолащивании христианской онтологии. Последовательные «западники» бросились на защиту «германской философии», обвиняя неославянофилов в национализме и религиозной лжи. Программные доклады и тексты В.Ф. Эрна «От Канта к Круппу», «Время славянофильствует», как и ответы оппонентов: «Омертвевшее предание» Н.А. Бердяева или «О религиозной лжи национализма» Д.С. Мережковского — среди прочих дискуссионных статей и выступлений доносят до нас голос Великой войны, помогая понять ее смысл, смысл той Войны, которая стала одним из самых страшных трагических опытов XX в., изменив социально-политическую и ментальную структуру современной цивилизации. Как напишет В.В. Зеньковский, «Великая война внесла немало изменений в духовную жизнь России, заострила отношение к Германии; целый ряд писателей и философов очень резко отмежевались от прежнего своего “западничества”. По удачному выражению Эрна, само “время славянофильствовало”, возвращало к идее славянского объединения. В различных очерках это проявилось и у Эрна, как и других представителей “неославянофильства”, но венцом этого рожденного войной направления стала резкая, пристрастная статья Эрна “От Канта к Круппу”, где проводилась мысль о внутренней связи критического рационализма с механической цивилизацией, в том числе артиллерийских заводов»<sup>10</sup>.

Доклад В.Ф. Эрна «От Канта к Круппу» 6 октября 1914 г., состоявшийся в знаменитом зале Политехнического музея, вызвал резкое неприятие русской философской среды. Интеллектуалы предпочли услышать только один тезис Эрна — тезис о метафизическом единстве рационалистической традиции немецкой мысли и германского милитаризма. Критиками Эрна он был интерпретирован как грубый редукционизм, сведение многообразных плодов германской культуры к практике индустриального производства орудий смерти, в то время как в своем докладе Эрн продолжал борьбу за Логос — за христианские основы русской и европейской цивилизации, за наполнение культуры онтологическим смыслом восточно-христианского предания, сохранившего в недрах русской философской мысли непосредственную связь с живым Логосом — с Христом. По его мнению, рационалистическая мысль Запада оторвалась от онтологических основ христианства, утратила дух и неизбежно овеществила наличный порядок бытия. В этой новой культуре реальность духа выносилась за скобки, а, значит, ее моральным следствием (или допущением) оказывалась возможность уничтожения жизни. Рационалистический гений, изобретающий новые инструменты цивилизации, вел к оправданию убийства уже на социально-политическом уровне. Он вел к войне.



Ход рассуждений и выводы Эрн показали оскорбительными для выпускников русских и европейских университетов. Клеймо реакционера, носителя сознания «омертвевшего предания» так и осталось за Эрном в истории. Его бесспорно талантливые оппоненты приложили немало усилий для создания образа «гадкого утенка» русской философии. Но то, чего они опровергнуть не смогли и вскоре испытали на себе – убийственно правдивое предостережение Эрн, став жертвами не только орудий Круппа, но и германского спонсорства русских большевиков, вкуче приведших Россию к революционной катастрофе. Оказавшись в эмиграции, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Ф.А. Степун, С.Л. Франк в буквальном смысле повторили и развили основные положения главных работ Эрн о специфике русской культуры в ее соотношении с европейским культурным преданием. Уже тогда Эрн смог в подтверждение своих выводов предъявить русской общественности два полновесных аргумента, имевших символическое значение, и отослать к конкретным и неопровержимым фактам, сделав на них отрезвляющую иные умы ссылку. То, что промышленник Крупп был удостоен немецкими университетами почетного звания доктора философии, что уравнивало дискурс инструментальной цивилизации и абстрактной мысли, и то, что цвет немецкой нации, ее ученые в разных областях наук, открыто исповедовали неразрывное единство немецкой культуры и германского милитаризма. Чудовищным образом немецкая профессура оправдывала необходимость борьбы Германии против диких «русских монголов». Собственно, как это станет ясно позднее, данный аргумент был взят на вооружение и нацистской Германией, отвоевывавшей пространство для жизни «чистых арийцев» у «несовершенных народов», государств и культур во Второй мировой войне.

В «Воззвании к цивилизованному миру 93 германских профессоров» мы читаем следующие циничные в своей откровенности строки, демонстрирующие опасный синдром духовно-идеологической пленности сознания: «Неправда, что наши войска варварски поступили с Лувеном. Разъяренные жители города напали на наших солдат и принудили их сжечь в виде наказания часть города... Неправда, что, воюя, мы не считаемся с международным правом; мы не совершали незаконных жестокостей. Между тем на восточной нашей границе земля напоена кровью женщин и детей, безжалостно заколотых дикими русскими войсками, а на западе пули дум-дум увечат наших солдат. Те, кто вступили в союз с русскими и сербами и явили миру постыдное зрелище подстрекательства монголов и негров против белой расы, не имеют права считать себя столпами цивилизации»<sup>11</sup>. Столпы цивилизации в этом «Воззвании», конечно, сами немецкие интеллектуалы, те, кому «наследие Гёте, Бетховена и Канта» так же дорого, как и жизнь собственной семьи. *Но в этом праве, почему-то, от-*

казано другим. А вот и кульминация послания ревнивых «наследников» гения немецкой культуры: «Неправда, что наши противники борются против германского милитаризма, как они лицемерно уверяют. Они борются и против нашей цивилизации, — настаивают немецкие профессора. *Без германского милитаризма германская цивилизация давно была бы вырвана с корнем* (курсив наш. — О. Ж.). Под его покровом она выросла в стране, в которой в течение веков царил беспримерный развал. Германская армия и германский народ едины, и ныне это сознание братски объединяет немцев всех сословий, общественных положений и партий»<sup>12</sup>.

Среди подписантов этого «Воззвания 93-х» — Вильгельм фон-Боден, главный директор королевского музея (Берлин); профессор Адольф фон-Гарнак, главный директор королевской библиотеки (Берлин); великий физик, профессор Макс Планк<sup>13</sup> (Берлин); композитор и дирижер Зигфрид Вагнер, сын Рихарда Вагнера (Байрейт); выдающиеся профессора философии Вильгельм Виндельбанд (Гейдельберг) и Вильгельм Вундт (Лейпциг).

Вопрос о сущности немецкой культуры в спорах того времени был тесно связан с вопросом об отношении русского общества к германскому культурному наследию. И опять же на эту связку указал В.Ф. Эрн. 15 января 1915 г. состоялось заседание Религиозно-философского общества памяти Вл.С. Соловьева, на котором в качестве основного докладчика выступил Эрн. Его мысль сводилась к утверждению, что никто и ничто не угрожает немецкой культуре по существу. Опасен лишь пересмотр наших отношений к ней. Ежедневная газета «Утро России», бывшая с 1912 г. рупором партии прогрессистов, напечатала 16 января отчет об этом заседании. Как следовало из отчета корреспондента, докладчик отметил, что «культура превратилась в Германии в коммерческое предприятие, и к нам ввозят и распространяют в России всякие суррогаты истинного знания»<sup>14</sup>. Эрн призывал к освобождению от рабской зависимости от германского культурного экспорта. По его мнению, необходимо было уйти от германского гипноза и начать выбирать именно «золото» германской культуры, а не грязь. Желая защитить ценности русской культуры, Эрн, как и его предшественники-славянофилы, справедливо указывал на историческое и этическое противоречие в отношении между Европой и Россией. Существует некий идеал — лежащий в культурной истории Европы универсализм ценностей, определяемый, прежде всего, общностью христианства как цивилизационного ядра и Европы, и России. В реальности же Европа живет необоснованными претензиями на «общечеловеческое» превосходство перед другими национальными культурами. Об этом в «России и Европе» писал еще Данилевский, которому претило унизительно-снобистское «европейничанье» доморожденных российских «западников». С моральной

точки зрения критика идолопоклонства перед германской культурой, высказанная в докладе Эрн, вполне понятна. Выступивший в прениях кн. Е.Н. Трубецкой, казалось, был озабочен, скорее, недооценкой германской культуры вследствие собственного «национализма». В защиту немецкой культуры возвысил свой голос и Вяч. Иванов, охарактеризовав ее как законченную и зрелую, и сослался на наступающий интеллектуальный голод по германской культуре. Будущий профессор права С.Ф. Кечекьян предложил осудить не германскую культуру, а зло, которое кроется в любой войне. С.Н. Булгаков увидел проблему отношения к немецкой культуре как проблему отношения к культуре собственной, подчеркивая тоску русской культуры по религиозной идее и религиозному опыту, составляющим ее сердцевину.

Боясь, что у читающей публики может сложиться впечатление о перевесе германофильствующего элемента на заседании Общества Соловьева, 18 января В.Ф. Эрн на страницах того же «Утра России» опубликовал письмо с разъяснением по поводу произошедшего на заседании. Подчеркивая принципиальную свободу в обсуждении данного вопроса, он все же засвидетельствовал, что выступления молодых германофилов были «развеемы могучим подъемом многих речей, в которых правда России и неправда Германии в настоящем столкновении, не только военном, были утверждены и с большим красноречием, и с большей убедительностью»<sup>15</sup>.

Момент решающейся судьбы — едва ли не самый сильный аргумент тех философов, кто еще до начала войны, как В.Ф. Эрн в своей книге «Борьба за Логос» (1911), представил русскую культуру как самоценный и при этом универсальный плод развития христианской цивилизации, отличающийся по своему опыту и творческим результатам от западноевропейского пути. Но момент, связанный с судьбоносной войной, был также важен и для тех, кто ждал от России обновления ее души, освобождения от низкопоклонства перед Европой. В 1915 г., в работе с символическим названием «Душа России», вошедшей затем в книгу 1918 г. «Судьба России», Н.А. Бердяев пишет: «Мировая война остро ставит вопрос о русском национальном самосознании. Русская национальная мысль чувствует потребность и долг разгадать загадку России, понять идею России, определить ее задачу и место в мире. Все чувствуют в нынешний мировой день, что Россия стоит перед великими мировыми задачами. Но это глубокое чувство сопровождается сознанием неопределенности, почти неопределимости этих задач»<sup>16</sup>. И тем не менее одна задача видится Бердяеву совершенно отчетливо. Она заключается в образовании России «в личности», что позволит ей, наконец, избавиться от бесформенности, женскости. По словам Бердяева, Россия должна перестать ждать заморского жениха: «Россия как бы бессильна сама себя оформить в бытие свободное, бессильна образовать из себя личность. Возвращение к собственной почве, к

своей национальной стихии так легко принимает в России характер порабощенности, приводит к бездвижности, обращается в реакцию. Россия невестится, ждет жениха, который должен прийти из какой-то выси, но приходит не суженый, а немец-чиновник и владеет ею. В жизни духа владеют ею: то Маркс, то Кант, то Штейнер, то иной какой-нибудь иностранный муж»<sup>17</sup>.

В этом контексте время войны для Бердяева становится временем испытания России на мужественность: «Ныне разразилась, наконец, давножданная мировая борьба славянской и германской расы. Давно уже германизм проникал в недра России, незаметно германизировал русскую государственность и русскую культуру, управлял телом и душой России. Ныне германизм открыто идет войной на славянский мир»<sup>18</sup>. Возмужание России, по Бердяеву, есть процесс освобождения от германской культурной зависимости: «Война должна освободить нас, русских, от рабского и подчиненного отношения к Германии, от нездорового, надрывного отношения к Западной Европе, как к чему-то далекому и внешнему, предмету то страстной влюбленности и мечты, то погромной ненависти и страха»<sup>19</sup>. Но опыт освобождения, как можно понять Бердяева, — *это не отказ от Европы, а сложный процесс интериоризации европейской культуры как своего другого*. По мнению Бердяева, в результате подобного процесса «Западная Европа и западная культура станут для России имманентной; Россия станет окончательно Европой, и именно тогда она будет духовно самобытной и духовно независимой. Европа перестанет быть монополистом культуры»<sup>20</sup>.

Эта полемика о существовании духа русской и германской культуры для русских философов не завершилась с окончанием войны. Она осталась узловым моментом самопонимания русской эмиграции, ее трудной работы исторической самокритики в осознании революционной катастрофы и войны, ослабившей и обрушившей Российскую империю. Первая мировая война, в которой с политической карты Евразии исчезли четыре империи — Германская, Российская, Австро-Венгерская и Османская — по сути, не решила ни одного европейского вопроса, став прологом еще более чудовищной по своим масштабам и зверствам Второй мировой войны. Конфликт между Германией, не оправившейся от унижительного поражения в Первой мировой, экономическими и геополитическими интересами стран старой Европы и новой большевистской Россией был неизбежен. Скорее он был вполне реален и логически вытекал из складывавшихся между участниками европейского политического процесса отношений, продиктованных внутренними причинами развития стран, воевавших в Первой Мировой. Пролонгацию этого конфликта с его нерешенным метафизическим противостоянием русско-славянского и германского мира, своего рода логическую взаимосвязь между

двумя войнами на европейско-русском пространстве хорошо понимали в эмигрантской среде. Воспоминания о начале германской войны Н.О. Лосский писал в конце 1930-х гг., находясь в Чехословакии. «Пишу я эти строки 19 августа 1938 года в Чехословакии, вблизи городка Высокое Мыто (Vysoke Myto), где семья наша проводит лето в прекрасной вилле, но душа наша беспокойна: в Германии происходят маневры, имеющие характер мобилизации, отношения между Германией и Чехословакией весьма напряженны, не сегодня завтра может вспыхнуть война, которая опять станет мировой и, вероятно, повлечет за собою всеобщий коммунистический переворот»<sup>21</sup>.

Европа, уязвленная нацизмом и большевизмом, по мнению русских интеллектуалов-эмигрантов, заставляла задумываться не только об исторической будущности, но и о самой возможности европейского культурного проекта, частью которого, как они были убеждены, являлась Россия. В предисловии к первому изданию своей книги «Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей» В.В. Зеньковский подчеркивал, что проблема взаимоотношений России и Европы «давно уже смущала русское сознание». Известный историк русской философии полагал тогда, что русская эмиграция, по воле истории, стоит «на самой высокой точке в этом движении мысли, — в нас и через нас, — пишет Зеньковский, — вопрос не столько осознается, сколько уже решается»<sup>22</sup>.

Решение европейско-русской судьбы «через себя», подтвержденное ощущением Европы как внутреннего опыта культуры, — вероятно, наиболее сильная личностная черта едва ли не самого яркого участника той исторической полемики — Николая Бердяева. Встретившись с реальным Западом в эмиграции, Бердяев еще раз подчеркнет универсальный характер своего мировосприятия: «Я всегда был универсалистом по своему жизнепониманию и вместе с тем всегда ощущал этот универсализм как русский. Я был человеком западной культуры. Можно даже про меня сказать, что западная культура мне имманентна и что я имманентен ей. Кейзерлинг написал обо мне, что я первый русский мыслитель, которого можно назвать вполне европейским, для которого судьба Европы есть и его судьба. И я действительно менее других русских чувствовал себя иностранцем в Западной Европе, более других участвовал в жизни самого Запада. Вместе с тем на Западе меня ценили более, чем в русской среде», — сделает Бердяев признание в своей автобиографической книге «Самопознание»<sup>23</sup>.

Вопрос, который задавал себе Бердяев — что русское есть в его универсалистско-европейском мировосприятии — и его попытка дать ответ на него, пожалуй, содержит в себе *убедительную программу русского европеизма*. Это важнейшее для русской философской традиции умственное течение, к которому, на самом деле, принадлежал и главный оппонент Бердяева в дискуссиях о русской и германской

культуре, спровоцированных войной, знаток античной философии, итальянской культуры и католической богословской традиции Нового времени В.Ф. Эрн. Не доживший до 35-летнего возраста, талантливый ученик С.Н. Трубецкого, Эрн умер накануне защиты докторской диссертации, за несколько месяцев до рокового октября 1917 г. Он избежал трагической судьбы своего ближайшего друга о. Павла Флоренского и эмигрантской участи многих единомышленников и идейных противников. Оказавшийся в эмиграции Бердяев, впрочем, как и Булгаков, Ильин, Степун, Струве, Федотов, Франк, Вейдле, стал проводником русской культуры и русского типа философствования для Европы и мира. Изучая западное мышление «не только по книгам, но и по общению с живыми людьми», Бердяев пришел к многозначительному выводу, как он сформулирует, «о различии между русским отношением к обсуждению вопросов и западноевропейским, особенно французским»<sup>24</sup>. Как отметит Бердяев, «западные культурные люди рассматривают каждую проблему прежде всего в ее отражениях в культуре и истории, то есть уже во вторичном. В поставленной проблеме не трепещет жизнь, нет творческого огня в отношении к ней. Было такое впечатление, — пишет Бердяев, — что существует лишь мир человеческой мысли о каких-либо предметах, лишь психология чужих переживаний. Когда на одной из декад в Pontigny была поставлена проблема одиночества, то рассматривалось одиночество у Петрарки, у Руссо, у Ницше. Русские же мыслят иначе, — продолжает автор «Самопознания». — Говорю о характерно русском мышлении. Русские рассматривают проблемы по существу, а не в культурном отражении. Я, по крайней мере, всегда говорил о первичном, а не о вторичном, не об отраженном, говорил как стоящий перед загадкой мира, перед самой жизнью; говорил экзистенциально, как субъект существования»<sup>25</sup>. Эта, по словам Бердяева, «помешанность западных людей на культуре (по немецкой терминологии), на цивилизации (по терминологии французской)»<sup>26</sup>, ведет к устранению живого человека с его духовно-экзистенциальными переживаниями из сферы мысли и из сферы собственно культурного опыта.

Указывая на определяющее значение немецкой мысли и европейской культуры, у которой он всю жизнь продолжал учиться, Бердяев делает признание, что он, прежде всего, русский философ: «С какими же русскими мыслями приехал я на Запад? Думаю, что, прежде всего, я принес эсхатологическое чувство судеб истории, которое западным людям и западным христианам было чуждо и, может быть, лишь сейчас пробуждается в них. Я принес с собой мысли, рожденные в катастрофе русской революции, в конечности и запредельности русского коммунизма, поставившего проблему, не решенную христианством. Принес с собой сознание кризиса исторического христианства. Принес сознание конфликта личности и мировой гармонии, индивиду-

ального и общего, неразрешимого в пределах истории. Принес также русскую критику рационализма, изначальную русскую экзистенциальность мышления. Наряду с горьким и довольно пессимистическим чувством истории во мне осталось упование на наступление новой творческой эпохи в христианстве. Я многому с юности учился у западной мысли, более всего у германской философии, многому продолжаю учиться за годы своего изгнания в Западной Европе. Но во мне всегда оставалось неистребимо мое индивидуально-личное и мое русское. И это несмотря на мое отвращение ко всем формам национализма, на мой коренной универсализм. Я принес с собой также своеобразный русский анархизм на религиозной почве, отрицание религиозного смысла принципа власти и верховной ценности государства. Русским я считаю также понимание христианства как религии Богочеловечества»<sup>27</sup>.

Подобным самопризнанием если и не заканчивается спор о взаимоотношении русской и германской, шире, европейской культуры, обострившийся в период Первой мировой войны и постоянно присутствующий в эмигрантском дискурсе о России и Европе, то дается значимый вариант ответа, который показывает путь к синтезу достижений русской и немецкой интеллектуально-духовных традиций. Как представляется, перед современными наследниками русских мыслителей стоит задача, которую можно определить как *задачу внутреннего синтеза*. И пусть, вместо заключения, снова прозвучит голос русской эмиграции, чья жизнь была разрушена Великой войной и революцией: «Так снято историей противоположение России и Запада — оно ныне выступает как глубокое расщепление внутри русского духа... Задача внутреннего синтеза делает поэтому невозможным, фальшивым какое-то отгораживание себя от Запада или Востока. Все яды отравили нас, все добрые течения вошли в нас, — пришла пора действительной сосредоточенности на себе *без горделивого мессианского сознания, без утешения себя критикой других*»<sup>28</sup>. Думается, эта мысль, высказанная историком русской философии, православным священником В.В. Зеньковским актуальна и сегодня в новых спорах о России, русской культуре и европейском культурном предании, имеющих для нас особый мемориальный смысл через 100 лет после Великой войны.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Цит. по: С.В. Рахманинов. Альбом / сост. Е. Рудаковой, общ. ред., вступ. статья и текст А. Кандинского. — М.: Музыка, 1988. С. 102.

<sup>2</sup> *Лосский Н.О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. — М.: Викмо — Русский путь, 2008. С. 164.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 165 — 166.



- <sup>6</sup> Цит. по: Гулинская З.К. Николай Яковлевич Мясковский. – М.: Музыка, 1985. С. 50.
- <sup>7</sup> Там же. С. 49.
- <sup>8</sup> Тыркова-Вильямс А.В. На путях к свободе. – М.: Московская школа политических исследований, 2007. С. 390.
- <sup>9</sup> Книга была написана в 1868 г., отдельным изданием вышла в 1871 г.
- <sup>10</sup> Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. – М.: Республика, 2005. С. 113.
- <sup>11</sup> В.Ф. Эрн: pro et contra / сост., вступ. ст., коммент. А.А. Ермичева. – СПб.: РХГА, 2006. С. 1005–1006.
- <sup>12</sup> Там же. С. 1006.
- <sup>13</sup> Стоит отметить, Макс Планк, осознавая, что мощь науки поставлена на службу варварства войны, позже отозвал свою подпись.
- <sup>14</sup> Наше отношение к германской культуре // Утро России. Москва. 1915. 16 января. № 16. С. 4.
- <sup>15</sup> В. Эрн в Соловьевском обществе (Письмо в редакцию) // Утро России. Москва. 1915. 18 января. № 18. С. 6.
- <sup>16</sup> Бердяев Н.А. Душа России // Бердяев Н.А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. – М., 1918. С. 1.
- <sup>17</sup> Там же. С. 15 – 16.
- <sup>18</sup> Там же. С. 16.
- <sup>19</sup> Там же.
- <sup>20</sup> Там же. С. 19.
- <sup>21</sup> Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. С. 164.
- <sup>22</sup> Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. С. 10.
- <sup>23</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М.: Книга, 1991. С. 252.
- <sup>24</sup> Там же. С. 252.
- <sup>25</sup> Там же. С. 252 – 253.
- <sup>26</sup> Там же. С. 253.
- <sup>27</sup> Там же. С. 255.
- <sup>28</sup> Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. С. 140.

## REFERENCES

- Berdyayev N.A. *The fate of Russia. Essay on the psychology of war and ethnic*. Moscow, 1918 (in Russian).
- Berdyayev N.A. *Self-knowledge. Essay on the philosophical autobiography*. Moscow, Kniga [The Book], 1991 (in Russian).
- Gulinskaya Z.K. *Nikolai Yakovlevich Myaskovsky*. Moscow, Muzika, 1985 (in Russian).
- Lossky N.O. *Memories. Life and philosophical Way*. Moscow, 2008. 400 p. (in Russian).
- S.V. Rakhmaninov. Album. E. Rudakova, A. Kandinsky (eds.). Moscow, Muzika, 1988 (in Russian).
- Tyrkova-Williams A.V. *On the way to Freedom*. Moscow, Moscow School of Political Studies, 2007 (in Russian).
- V.F. Ern: pro et contra. A.A. Ermichev (ed.). Saint Petersburg, Русская христианская гуманитарная академия, 2006 (in Russian).
- Zenkovsky V.V. *Russian thinkers and Europe*. Moscow, Respublika, 2005 (in Russian).

### **Аннотация**

Первая мировая стала выражением глубокого духовного и политического кризиса Европы. Для России она оказалась настоящей катастрофой. По мнению многих европейских и русских интеллектуалов, в этой войне сгорели ценности просвещенной христианской Европы, составлявшие суть проекта модерна. Русские философы, анализируя события войны, с новой силой продолжили парадигмальные дискуссии, начатые славянофилами и западниками. Противостояние Германии и России столкнуло мыслителей в непримиримом споре о духовной сущности русской и германской культуры. Статьи и публичные доклады русских философов доносят до нас голос Великой войны, помогая понять ее смысл.

**Ключевые слова:** духовный смысл, православный, философская традиция, русская культура, душа, национальный дух, религиозное сознание, рационализм.

### **Summary**

The First World war was an expression of the deep spiritual and political crisis of Europe. For Russia it was a real, genuine catastrophe. According to many European and Russian intellectuals, this war has destroyed the values of the enlightened Christian Europe, which constituted the essence of the project of modernity. Russian philosophers, analyzing the events of the war, with new force continued paradigmatic discussions that were initiated by the Slavophiles and the Westernizers. The confrontation between Germany and Russia pushed thinkers in irreconcilable dispute about the spiritual essence of German and Russian culture. Articles and public presentations of Russian philosophers convey to us the voice of the Great war, helping to understand its meaning.

**Keywords:** spiritual meaning, Orthodox, philosophical tradition, Russian culture, soul, national spirit, sacred, profane, religious consciousness, rationalism.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА  
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Гуманитарная экспертиза



СОВРЕМЕННЫЕ ШТАМПЫ И ПРЕДРАССУДКИ  
В СУЖДЕНИЯХ О ФИЛОСОФИИ И ГУМАНИТАРНОЙ  
КУЛЬТУРЕ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА\*

Н.В. МОТРОШИЛОВА

Предложить некоторые результаты своего исследования акцентированных здесь проблем меня заставляют оживленные, не прекращающиеся и сегодня дискуссии. В них уже определились две главные тенденции. *Первая тенденция* представлена кропотливой исследовательской работой, которая была наиболее интенсивной в XXI в. и выразилась в накоплении *тщательных разработок* одновременно фактически-исторического и теоретико-методологического характера, в частности обращенных к проблематике здесь непосредственно обсуждаемой. Далее ad hoc буду ссылаться на более конкретные результаты, полученные авторами-исследователями, к которым – с теми или иными оговорками, уточнениями – примыкаю в своей работе. (В частности, в контексте предлагаемого далее исследования – с позиций социологии познания – теорий диалога ценными предпосылками были исследовательские произведения признанных современных специалистов, отечественных и зарубежных.)

Что касается специальных проблем такой работы, то уже имеется солидный теоретический задел и, соответственно, консенсус – прежде всего в ответе на вопрос: сохранились ли в составе *признанных* духовных, научных, нравственных *достижений*, переживших свое время, духовные продукты, возникшие и развивавшиеся в нашей стране в советское время?

В целом присоединяюсь к достаточно репрезентативной когорте исследователей, которые не просто утвердительно ответили и отвечают на поставленный вопрос, но именно доказательно, тщательно обосновывают свой положительный ответ.

Слово В.А. Лекторскому, одному из признанных повсеместно, в том числе и за рубежом, лидеров исследовательского крыла *фило-*

\* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Проблемы диалога в философии, культуре и политике: вызовы XXI века», грант № 14-03-00068а.

софии советского периода (с уточнением — он говорит в основном о послевоенном времени): «В нашей философии в эти годы наряду с догматиками и приспособленцами творили выдающиеся, яркие личности, связанные с культурой России и культурой мировой, с гуманитарным и естественно-научным знанием. Мы только сегодня начинаем понимать и ценить то, что было сделано в эти годы и что сегодня оказывается актуальным»<sup>1</sup>. Книга, из которой взяты эти слова, в целом предоставляет многочисленные (со ссылками на сотни произведений и имен) доказательства справедливости высказанного тезиса, в главном совпадающего с приведенной цитатой.

*Вторая тенденция*, которая возникла в постсоветский период и четко прорисовывается в последнее время, представлена главным образом способами рассуждения и, соответственно «авторами» не исследовательского, а публицистического, скорее «блогерского» типа. Кстати, обсуждать их «работы» — дело неблагодарное для людей, которые привыкли двигаться в поле фактов, доказательств, аргументов, а не броских, эпатажных обличений.

### **Стереотип № 1: «философия советского периода» отождествляется с «советской философией»**

Обращусь к более сложному типу публикаций, которые заслуживают серьезного рассмотрения. Образцом их считаю статью К.А. Свасьяна, который, кстати, оправданно признан как один из авторов, своими работами, написанными *в советское время*, доказавших, что *философом* можно было оставаться и в этот более чем противоречивый исторический период.

Тем более огорчительно, что стереотип № 1, о котором далее пойдет речь, получил закрепление и в его работах. Пример — статья «О советской философии», опубликованная в ранее цитированном превосходном сборнике работ 2014 г. об отечественной философии. При этом некоторые суждения К. Свасьяна считаю вполне здравыми и далее тоже буду их использовать. Но даже в упомянутой (как всегда, яркой по мысли и слову) статье есть высказывания (и, к сожалению, опорные для концепции автора), с которыми трудно согласиться и которые вносят свой вклад в закрепление упомянутого стереотипа № 1, ибо *в терминологии* К. Свасьяна не просто нет места четкому различению «советской философии» и «философии советского периода», но сделано все, чтобы такое различие не появилось (или, появившись, было проигнорировано).

Характерны такие, например, утверждения К. Свасьяна: философией в державе, именуемой Советским Союзом, «было решительно всё»; и сам Советский Союз представлял собой неслыханный проект осуществленной философии<sup>2</sup>.

Коренные вопросы, которые, по моему мнению, здесь должны быть поставлены: а была ли *именно философией* та идеологическая — с «философскими» вставками — мешанина, которую навязывали и в системе партийной учебы, и в высшей школе, и в научных занятиях под видом философии? А то, что в результате было «осуществлено» в Советском Союзе — правомерно ли называть «осуществленной философией»?

Вопреки формулам Свасьяна я (в согласии с *содержанием* исследований немалого числа авторов) решаю утверждать: *то, что Свасьян и другие сторонники подобного мнения в данном случае именуют «философией», философией не было.* (Над более точным обозначением этого идеологического суррогата еще следует поработать.) Отвлечемся пока и от вопроса о том, сколь широки были «массы», которым забивали голову упомянутыми выше дайджестами, и усвоили ли они что-либо философское, чтобы можно было по праву говорить об «осуществленной философии»?

Положение, которое уже сложилось, по-своему парадоксально. Ведь даже те авторы, которые правильно считают, что рассматриваемые суррогаты «советского» идеологического типа философией не были, по навязчивой привычке употребляют ложное, самопротиворечивое клише «советская философия» в виде некоего обобщающего понятия по отношению к принципиально несходным, даже враждебным друг другу феноменам. Но ведь *философия* по самой своей природе не может быть ни «советской», ни «антисоветской», подобно тому, как самопротиворечивы ходячие штампы вроде «советской физики», соответственно математики, химии, биологии и т.д. Они могут иметь лишь один рациональный смысл — когда подразумеваются эти и другие науки, поскольку они развивались *в советское время.*

Разумеется, эти мои утверждения в случае философии верны при условии, что и при советской власти принадлежность *к философии* в сущностном смысле — или, наоборот, непричастность к ней, все же определялись соответственно критериям, складывавшимся веками и *никогда, ни при какой, в том числе советской власти не терявшим, и сегодня не утратившим своего значения.* Ручательство за то, что такие критерии действовали и действуют до сих пор, очень простое: сама работа и отдельных людей, и их сообществ, которые — несмотря на все трудности и препятствия — в целом придерживались норм и принципов философской, и именно исследовательской работы. Сохранялись ли, трудились ли такие люди и их сообщества в советское время? Несомненно, и доказательство их существования — целый массив фактов, сами произведения авторов того времени, и сегодня *сохраняющие свою роль в развитии философии.* Это подтверждается, как сказано, и целым массивом мета-исследований. В частности, в рассматриваемой статье К. Свасьяна есть целые страницы, где речь идет также о *философских* разработках, которые существовали даже в 20 —

30-х гг. При этом автор, прекрасно зарисовав приметы бедственного положения, в котором оказались как раз *профессиональные философы* (как эмигрировавшие, так и оставшиеся в нашей стране), четко запечатлел несомненный факт: несмотря на многообразные общие и частные трудности, которые пришлось преодолевать философам, да и вообще прославленным гуманитариям России в советское время, они оставались *философами* (историками, литературоведами и т.д.) и по призванию, и по выполняемому ими жизненному делу. В числе философов К. Свасьян называет И. Ильина, А. Лосева, Г. Шпета, В. Асмуса. А можно было бы добавить десятки, если не сотни других имен и, соответственно, работ специалистов в философии и других областях того гуманитарного знания, которое не спутаешь ни с какими «псевдо-»...

К. Свасьян достаточно объективен в оценке именно *философии* как дела также и более молодых поколений советского времени. «Нужно вспомнить, — вполне точно свидетельствует он, — славные имена Аверинцева, Лотмана, Щедровицкого, Пятигорского, Мамардашвили, Давыдова, Гайденко и др. (Особняком стоит парадоксальная фигура А.А.Зиновьева...) Это были своеобразные философские окна в Европу на фоне всякого рода спецхранов и запретов... Что здесь среди прочего бросалось в глаза, так это раскованное обращение с текстами классиков и даже вызывающе скудное их цитирование на фоне обильного цитирования других, недоступных авторов» (с. 69). Всё верно.

Иными словами, фактически, при *конкретном* анализе К. Свасьян, опираясь на реальные и легко подтверждаемые факты, все же отделял, отличал — в составе «продукции» *советского периода* — произведения, идеи, фигуры, которые в самом деле *были философскими*, от тех, причисление которых к философии — даже с эпитетом «*советская философия*» — не только неправомерно, но и содержит непримиримое противоречие в самом определении. Однако *на уровне результирующих формулировок*, повторяю, он не провел четко терминологического разграничения, которое напрашивается при анализе всего массива релевантных материалов.

К. Свасьян не отделил свои формулировки от тех, что исполняются хором нынешних *идеологов*, действующих тенденциозно, со стремлением, фигурально выражаясь, закопать (или по-геростратовски сжечь) *все духовное наследие советского периода, включая достаточно развитую профессиональную философию*. А вот чуткие исследователи российской философии на Западе не только заметили это новое исследовательское движение в сторону сбережения, тщательного исследования забытых или ранее неизвестных, однако имевших место фактов, феноменов, но и вполне четко, терминологически грамотно его зафиксировали. Слово профессору университета Турина Даниеле Стейла: «В последнее время *исследование советской философии* или,

как часто предпочитают говорить сегодня, философии в советское время, стало чрезвычайно интересным. В течение десятилетий на Западе было принято считать (исключение – редкие специалисты), что философия в России в советский период пребывала в подавленном состоянии. *Теперь же международному сообществу ученых приходится исследовать богатство и многомерность философии в Советском Союзе во второй половине XX века*<sup>3</sup>. Обобщение итальянской исследовательницы подтверждено статьями других авторитетных иностранных авторов в той же книге. Это Т. Рокмар, Д. Бэкхёрст (оба пишут о философии Э. Ильенкова), В. Ойтинен. (Вот бы и нашим ораторам, блогерам, рассуждающим об отечественной философии в духе новых «геростратов», обратиться к обширному полю фактов, материалов тоже с исследовательскими, а не с «погромными» целями...).

В унаследованном нами от истории философии, гуманитарных наук советского периода массиве имеются своего рода смешанные результаты, которые требуют специального анализа. Существует, например, такой непростой, требующий специального анализа феномен; его носителей часто называют именно «советскими философами». Считаю: *советскими* их можно именовать по праву. Но были ли они *философами* в строгом смысле слова? Попробуем разобраться.

### **Официальные «советские философы» – были ли они философами?**

«Советское» в деятельности этого круга людей определяется сразу, непосредственно. Правда, и тут требуется предварительное уточнение. Его сделал в своих дневниках (и наверняка, проговаривал в лекциях, докладах, выступлениях Мераб Мамардашвили). Он писал о вопиющем несоответствии уже на уровне титульных государственных обозначений (Союз *Советских* Социалистических республик) – о безвластии, чисто декоративной роли именно *Советов* при *советской* власти! Отвлечемся от этого вообще-то важного аспекта. Согласимся, что термин «советский» – здесь: применительно к некоей аморфной сумме инструкций, требований, их идеологических оснований – предполагал не просто активную защиту существующей государственной власти средствами «идеологии», а попытки «теоретически» обосновать саму идеологию, в том числе и с использованием понятий, ходов мысли, вообще-то почерпнутых из гуманитарного знания, включая философию, но кардинально приспособленных к целям именно этой идеологии.

Перед нами большой массив фактов: особая, «именная» деятельность конкретных людей и ее результаты, а также свидетельства ее поддержки высшей властью (в виде передачи этим конкретным людям властных, контролирующих и подавляющих функций по отношению к философии и т.д.).



Существовал ли «реальный феномен», более всего отвечавший (самопротиворечивому, неверному, как сказано) термину «советская философия»? Согласно с В. Лекторским и другими авторами: «феномен существовал». Но как раз прояснение его показывает, что к существенным характеристикам и критериям *философского* знания и дела его носителей, *философов*, он имеет разве только то отношение, что из стана псевдофилософов на ученых, включая именно *философов* нашей страны, исходили идеологические гонения, проработки, доносы...

Особенности обсуждаемого феномена можно понять на примере академиков Митина, Юдина, Константинова. Он уже достаточно хорошо исследован (хотя разбирать «труды» советских псевдофилософов – неблагодарное, тягостное занятие...).

Самый «сложный» случай – М.Б. Митин, ибо в «произведениях», выходявших под именами Ф.В. Константинова или П.Ф. Юдина, слой «философских оснащений», добытый, как правило, референтами, был настолько тонок и скромн, что и обсуждать тут, в сущности, нечего. А вот некоторые помеченные именем Митина произведения как будто имели отношение к философии. Так, под его именем вышли некоторые Предисловия к томам Собрания сочинений Гегеля. Чем не философия? Но уже доказано, что именно эту часть работы, «приличествующей» академику по философии, выполняли референты, «философские рабы»... причем не всегда безупречно: иногда они беспардонно переписывали и вставляли в работы шефа, в «произведения» *как бы Митина* куски, а подчас и целые опубликованные статьи профессиональных философов.

В обширных материалах, относящихся к деятельности журнала «Вопросы философии» перестроечного периода, разбирался, например, такой доказанный факт плагиата: ленивые референты, видимо, переписали и включили в публикацию под именем Митина отрывки из статьи профессионального философа Гаянэ Тавризян – разумеется, без всяких указаний на украденный оригинал. Вот так и возникали ключья «*философского содержания*!» Но имели место и поистине чудовищные факты (они документально, доказательно представлены в упомянутой серии, относящейся к деятельности «Вопросов философии»). Например, Митиным была опубликована *под его собственным именем* статья, слово в слово повторявшая оказавшуюся в его распоряжении рукопись репрессированного *философа* Стэна (оригинал уже во время перестройки был представлен коллективу журнала вдовой Стэна) – с добавлением единственной «авторской» фразы Митина об антимарксистских, антисоветских взглядах... Стэна, что было сделано в разгар борьбы с «меньшевистствующим» идеализмом.

Самое главное: лишь немногие из тогдашних «академиков» по философии, докторов *философских* наук, руководителей академических учреждений и *философских* факультетов утруждали себя (вернее, своих

референтов) «слишком философскими» темами. Более типичными были другие примеры. Сошлюсь на свои собственные многолетние наблюдения (совпадающие с опытом других коллег — уверена, и самого Свасьяна).

\*\*\*

Хорошо помню, как все это было...

В 60-х, а в известной мере и в 70-х гг. сложилась противоречивая, в чем-то уродливая, тягостная для *философии* ситуация. Для *философов* старших и средних (теперь) поколений это были годы их становления, выживания с помощью философии и ради философии. Противоречия, пронизавшие всю нашу жизнь в советские годы, как отмечалась, подробно исследованы в соответствующей литературе. В частности, таким исследованием — в свете требований социологии познания, науки, научной истории философии — вплотную занималась и я. И начинала я не с 40 — 50-х гг., когда, по выражению глубокого исследователя, блистательного, высококлассного *философа* А.П. Огурцова, *философия* на одной шестой части земного шара была практически похоронена. Тогда выдающимся умам нашей страны приходилось выживать, чаще всего «писать в стол» или уходить в сопредельные миры знания, культуры.

Что же касается 60-х — 70-х гг., то условия для развития научного, неидеологизированного знания и исследования, оставаясь сложными, противоречивыми, все же *предоставляли возможности (пусть и ограниченные) для появления, развития свободной, творческой (в том числе и философской) мысли*. И она, эта мысль — как всегда было в истории — такие возможности неплохо использовала.

Отсылаю заинтересованных читателей к моей книге «Отечественная философия...», в которой подробно исследованы общие цивилизационные предпосылки для социально-исторического запроса на исследовательскую, а не идеологическую мысль в эпоху развернувшейся научно-технической революции. В ней подробно охарактеризована напряженная антиномия между формальным господством официальной марксистско-ленинской идеологии (с ее частью — *псевдофилософией*) и нарастанием исследовательских тенденций не только в естествознании, точных науках, но и в гуманитарных дисциплинах, включая философию. В моей книге перечислены (сведенные в восемь пунктов) установления, структуры, в силу существования которых философию в СССР мыслили сделать именно «советской» в идеологическом отношении. К слову, здесь я пыталась выполнять требования социологии познания — способствовать конкретному определению тех звеньев, через которые та или иная общественная система защищает, упрочивает свою власть в духовных областях. С их помощью — прав К. Свасьян — мыслилось «осуществить»... Но что? Не философию, ко-

нечно, а именно идеологию, да и то некачественную, халтурную, грубо сколоченную, по крайней мере, внедрить ее в систему образования. Эти попытки увенчались успехом с точки зрения целей идеологов – в том числе и в том смысле, что внедрение халтуры заставило поверить и непосредственных жертв, и последующих невнимательных, а то и тенденциозных наблюдателей, будто целые поколения, были «облечены»... *философией*, что именно философия была (как публично выразился один из нынешних блогеров) «орудием подавления»!

И все-таки наиболее подготовленным людям, погруженным в гуманитарную культуру, в философию, уже тогда, при советской власти, было вполне ясно, что весь громоздкий комплекс, который тогда (и после) неверно именовали (именуют) философией, философией никогда не был и с философией в строгом смысле слова даже не граничил.

Одновременно – в силу сплетения многих исторических обстоятельств, появления целого ряда конкретных механизмов выживания и укрепления гуманитарного знания (некоторые из них будут конкретизированы позже) – в послевоенный период в нашей стране *произошел серьезный поворот к укреплению позиций исследовательской мысли*, а также исследовательских потенциалов гуманитарного знания, философии, в частности, раскрепощения культуры. Когда эти процессы стали заметными именно в философии?

Малоизвестен тот факт, что тенденцию такого поворота чутко подметили за пределами СССР – и парадоксально – в той области, которая специализировалась на «советологии», т.е. разбирала как раз *идеологические продукты, подчас маскировавшиеся под философию*. Слово Г. Веттеру, матерому советологу, который писал уже в середине 60-х гг.: «Необходимо признать, что *специализированная философская литература в СССР за годы после смерти Сталина обнаружила удивительный взлет*. За последние годы между советскими философами были развернуты дискуссии, которые касались множества проблем и *находились на прекрасном уровне*»<sup>4</sup>. Это означало (я и пыталась представить этому подробные доказательства в книге «Отечественная философия...»), что действовала, и более широко, настоятельно, вторая сторона очерченной ранее антиномии. Благодаря ее действию философия, как и вообще гуманитарная наука, исследование в широком смысле, не просто существовали, а оказались способными укреплять свои социальные, творческие, общекультурные позиции. Поскольку вторая сторона антиномии «работала», созданное в этих областях в нашей стране (в частности, благодаря оттепелям, пусть и неполным, непоследовательным) *вливалось в мировой и по самой своей природе исследовательский философский (общегуманитарный) процесс*.

Не хотелось бы повторять уже напечатанные тексты, но читатели должны учесть многие сдвиги социального, духовного характера

(они — тоже предмет исследований социологии познания), например то, что философия 60-х гг. уже начала накапливать *исследовательские структуры* по всей большой стране, где формировались — что важно, не по установлениям властей, а спонтанно, под воздействием самих исследовательских процессов — гуманитарные, в частности, философские школы, центры, в которых эффективно работали новые поколения людей, в своей работе уже подчинившиеся научным, теоретическим, творческим критериям. И ведь их не нужно было изобретать, ибо духовная целостность подлинной науки, культуры, искусства способна хранить их благодаря закону самосохранения сфер духовного, научного труда. В исследованиях последних десятилетий объективно отражены те аспекты деятельности этих новых тогда центров (а также имена, произведения, проблемные разработки), которые имели отношение к сути разбираемых проблем и устремлениям, ценностям вновь формирующихся исследовательских сообществ.

В силу существования и развития таких тенденций сформировались легко обнаруживаемые — казалось бы, приватные, но жизнеспособные — структуры, на которые люди, заинтересованные в развитии гуманитарных наук, включая философию, могли опереться. Разумеется, им пришлось считаться также с противоречивой социальной ситуацией, а подчас учиться пробивать себе исследовательскую дорогу, опираясь на те или иные подвижки социальных оттепелей и мужественно встречая новые идейные заморозки. Каждый из тех, чье становление и развитие совпали с советским периодом, знает обо всем этом не понаслышке.

\*\*\*

Скажу о собственном опыте. После окончания университета (и уже в дипломной работе о 2-м томе «Логических исследований» Э. Гуссерля, выполненной под руководством В.Ф. Асмуса, и дальше оставшегося моим учителем), найдя тему своей жизни и помыкавшись без работы по специальности, в 1959 г. я поступила в аспирантуру Института философии АН СССР.

То обстоятельство, что немалую часть коллектива Института философии (его советские верхи постоянно квалифицировали как «головное» философское — а мыслили: идеологическое — учреждение) составляли псевдофилософы, не вызывало у нас, тогдашних молодых сотрудников, аспирантов, особого удивления. Однако радостное удивление, помню, вызвал — и на целые десятилетия стал жизненной опорой — другой факт: появилось заметное число людей, которые (пользуясь растущей специализацией философского знания — важнейшей объективной предпосылкой его научности) выбрали своей жизненной целью *профессиональную философию*, а не идеологические суррогаты псевдофилософии, причем эту дорогу они выбрали, в целом

осознавая, в чем ее суть применительно к избранной философской области, и с какими трудностями, порою даже преследованиями она может быть сопряжена при существовании тогдашнего руководящего племени именно «советских» псевдофилософов. А в «головном» Институте философии они в то время как раз и правили бал, правда, с целым рядом жизненно важных уточнений. Так, и «наверху» тоже шла своя борьба. (Говорить о ней в контексте статьи нет возможности.)

Был предпринят ряд попыток «просвещенных», «цивилизованных» (по выражению Мамардашвили) людей из «высоких» инстанций назначить на пост директора ИФ философов (и ими на короткое время становились философ науки Б. Кедров, гносеолог П. Копнин). Но победили «идеологи»: директором был назначен некто Б. Украинцев. Он — за профнепригодностью — был уволен из ЦК. Еще работая там, Украинцев (инженер по профессии) подшустрил защитить докторскую «по философии» — за брошюрку, написанную им (?) вместе с другими двумя подобными ему авторами на тему «Переход количественных изменений в качественные при социализме». Куда можно было назначить такого типичного «советского» псевдофилософа после увольнения из ЦК? Конечно же, директором Института философии! И он, как ржавый гвоздь, восемь лет торчал в нашем институте. Будучи к тому же человеком мрачного, недоброго, подозрительного характера, он портил все, что в его силах было испортить... Кроме того, его директорство по времени совпало с социальными заморозками, с рецидивами сталинизма второй половины 70-х гг. (о них имеется множество свидетельств, в том числе в моей книге). Украинцев преследовал многих из тех, кто уже несомненно принадлежал к когорте глубоких, признанных философов, философов мирового класса. Ему помогали в этом подручные, которых он в Институте назначил на мелкие, но все же «начальственные» административные и партийные посты. Под особый удар в нашем Институте попал Эвальд Ильенков. Представлять Эвальда Ильенкова *как настоящего философа* излишне (Он был, кстати, моим университетским преподавателем. Уже и мы, студенты, отчетливо поняли: на *философском* факультете МГУ, где уровень преподавания *философии* к началу 50-х гг. оставял желать много лучшего, нам повезло учиться у человека с подлинно *философским* умом). Так вот, «Команда» Украинцева не нашла ничего лучшего, как обвинить Ильенкова, убежденного *философа*-марксиста, в... измене марксизму и прочих идейных «грехах». Поскольку в Институте философии к 70-м гг. не просто работали, но уже консолидировались, объединились люди, преданные философии, существовал коллектив, в котором не давали Ильенкова в легкую обиду, Украинцев выписывал из провинции неизвестных идейных громил (вспоминая о персонаже с красноречивой в данном случае фамилией Петух: клевать Ильенкова ему помогали агрессивные добродоты из наших

сотрудников). Однако никаких административных решений против Ильенкова украинцевской шайке протащить не удавалось. Тем не менее травля философа псевдофилософами не прекращалась. И тогда Эвальд Васильевич сам прервал нить своей жизни...

Когда сегодня слышишь, как ретивые (малограмотные или притворяющиеся неосведомленными) блогеры утверждают: философия была в советское время «орудием подавления», они не могут заставить нас забыть, что в советское время настоящая философия и, соответственно, лучшие философы сами постоянно были объектами подавления. Факты такого рода многочисленны и хорошо известны. «Орудиями» же подавления были, конечно же, не философия и не философы в собственном смысле, а иные, сегодня требующие точного определения структуры, соответственно, представители особых человеческих типов, с их именно репрессирующими функциональными ролями. И первые главные идейные удары — вспомним — были обрушены как раз на профессиональную философию.

Возвращаясь к вопросу о том, можно ли было в самой жизни, на практике отличить одних (философов) от других («советских» псевдофилософов), хочу твердо засвидетельствовать: невозможным было другое — не различать их. Свидетельствую также, что философам того круга, к которому я смолоду имела счастье и везение принадлежать, ни на минуту не приходило в голову рассматривать надзирателей над философией и их подручных как философов, даже если они имели философские степени и звания (а им долгое время было легче получить их, чем действительным философам).

Что осталось сегодня от этой псевдофилософии, соответственно от писаний псевдофилософов, чьи имена когда-то были на слуху, чьи «сочинения» заполняли полки библиотек, чьи документы разного рода директивно рассылались во все (по идее) образовательные и исследовательские учреждения? Перенесемся мыслью в ту пост-советскую эпоху, когда стремительно обрушились все опоры и установления, относящиеся к первой стороне рассмотренной антиномии — и соответственно к судьбе упомянутой «продукции псевдофилософии». Все это исчезло и притом быстро и бесследно! На заре перестройки у Мераба Мамардашвили спросили: что делать с горой псевдофилософской продукции, мгновенно превратившейся в макулатуру? Мамардашвили ответил просто и мудро: ничего не делать; она самоликвидируется. Так и получилось. При этом не потребовалось никаких «судов» и обсуждений, специальных постановлений. Для нас в обсуждаемом аспекте важно то, что «советская» псевдофилософия «естественным образом» канула в лету — и именно потому, что философией не была, хотя и претендовала на это.

Есть более сложный вопрос о том, в какой мере, какие работы профессиональных философов и почему все же пострадали в советское

время, пострадали как по вине цензуры (а она была в каждом издательстве), из-за рутины, особенно устойчивой в отношении идеологических клише, так и по собственной вине каждого из нас. И именно каждый из нас, еще живущих, решает их конкретно. Но по крайней мере тот факт, что немало философов наших дней, пришедших в эту дисциплину в советское время, сегодня могут почти без купюр переиздавать свои «работы разных лет», включая советские годы, убеждает в том, что и в тот период — если брать их работы в главном и целом — они неконъюнктурно занимались именно *философией*.

Важен уже несомненный общий результат: *отечественная философия советского времени не забыта, важна и интересна не только для историков, но и для развития философского знания наших дней*. Фактом является и то, что от советского времени осталось богатое философское — и шире — общегуманитарное наследие, которое, к счастью, в последние десятилетия отечественной истории не только не было предано осуждению и забвению, а сохранено, исследовано и исследуется далее.

### **О некоторых социальных предпосылках и механизмах, благодаря которым выживали и развивались философия и гуманитарная культура в советское время**

Те противоречивые процессы, о которых я до сих пор вела речь, опираясь главным образом на свои разработки, достаточно широко и тщательно рассмотрены в самые последние годы, причем как в отечественной, так и в зарубежной исследовательской литературе. Приведу примеры.

В статье М.Н. Эпштейна «Об основных конфигурациях советской мысли в постсталинскую эпоху» — удачно собраны, акцентированы те стороны развития *мысли в советский период* (а не советской мысли в строгом значении, вопреки авторскому заголовку), которые подтверждают точные слова Фридриха Шлегеля, взятые автором статьи в качестве эпиграфа и относящиеся ко всем сходным историческим эпохам и ситуациям: «Если это настоящая философия, то она, как феникс, всегда возстанет заново из своего пепла»<sup>5</sup>. Представляется удачной периодизация, примененная автором к отечественной истории: 1950 — 1960-е гг. — складывание «предфилософской ситуации» с верным подчеркиванием роли *неформальных кружков и семинаров*; «раздробление официальной марксистской философии (опять клише — Н. М.) на ряд школ и направлений, лишь номинально остающихся марксистскими» (с. 75). Опять коробит формула, согласно которой «официальная советская философия» раздробилась на серьезные направления. Ни на что серьезное эта «официальная» и именно «советская философия» не «раздроблялась» и не была к этому способна. Тем не менее считаю удачным также применение к философии России 1960 — 1980-х гг. термина «третье философское пробуждение» (первое



по счету, полагает М.Н. Эпштейн – 20 – 30-е гг. XIX в.; второе – конец XIX – начало XX в.). Верно отмечено, насколько *философское* пробуждение испытывало влияние параллельного по времени, но (сначала) более сильного по влиянию на общественное сознание поэтического взлета. «Уже к концу 1960-х гг. эти поэты стали уступать место властителей дум не другим поэтам, а мыслителям и ученым-гуманитариям, прежде всего представителям Серебряного века, а также современникам – Михаилу Бахтину, Юрию Лотману, Сергею Аверинцеву, Мерабу Мамардашвили... Флоровский отчеканил формулу такого перехода, верную и для 1960-х гг.: “Из поэтического фазиса *русское культурно-творческое сознание* (этот термин – НВ. – Н. М.) переходит в фазис философский”» (с. 76).

Что еще представляется весьма ценным в работе М.Н. Эпштейна, так это само выделение такой рубрики – «Гуманизированный и национализированный марксизм» (с. 77 и далее). Там обобщенно описано в целом продуктивное и вполне *профессиональное философское движение*, представленное именами таких ярких отечественных философов, как Э. Ильенков, Г. Батищев, О. Дробницкий, Ю. Давыдов, Ю. Бородай, Н. Лапин и многие другие. Это побуждает нас кратко остановиться на фиксации, анализе и опровержении еще одного современного идеологического стереотипа, под влиянием которого следование марксизму рассматривается некоторыми авторами как отступление от научных, исследовательских критериев.

### **Стереотип № 2: марксистская философия – заведомо «отвергаемый историей» феномен**

В цитированной ранее статье К. Свасьяна наряду с оправданными констатациями – на мой взгляд (за который опять же *только я* несу ответственность) – просто-таки нагромождены хлесткие утверждения, где именно пристрастия автора к подобным эффектам склоняют его к досадным неточностям. Например, это иронически-уничижительная оценка того движения «назад к Марксу», которое действительно охватило *немалое число профессиональных философов*, живших в СССР. «Все вдруг затосковали по Марксу и потянулись назад к Марксу», – с иронией, переходящей во что-то худшее, пишет К. Свасьян. А дальше обличительно написано о «пандемии марксомании», с чего начался «распад советской философии» (с. 66). В самом деле, разные наши философы, в том числе – в будущем – выдающиеся, когда были совсем молодыми, учились и начинали учить других «по Марксу». Например, на нашем университетском курсе Э. Ильенков вел – очень качественно, вдохновенно, с квалифицированным, талантливым обращением к истории мысли – семинар о философских идеях «Капитала» Маркса. Наиболее продвинутые студенты в то время досконально изучали (на лекциях по научному коммунизму!) диссертацию А. Зиновьева,

посвященную — в логико-методологическом аспекте — тому же Марксову произведению. В своей книге я документально показала, что такие тенденции нашей серьезной философии, пробуждавшейся к исследованию проблем философской теории и методологии, были параллельны аналогичным тенденциям западной философии. Впрочем, К. Свасьян все это движение, распадавшееся на отечественный и западный потоки (нередко и объединявшиеся), оценивает очень жестко: там была, говорит он, «истина моментов», но «неистинным оставалось их целое»; «призрак продолжал экспериментировать, диалектически противопоставляя себе себя другого и мороча голову экспозицией собственных псевдосовместимостей и псевдонепримиримостей» (с. 67). А еще были и такие формулировки: «...марксизм Ильенкова, Библера, Щедровицкого, Мамардашвили, обоих Давыдовых (Василия Васильевича и Юрия Николаевича) — это марксизм “фронтовиков”... Они жили Марксом, боролись Марксом, рисковали из-за Маркса, что вряд ли можно сказать о франкфуртских пройдохах и прочих брехтах и блохах, да и самом Марксе, который не рисовался, говоря, что он не марксист, потому что действительно не был им» (с. 67). К слову, тон обличений К. Свасьяна здесь поразительно напоминает именно советские обличительные «образцы», представленные в зубодробительной «критике буржуазной философии» («мастером» этого жанра был, скажем, Б.Э. Быховский, пожертвовавший своей философской образованностью). Просто поражают такие, с позволения сказать, формулировки: брехты и блохи — с маленькой буквы, «франкфуртские пройдохи» (это про кого? Неужели про Адорно или Хоркхаймера?) У каждого, конечно, свой взгляд и вкус, но ведь и меру надо знать... И ведь вот так, походя, ничтоже сумняшеся Свасьян перечеркнул совокупные усилия, результаты работы многих зарубежных и отечественных философов, писателей над наследием Маркса, совсем не слабого социального мыслителя и, несомненно, выдающегося профессионального философа...

Полагаю, такие сердитые сатирические обличения противоречат по крайней мере двум ясным в своем существе тенденциям.

Первая из них, более поздняя — те сугубо современные линии профессиональной философии, которые акцентировал отнюдь не советский мыслитель, а выдающийся западный философ-новатор Жак Деррида. Он показал, почему «возврат к Марксу» и в философии, и в других социальных дисциплинах (например, в политэкономии) со всей необходимостью происходил в XX в., происходит и еще не раз будет происходить в XXI столетии. «Не читать, не перечитывать и не обсуждать Маркса всегда будет ошибкой. И даже несколькими ошибками — ибо мы имеем в виду не школьное прочтение и не школьную дискуссию... Без Маркса — ничего, никакого будущего» (Я пишу все это, ценя наследие Маркса как философа — например, его работы о

Гегеле, но лично не примыкая, во всяком случае сегодня, к собственно марксистскому философскому лагерю).

Теперь подробнее о второй тенденции, которая у Свасьяна изображена, мягко говоря, неточно. У него получается, что для перечисленных философов 50 – 70-х гг. «марксизм» был чем-то вроде боевого знамени, фронтового одушевления, не только не имевшего содержательного отношения к глубине их творческого философского дела, но и противоречащего ему.

По моему мнению, многие факты, свидетельства и самооценки названных или не упомянутых философов советского времени противоречат подобным заключениям Свасьяна. Скажем, М. Мамардашвили в течение всей своей жизни четко обозначал «марксистскую родословную» главных идей своей философии – и не только в случае явно заимствованной у Маркса концепции «превращенных форм сознания», но даже и применительно к феноменологическому профилю своего более позднего учения о сознании (говоря о том, что у него эти элементы прежде всего определены учением и влиянием Маркса). Блистательная статья Э. Ильенкова об идеальном – истинно, сущностно марксистская. Г. Щедровицкий отмечал, сколь четко и плотно при построении самых специальных разделов своей концепции он исходил из идей Маркса. Об «обоих» Давыдовых, особенно о замечательном *философе* Юрии Николаевиче, и говорить нечего... Надо ли продолжать этот перечень?

Особого обсуждения заслуживали бы те весьма распространенные формулы, причем не только у «советских философов», но также у профессиональных философов-исследователей, в которых полагалось упоминать не просто марксистскую, но и марксистско-ленинскую философию. Надо отметить: к началу 60-х гг. этот штамп в работах философов сделался как бы пропуском для опубликования; и если его не использовал автор, то вписывали бдительные издательские редакторы. (Аналогичным образом обстояло дело с термином «буржуазная философия»...) Если говорить правду, то начинающие тогда философы еще не избегали, как это было в 70-х – 80-х гг., подобных клише. Вместе с тем авторы, и не только самого переднего края нашей философии, постепенно обрели осторожность в употреблении ходячих «советских» штампов, а также преуспели в особой манере цитировать Маркса и говорить о нем вне «ленинизма»...

Поводов для самокритики и у тех, кто начинал и проводил именно философские исследования в советское время, накопилось немало. Сегодня об этом ведутся постоянные дискуссии, участники которых уже достаточно подробно и тщательно работают с различием «советской философии» и «философии советского периода»<sup>6</sup>. Оправдана полемика ряда авторов против *упрощенного дихотомического противопоставления* этих двух специфических целостностей, в реальной жизни,

несомненно, переплетавшихся друг с другом. Вполне правы, по моему мнению, те исследователи, которые акцентировали факты вполне банальные, например те, которые демонстрировали невозможность и для философов-исследователей полностью избежать идеологически-административных установлений, коль скоро они в подавляющем большинстве своем работали в «советских» учреждениях.

Возникает непростой вопрос: каковы основания и критерии отнесения того или иного автора, имеющего работы по философии, к профессиональному философскому сообществу, тем более к философии высокого класса? В ответе на него я солидарна с взвешенными, обоснованными суждениями В.Н. Поруса (его я отношу к лучшим отечественным философам-исследователям последних десятилетий). Прежде всего, присоединяюсь к его неприятию необъективных, а то и разнуданных обвинений, обычных на сайтах, где, по точному определению Поруса, «вовсю резвятся представители “неформальных объединений” или мыслители-одиночки» и где «много эпатажа, а то и глупости»<sup>7</sup>. В ответе Поруса на сложный вопрос – что значит «выяснить *подлинное*, а не конъюнктурное значение того или иного мыслителя?» – полностью согласна с тем, что «абсолютной шкалы» вообще нет и что это относится к любому периоду развития культуры, науки, в частности, философии. Горячо поддерживаю и то, что единственно возможно и настоятельно требуется «*последовательное историко-философское исследование в полном объеме*», как и «*работа по воссозданию аутентичного философского процесса*», и что при этом неверно зачислять все «советское» в «плохое», а «хорошее» – в несоветское. Жаль только, что и этот автор-исследователь, в сущности, без оговорок употребляет ходячий термин «советская философия», хотя в фокусе его анализа со всей очевидностью – именно *философия*, притом в ее наиболее профессиональной части – в виде *философии науки*, которая по определению не могла и не может быть ни советской, ни антисоветской, в то же время будучи философией, возникшей и развивавшейся *в советское время*.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Лекторский В.А. Философия России второй половины XX в. как социально-культурный феномен // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд. – М.: РОССПЭН, 2014. С. 24.

<sup>2</sup> Свасьян К.А. О советской философии // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в... С. 59. Далее при цитировании статьи Свасьяна приводятся страницы по этому изданию.

<sup>3</sup> Стейла Д. Проблема ответственности и человеческой личности: М.К. Мармашвили и А.А. Зиновьев // Проблемы и дискуссии... С. 435 (курсив мой. – Н. М.).

<sup>4</sup> Wetter G.A. L'idéologie soviétique contemporaine // Materialisme dialectique et matérialisme historique. Т. 1. 1965. P. 10 (курсив мой – Н. М.)

<sup>5</sup> Эпштейн М.Н. Об основных конфигурациях советской мысли в послесталинскую эпоху // Проблемы и дискуссии... С. 73.

<sup>6</sup> См. статьи В.Н. Поруса, В.А. Лекторского, А.А. Гусейнова, Н.С. Плотникова, М.Ю. Немцева и многих других авторов.

<sup>7</sup> *Порус В.Н.* Философия науки как оффшорная зона советской философии // Проблемы и дискуссии... С. 145 (курсив мой. – Н. М.).

#### REFERENCES

Issues and debates in the philosophy of Russia in the second half of XX century; modern look. Moscow, ROSSPEN [Russian Political Encyclopedia], 2014. 470 p. (in Russian).

Wetter G.A. L'idéologie soviétique contemporaine. *Materialisme dialectique et matérialisme historique*. Т. 1. 1965.

#### Аннотация

В статье дается оценка развернувшихся недавно в специальной литературе, а также (частично) в блогах дискуссий, посвященных истории философии в советское время. Рассматриваются два главных стереотипа. 1. Автор доказывает, что употребление терминов «советская философия» и «философия советского периода» как эквивалентных – абсурдно. Термин «советская философия» – это «*contradictio in objecto*», потому что философия, которая без сомнения существовала и развивалась в СССР, не была ни «советской», ни «антисоветской». Так называемая «советская псевдо-философия» представляла собой смесь идеологических и квази-философских элементов, служившую средством прямого подавления именно философии и философов советского периода. 2. Второй стереотип – это мнение о том, что исследования и идеи, которые в советское время развивались с ориентацией на философию Маркса (например, в работах Ильенкова, Мамардашвили, Щедровицкого, Давыдова и др.), являются ошибочными и должны быть преодолены в современной философии.

**Ключевые слова:** философия советского времени, советская «псевдо-философия»; стереотипы в описании и понимании философии советского времени.

#### Summary

The article dwells on the evaluation of the recent discussions in the special literature, as well (partially) in the “blogs”, devoted to the history of philosophy in soviet époque. Two main stereotypes are under the critical consideration:

1) The usage of the terms “soviet philosophy” and “the philosophy in the soviet age” as the equivalent which the autor is arguing as to be absurd. The term “soviet philosophy” is so cold “*contradictio in objecto*”, because the philosophy in proper sense of world, which without any doubt existed and developed in the USSR, was neither “soviet” nor “anti-soviet”. So cold “soviet pseudo-philosophy” was in its essence a mixture of ideological and quasi-philosophical elements, served as a tool of suppress directed namely against philosophy and philosophers of the soviet age.

2) The second stereotype is the opinion, that the studies and ideas, which in the soviet age were developed with the orientation on Marx’ philosophy (for exemple in the works of Ilienkov, Mamardashvili, Shchedrowitsky, J. Davidov a.o.), were the errors to be overcome in a contemporary philosophy.

**Keywords:** philosophy of the soviet age; “the soviet philosophy”; the soviet “pseudo-philosophy”, the stereotypes in description and understanding of the philosophy of the soviet time.

**История философии и науки.**  
**Современный взгляд**

**ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ  
АНСЕЛЬМА И ДЕКАРТА**

*И.В. ЛОЩИЦ*

Среди всех вариантов онтологической аргументации наиболее известны доказательства, принадлежащие Ансельму и Декарту. Об этом косвенно свидетельствует история самого названия аргумента. Термин «онтологическое доказательство» вошел в философский словарь благодаря Канту, до него это доказательство чаще всего называли по имени двух авторов: ансельмовым в Средние века и картезианским в Новое время.

Распространено мнение, что аргументация Ансельма и Декарта – два разных доказательства. Одни авторы находят более сильным аргумент Ансельма – за счет его тесной связи с верой или характерного для средневекового реализма понимания онтологического статуса идей. Другие отдают предпочтение аргументу Декарта, который четче вписан в контекст его метафизики, и потому кажется лучше обоснованным. В настоящей статье мы попытаемся показать, что, несмотря на специфику философии и терминологии Ансельма и Декарта, их онтологические доказательства можно представить как один и тот же аргумент.

Доказательство Ансельма изложено во второй главе трактата «Прослогион», озаглавленной «Что Бог поистине существует». Некоторые рассуждения, проясняющие эту аргументацию, можно найти в ответе на возражения монаха Гаунилона, а также в написанном незадолго до «Прослогиона» трактате «Монологион».

Во вступлении к «Прослогиону» Ансельм сам указывает на одну из главных специфических черт своего доказательства – его априорный характер. По словам автора, он искал один-единственный довод (*unum argumentum*), который не нуждался бы для своего обоснования ни в чем, кроме себя одного<sup>1</sup>. По-видимому, Ансельм стремился найти доказательство, которое в главных свойствах могло бы симметрично отражать свой предмет. Как Бог един, прост и сам является основанием своего бытия, так и *unum argumentum* должны быть свойственны простота, самоочевидность, независимость от внешнего опыта и сторонних доводов.

По словам Ансельма, для постижения его аргумента следует войти в «комнату ума», «закрыв дверь» и изгнав оттуда все лишнее, кроме самого Бога и того, что помогает его искать<sup>2</sup>. В этом указании содер-

жится явная отсылка к Нагорной проповеди — той части, где идет речь о правильном способе молитвы<sup>3</sup>. Сам «Прослогион» по своей форме напоминает молитву, беседу с Богом, к которому автор обращается в каждой из глав трактата. В этой связи следует кратко остановиться на вопросе о рациональном характере доказательства Ансельма в смысле его независимости от установок и определений религии.

Рассуждения Ансельма имеют исходным пунктом веру — именно здесь, как утверждается, он находит определение Бога<sup>4</sup>, к вере он в конечном счете возвращается<sup>5</sup>. Свой ответ на критику Гаунилон автор начинает с обращения к христианской совести оппонента — ее он призывает стать мерой истинности доказательства<sup>6</sup>. Все это может дать повод для утверждения, что аргументация Ансельма не выходит за рамки веры, ее начало и итог укоренены в Откровении, и процесс познания истины бытия Бога носит характер скорее религиозной практики, чем философского рассуждения.

Вместе с тем следует признать, что аргументация «Прослогиона», хотя и посвящена вере, но по сути рациональна. Ансельм рассматривает свой довод именно как доказательство и претендует на необходимость его вывода не только для верующего, но и для всякого здорового ума. Само понятие Бога, как будет показано ниже, имеет источником не Откровение, а философские рассуждения. В работе «О воплощении слова» автор пишет, что в «Монологионе» и «Прослогионе» он стремился доказать истинность некоторых христианских догматов с помощью чисто рациональных средств, без опоры на Писание<sup>7</sup>. Позицию Ансельма проясняют его взгляды на соотношение веры и разума, выраженные в формуле «вера, ищущая уразумения», — такое название он изначально хотел дать «Прослогиону»<sup>8</sup>. Занимая промежуточное положение между диалектиками и антидиалектиками, Ансельм считал, что вера является безусловной основой для знания о Боге, однако тем, кто уже укрепился в ней, не предосудительно и даже полезно с помощью разума понять те положения, в которые они веруют. Молитва Ансельма — это просьба к Богу благословить его на это понимание<sup>9</sup>, и она не подменяет собой рациональную аргументацию. Последняя «вписана» в молитву, но сохраняет при этом свое независимое пространство. Поэтому доказательство Ансельма можно рассматривать отдельно от остальных частей «Прослогиона», а замечание о «комнате ума» интерпретировать как еще одно указание на априорный характер *unum argumentum*. Значит, Бог, которого следует оставить в «комнате ума» — это в данном случае идея или понятие Бога, а то, что помогает его искать — разумная способность человека. Кроме этого для доказательства ничего не требуется.

Изложение своего аргумента Ансельм начинает с определения: Бог есть нечто, больше чего нельзя ничего помыслить<sup>10</sup>. «Большое» у Ансельма является мерой не пространства или количества, а поло-



жительных качеств или ценностей, того, о чем в абсолютном смысле можно сказать, что ему лучше быть чем не быть<sup>11</sup>, — именно поэтому в «Прослогионе» функции термина «большее» как характеристики Бога часто переходят к термину «лучшее»<sup>12</sup>. В «Монологионе» Ансельм пишет, что под «большим» применительно к Богу он понимает не пространственно большое, как тело, а то, что чем больше, тем лучше или достойнее, как мудрость<sup>13</sup>.

В самом аргументе используется прием *reductio ad absurdum*: автор демонстрирует, как предположение о несуществовании Бога приводит к противоречию. Когда безумец<sup>14</sup> отрицает существование Бога, он понимает то, что он отрицает — это, по Ансельму, значит, что Бог «есть у него в уме». Таким образом, позиция безумца должна быть сформулирована следующим образом: Бог «есть в уме», но не в действительности. При этом безумец может помыслить Бога существующим в действительности, а поскольку существующий Бог (который есть и в уме, и в действительности) был бы больше, чем он же, только мыслимый (который есть лишь в уме), безумец может помыслить большее, чем он признает за тем, больше чего нельзя ничего помыслить, а это противоречиво. Безумец должен признать, что его изначальное утверждение ложно, следовательно, Бог существует в действительности<sup>15</sup>.

Одна из главных проблем в понимании аргументации Ансельма — это неопределенность онтологического статуса «бытия в уме» (*esse in intellectu*), из-за которой становятся возможными разные варианты интерпретации всего доказательства. Так, *esse in intellectu* можно понимать буквально — как модус действительного существования вещи, когда она мыслится кем-то. Этот модус менее совершенен, чем действительное существование (вне ума), но однозначен последнему, что позволяет «складывать» два способа существования и сравнивать получившуюся «сумму» с одним из «слагаемых». *Esse in intellectu* в терминологии Ансельма «меньше», чем *esse in intellectu* плюс *esse in re*, а поскольку Бог не может быть «меньше», то он должен существовать и *in intellectu*, и *in re*. Один из сторонников этого подхода А.В. Басос воспроизводит аргумент Ансельма следующим образом: «...утверждая, что Бога нет, неверующий должен согласиться с тем, что Бог есть хотя бы в его собственном понимании». Но это, как утверждает автор, «не очень много бытия», а «Бог по определению не может иметь так мало бытия» — значит, он должен существовать<sup>16</sup>. По мнению Басоса, Ансельм в своем доказательстве умозаключает не от понятия вещи к самой вещи, как это делали новоевропейские авторы, а от меньшей степени существования вещи к большей.

Данная интерпретация вызывает немало вопросов. Во-первых, если существование Бога в действительности выводится из его существования в уме, то последнее, в свою очередь, должно опираться

на действительное существование носителя этого ума — к такому выводу приходит, например, Вольфганг Рёд<sup>17</sup>. Но это означает, что *unum argumentum* нуждается в предпосылке существования безумца, и тем самым утрачивает свой априорный характер. Далее, как следует понимать то, что существование в уме однозначно существованию в действительности, но при этом выступает наряду с ним? Если следовать этой логике, то *esse in re* должно быть «меньше», чем *esse in re* плюс *esse in intellectu*, а значит, Бог не может быть в действительности и не быть в уме. Басос так и пишет: «...“то, больше чего ничего нельзя помыслить” не может быть только *in intellectu* или только *in re*». Получается, что Бог должен всегда кем-то мыслиться, иначе он был бы уже не Бог.

Так или иначе, внимательное прочтение второй главы «Прослогиона» делает очевидным, что *unum argumentum* не требует в качестве предпосылки в какой-то степени действительного существования Бога, но только его идею, понятие, — т.е. идеальное или ментальное существование. Слово *esse* здесь может акцентировать то, что в уме должно присутствовать настоящее понимание предмета, когда само его содержание ограничивает спонтанность мысли, принуждает ее следовать за собой, и потому этот предмет не является только (или вообще) порождением нашей мысли, независим от нее. О предмете такого понятия можно поэтому сказать, что он есть не ничто, но нечто — в отличие от звука, его обозначающего, про который можно утверждать что угодно, как безумец говорит, что Бога нет<sup>18</sup>. И в этом смысле предмет есть сама вещь, но данная идеально, а не действительно, хотя бы и в меньшей степени.

Но нельзя согласиться и с тем, что Ансельм сравнивает идеальное бытие с действительным существованием. Гаунилон приписал автору «Прослогиона» следующее утверждение: если Бог существует только в уме, то больше него будет все, что есть также и в действительности, т.е. любая из существующих вещей<sup>19</sup>. Но в самом аргументе нет ничего подобного. Ансельм сравнивает не существование с существованием и не мысль с существованием, но мысль с мыслью — а именно мысль о несуществующем Боге<sup>20</sup> с мыслью о существующем Боге<sup>21</sup>: поскольку предполагается, что в первой мысли мыслится больше, чем во второй, постольку вторая мысль вообще невозможна, так как нельзя помыслить как меньшее то, что по определению не может быть меньшим. Поэтому Ансельм называет Бога тем, больше чего нельзя помыслить, а не самым большим, что было бы уместно для сравнения Бога с другими вещами. Это важный момент: весь ход доказательства осуществляется не в действительности, а в мысли, и его настоящим результатом становится то, что любой разумный человек, понимая ансельмово определение Бога, не может помыслить, что Бога нет.

Здесь напрашивается возражение, что невозможность помыслить Бога несуществующим — это не то же самое, что актуальное существование Бога и переход от первого ко второму требует дополнительного довода. Такого довода нет в «Прослогионе», хотя в ответе Гаунилона находим несколько кратких рассуждений, которые могли бы претендовать на эту роль<sup>22</sup>. Более подробно проблему обоснования перехода от необходимости в мысли к необходимости в действительности рассматривал Декарт, к которому мы теперь и переходим.

Формулировки онтологического аргумента можно найти во всех важных метафизических произведениях Рене Декарта: в «Рассуждениях о методе...», «Размышлениях о первой философии...», «Первоначалах философии». Также заслуживают внимания отдельные моменты из его полемических произведений, прежде всего ответов на критику ряда ученых, философов и теологов, опубликованных под общим названием «Возражения некоторых ученых мужей...»

В пятой части «Размышлений...» Декарт приводит следующую формулировку онтологического аргумента: «...так же невозможно отделять существование от сущности Бога, как от сущности треугольника равенство величины трех его углов двум прямым или от идеи горы идею долины: и столь же возможно непротиворечиво помыслить Бога (т.е. совершеннейшее существо) без существования (т.е. без какого-то совершенства), как помыслить гору без долины»<sup>23</sup>. Рассмотрим подробнее эту формулировку и сравним аргументацию Декарта с доказательством Ансельма.

Во-первых, Декарт определяет Бога как совершеннейшее существо. Эта формула появляется в третьей части «Размышлений...», причем здесь высшее совершенство Бога приведено в связке с его бесконечностью<sup>24</sup>. Двумя этими, в принципе взаимозаменяемыми, характеристиками Декарт раскрывает свое понимание Бога как абсолютного и актуально бесконечного максимума, который не может быть ни превзойден чем-либо, ни лишен чего-либо<sup>25</sup>. При этом Декарт говорит и об отдельных свойствах Бога: «...[в идее Бога] содержится всё, что я воспринимаю ясно и отчетливо, что реально и истинно и что несет в себе некоторое совершенство»<sup>26</sup> — эти свойства иногда называются просто совершенствами<sup>27</sup>. Таким образом, нужно различать, во-первых, высшее совершенство, или бесконечность Бога, и во-вторых, отдельные совершенства, которые составляют эту бесконечность<sup>28</sup>. Из контекста можно сделать вывод, что под последними Декарт понимает максимальную степень всех тех положительных качеств, которые мы находим в себе и к увеличению которых стремимся, так как считаем недостатком их нехватку или отсутствие. Автор приводит конкретные примеры таких качеств: вечность, бесконечность, всеведение, всемогущество, независимость<sup>29</sup>, наконец, единство, простота, или неразделенность всех совершенств в одном существе<sup>30</sup>.

Совершенства Декарта – это те же самые возвеличивающие свойства, про которые Ансельм говорил, что они чем больше, тем лучше или достойнее, «которым лучше быть, чем не быть»<sup>31</sup>: например, справедливость, правдивость, блаженство, чувствительность, всемогущество, милосердие, бесстрастность. Как и у Декарта, все эти качества должны неразделимо содержаться в простой сущности Бога<sup>32</sup>. Что касается бесконечности, то в «Прослогионе» это определение не встречается, Ансельм характеризует Бога только как неограниченного и вечного<sup>33</sup>. Однако сама формула «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить» выражает именно абсолютную и актуальную бесконечность: Бог действительно (актуально) превышает все, что человек в принципе способен познать<sup>34</sup>.

Таким образом, определение Декарта и формулу «Прослогиона» можно считать двумя разными выражениями по сути одного понимания Бога как абсолютно и актуально бесконечного существа, не испытывающего ни в чем недостатка и обладающего всеми возможными совершенствами. Следует добавить, что ни Ансельм, ни Декарт не считали свои определения Бога адекватным отражением его сущности, более того, оба автора подчеркивали, что конечный человеческий ум не может достичь полного знания бесконечного Бога<sup>35</sup>. Тем не менее с помощью частичного и адаптированного понимания мы способны делать некоторые верные выводы о нем<sup>36</sup>. Для этого не нужно «схватывать» умом бесконечность Бога или одновременно удерживать в сознании все его совершенства – достаточно установить, что Бог не может испытывать ни в чем недостатка, и любое из бесконечного ряда возможных совершенств принадлежит ему с необходимостью. Формулы «Прослогиона» и «Размышлений» – это не определения, а скорее правила мышления о Боге, придерживаясь которых мы можем до некоторой степени познавать его.

Во-вторых, идею Бога Декарт сопоставляет с идеями некоторых других вещей, например, геометрических фигур. Особенность таких идей состоит в том, что даже если представляемых ими вещей нигде, кроме как в нашей мысли, нет, они все-таки есть нечто, а не чистое ничто<sup>37</sup>. В них содержится то, что Декарт называет природой, или сущностью, или неизменной и вечной, которая навязывает нам обязательные правила мышления о предмете, с нарушением которых он был бы уже немислим<sup>38</sup>. Так, мы можем по своему желанию вызвать в уме идею какого-либо треугольника, но при этом не можем помыслить треугольник, у которого сумма углов отличалась бы от 180 градусов, в отличие от идей, созданных нашим воображением, например, летающего коня, которого мы можем мыслить с крыльями или без. Как видно, речь здесь идет об *esse in intellectu*, истинном понятии «Прослогиона». Предметы таких понятий обладают независимостью и даже внеположенностью по отношению к нашему уму: как замечает

Декарт, не мышление воздействует на объект, но наоборот, необходимость самой вещи определяет мысль<sup>39</sup>. В ответе Катеру Декарт поясняет, что он имеет в виду не саму внешнюю по отношению к уму вещь, как она существует в действительности, но идеальную вещь, которая содержится в уме таким способом, каким обычно содержатся в нем его объекты<sup>40</sup>.

В-третьих, Декарт определяет существование как некое совершенство, т.е. как одно из качеств, без которых невозможно помыслить Бога, так как оно дополняет его высшее совершенство. Правда, не совсем ясно, ставит ли Декарт существование в ряд других совершенств (Бог – благой, всемогущий, всезнающий... существующий) или понимает его как метакачество (например, как простоту или бесконечность). У Ансельма существование выступает таким же возвеличивающим свойством, которое становится критерием сравнения «большого» и «меньшего» в «Прослогионе». И Ансельм, и Декарт считали, что всякий предмет можно мыслить и при этом подразумевать, что он не существует<sup>41</sup>, т.е. мысль о существующем предмете и мысль о только возможном предмете – две разные мысли, и в первом случае мыслится больше. Таким образом, оба автора рассматривают актуальное существование как качество, скорее всего, в ряду прочих качеств – по крайней мере, в мысли оно представлено так же, как другие необходимые свойства предметов. Специфика существования состоит в том, что с необходимостью оно может принадлежать только Богу<sup>42</sup>.

В итоге аргумент Декарта можно представить следующим образом: наше понятие Бога подразумевает наличие актуального существования как одного из его существенных свойств, мы не можем непротиворечиво мыслить Бога несуществующим, следовательно, он существует. Здесь следует вернуться к вопросу о возможности «онтологического» перехода от необходимости мысли к необходимости действительности. Декарт вроде бы обосновывает этот переход с помощью своего общего правила: истинно все, что воспринимается ясно и отчетливо (с очевидностью)<sup>43</sup>. То есть все, что мы усматриваем как с необходимостью относящееся к предмету, то и в действительности должно к нему относиться. Между тем это правило вводится для снятия гипотезы о существовании Бога-обманщика<sup>44</sup>, и вне контекста радикального сомнения оно кажется излишним. Когда из того, что в понятии (сущности) треугольника содержится необходимое свойство равенства суммы его углов 180 градусам, заключают, что всякий треугольник должен обладать этим свойством, с этим выводом никто не спорит. Но то же самое заключение мы видим и в онтологическом аргументе, только на месте свойства равенства трех углов двум прямым здесь находится существование. Это и пытался объяснить Декарт в «Пятом размышлении», где он пишет, что его

доказательство может показаться софизмом лишь тому, кто привык во всем разделять сущность и существование<sup>45</sup>. Получается, что для обоснования онтологического перехода дополнительного довода не требуется, он опирается только на уже разобранные выше предпосылки: что мы можем составить понятие бесконечного Бога и работать с ним, что это понятие — истинное понятие, отражающее простую и вечную сущность предмета, что существование — одно из необходимых свойств Бога, и оно относится к сущности Бога так же, как, например, к геометрическим фигурам относятся их необходимые свойства. Ансельм, как мы видели, принимал все три предпосылки, и правильность онтологического перехода казалась ему очевидной.

Судя по всему, Декарт не был знаком с «Прослогионом» (по крайней мере, имя Ансельма не упоминается ни в одном из его крупных сочинений), но он, вероятно, читал работы принимавших онтологический аргумент средневековых авторов и точно знал возражения Фомы Аквинского. В ответе Катеру Декарт утверждает, что его вариант онтологического аргумента усилен по сравнению с томистской формулировкой (т.е. с формулировкой Ансельма) тем, что он отталкивается не от имени, но от истинной и неизменной природы или сущности Бога<sup>46</sup>. Декарт в этом месте немногословен, и не очень ясно, почему он считает «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить» только именем, а «совершеннейшее существо» — независимой от ума природой или сущностью, ведь, как уже было сказано, формула «Прослогиона» ограничивает свободу нашей мысли в отношении Бога не в меньшей степени, чем определение из «Размышлений». Далее по тексту Декарт приводит дополнительный довод в пользу того, что существование является необходимым свойством Бога — возможно, его он и считал своим преимуществом. В этом доводе Бог определяется, правда, не как совершеннейшее, но как могущественнейшее существо: то, что обладает бесконечным могуществом, способно существовать благодаря собственной силе, а значит, во-первых, существует всегда, во-вторых, обладает всеми возможными совершенствами<sup>47</sup>. Несмотря на то, что Декарт приводит это рассуждение как дополнение к аргументу из «Пятого размышления», его нужно признать самостоятельным доказательством существования Бога. Во-первых, оно исходит из всемогущества, т.е. только одного из божественных совершенств — это выводит аргумент из-под обвинений в том, что идея совершеннейшего существа могла быть произвольно составлена нами из идей отдельных совершенств. Во-вторых, признание истинности вывода зависит теперь не от понимания существования как возвеличивающего свойства, но от согласия с утверждением, что сущее само по себе<sup>48</sup> должно существовать всегда.

Исследователи онтологического аргумента дают разные оценки этому новому априорному доказательству. Вольфганг Рёд, например,

утверждает, что введение дополнительных предпосылок (все сущности стремятся к актуализации, и в случае могущественнейшего существа эта актуализация происходит с необходимостью) не позволяет назвать его онтологическим<sup>49</sup>. Дитер Хенрих, напротив, считает, что в ответе Катеру Декарт использует именно онтологический аргумент, который усилен по сравнению с доказательством из «Пятого размышления» тем, что он более убедительно демонстрирует необходимую связь понятия Бога с актуальным существованием и гарантирует тем самым истинность и простоту этого понятия. Более того, Хенрих утверждает, что новое доказательство – его он называет аргументом от понятия необходимого существа (*ens necessarium*) – стало для Декарта главным вариантом онтологической аргументации<sup>50</sup>.

Рассматриваемое рассуждение действительно соответствует критериям онтологической аргументации, т.е. доказывает существование Бога из одной его идеи, без обращения к внешнему опыту. Отличие его от аргумента из «Пятого размышления» состоит в использовании другого понятия Бога и замене экзистенциальной предпосылки. Нельзя, однако, согласиться с Хенрихом, что новое доказательство стало у Декарта основным – оно встречается только в ответе Катеру, и нигде больше. В «Первоначалах философии» Декарт приводит все тот же классический онтологический аргумент от понятия совершеннейшего существа. Кроме того, представляется неудачным предложенное Хенрихом название нового доказательства, ведь классический вариант точно так же исходит из необходимости существования Бога. Кажется, что «аргумент от понятия вечного существа» или «от понятия причины самой себя» было бы более точным определением.

Формулировку этого нового онтологического аргумента можно найти и у Ансельма, в первой части ответа Гаунилому: «...“то, больше чего нельзя помыслить” может быть помыслено не иначе, как существующим без начала. Напротив, все, что может быть помыслено существующим, но не существует, может быть помыслено существующим через начало. Значит, “то, больше чего нельзя помыслить” не может быть помыслено существующим, если не существует. Следовательно, если его можно помыслить существующим, оно существует с необходимостью»<sup>51</sup>. «Без начала» здесь следует понимать как «без внешней причины» – это ясно из текста XVIII главы «Монологиона», где Ансельм пишет, что иметь начало можно из чего-то или через что-то, причем «через» означает действующую или материальную причину<sup>52</sup>. Таким образом, не только у Декарта, но и у Ансельма встречается новый онтологический аргумент от вечности или самопричинности Бога, причем оба автора использовали его только как дополнительное обоснование своего основного доказательства от понятия совершеннейшего существа.

Другой момент, который может быть преимуществом картезианского доказательства перед ансельмовым – демонстрация того,



каким образом мы приходим к идее совершеннейшего существа<sup>53</sup>. Поскольку эта идея не присутствует в сознании непосредственно в каждый момент времени, чтобы помыслить Бога именно как совершеннейшее существо, необходимо каким-то образом вызвать ее в уме. Декарт показывает, что идея Бога обнаруживается в процессе рефлексии над актом сомнения: «Когда я замечаю, что сомневаюсь, т.е. являюсь вещью несовершенной и зависимой, мне приходит в голову ясная и отчетливая идея независимого и совершенного существа, т.е. Бога»<sup>54</sup>. В акте радикального сомнения мы осознаем одновременно и собственное существование, и собственные конечность и несовершенство, следующий шаг приводит к осознанию присутствия в нас идеи актуальной бесконечности и абсолютного совершенства как условия понимания всего конечного и несовершенного. Таким образом, познание человеком Бога в каком-то смысле более первично, чем познание им себя самого<sup>55</sup>.

Что-то похожее можно найти и у Ансельма: «...так как всякое меньшее благо настолько подобно большему благу, насколько оно есть благо... то поднимаясь от меньших благ к большим, мы можем от тех, больше которых можно помыслить, прийти к тому, больше чего нельзя ничего помыслить»<sup>56</sup>. Это переформулировка аргумента от степеней совершенства (*ex gradibus*), в котором из наблюдения за внешними несовершенными вещами выводится существование высшего совершенства как их гносеологической и онтологической основы — подробно этот аргумент изложен в «Монологионе»<sup>57</sup>. Ход мысли здесь примерно такой же, как у Декарта: условием понимания всякой степени является полнота, к которой она причастна, т.е. знание о зависимом, конечном, несовершенном имплицитно содержит в себе знание об абсолютном, бесконечном, совершенном.

Демонстрация происхождения понятия Бога действительно может значительно усилить онтологический аргумент: она показывает, что идея Бога не выдумана нами, но лежит в основе любого нашего познания. С другой стороны, в этом пункте онтологическое доказательство теряет свою самостоятельность и начинает зависеть от апостериорной аргументации. Вероятно, поэтому ни Ансельм, ни Декарт нигде явным образом не связывали онтологический аргумент с подобными рассуждениями.

Итак, если не принимать во внимание терминологию и форму аргументации, можно сделать вывод, что картезианское доказательство по сути не отличается от ансельмова: оба аргумента основываются на сходном понятии Бога и одинаковых предпосылках. Более того, даже те внешние по отношению к самому аргументу рассуждения, которые могут оказать ему дополнительную поддержку, встречаются у обоих авторов.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion Prooemium* // *S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. – Edinburgum, 1946. P. 93.*

<sup>2</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. I. P. 97.*

<sup>3</sup> «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему» (Мф. 6 : 6).

<sup>4</sup> «веруем, что ты есть...» (*S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. II. P. 101.*)

<sup>5</sup> «это ты и есть, Господи Боже наш...» (*S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. III. P. 103.*)

<sup>6</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli I* // *S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. P. 130.*

<sup>7</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Epistola de incarnatione verbi IV* // *S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 2. – Roma, 1940. P. 20.*

<sup>8</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion Prooemium. P. 94.*

<sup>9</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Proslogio. II. P. 101.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. V. P. 104.*

<sup>12</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. III, V, VI, IX, XI, XIV, XVIII. P. 103 – 124.*

<sup>13</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Monologion. II* // *S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. P. 15.*

<sup>14</sup> Пс. 13.1: «...сказал безумец в сердце своем: “Нет Бога”».

<sup>15</sup> В III главе «Прослогiona» Ансельм тем же способом доказывает, что Бога вообще нельзя помыслить несуществующим (*S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. III. P. 102 – 103*). Это второе доказательство кажется излишним, ведь во II главе Ансельм уже обосновал противоречивость мысли о несуществующем Боге.

<sup>16</sup> *Басос А.В. «Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского* // *Истина и благо: универсальное и сингулярное. – М., 2002. С. 20.*

<sup>17</sup> *Röd W. Der Gott der reinen Vernunft. – München, 1992. S. 31.*

<sup>18</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. IV. P. 103.*

<sup>19</sup> *Gaunilo. Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente I* // *S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. P. 125.*

<sup>20</sup> О том, как безумец мог помыслить («сказать в своем сердце»), что Бог не существует, см.: *S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. IV. P. 103 – 104.*

<sup>21</sup> Поэтому Ансельм называет Бога тем, больше чего нельзя помыслить, а не самым большим, что было бы уместно для сравнения Бога с другими вещами (*S. Anselmus Cantuariensis. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. V. P. 134 – 135*).

<sup>22</sup> Одно из них можно представить следующим образом: всё, что можно помыслить, и при этом не существует, можно помыслить несуществующим, Бога можно помыслить, но только существующим (это итог доказательства «Прослогiona»), следовательно, Бог существует. Здесь сомнительной выглядит большая посылка (*S. Anselmus Cantuariensis. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. V. P. 131*; см. также: *S. Anselmus Cantuariensis. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli I... P. 131*).

<sup>23</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. V. 8* // *Oeuvres de Descartes. Vol. 7. – Paris, 1904. P. 66.* В 14-м параграфе «Первоначал философии» находим более краткий и четкий вариант: «...из одного того, что [разум] усматривает, что необходимое и вечное существование содержится в идее совершеннейшего существа, он должен безусловно заключить, что совершеннейшее существо существует» (*Des Cartes R. Principia philosophiae. 14* // *Oeuvres de Descartes. Vol. 8. – Paris, 1905. P. 10*).

<sup>24</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. III. 25. P. 46.*

<sup>25</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. III. 27. P. 47.*

<sup>26</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. III. 25. P. 46.*

<sup>27</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. V. 11. P. 67.* Об истории понятия совершенства см.: *Tatarkiewicz W. Ontological and Theological Perfection* //

Dialectic and Humanism. 1981. Vol. VIII. № 1. P. 187 – 192. В этой статье автор в том числе утверждает, что до Декарта не было примеров характеристики Бога как совершенного существа, а также, что Декарт впервые начал говорить о многих совершенствах, тогда как раньше речь шла только об одном совершенстве, хотя и во многих вещах.

<sup>28</sup> Поскольку эти совершенства бесконечны в каком-то одном отношении, Декарт называет их беспредельными (*indefinitum*), в отличие от высшего совершенства Бога, который один может в истинном смысле быть назван бесконечным (*infinitem*) (*Des Cartes R. Responsio authoris ad primas objectiones // Oeuvres de Descartes. Vol. 7. – Paris, 1904. P. 113.*

<sup>29</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. III. 13, 22. P. 40, 45.*

<sup>30</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia III 35. P. 50.*

<sup>31</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. V. P. 104.*

<sup>32</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. XVIII. P. 113 – 115.*

<sup>33</sup> *S. Anselmus Cantuariensis Proslogion. XIII. P. 110.*

<sup>34</sup> «Итак, Господи, ты не только есть то, больше чего нельзя помыслить, но сам есть нечто большее, чем можно помыслить» (*S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. XV. P. 112.*)

<sup>35</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. XV, XVI. P. 112; Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. III. 25. P. 46.*

<sup>36</sup> В ответе Гаунилоу Ансельм доказывает возможность помыслить Бога, приводя примеры выводов из его понятия: Бог всегда и везде присутствует как целое и не имеет начала, конца и составных частей (*S. Anselmus Cantuariensis. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. II, III... P. 132 – 133.*) Декарт же прямо пишет, что для верного мышления о Боге достаточно приписать ему все совершенства, и нет необходимости перечислять их все или рассматривать каждое по отдельности (*Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. V. 11. P. 67.*)

<sup>37</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. V. 6. P. 65.*

<sup>38</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. V. 5. P. 64.*

<sup>39</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. V. 10. P. 67.*

<sup>40</sup> *Des Cartes R. Responsio authoris ad primas objections. P. 102.*

<sup>41</sup> Ансельм иллюстрирует это примером с художником и картиной: когда у художника сложился замысел картины, он мыслит ее, но не подразумевает ее существующей (*S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. II. P. 101.*)

<sup>42</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. III... P. 133; Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. V. 8, 11. P. 64, 68.*

<sup>43</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. III. 2. P. 35.*

<sup>44</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. III. 4. P. 35 – 36.*

<sup>45</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. V. 8 – 10. P. 66 – 67.*

<sup>46</sup> *Des Cartes R. Responsio authoris ad primas objections. P. 115 – 116.*

<sup>47</sup> *Ibid. P. 119.*

<sup>48</sup> Декарт допускал понимание Бога как причины самого себя (*causa efficiens sui*) (*ibid. 108 – 111.*)

<sup>49</sup> *Röd W. Der Gott der reinen Vernunft. S. 69.*

<sup>50</sup> *Henrich D. Der ontologische Gottes beweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. – Tübingen, 1960. S. 14 – 20.*

<sup>51</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. I. P. 131.*

<sup>52</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Monologion. VI, XVIII. P. 18 – 19, 32.*

<sup>53</sup> Куно Фишер назвал эту демонстрацию «светом, освещающим учение Декарта о Боге и его онтологический аргумент», которого не было у «схоластического доказательства» (*Fischer K. Descartes und seine Schule // Fischer K. Geschichte der neueren Philosophie. 8 Bände. Bd. 1. – München, 1878. S. 311.*)

<sup>54</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. IV. 1. P. 53.*

<sup>55</sup> *Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. III. 24. P. 53.*

<sup>56</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. VIII. P. 137.*

<sup>57</sup> *S. Anselmus Cantuariensis. Monologion. II. P. 14 – 15.*

REFERENCES

- S. Anselmus Cantuariensis. Epistola de incarnatione verbi. S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 2. Roma, 1940.
- S. Anselmus Cantuariensis. Monologion. S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. Edinburgum, 1946.
- S. Anselmus Cantuariensis. Proslogion. S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. Edinburgum, 1946.
- S. Anselmus Cantuariensis. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. Edinburgum, 1946.
- Tatarkiewicz W. Ontological and Theological Perfection. *Dialectic and Humanism*. 1981. Vol. VIII. № 1. pp.187-192.
- Basos A.V. "One single argument" of Anselm of Canterbury. *Truth and Good: Universal and Singular*. Moscow, 2002. pp. 146-166 (in Russian).
- Des Cartes R. Meditationes de prima philosophia. Oeuvres de Descartes. Vol. 7. Paris, 1904.
- Des Cartes R. Principia philosophiae. Oeuvres de Descartes. Vol. 8. Paris, 1905.
- Fischer K. Descartes und seine Schule. Fischer K. Geschichte der neueren Philosophie. 8 Bände. Bd. 1. München, 1878.
- Gaunilo Quid ad haec responde at quidam pro insipiente. S. Anselmi Opera Omnia. Vol. 1. Edinburgum, 1946.
- Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen, 1960. 274 S.
- Röd W. Der Gott der reinen Vernunft. München, 1992. 239 S.

**Аннотация**

Доказательства из «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского и «Пятого размышления» Рене Декарта – самые известные исторические варианты онтологической аргументации в пользу существования Бога. В статье предпринята попытка показать, что, несмотря на специфику философии и терминологии двух авторов, эти доказательства представляют собой один и тот же аргумент.

**Ключевые слова:** онтологический аргумент, Ансельм Кентерберийский, Декарт, Бог, существование.

**Summary**

The proofs from "Proslogion" by Anselm of Canterbury and from the "Fifth Meditation" by Rene Descartes are the most famous historical variants of ontological argumentation for the existence of God. In this article an attempt has been made to show that despite the peculiarities of philosophy and terminology of these two authors the arguments they proposed are one and the same argument.

**Keywords:** ontological argument, Anselm of Canterbury, Descartes, God, existence.

## МЕТАФИЗИКА РОБЕРТА БОЙЛЯ: «ТРАКТАТ О КОНЕЧНЫХ ПРИЧИНАХ ЕСТЕСТВЕННЫХ ВЕЩЕЙ»\*

И.А. КОШЕЛЕВ

### Введение

Телеологический аргумент, или аргумент от дизайна, представляет собой заключение от упорядоченности, гармоничности, целесообразности макро- и микрокосма — к наличию разумного и всемогущего Создателя. Это — один из самых веских аргументов в пользу существования Бога-Творца, что вынужден был признать даже Иммануил Кант, назвав его самым старым, самым ясным и наиболее соответствующим обыденному человеческому разуму аргументом<sup>1</sup>. В основном он известен благодаря средневековому философу-схоласту Фоме Аквинскому (ок. 1225 — 1274), сформулировавшему его в виде «пятого пути», и англиканскому богослову Уильяму Пейли (1743 — 1805), автору знаменитой работы «Естественная теология»<sup>2</sup> (1806), однако основа для современных изысканий в этой области была заложена в XVII в. английским натурфилософом и богословом Робертом Бойлем (1627 — 1691).

В результате научной революции XVII в. возникла механистическая картина мира, в которой последний уподоблялся раз и навсегда созданному механизму, а все процессы, включая и те, которые происходят в живых организмах, сводились исключительно к механическому перемещению. Однако механистический материализм сам по себе не был способен ни обнаружить источник этого движения, ни объяснить конечные причины всего сущего. Последователи механистической философии придерживались двух различных воззрений относительно конечных причин<sup>3</sup>. Так, Бэкон, Декарт и Спиноза категорически отрицали возможность апелляции к конечным причинам в натурфилософии, в то время как их оппоненты, в частности, Лейбниц и Гассенди, считали, что конечные причины играют в натурфилософии важную роль. Одним из наиболее ярких сторонников аргумента от дизайна был Роберт Бойль, убежденный в том, что механистическая философия является союзником религии<sup>4</sup>. Его подход к науке и теологии предполагал не только их взаимодействие, но и тесную связь<sup>5</sup>.

### Роберт Бойль. Краткие сведения

Для большинства наших соотечественников имя Роберта Бойля ассоциируется, прежде всего, с законом Бойля-Мариотта, известного еще из школьного курса физики. Этим, как правило, и ограничивает-

\* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность», грант № 15-03-00211.

ся знакомство с деятельностью ученого. Те, кто занимаются историей науки, знают о Бойле как натурфилософе, который исследовал свойства воздуха, способствовал становлению химии как самостоятельной науки<sup>6</sup>, а также изложил основы корпускулярной теории строения вещества. Кроме того, Бойль был одним из инициаторов создания Лондонского королевского общества. Однако, по понятным причинам, долгое время у нас в стране практически игнорировался тот факт, что Бойль также был известным философом и богословом, немало способствовавшим распространению христианской веры. Этой стороне деятельности Бойля практически не уделялось внимания в отечественных публикациях, если не считать упоминаний вскользь в биографических и энциклопедических статьях<sup>7</sup>. Ситуация несколько изменилась в постсоветское время. Философские и теологические воззрения Бойля затрагиваются, по крайней мере, в двух работах: в очерке И.С. Дмитриева «Чисто английская наука»<sup>8</sup> и в работе И.Т. Кавасина «Роберт Бойль и начало эмпирического естествознания»<sup>9</sup>. Единственная же работа Бойля, опубликованная на русском языке (с предисловием А. Апполонова) — «Размышления об одной теологической дистинкции, сообразно которой говорится, что некоторые догматы веры превыше разума, но не противоразумны» (*«Reflections upon a theological distinction»*)<sup>10</sup>.

В то же время за рубежом философско-теологические взгляды Роберта Бойля привлекли самое пристальное внимание, причем не только на родине ученого, но и в других странах. Среди исследователей этой стороны деятельности Бойля особым образом стоит выделить его биографа Майкла Хантера, автора книги «Бойль. Между Богом и наукой»<sup>11</sup>, впервые издавшего полное собрание сочинений ученого.

Роберт Бойль родился 25 января 1627 г. в графстве Уотерфорд в Ирландии и был седьмым, младшим сыном и четырнадцатым ребенком Ричарда Бойля, графа Коркского, влиятельного ирландского аристократа. Происхождение наложило отпечаток на всю дальнейшую жизнь ученого: помимо материального благополучия, которое позволило ему получить хорошее образование (сначала в престижном Итонском колледже, а затем под руководством своего наставника в Европе), жить за счет доходов от поместий в Ирландии, оснастить собственную лабораторию и нанять многочисленных ассистентов. Оно безусловно обеспечило Бойлю высокий социальный статус<sup>12</sup>, вход в высший свет и немало способствовало репутации в академических кругах. Пережитое в юности во время пребывания в Женеве религиозное обращение оказало решающее влияние на всю дальнейшую жизнь Бойля: по мнению Майкла Хантера, служение Богу стало основной целью в его жизни<sup>13</sup>.

Еще в ранней юности Бойль заинтересовался философией стоицизма, а затем познакомился с атомизмом эпикурейцев и философской

традицией платонизма, а после возвращения в Ирландию написал несколько духовно-нравственных трактатов. Переселившись в 1654 г. в Оксфорд, Бойль занялся экспериментальными исследованиями, не оставляя при этом теологии. Его занятия натурфилософией служили одной цели – прославлению Творца через изучение Его творения<sup>14</sup>. «Для Бойля наука и теология полностью дополняли друг друга», – утверждает Хантер<sup>15</sup>. По мнению голландского историка науки Рейера Хойкааса, «нет ничего удивительного в том, что Бойль выводил свои доводы в пользу естественной теологии в первую очередь из экспериментальной философии: она ведет к твердой вере в существование Бога»<sup>16</sup>.

### Метафизика Бойля

Одним из основных составляющих аспектов философии Роберта Бойля была метафизика – осмысление сверхчувственных начал эмпирического мира. В соответствии с воззрением, согласно которому механистическая философия является союзником религии<sup>17</sup>, Бойль был убежденным сторонником аргумента от дизайна и считал целеполагающий замысел в творении, т.е. телеологическое доказательство существования Бога, основным положением естественной теологии. Отысканию конечных причин естественных явлений посвящена одна из его последних работ – «Трактат о конечных причинах естественных вещей, в котором исследуется, с какими предостережениями натурфилософ должен (и должен ли вообще) их признать» (*“A Disquisition about the Final Causes of Natural Things Wherein It Is Inquir’d, Whether, and (If at All) with What Cautions a Naturalist Should Admit Them?”*), написанная в 1677 г., но опубликованная только в 1688 г., за три года до смерти автора.

Сам Бойль считал вопрос о конечных причинах одним из важнейших для философа-христианина, а данное произведение было наиболее обстоятельным исследованием этой темы среди всех трудов, опубликованных в XVII в.<sup>18</sup> Однако указанная работа была практически обойдена вниманием даже западными исследователями творчества Бойля. По мнению Джеймса Леннокса<sup>19</sup>, ни одна из работ Бойля не была столь проигнорирована, как «Трактат о конечных причинах...», и ни в одном другом случае это не вызвало бы такого сожаления.

### «Трактат о конечных причинах»

Рассматриваемое сочинение состоит из Предисловия и четырех разделов, в которых рассматриваются следующие четыре вопроса.

1. Существуют ли конечные причины материальных вещей, познаваемых естествоиспытателями?

2. Если мы можем дать положительный ответ на первый вопрос, то относятся ли эти причины ко всем вещам или же только к некоторым?



3. В каком смысле конечные причины могут рассматриваться в отношении неодушевленных вещей?

4. И, наконец, в какой степени и с какими оговорками аргументы могут строиться на допущении этих конечных причин?

В самом начале Предисловия Бойль поясняет важность вопроса о существовании конечных причин: если таковые существуют, то, пренебрегая ими, мы лишаемся возможности понять назначение вещей, рискуем быть неблагодарными неблагодарностью Творцу и потерей всех тех благ, которые дало бы нам это знание; если же они не существуют, то любые поиски их являются бессмысленной тратой сил. Кроме того, исследование данного вопроса актуально еще и потому, что представители двух важных направлений современной философии утверждают, что естествоиспытатель не должен заниматься поисками конечных причин: с одной стороны, эпикурейцы<sup>20</sup> (за исключением П. Гассенди) учат, что мир возник благодаря случайности и, следовательно, у вещей нет ни причин, ни целей, выдвигая, таким образом, онтологическое возражение. С другой стороны, картезианцы, включая самого Декарта, считают, что причины эти, хотя и имеют место, но столь возвышенны, что было бы самонадеянностью пытаться их понять, т.е. их возражение носит эпистемологический характер. Таким образом, конечные причины либо не существуют вообще, либо недоступны пониманию. Бойль не считает возможным принять ни одну из этих точек зрения и предлагает свое объяснение того, почему утверждение о наличии и познаваемости конечных причин не только допустимо и возможно (по крайней мере, до определенной степени), но и необходимо. Цель его работы — «провозглашать дела Божии, а не человеческие».

Здесь стоит уточнить роль П. Гассенди и Р. Декарта в этой заочной полемике. Декарт в принципе не допускал возможности познания конечных целей: «Наконец, мы не будем, таким образом, останавливаться на конечных целях, поставленных Богом или природой при создании естественных вещей: ведь мы не должны позволять себе притязать на участие в его замыслах»<sup>21</sup>. Гассенди же не только признавал конечные причины, но и доказывал (в частности, в полемике с Декартом)<sup>22</sup> несостоятельность их отрицания. Гассенди было свойственно волюнтаристское понимание взаимоотношения Бога и Его творения, особый акцент он делал на Божий промысел и Его свободу<sup>23</sup>.

В начале первого раздела Бойль рассуждает о том, почему упомянутые философы исключают поиск конечных причин из исследований естествоиспытателя. Точку зрения эпикурейцев, утверждающих, что мир произошел случайно, без какого-либо вмешательства свыше, Бойль не считает заслуживающей какого-либо внимания, поскольку она уже была неоднократно опровергнута практически всеми

философскими школами. Что же касается доводов картезианцев, то, поскольку подобного мнения придерживаются многие уважаемые ученые, оно требует детального рассмотрения.

По мнению Бойля, корни отвержения картезианцами возможности познания конечных причин восходят к Аристотелю и другим философам античности, которые считали, что весь мир существует исключительно для блага человека. Поскольку подобный антропоцентризм картезианцы совершенно справедливо считают абсолютно неприемлемым, они в принципе отвергают саму возможность познания конечных причин. Однако подобные злоупотребления и неверные толкования истины не должны препятствовать ее постижению. Бойль предлагает к рассмотрению четыре группы целей, которые Создатель природы мог вложить в материальные вещи (с. 395<sup>24</sup>):

1. Конечные цели, обнаруживающиеся во всей Вселенной, назначение которой – явить мудрость и благодать Создателя.

2. Космические или систематические цели, которые, в свою очередь, подразделяются на небесные и подлунные (или земные). Они относятся к небесным телам (Солнцу, звездам), Земле и другим вещам, которые, в силу своих размеров и значимости, составляют структуру Вселенной.

3. Животные цели, которые предназначены служить для блага животных.

4. Человеческие цели – те самые, которые служат благу человека. Они, в свою очередь, подразделяются на умственные и телесные.

Что касается утверждения Декарта о том, что было бы самонадеянностью пытаться познать цели, которые Бог имел при создании Своего творения, то Бойль поясняет: человек может претендовать либо на то, чтобы понимать лишь некоторые из целей Божьих, либо на то, чтобы понимать их все. В последнем случае можно говорить не только о гордыне, но и о глупости. Однако пытаться постигнуть некоторые из целей Божьих – вовсе не высокомерие, но долг человека. В качестве примера Бойль приводит глаз человека (и животного), сконструированный чудным образом и, очевидно, предназначенный для того, чтобы быть органом зрения.

Особо Бойль подчеркивает роль Откровения, которое само указывает на цели творения: так, если Декарт считает абсурдным предполагать, что солнце было создано для того, чтобы служить на благо человеку, философ-христианин, по мнению Бойля, имеет полное право в это верить, поскольку этому явно учит Писание. Бог Сам провозглашает Свою истину человеку посредством и творения, и Слова. Отказ от рассмотрения конечных причин Бойль считает оскорбительным по отношению к Богу. Почему, спрашивает он, мы не можем допустить, что Бог, который, как признают сами картезианцы, желает, чтобы человек признал Его, мог явить свою благодать

не только посредством «врожденной идеи», но и в сотворенном Им мире (с. 402)?

Во втором разделе, отвечая на вопрос, относятся ли конечные причины ко всем вещам, или только к некоторым, Бойль считает необходимым разделить все вещи на одушевленные<sup>25</sup> и неодушевленные (с. 402).

Из неодушевленных вещей важными для рассмотрения Бойль называет Солнце, планеты и другие небесные тела. Ничто не мешает нам предположить, что одно из их назначений – давать свет и тепло земле и ее обитателям. «Созерцание небес, которые “проповедуют славу Божию”<sup>26</sup>, побуждает людей воздать Ему хвалу и возблагодарить за те блага, которые мы через них получаем» (с. 403). Тем не менее человек слишком мало знает об устройстве мира и потому не может быть уверен, что у небесных тел, равно как и у других неодушевленных вещей, нет каких-либо других целей.

При этом Бойль делает оговорку, что даже небесные тела, несмотря на все свое величие, не свидетельствуют с такой ясностью о замысле и мудрости Творца, как живые организмы: глаз насекомого – намного более чудное свидетельство Его мастерства, нежели солнце.

С помощью наглядных сравнений Бойль опровергает утверждение о возможности возникновения живых организмов случайным образом: разве, увидев, к примеру, произведение искусства или построенный город, может кто-нибудь допустить, что они возникли сами собой? Но ведь живой организм, состоящий из множества костей<sup>27</sup>, нервов, артерий, связок, удивительным образом функционирующих и взаимодействующих между собой, намного превосходит по своей сложности любое произведение рук человеческих. Нога собаки являет собой больше искусства, нежели знаменитые часы Страсбургского собора, но она сама не сравнима по сложности с рукой человека (с. 404).

Здесь стоит отметить, что в своих работах Бойль неоднократно обращался к примеру с часами. Однако в отличие от деистов, которые рассматривали часы как модель мира, однажды созданного Богом, «заведенного» Им и после этого продолжающего свое существование самостоятельно и независимо от Него, Бойль видел в этом метафору, отнюдь не претендующую на полную аналогию и тем более модель<sup>28</sup>. Данная метафора в то время использовалась довольно часто в связи со стремительным усовершенствованием технологии изготовления часовых механизмов. Если в Средние века часы, украшавшие ратуши и колокольни, были очень неточными, то теперь они стали настоящим научным инструментом. С повышением сложности и аккуратности часов участилось их использование в качестве модели всего сложно организованного или регулярно повторяющегося. Именно в этом контексте Бойль и использует данное сравнение.

Рассуждая о назначении глаза, Бойль приводит интересные свидетельства того, что глаз имеет все признаки разумного замысла на примере глаза некоторых животных (с. 405). Имея те же признаки, что и глаз человека, собаки и кошки, глаз лягушки обладает одним уникальным отличием — мигательной перепонкой, которой она закрывает глаза, не переставая при этом видеть. Поскольку лягушка передвигается не ходьбой, как другие животные, а прыжками, то если бы ее глаза не имели никакой защиты, она могла бы легко их поранить о растения или сучки, либо ей приходилось бы передвигаться с закрытыми глазами. Глаза же хамелеона необычны тем, что функционируют независимо друг от друга и приспособлены для того, чтобы животное могло одновременно смотреть в разные стороны и ловить языком пролетающих насекомых. Бойль делает полемическое заключение: эпикурейцы, отрицающие какие бы то ни было причины и цели, имеют больше оправданий, нежели картезианцы, поскольку верят, что все, включая и глаз, является результатом случая. Картезианцы же, признавая наличие целей, отказываются, тем не менее, признать очевидное назначение глаза как органа зрения.

Таким образом, Бойль приходит к следующим заключениям.

1. Удивительная мудрость Творца, создавшего различные части животных так, что они наилучшим образом приспособлены для использования, убеждает нас в том, что вещи, назначения которых мы еще не понимаем, тем не менее должны быть также сконструированы мудро. Было бы непростительной самонадеянностью считать, что все, находящееся за пределами нашего понимания, не имеет никаких сокрытых от нас целей.

2. Можно прийти к выводу, что, к примеру, глаз — это не просто абстрактный орган зрения, но некий инструмент, сконструированный по-разному, в зависимости от того, какому животному он принадлежит. Мудрость и провидение Творца снабжают разных животных органами зрения и другими частями тела так, чтобы они были приспособлены лучшим образом для выполнения своих функций.

Далее Бойль делает важную оговорку: до сих пор рассматривались доводы на примерах, взятых из физического мира. Однако если принять откровение, которое содержится в Св. Писании, то мы можем говорить о Божиих целях в мироздании с большей уверенностью, нежели нам позволяет одно только наблюдение над миром. Картезианцы, среди которых есть и богословы, признающие авторитет Св. Писания, не должны отвергать возможность познания конечных причин и целей творения, если Самому Богу было угодно, чтобы они были нам открыты.

Третий раздел, посвященный выяснению конечных целей у неодушевленных вещей, Бойль начинает с того, что признает очевидную трудность: большинство вещей — безжизненные объекты и понять их

назначение очень сложно (с. 413). Аристотель, совершенно правильно учивший, что природа ничего не делает напрасно, признает наличие этой проблемы, однако предпочитает уклониться от нее, вместо того, чтобы попытаться разрешить. Бойль пытается понять, каким образом неодушевленные предметы могут вписываться в ту картину мира, где все имеют конечные причины, и предлагает следующее решение: «Мне кажется, что об этом можно мыслить следующим образом: мудрый и всемогущий Создатель природы, Своим взглядом пронизающий всю Вселенную и обзирающий все части оной, в начале всего устроил все вещи и дал им законы движения так, как счел должным для достижения целей, которые Он положил при создании мира. И посредством Своего безграничного разума, которым Бог творил мир, Он мог не только видеть текущее состояние всего того, что было Им создано, но и предвидеть то воздействие, которое конкретные тела, движимые установленными Им законами, могли бы, при тех или иных обстоятельствах, оказывать друг на друга» (с. 413). Бойль сравнивает неодушевленный мир с часами, отдельные детали которых также не осознают предназначения ни своего собственного, ни других деталей, но все вместе составляют единый механизм и работают в соответствии с его дизайном (с. 414).

Бойль высказывает свое мнение о тех, кто утверждает, будто нелепо верить в то, что такие огромные вещи, как Земля и другие небесные тела были созданы Богом, чтобы в той или иной степени служить такому малому и незначительному творению, как человек. Таковые рассуждают скорее как наблюдатели, видящие только внешнюю сторону, а не как философы, проникающие в суть вещей (с. 415). Хотя человека, с одной стороны, можно считать малым и ничтожным, но с другой стороны, он наделен нематериальной, разумной и бессмертной душой, и тем самым он превосходит самого большого неодушевленного тела, поскольку он, единственный из всего существующего во Вселенной, имеет способность знать Бога, служить Ему и наслаждаться общением с Ним. «Поэтому нет ничего странного в том, что премудрый Творец Вселенной, создавший все для Своей славы, оказал особое расположение превосходнейшему из Своих творений, а не простым безжизненным телам, которые не могут ни понять Его мудрости и могущества, ни воздать Ему хвалу и благодарность» (с. 416).

Что касается небесных тел, то, по мнению Бойля, даже если предположить, что они не приносят человеку никакой другой пользы, самим фактом своего существования они дают ему разумное и твердое основание для того, чтобы верить, восхищаться и повиноваться своему Творцу.

Далее Бойль делает следующее замечание: если полезность той или иной вещи для человека не очевидна сейчас, то она может оказаться выявленной позднее: человечество, включая просвещенных греков

и римлян, веками игнорировало такие полезные на данный момент вещи, как шелковичного червя и сахарный тростник. Более того, даже то, что, на первый взгляд, приносит вред, в конечном счете может оказаться полезным, что видно на примере опиума и змеиного яда, которые применяются в медицине (с. 417).

«Итак, если мы рассмотрим Божье всеведение и Его промысел, и то, как Творец всегда был снисходителен к человеку, то будет вполне благоразумно предположить, что, поскольку Бог предвидел то, как человек, привлекая свой разум, сможет применить себе на пользу различные создания как ему будет угодно, то Он устроил так, чтобы человек мог пожинать эти плоды в соответствии с Его замыслом» (с. 419). Бойль считает, что благочестивому философу следует принять существование конечных причин, ибо простое созерцание творения может не только внушить мысль о величии и мудрости Божественного Творца, но и благодарность за те блага для человека, которые Он вложил в это творение.

В четвертом разделе Бойль отвечает на вопрос: в какой степени и с какими оговорками аргументы могут строиться на допущении этих конечных причин? Свои соображения он представляет в виде пяти тезисов, носящих, по большей части, эпистемологический характер и связанных с ограниченностью человеческого познания.

Тезис первый. Что касается небесных тел, то кажется необоснованным рассуждать об их природе исходя из предположений об их конкретных целях, в частности, «человеческих» (с. 420). При том, что созерцание оных побуждает нас воздать хвалу их премудрому и всемогущему Творцу, будет крайне неразумным утверждать, что все они были созданы исключительно для того, чтобы осветить земной шар, ничтожно малый по сравнению как с самими светилами, так и с огромными расстояниями во Вселенной. Кроме того, есть звезды, которые можно увидеть лишь с помощью телескопа. В данном случае нельзя говорить только о человеческих целях, но также и о космических, которые недоступны нашему разуму. В любом случае, надежнее признать свое неведение и просто признать, что все созданное предназначено для целей, достойных Творца.

Тезис второй. В некоторых случаях, исходя из строения различных частей животных, можно делать предположения об их конкретных целях (с. 424). По мнению Бойля, во всей природе нет ничего, столь наглядно свидетельствующего о наличии конечных причин, подобного организму животных, и совершенно удивительно, что находятся философы, которые приписывают их создание слепому случаю. Бойль приводит слова Цицерона, который цитирует вопрос стоика эпикурейцу: «Почему этот случай не создал дворцов и прочих зданий?». Организм животного и человека, состоящий из множества костей, нервов, связок, мышц, вен, артерий и т.д. устроен намного сложнее

любого дворца. При этом все составные части тела расположены так, что, не оставляя в нем свободного места, они могут свободно двигаться и не мешать друг другу. Те же, кто отрицают полезность частей своего тела, могут убедиться в этом, заболев или получив какую-нибудь травму.

Бойль снова приводит пример с глазом, который настолько плохо приспособлен для чего-либо другого, кроме зрения, что ни один мыслящий человек не будет сомневаться, что глаз был создан именно для этой цели. Джеймс Леннокс в упомянутой выше статье «Оправдание Робертом Бойлем телеологических рассуждений в экспериментальной науке» (*“Robert Boyle’s Defense of Teleological Inference in Experimental Science”*) приводит следующую схематичную последовательность рассуждений Бойля.

Предпосылка 1. Глаз приспособлен для зрения.

Предпосылка 2. Глаз не приспособлен ни для каких других функций.

Предпосылка 3. Зрение необходимо для благосостояния живого организма.

Заключение. Глаз был сотворен для выполнения функции зрения.

В некоторых случаях знание конечных целей помогает лучше понять строение и функции органов. Бойль упоминает о своей единственной беседе с Гарвеем<sup>29</sup>, во время которой он спросил, что побудило его задуматься о циркуляции крови. Гарвей ответил, что он обратил внимание на клапаны вен, которые сконструированы таким образом, что позволяют крови течь только в одном направлении» (с. 427).

Тезис третий. Разумно, исходя из космических и животных целей, предположить, что вещи созданы разумным Творцом (с. 428). Поскольку многие, в остальном, возможно, талантливые и изобретательные люди, придерживаются воззрений Эпикура, исключая божественное воздействие на природу и приписывая все случайному столкновению атомов, Бойль считает своим долгом продемонстрировать на примере строения и природы животных тот факт, что многое в них служит доказательством чего-то более высокого и величественного, нежели слепой случай. Далее он предлагает несколько подтверждений своего тезиса.

Во-первых, Бойль предлагает интересную версию некоторых особенностей строения тела человека (это, естественно, относится и к животным): при том, что человек мог бы жить с одним глазом и с одним ухом, у него их по два с тем, чтобы в случае потери одного он мог все равно сохранить функцию зрения или слуха.

Далее, наличие разумного замысла очевидно из того, что эмбрионы обладают некоторыми органами именно на тех этапах своего развития,



когда в них нуждаются, а затем, когда необходимость в этих органах отпадает, они исчезают. О наличии замысла в сотворении животных также свидетельствуют их инстинкты, способствующих как продолжению рода, так и общему их благосостоянию (с. 429). В качестве примеров Бойль приводит насекомых, а также птиц.

Довольно подробно Бойль рассуждает о строении зубов, которые, в зависимости от того, где они располагаются, удивительным образом приспособлены для того, чтобы откусывать, разгрызать и измельчать пищу<sup>30</sup>. Далее Бойль приводит возражение эпикурейцев: при том, что у человека на самом деле зубы устроены и расположены оптимальным образом, у других животных их либо меньше, либо их строение и расположение не столь удобно, а у некоторых зубов вообще нет. Отвечает на это он следующим образом: то, что нам, на первый взгляд, кажется неудобным, на самом деле, если учесть прочие факторы, может лучше служить другим, более важным целям, которые в большей степени служат благосостоянию животного. Кроме того, отсутствие зубов может компенсироваться другими свойствами организма, как, например, у птиц.

Бойль также отмечает, что Бог, как свободный в Своем выборе и премудрый Творец, мог снабдить некоторых животных теми или иными органами и свойствами не с целью содействовать их благосостоянию, но для красоты (с. 438). Другим же Он мог дать лишь самое необходимое. Мы не в состоянии постигнуть Божью мудрость, но можем предположить, что даже то, что кажется нам бессмысленным, на самом деле имеет цели, которые знает только Творец.

Тезис четвертый. Не будет слишком поспешным утверждать, что та или иная вещь, используемая соответствующим образом, изначально предназначена для этой цели Творцом (с. 440). Выше Бойль достаточно много рассуждал о назначении глаза, столь очевидным образом приспособленного для функции зрения, однако не обо всех органах, особенно внутренних, можно говорить с такой уверенностью. Для этого, как считает Бойль, есть четыре причины.

Первая. Животное само по себе, со всеми своими органами, является частью Вселенной, поэтому нельзя сказать, что оно было сотворено ради себя самого. Когда мы говорим, что органы животного служат его благосостоянию, мы должны понимать это в ограниченном смысле, а именно: отдельные органы животного служат его благосостоянию, а само животное, в свою очередь — другим целям, которые Бойль называет космическими.

Вторая. Некоторые ошибочно полагают, что тот или иной орган изначально не предназначен для выполнения определенной функции по той причине, что устроен не лучшим для этого образом. При этом они не учитывают, что другой вариант мог либо на самом деле препятствовать благосостоянию животного, либо не соответствовать другим, более важным целям.

Третья. Определить истинное назначение органа иногда представляется трудным, поскольку для одного органа может быть предусмотрено несколько различных целей.

Четвертая. Предыдущая трудность может усугубляться тем, что одна и та же цель может достигаться несколькими способами, равно как и совместной деятельностью нескольких органов. Здесь Бойль делает важное замечание: поскольку тело человека – это очень сложный организм, некоторые органы, помимо очевидных функций, выполняют также скрытые функции.

Тезис пятый. Натурфилософ, изучая конечные причины, не может недооценивать или игнорировать действующие причины (с. 443). Он должен задаваться вопросом не только «зачем?», но и «как?». К примеру, тот, кто хочет понять природу такого предмета, как часы, не может позволить себя удовлетвориться знанием лишь того, что они сделаны человеком для определенной цели, но должен разобраться в их устройстве, знать, как расположены отдельные детали, из чего они сделаны и как они работают.

В заключении Бойль подводит итоги всему сказанному выше.

Во-первых, рассмотрение конечных причин нельзя исключать из натурфилософии; «не только позволительно, но и в некоторых случаях похвально наблюдать и доказывать, исходя из очевидных целей вещей, что оные цели предназначены Творцом природы».

Во-вторых, «Солнце, Луна и другие небесные тела провозглашают силу и мудрость и, следовательно, славу Божию, а некоторые из них, помимо прочего, были созданы на пользу человеку».

В-третьих, «исходя из предполагаемых целей неодушевленных тел, будь то небесных или подлунных, нельзя с достаточной уверенностью рассуждать об их природе или устройстве Вселенной».

В-четвертых, «что касается животных и наиболее совершенных растений, будет вполне допустимым и нисколько не самонадеянным утверждать, что та или иная часть была предназначена для той или иной цели, относящейся к благоденствию как оного животного или растения, так и вида, коему они принадлежат».

### **Заключение**

«Трактат о конечных причинах» Бойля», будучи важным элементом его механистической философии, следует традиции доказательства существования разумного Творца исходя из наличия замысла – так называемого телеологического аргумента. Наличие разумного замысла и, соответственно, Творца, демонстрируется в результате наблюдения и исследования окружающего мира, что, по мнению Бойля, является нравственным долгом натурфилософа. Как уже было отмечено, на момент своего написания работа Бойля является наиболее детальным исследованием данного вопроса. «Трактат»

не остался незамеченным современниками Бойля: уже через три года после публикации на него несколько раз ссылался английский биолог и натуралист, «отец английского естествознания» Джон Рей (1627 — 1705) в своей работе «Мудрость Божия, явленная в деле творения» (*“Wisdom of God, Manifested in the Work of Creation”*), неоднократно переиздававшейся и оказавшей значительное влияние на научную мысль XVIII столетия.

На почве, подготовленной Бойлем, телеологический аргумент развивался в работах христианских философов и богословов последующих столетий. Помимо уже названного Уильяма Пейли (1743 — 1805), который также использует аналогию с часовым механизмом и приводит глаз в качестве наиболее убедительного подтверждения существования Творца, в их числе можно упомянуть богослова и филолога Ричарда Бентли (1662 — 1742), священников-натурфилософов<sup>31</sup> Уильяма Дерема (1657 — 1735) и Сэмюэла Кларка (1675 — 1728), развивавших аргумент от дизайна в публичных лекциях в защиту христианской веры, учрежденных Бойлем в своем завещании («Бойлевские лекции»). Телеологический аргумент вновь обрел популярность в последние годы<sup>32</sup> в работах таких философов, как Р. Коллинз, Р. Суинберн, У. Крейг и другие.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994. С. 375.

<sup>2</sup> «Natural Theology; or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature».

<sup>3</sup> Osler M.J. Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy. *Osiris*, 2nd Series, Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions (2001). Vol. 16. P. 151 — 168.

<sup>4</sup> «Обнаруживая непоследовательность механистического материализма, его неспособность найти в самой материи источник всех её изменений природы, Б. пытался найти выход в религиозном мировоззрении» (БСЭ. — URL: <http://bse.slovaronline.com/Б/БО/5347-BOYL>, дата обращения: 26.07.2014).

<sup>5</sup> The Persistence of the Sacred in Modern Thought. Edited by Chris L. Firestone and Nathan A. Jacobs. — Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012. P. 89.

<sup>6</sup> Здесь можно вспомнить известную фразу Ф. Энгельса в «Диалектике природы»: «Бойль делает из химии науку» (*Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 501*).

<sup>7</sup> Первое упоминание о Бойле-христианине встречается у советского писателя и журналиста М. Ю. Левидова (1891 — 1942). В своей книге «Путешествие в некоторые отдаленные страны, мысли и чувства Джонатана Свифта, сначала исследователя, а потом воина в нескольких сражениях» (URL: [http://az.lib.ru/L/lewidow\\_m\\_j/text\\_0010.shtml](http://az.lib.ru/L/lewidow_m_j/text_0010.shtml)) он назвал Бойля «светским проповедником-ханжой» и «пошляком» — правда, без каких-либо объяснений, в чём именно заключались ханжество и пошлость. О Бойле-христианине упоминают также советские авторы Н.А. Фигуровский (Очерк общей истории химии. От древнейших времен до начала XIX века. — М.: Наука, 1969. 455 с.) и В.А. Крицман (Роберт Бойль. Джон Дальтон. Амедео Авогадро. Создатели атомно-молекулярного учения в химии. — М.: Просвещение, 1976) — естественно, с оговорками о «противоречии» между его верой и занятиями наукой.

<sup>8</sup> Дмитриев И.С. Чисто английская наука (природознание в посткризисном социуме) // Наука и кризисы: историко-сравнительный очерк. — СПб.: ИИЕТ РАН, 2003.

<sup>9</sup> Касавин И.Т. Роберт Бойль и начало эмпирического естествознания // Философия науки. Вып. 10. М.: ИФ РАН, 2004.

<sup>10</sup> Апполонов А. Роберт Бойль. Размышления об одной теологической дилемме (предисловие к публикации) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 1. С. 150 – 154.

<sup>11</sup> Hunter M. Boyle: Between God and Science. Michael Hunter. New Haven and London: Yale University Press, 2009. См. рецензию на книгу: Кошелев И.А. М. Хантер. «Бойль. Между Богом и наукой». Рецензия. Философия религии: альманах / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007 – 2012 – 2013 / сост. и отв. ред. В.К. Шохин. – М.: Наука; Восточная литература, 2013.

<sup>12</sup> Согласно действующему в Англии принципу майората титул пэра наследуется только старшим сыном, однако младшие сыновья также занимают достаточно высокое место в социальной иерархии согласно списку старшинства (order of precedence). В частности, Роберт Бойль, как младший сын графа, имел приоритет, помимо прочих, перед баронометом и рыцарем.

<sup>13</sup> В своём интервью Алану Сондерсу, ведущему Австралийской радиовещательной корпорации ABC, Хантер сказал: «Я думаю, что основная цель Бойля в жизни состояла в том, чтобы служить Богу. Я думаю, что для него религия была самой важной вещью в его жизни». – URL: <http://philosophytoday.ru/2011/04/07/boyle-bog-atomy-i-alhimiya.html>

<sup>14</sup> Hooykaas R. Robert Boyle: A Study in Science and Christian Belief. – Lanham: University Press of America, 1997. P. xxi.

<sup>15</sup> Hunter M. Boyle: Between God and Science. – New Haven and London: Yale University Press, 2009. P. 254.

<sup>16</sup> Hooykaas R. Robert Boyle. P. 69.

<sup>17</sup> «Обнаруживая непоследовательность механистического материализма, его неспособность найти в самой материи источник всех её изменений природы, Б. пытался найти выход в религиозном мировоззрении» (БСЭ, <http://bse.slovaronline.com/Б/БО/5347-BOYL>).

<sup>18</sup> Shanahan T. Teleological Reasoning in Boyle's Disquisition about Final Causes, in Robert Boyle Reconsidered / ed. by M. Hunter. – Cambridge: Cambridge University press, 1994.

<sup>19</sup> Lennox J. Robert Boyles Defense of Teleological Inference in Experimental Science. Isis, 74 (1983). P. 38 – 53.

<sup>20</sup> Из текста не ясно, о ком именно идёт речь, однако, по мнению профессора Университета г. Кассино (Италия) Антонио Креликуцио, заочными оппонентами Бойля выступали так называемые «нео-эпикурейцы» Джон Ивлин (1620 – 1706) и Маргарет Кавендиш (1623 – 1673), пропагандировавшие космологию Тита Лукреция Кара.

<sup>21</sup> Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1 / пер. с лат. и франц. Т. I / ст., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. С. 324.

<sup>22</sup> Гассенди П. Соч. В 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1966 – 1968.

<sup>23</sup> Osler M. J. The intellectual sources of Robert Boyle's philosophy of nature: Gassendy's voluntarism, and Boyle's physico-theological project in *Kroll R. W. F., Ashcraft R., Zagorin P.* (ed.). Philosophy, Science, and Religion in England, 1640 – 1700. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 180.

<sup>24</sup> Ссылки приводятся по изданию *A Disquisition about the Final Causes of Natural Thing in The Works of the Honorable Robert Boyle* / ed. Thomas Birch. – London, 1772. Vol. V.

<sup>25</sup> К одушевленным вещам Бойль относит не только животных, но и растения.

<sup>26</sup> Пс.18:1.

<sup>27</sup> Интересно, что Бойль, занимавшийся, помимо прочего, медициной, насчитывает до 300 костей в скелете человека, когда современная медицина называет число 200.

<sup>28</sup> Beck D.A. Miracles and the mechanical philosophy: the theology of Robert Boyle in its historical context, University of Notre Dame, Ph.D. thesis, 1986. P. 152.

<sup>29</sup> Уильям Гарвей (1578 – 1657) – знаменитый английский физиолог, анатом и врач.

<sup>30</sup> При этом утверждение Бойля о том, что зубы, в отличие от других костей скелета, продолжают расти на протяжении всей жизни человека (с. 433), вряд ли можно считать полностью соответствующим данным современной медицины.

<sup>31</sup> В англоязычных источниках иногда используется термин *parson-naturalist*.

<sup>32</sup> Moreland J. P., Craig W. L. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. Westmont, IVP Academic, 2003. P. 482.

#### REFERENCES

Appolonov A. Robert Boyle. Reflections Upon a Theological Distinction (predisloviye k publikatsii): *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. Moscow, 2013, № 1, pp. 150 – 168 (in Russian).

Beck D.A. Miracles and the mechanical philosophy: the theology of Robert Boyle in its historical context. University of Notre Dame, Ph.D thesis, 1986. 271 p.

Boyle R. A disquisition about the final causes of natural things: wherein it is inquir'd, whether, and (if at all) with what cautions, a naturalist should admit them? *The Works of the Honorable Robert Boyle*, ed.by Thomas Birch. London, 1772. Vol. V, pp. 392 – 444.

Gassendi P. Works in 2 volumes. Moscow, Mysl' [Thought], 1966–68. 836 p. (in Russian).

Dekart R. Works in 2 volumes. Vol. 2. Moscow, Mysl' [Thought], 1989. 654 p. (in Russian).

Dmitriyev I.S. A Very English Science (the knowledge of nature in the postcrisis society). *Science and Crises. Historical-comparative issue*. St. Petersburg, Dmitry Bulanin, 2003, pp. 26 – 121 (in Russian).

Kant I. Critique of pure reason. Moscow, Mysl' [Thought], 1994. 591 p (in Russian).

Kasavin I.T. Robert Boyle and the beginning of the empirical natural science. *Philosophy of science*. Issue 10. Moscow, 2004, pp. 86 – 117 (in Russian).

Koshelev I.A. M. Hunter. “Boyle. Between God and Science”. Review. *The Philosophy of religion*. An almanac. Moscow. Nauka – Eastern literature, 2013, pp. 483 – 492 (in Russian).

Kritsman V.A. Robert Boyle. John Dalton. Amedeo Avogardo. Creators of the atomic-molecular theory in Chemistry. Moscow. Prosveshcheniye [Enlightenment], 1976. 144 p (in Russian).

Lennox J. Robert Boyles Defense of Teleological Inference in Experimental Science. *Isis*, 74 (1983).

Moreland J. P., Craig W. L. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. Westmont, IVP Academic, 2003. 672 p.

Osler M. J. The intellectual sources of Robert Boyle's philosophy of nature: Gassendy's voluntarism, and Boyle's physico-theological project in Kroll R. W. F., Ashcraft R., Zagorin P. (editors), *Philosophy, Science, and Religion in England, 1640–1700*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992. pp. 178 – 198.

Osler M.J. Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy. *Osiris*, 2nd Series, *Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions* (2001), Vol. 16. pp. 151 – 168.

Shanahan T. Teleological Reasoning in Boyle's Disquisition about Final Causes, in Robert Boyle Reconsidered, ed. by M. Hunter. Cambridge, Cambridge University press, 1994. pp. 177 – 192.

Figurovskiy N.A. Outline of the general history of Chemistry. From the earliest times to the beginning of the 19th century. Moscow, Nauka [Science], 1969. 455 p. (in Russian).

The Persistence of the Sacred in Modern Thought. Edited by Chris L. Firestone and Nathan A. Jacobs. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012. 424 p.

Hooykaas R. Robert Boyle: A Study in Science and Christian Belief. Lanham, University Press of America, 1997. 156 p.

Hunter M. Boyle: Between God and Science. New Haven and London, Yale University Press, 2009. 384 p.



## ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУССИОН



### Приглашение к размышлению



*Г.Л. Тульчинский. Total Branding: мифодизайн постинформационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре. – СПб.: СПбГУ, 2013. – 279 с.*

### РАЗМЫШЛЕНИЯ О БРЕНДИНГЕ ВСЛЕД ЗА ПРОФ. Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИМ

*А.Ю. ШЕЛКОВНИКОВ*

Прочитав книгу Г.Л. Тульчинского «Total Branding: мифодизайн постинформационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре», задаешься вопросом: «А почему мы готовы обсуждать ее на страницах “Философских наук”»? Многочисленные экскурсы в сферу современных социально-экономических технологий вроде бы выводят исследование за границы философского дискурса... (Сейчас должно появиться *no.*) Но Григорий Львович показывает, как современная рыночная символика функционирует в пресловутом общественном сознании, а это уже излюбленная, хотя и старая, как Маркс, тема и проблематика. Несколько раз на страницах «Тотального брендинга» автор в меру шутя и в меру серьезно говорит о такой цели брендинга, как формирование психофизиологической зависимости потребителя (клиента) от бренда. Ясно, что с точки зрения внутрикорпоративной мифоидеологии здесь – как раз та самая ситуация, когда в шутке наличествует только доля шутки. И тут начинаешь понимать, насколько все серьезно и запущено. Давайте представим: целые корпорации, компании, мощнейшие социальные институты современной рыночной экономики – эти «постиндустриальные» квази религии – работают над формированием психофизиологической зависимости... у нас с вами, у человечества, у «целевых групп» брендинга, менеджмента, маркетинга, PR... Или это выглядит так с позиции отдельных профессионалов, экспертов, PR-щиков, имиджологов, маркетологов и пр. гуру современного бизнеса? Или это «внеаходящийся» взгляд философа на проблему?

Давайте попробуем зайти с другой стороны. Психофизиологическая зависимость может возникнуть от алкоголя, наркотиков... К брендам, наверно, может возникнуть сверхценное отношение, тоже, по-видимому, являющееся формой личностной зависимости, хотя и другого характера. И вот это сверхценное отношение метафорически сопоставляется с психофизиологической зависимостью. Что же это за «целевая группа» со сформировавшимися/сформированными сверхценными отноше-



ниями к тем или иным брендам? Невротики, склонные к навязчивым состояниям? Бывают и более серьезные случаи... На самом деле мы не должны забывать, что метафора здесь незаметно перерастает в гиперболу. Конечно, мы немного (или существенно?) преувеличиваем, когда говорим, что кто-то жить не может без того или иного бренда, «магического артефакта». Но кто-то ведь действительно не может жить... по крайней мере, ему так кажется.

Далее. Бренд есть мечта о реализации чаемых переживаний. Бренд есть современный постиндустриальный (или даже постинформационный — от информации к воображению) миф, наррация о магическом артефакте, воплощающем мечту. Миф, прагматически конструируемый современными технологами исключительно в коммерческих целях, ну, и для поддержания внутрикорпоративного имиджа?.. Кто же этот мечтатель? Современный человек еще не разучился мечтать? Как же, многие сегодня мечтают о новой модели пылесоса или телефона. Ведь не об алых же парусах, в самом деле?..

Григорий Львович ссылается на М. Элиаде, автора-традиционалиста, по поводу соотношения сакрального и мирского. Конечно, в светской эмблематике угадывается сакральный инвариант, как в красном кресте медицинской помощи распознается символ тамплиеров и госпитальеров, служивших паломникам. Но если современная бренд-интегративная сфера «сознательно» цитирует, «обкатывает» традиционную символику, иронизирует по ее поводу, деконструирует сакральные смыслы (в меру понимания последних), то впору, скорее, говорить о контринициации (в смысле Р. Генона). Обратимся к примеру. Логотип «Pepsi» весьма примечательно видоизменился в 1973 г. До этого потещительный потребитель мог видеть красно-бело-синий (сверху вниз) круг-триколор с волнообразно изгибающимися полосами. Полосы были примерно одинаковой ширины. В 1973 г. средняя белая полоса становится очень узкой, напоминая скорее толстую линию, разграничивающую красную и синюю половины. Логотип начинает явно напоминать наклоненный на 90 градусов (так что срединная линия из вертикальной становится горизонтальной) даосский символ *Великого Предела*, *тай цзи* (всем известный *инь — ян*). 1973 год был годом смерти и величайшего триумфа Брюса Ли — актера, мастера боевых искусств и популяризатора, распространителя восточных единоборств в странах Запада. С именем этого человека, чрезвычайно энергичного и обладавшего поразительными физическими возможностями (культура Запада всегда нуждается в образе сверхчеловека), связан серьезный жанрово-функциональный сдвиг в массовой околорудожественной культуре, прежде всего в кино. Так вот, именно Брюс Ли популяризировал символ *тай цзи*, сделав его эмблемой школ восточных боевых искусств и ориентализированных боевиков (фильмов). Брюс Ли учился на философском факультете Вашингтонского университета, интересовался философскими учениями Востока и Запада, погружался в изучение даосизма, *чань* и *дзэн* буддизма, его также чрезвычайно увлекала философия Джидду Кришнамурти. (Философия Брюса Ли — отдельная тема для разговора.) Ли разработал свой собственный интегративный стиль единоборств, модернизаторский по своей сущности, включавший наиболее эффективные



техники восточных и западных практик, *джит кун до*, «путь опережающего кулака». (Основу этого стиля составлял традиционный китайский стиль — *вин чун*.) Ли начинает использовать символ *тай цзи* в качестве эмблемы своей школы (все это происходит в Соединенных Штатах, до Брюса китайские мастера не обучали учеников других национальностей) для обозначения степеней квалификации (*тай цзи*, раскрашенный в разные цвета, соответствовал уровню мастерства в школе *джит кун до*). Этот символ постоянно фигурирует в фильмах Брюса Ли, а затем и его последователей. Со временем это становится общей тенденцией (в определенных жанровых рамках). Следует иметь в виду, что традиция китайских *ушу*, восходящая к знаменитому монастырю Шаолинь (опять же, знаменитому, в основном благодаря американскому кино), — это традиция *чань*-буддизма [*чань* — китаизированное санскритское *дхиан* (от санскр. *дхиана*, медитация — седьмая ступень *йоги*)]; Бодхидхарма, занесший медитативные техники и практику боевых искусств в Шаолиньский монастырь из Индии, очевидно, был буддийским йогиним). В буддизме символ *тай цзи* не использовался. Он использовался в даосской йоге (*дао инь*), *цигун*, даосских боевых искусствах (*тай цзи цюань*, *ба гуа*, *син и*; с ними Брюс был знаком достаточно поверхностно). Но благодаря энтузиазму гениального реформатора боевых искусств «инь — ян» стал символом всего восточного, таинственного, созерцательного, связанного с победой пластического мастерства над грубой физической силой. Запад был буквально захвачен этой новой стилистикой. Что уж говорить, если даже Элвис Пресли был учеником «маленького дракона». В 70-е гг. в Америке и Европе проводятся бесконечные турниры, фестивали, презентации боевых искусств (особенно восточных), и тут уж, конечно, бренд сладких газированных напитков эффективно выходит на свою целевую группу (в кинотеатрах, спортивных комплексах и пр.), стилистически и эмблематически солидаризируясь с «духом воина», поглощенным массовым сознанием (вместе с пузырьками Pepsi). Этот логотип, слегка видоизменяясь, продержался до 2004 г. и некоторое время спустя, лишь недавно сменившись (за счет деформации средней белой полосы) глупой смайлоподобной ухмылкой. А что поделать? От древних даосских мистических практик до пузырящегося напитка, своей приторной сладостью и неумным газообразованием делающего невозможным достижение равновесия энергий *инь* и *ян*, запечатленного в символе *Великого Предела* — такова траектория символической контринициации.

Еще один пример. В 2006 г. в Москве стал издаваться так называемый «первый магический журнал» (как его позиционировала редакция) «Святой Грааль». Это — журнал российского филиала О. Т. О. — *Ordo Templi Orientis*, Ордена Восточных Тамплиеров, или Ордена Храма Востока. Журнал насыщен эзотерической символикой, описаниями церемониальной магии, подробностями жизни Алистера Кроули, Верховного Магистра Ордена в период с 1923 по 1947 гг., и т.п. Но уже на второй странице обложки первого номера журнала, под рекламой «Большого ключа Соломона» (серия «Магические гримуары», впервые на русском языке...), мы встречаем *Deer Apple* с надкусанным яблочком, символом соблазна и греха, с рекламным текстом, фетишизирующим всем известный бренд.

Очевидно, Apple спонсировал выпуск журнала, дал ему возможность, по крайней мере, «стартовать», конечно, с условием размещения рекламы и указанием того, что журнал подготовлен на оборудовании Apple Macintosh. Конечно, все это открывает простор для конспирологических фантазий, но сейчас не об этом. У одного человека (знакового автора) сформировалась лояльность к бренду только на том основании, что он был разрекламирован на страницах этого эзотерического журнала с масонской и тантрической символикой. Это все к вопросу о механизме идентификации отдельных сторон личности с теми или иными социальными фетишами, в том числе брендами. Здесь действительно необходим методологический союз психологов, лингвистов и философов (и других специалистов), чтобы разобраться во всех нюансах действия таких идентификационных механизмов (если «овчинка стоит выделки» — об этом тоже надо подумать). И книга Г.Л. Тульчинского — фундаментальное, этапное исследование на этом пути. Своего рода базовый задел. Она переводит обсуждение брендинга из социально-экономического измерения в философское, что необходимо для серьезного продолжения разговора. Григорий Львович не дает оценок социальным и антропологическим последствиям брендинга и других контекстных механизмов, он сохраняет позицию философа, объективно смотрящего на вещи, предоставляя читателю самому свободно выработать свою аксиологическую позицию по отношению к обсуждаемым реалиям современного мира.

В заключение хотелось бы заметить, что, может быть, не стоит размывать границы брендинга, экспансируя его практически на всю современную (и не только современную) культуру. Тогда действительно все становится брендом — и личность, и страна, и многое другое. Видимо, мудрее придерживаться более-менее строгого ограничения понятий. Все-таки, на мой субъективный взгляд, уместно теснее связать понятие бренда с торговой маркой товара. И, таким образом, хотелось бы завершить рассуждения попыткой семиотического определения бренда. Бренд есть интенциональное означаемое торговой марки. Означающим будет логотип и другие графические средства выражения, а экстенциональным означаемым — сам товар.

*Реплики***ОЧАРОВАННЫЕ СЕТЬЮ***Владимир СУЛИМОВ*

Культурная антропология современности, охватывающая большое когнитивно-социальное пространство (от индивидуального сознания до масштабных когнитивно-сетевых образований), стало активно влиять на социально-философскую реальность. Мысль, исключенная из «длинных» нарративов культуры (культурно-исторических парадигм или стилей), все в большей степени обслуживает глобальное сетевое взаимодействие индивидуумов: интеллектуальный (или нон-интеллектуальный, если таков уровень индивидуумов) сетевой маркетинг оказывается наиболее удачной метафорой нового быта «городского» типа. Главенствующий фактор изменяющейся социальности удачно описал Бруно Латур: «Продолжая метафору супермаркета, мы назвали бы “социальным” не какую-то отдельную полку или отдел, а осуществляемые по всему пространству множественные модификации в организации всех товаров – касающиеся их упаковки, цены, этикеток, – потому что такие незначительные сдвиги раскрывают наблюдателю, какие новые сочетания тут используются и какие пути будут выбраны»<sup>1</sup>. Неоднозначность становится основой текста и подтекста одновременно: интерпретатор противоречит сам себе в любой момент интерпретации. Даже в том случае, когда он свято верит в торжество правильности и однозначности. Общество начинает напоминать кипящую кастрюлю с неоднородным (и часто вообще несъедобным) содержимым, организация которого (как извне, так и изнутри) серьезно затруднена, а любая попытка сформулировать «общую идею» является только толчком к деструкции. Отсюда и усиленный поиск тех стратегий, которые, используя наиболее древний и хорошо работающий когнитивный механизм индивидуального (и, что очень важно, социального сознания) – мифологизацию, – могут и объяснить, и моделировать, и даже конструировать реальность, преодолевая возрастающую демо-социальную энтропию мира.

Одной из таких эффективных стратегий современности является, несомненно, стратегия тотального брендинга, позволяющая включать сложные процессы социальных преобразований (в том числе в важнейших сферах производства символической реальности и производства самого человека) без видимых социальных потрясений и разрушительных «модернизаций»<sup>2</sup>. Вот эту существующую и все более используемую глобальную стратегию философско-культурологического осмысления и преобразования мира как системы человек – *символическая деятельность* – общество (нравится она незамутненному пуристическому сознанию философа, или, что скорее, не нравится) достаточно подробно и обоснованно описывает Г.Л. Тульчинский в книге «Total branding: мифодизайн информационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре». И главное в этой книге, на мой взгляд, то,

что автору удалось показать: трансформация общества потребителей в общество самодостаточных информационных сетей не только изменила характер социальности, но и существенно деформировала культурно-антропологическую сущность человеческого существа, сделав его (при помощи массовой культуры, масс-медиа, сети «Интернет», системы профессионального мифотворчества и тотального брендинга) продуктом специализированного мифодизайна. Другими словами, в мире, порожденном символическим бизнесом, формируется и Иной субъект, защищающий себя от страдания сетевой атомарности осознанием особой со-причастности – сопричастности бренду как сверх-Вещи, как авторитетному Сообщению демиургического порядка, как источнику правил символического поведения.

Все эти когнитивные трансформации «на грани» можно осмыслить в терминах Ю. Кристевой как борьбу погруженных в избыточную информацию современников с «шизоидным страхом фрагментации» при помощи танатосного «союза с Вещью», субъективно воспринимаемого в виде действенного облегчения. На фоне всегда вещной, но символически представленной Мечты возникает достоверно описанный Г.Л. Тульчинским своего рода генератор человеческой субъектности, который «производит не продукты, не товары и услуги и даже уже не бренды. Он производит собственно потребителей, определенные типы личности и их образ жизни, культуру и ее носителей»<sup>3</sup>. Закономерности социальной организации, проблемы соотношения глобального и национального, система ценностей и ее трансформации – все это в той или иной степени подчиняется выдвиганию и позиционированию системы брендов: экономических, политических, интеллектуальных, художественно-эстетических. Таков закономерный вывод после прочтения книги. Так ли это? В системе координат, принятых автором, так. Более того, перечень ментальных фактов, устанавливаемых процедурой тотального брендинга, можно было бы продолжить за пределы приводимых автором примеров. Можно было бы говорить о том, что мифодизайн, как эффективный прием формирования человека заданного типа, использовался за границами описываемых отрезков истории и, видимо, будет использоваться и впредь. Можно было бы, опираясь на материал книги, поставить вопросы к философско-антропологическому описанию современного человека, напоминающему в последнее время средневековые религиозно-философские штудии и потому расходящемуся с серьезными теоретико-когнитивными обобщениями. Но вопрос заключается в другом – в уровне понимания сложных социально-культурных процессов, свидетелями которых мы являемся. А вот именно эти процессы книга Г.Л. Тульчинского демонстрирует чрезвычайно ярко и талантливо, давая нам пищу для серьезных размышлений.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. И. Полонской. – М., 2014. С. 92.

<sup>2</sup> Как, например, разрушительная «модернизация» отечественного высшего образования и науки, последствия которой будут проявляться длительный исторический период.

<sup>3</sup> Тульчинский Г.Л. Total branding: мифодизайн информационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре. – СПб., 2013. С. 27.

#### REFERENCES

Latour B. *Reassembling the social: an introduction to Actor-network theory*. Trad. in Russian by I. Polonskaya. Moscow, Higher School of Economics Publ., 2014. 384 p.

Tulchinsky G.L. *Total branding: The Myth Design of the Information Society. Brands and their role in modern business and culture*. Saint Petersburg, 2013. 280 p. (in Russian).

## ФИЛОСОФИЯ БРЕНДИНГА КАК «МАССОВАЯ ПЕРСОНОЛОГИЯ»: СМЕРТЬ АДРЕСАТА

*Ирина ФАДЕЕВА*

Трансформации сознания в границах прошедшего столетия очевидны: изменение общества и стремительное развитие культурных индустрий изменили формы производства и понимания текстов и структуры коммуникации в целом, и это реальность, не вписывающаяся в устоявшиеся философско-культурологические параметры. Прав автор книги «Total branding: мифодизайн постинформационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре» Г.Л. Тульчинский, когда утверждает, что массовая культура не хороша и не плоха сама по себе, это феноменология, которая может быть рассмотрена в разных ее ипостасях в зависимости от контекста, от наличия или отсутствия сложившихся институтов гражданского общества и интеллектуальной элиты. Между тем, очевидно, что именно в массовой культуре чуть ли не лидирующая роль принадлежит маркетинговым технологиям и брендингу. Маркетизация гуманизма, о которой говорит автор, представлена в книге в качестве очередной модификации культурной универсалии – неомифологической сакрализации бытия как постоянного «ресурса свободы».

Но у этого – наблюдаемого и в целом понятного – процесса есть сторона, на которой следует остановиться. Это не просто трансляция ценностей массовой культуры и в этом смысле социокультурная «скрепа» в ситуации падения универсального (советского) идеомифа с доминированием танато-трагедийной составляющей и ориентацией на «высокое» общее – народ или «прогрессивное человечество», сменяемого сакрализацией повседневного частного (притом, что совокупность «частных повседневностей» не образует национального – или, к примеру, классового – единства, или иных форм солидарности). Это распад коммуникативного пространства, которое тщетно пытается быть восстановленным посредством маркетинговой коммуникации, которая – в случае ее преобладания над другими коммуникативными механизмами и формами – становится монструозным опухолевым образованием, а поскольку ее задачей (как совершенно справедливо утверждает Г.Л. Тульчинский) является формирование спроса (т.е. фактически манипуляция сознанием индивида), ее результат – распад коммуникативной цепочки

«адресант — сообщение — адресат». Адресат в современной коммуникативной сфере — вымирающая фигура, поскольку его сознание, т.е. то, на что направлен маркетинговый message, этим же message'ем и создается. Напрашивается вывод: маркетинговая коммуникация есть не что иное, как автокоммуникация, прокручивающийся вокруг одной и той же оси аутопойесис, не изменяющий информационного пространства и не прибавляющий новых уровней к смысловому универсуму.

Иными словами, этот процесс можно определить как процесс деструкции национального семиозиса. Представляется очевидным, что падение семиозиса, которое мы наблюдаем сегодня, и при этом отнюдь не только и не столько в границах массовой культуры как таковой, а в гораздо более широком масштабе, связано с исчезновением традиционной когнитивной фигуры абсолютного или универсального наблюдателя, изначально представленного неким демиургическим началом, или, в не столь отдаленном советском прошлом, — фигурой всевидящего вождя, который, как показывают исследования, осуществлял функцию не только недреманного ока, но и кукловода-манипулятора. Однако в прежней ситуации идеологического доминирования социально-эстетическое конструирование реальности встраивалось в когнитивные и аксиологические механизмы мифа, и коммуникативная цепочка оказывалась реализованной в присутствии «третьего» (о необходимости которого в свое время справедливо писал М.М. Бахтин). Сегодня, при отсутствии универсального третьего, семиотическая деструкция становится реальностью индивидуального сознания, не способного трансформировать смысловую начинку message в индивидуально сформированные когнитивные и аксиологические модели и, соответственно, социальные практики: суггестия не встречает контрсуггестии, и семиотический треугольник (или, тем более, квадрат) становится изредка подрагивающей прямой, представляя собой, используя образное выражение Г.Л. Тульчинского, неподвижную призму, витраж стабильных ценностей, а массовая культура оказывается направленной на то, чтобы потребитель постоянно узнавал то, что он уже знает. Уплотнение ценностной вертикали сопровождается уплощением сознания: отсутствие внешнего *третьего* не компенсируется формированием фигуры внутреннего наблюдателя. С этой точки зрения, маркетинговая коммуникация как существенная составляющая массовой культуры представляет собой часть самовпроизводящейся системы: «массовой персонологии» или «персонологии масс».

Словосочетание «массовая персонология», удачно сконструированное автором книги «Total branding», представляет собой очевидный оксюморон, отражающий девальвацию индивидуально-личностной составляющей национального семиозиса, все более ориентированного на деперсонологизированную персонологию масскульта. Единственное основание приращения смысла — индивидуальное сознание — оказывается поглощенным энтропийной массой, «не выпускающей» сознание из инверсионных ловушек вечного возвращения. Массовая персонология, определяемая пока еще непонятным видом новой солидарности (включающей в себя «эстезис», согласно М. Маффесоли, но не сводимой

к нему), обоснованная коммуникативными механизмами брендинга, становится возвратом к архаическим когнитивным и ценностным моделям, основанным на символических протознаках, на суггестии, апеллирующих к первичным потребностям форм, на аффективных реакциях «здесь и сейчас». При этом, даже когда речь идет о формах самоконструирования и саморепрезентации индивидуального «я» — о возможностях «самопроектной идентичности», о личности как постоянно корректируемом проекте («самоидентифицированности»), имеется в виду проективность как «социальная эхололия»...

Неутешительность выводов о личности и субъекте как о сущности, постоянно балансирующей на границе внешней и внутренней поверхности ленты Мебиуса, не ставит точку в рассуждении, но позволяет задаться вопросом: что в современном социальном и культурном пространстве все более смещает акценты в сторону внешнего, все более формируя фигуру *овнешненного* человека — не просто человека без свойств, но человека, полностью растворенного вовне? Лихорадочно напряженный темп жизни, многоплановость социальных связей, все отчетливее смещающихся от индивидуально-личностных к социально-деловым, тотальность брендинговых технологий и маркетинговых коммуникаций приводят к невозможности экзистенциальной коммуникации и, как следствие, к исчезновению поля для экзистенциальной рефлексии как единственного источника смыслопорождения. Конечно, не брендинг и не маркетинговая коммуникация являются конечной причиной семиотической и коммуникативной деструкции, они лишь занимают то место, которое не может остаться пусто в отсутствие иных семиотических и коммуникативных (причем социально признанных) практик. Отказ от экзистенциальной рефлексии в пользу ожидаемого социумом самопроектирования делает проблематичной фигуру адресата, определяя невозможность коммуникативной адресации и замыкая информационные потоки в повторяемость ожидаемых форм и моделей.

## **МИФОДИЗАЙН КАК ГОРЬКАЯ ПРАВДА ДЛЯ НЕМНОГИХ И ЕСТЕСТВЕННЫЙ ХОД ВЕЩЕЙ ДЛЯ ОСТАЛЬНЫХ**

*Андрей УЛЬЯНОВСКИЙ*

Мифодизайн (этот очень удачный термин был введен автором этого материала в 1995 г. — *Прим. ред.*) как относительно истинная, но глубоко правдивая практика, ориентирован на 700 — 800 социально-гуманитарных русскоговорящих интеллектуалов, на производство долговременно складывающихся, конвенциональных, укорененных в ментальности социально-культурных смыслов, на анализ и выявление зачастую горькой правды массового и сегментного сознания.

Можно исследовать, чем на практике все это оборачивается для просветителя в области мифодизайна и с чем Г.Л. Тульчинский тоже, вероятнее всего, сталкивается постоянно в силу своей независимой



гуманитарно-инновационной деятельности. Так, автор этой реплики целый год пытался опубликовать статью по результатам второй волны своего исследования в электронном журнале по медиа «Медиаскоп», включенный в список ВАК. По сути дела, это фактографическая база для разработок в области мифодизайна молодежной политики масштаба всей страны, охваченной сетью «Интернет». На двух международных конференциях эти результаты были весьма позитивно восприняты, но «Медиаскоп» принципиально отвергает их как неприемлемые с точки зрения редакции. Как оказалось, тезисы обсуждаемой нами книги Григория Львовича тоже вносят существенную лепту в теорию и практику мифодизайна в качестве основы отторжения, но сначала — о самом исследовании.

Первая волна исследования, посвященная выявлению реальных образцов и ценностей мифодизайна в брендинге, объемом в 30 а.л., опубликована в 2008 г. в форме энциклопедии «Вымышленные существа эпохи масс-медиа: Россия, 21 век» с грифом учебно-методического совета министерства. Исследование, о котором идет речь, повторенное в 2012 г., как раз сфокусировано на реальных фактах социальной действительности — содержании поверхностных слоев сознания молодой социально-гуманитарной интеллигенции.

Актуальность публикации энциклопедии видится в проявлении стилей жизни участников, тогда еще «только» студенческих участников, Майдана и схожих отечественных социальных групп. Ведь трансграничный англоязычный контент уже лет семь используют для развлечения молодежи постсоветского пространства.

Полученные в ходе рассматриваемого исследования данные как раз призваны описать фактическое содержание сознания в его необычных и тревожных проявлениях даже такой довольно благополучной части молодежи, как молодая социально-гуманитарная интеллигенция университетов. Если в 2006 г. можно было говорить о некоторой изолированности российской молодежи от базовой американской культуры, то в 2012 г. общую молодежную интернациональную ценностную повестку дня стоит считать сформированной.

Можно перечислить некоторые значимые результаты.

За шесть лет, прошедших с момента первой волны, качественно изменился характер источников, поставляющих персонажи, — сериалы (массовые и нишевые, транслируемые телевидением и посредством сети «Интернет») становятся властителями душ молодых людей; влияние полнометражного кино снизилось.

Существенно возросло число «мемов», в частности и интернет-контента в целом.

Образы брендинга и рекламы сжались с 25% в 2006 г. до 6% в 2012 г. ***Реклама перестает быть существенным фактором формирования интересов, мнений и моделей поведения, ее идеологическое влияние снижается в аудитории молодой социально-гуманитарной интеллигенции.***

Меняется отношение молодежи к девиантности — любые поступки, если они могут быть логически обоснованы, признаются нормальными.

В 2012 г. у молодой социально-гуманитарной интеллигенции с сумасшествием связываются скорее не формы и результаты поступков, а юридическая невменяемость. Даже зверское, жестокое, серийное убийство, по исследованиям 2012 г., может быть оправдано морально.

Как уже упоминалось, материалы первой волны исследований опубликованы в 2008 г.<sup>1</sup> Проект стал Дипломантом Национальной премии в области развития общественных связей «Серебряный лучник» в номинации «Лучшая работа по теории» (Москва, 2008), вошел в качестве составной части в лучшую научную публикацию за год<sup>2</sup> (Факультет прикладных коммуникаций СПбГУ, 2012), которая также признана лучшей работой по теории и методологии рекламы, достойной международной премии «Золотой соболю» (Новосибирск, 2012).

В статье сделан вывод, что злодеи пользуются популярностью у молодежи и причина этого — большее соответствие их характеров и поступков молодежным представлениям о должном поведении в условиях вызовов окружающей их среды, нежели моделей «самопожертвования» героев.

Сегодня люди разочаровались в секулярных идеях пропагандистского вещания и хотят, прежде всего, чтобы наблюдать за персонажем было не скучно. При этом поступки его также оцениваются не с точки зрения добра и зла. Главное, чтобы он, персонаж, значимо выделялся из массы себе подобных. Конкуренция в этой сфере достигла высокой интенсивности, поэтому писатели и сценаристы стараются профессионально соответствовать вызовам.

И вот тут мы подходим к ключевому моменту. Рецензент [того журнала] посчитал мое высказывание «современная культура подразумевает куплю продажу всего и вся» как ничем не подкрепленное, отвратительное заявление. Я решился развернуть этот тезис и усилить его цитатами из Домнина (у которого, собственно, и была почерпнута данная идея). «Конечно, если кратко сформулировать тезис в духе того, что “современная культура подразумевает куплю-продажу всего и вся” — это, наверняка, вызовет недовольство иного представителя отечественной гуманитарной мысли своей гиперболичностью»<sup>3</sup>.

Как точно замечает Г.Л. Тульчинский, в отличие от ценностной организации традиционного общества, в которой существует ценностная вертикаль (пирамида), где есть иерархия высших ценностей (Бог, истина, добро, красота), за которыми следуют ценности нации, этноса, социальных групп, и где лишь низший слой образуют ценности личного, бытового плана, ценностный комплекс массовой культуры образован радикально иначе. Из иерархически расположенных уровней ценности превращаются в рубрикаторы секторов рынка массового потребления»<sup>4</sup>.

«Тем не менее, ссылки на авторитетные мнения не помогли, и моя статья была снята с публикации». В результате — с точки зрения автора — очень важные данные по тревожной динамике молодежных ценностей и об их источнике так и не увидели свет. Вот конкретный пример разумной, незамутненной основы мифодизайна и отечественного отношения к «горькой» правде реалий современности.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: Вымышленные существа эпохи масс-медиа: Россия, 21 век. (Энциклопедия для социально-гуманитарной интеллигенции) / автор-составитель, общая редакция: А.В. Ульяновский. – СПб., 2008.

<sup>2</sup> См.: Ульяновский А.В. Реклама в сфере культуры. – СПб., 2012.

<sup>3</sup> Домнин В.Н. Как измерить стоимость бренда территории. Стратегические коммуникации в бизнесе и политике: Тезисы международной научной конференции 23 апреля 2014 г. / отв. ред. Ю.В. Таранова. – СПб., 2014. URL: <http://jf.spbu.ru/conf-pr/4343.html>

<sup>4</sup> Тульчинский Г.Л. Total Branding: мифодизайн постинформационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре. – СПб., 2013. С. 43.

## REFERENCES

Domnin V.N. How to measure the value of the territory brand. Strategic communications in business and politics. Abstracts of the International Conference April 23, 2014. Yu.V. Taranova (ed.). Saint Petersburg, 2014. Available at: <http://jf.spbu.ru/conf-pr/4343.html>

Fictional Creatures of the mass media era: Russia, 21 century (Encyclopedia for social and humanitarian intelligentsia). A.V. Ulyanovsky (ed.). Saint Petersburg, 2008 (in Russian).

Tulchinsky G. Total Branding: mythodesign of postinformational society. Brands and their role in the modern business and culture. Saint Petersburg, 2013 (in Russian).

Ulyanovsky A.V. *Advertising in the field of culture*. Saint Petersburg, 2012 (in Russian).

**Академическое  
и образовательное пространство**

**НУЖНО ЛИ РЕФОРМИРОВАТЬ РАН –  
«МОЗГОВОЙ ЦЕНТР» СТРАНЫ?**

*И.А. КРЫЛОВА*

Академия наук является не только одним из старейших институтов государства (датой ее основания принято считать 8 февраля 1724 г.), но и «мозговым центром» страны. На протяжении всего времени существования структура, состав и цели Академии наук неоднократно изменялись. Однако она всегда оставалась главным научным учреждением страны, одним из мировых центров исследований в области математики, естественных, технических, гуманитарных и общественных наук. Следует напомнить, что в Советском Союзе высшее партийное руководство хорошо понимало значение интеллектуальной составляющей социально-экономического развития державы. В СССР наука играла огромную роль в жизни страны. Конечно, РАН также «имеет опыт успешной мобилизации для решения стратегических проблем в трудные для страны времена, – подчеркивает В.Е. Лепский. – Однако тогда наука и государство были союзниками, а сегодня имеет место планомерное разрушение отечественной науки, и в первую очередь Российской академии наук»<sup>1</sup>. Поэтому РАН в последние два десятилетия стратегические задачи не решает, поскольку они перед ней российскими властными структурами не ставятся. «За все эти годы государство не поставило перед наукой и экономикой ни одной масштабной задачи, сопоставимой, например, с созданием ядерного оружия или ядерной энергетики, атомного подводного и ледокольного флота, освоением космического пространства, – констатирует академик, советник РАН А.А. Саркисов. – Выдвигаемая задача модернизации экономики остается на уровне документов, потому что не подкрепляется соответствующими программами перспективного развития страны и адекватными финансовыми вложениями в экономику, науку и образование»<sup>2</sup>. Фактически последние десятилетия Российская Академия наук (не получая достаточного финансирования) ведет ожесточенную борьбу «за выживание».

Как известно, на протяжении истории существования академии было несколько попыток ее уничтожения: в середине 1918 г., когда Научным отделом Наркомпроса было подготовлено предложение о ее преобразовании в Ассоциацию научных учреждений; 11 июля 1964 г., когда первый секретарь ЦК КПСС Н.С. Хрущев на Пленуме ЦК КПСС заявил: «...Мы разгоним к чертовой матери академию наук»; во время «реформ» 1990-х, когда «содержание предлагавшихся преобразований сводилось к фактической ликвидации РАН как одного из последних “рудиментов” советской системы, к отторжению от нее научных учреждений, превращению ее в своего рода почетный клуб. Подобные попытки были инициированы Б.Г. Салтыковым, занимавшим пост министра науки и технической политики с 1991 г. по 1996 г. сначала в правительстве Е.Т. Гайдара, а затем

В.С. Черномырдина. Также попытки не прекращались и позже при покровительстве и поддержке со стороны теперь уже бывшего министра образования и науки А.А. Фурсенко и отдельных высокопоставленных чиновников правительства и администрации Президента страны»<sup>3</sup>.

На наш взгляд, подписанный Президентом РФ «Закон о реформировании РАН», несмотря на протесты ученых и собранные подписи, — это продолжение разрушительного курса, начатого в 1990-е гг., когда произошло резкое сокращение финансирования фундаментальной и прикладной науки и численности научных работников. К сожалению, властными структурами не учитывается, что задача реформирования таких масштабных систем, как РАН, «создает ситуации много более сложные, чем проектирование самых ответственных инженерных сооружений или космических полетов, — пишут М.В. Рац и С.И. Котельников. — Никому не приходит в голову подготовить законопроект о полете на Марс, все понимают, что это дело требует основательной подготовки и проработки. Но вот издать с бухты-барухты законопроект о реформе РАН — это у нас в порядке вещей»<sup>4</sup>. Причем данное политическое решение было принято без предварительной «проработки» содержания реформы со специалистами и обсуждения с широкой научной общественностью.

Надо сказать, что мнения ведущих отечественных ученых по вопросу реформирования науки, структур РАН в целом и ее институтов, были неоднозначны. Одни считали, что изменения необходимы. Так, еще в конце 2012 г. с предложением по реформированию РАН выступил член Президиума РАН академик Р.И. Нигматулин, который в интервью «Независимой газете» сказал: «...Мы должны дать пример и показать обществу и власти, что мы сами реорганизуемся, когда это необходимо. А сейчас это необходимо»<sup>5</sup>. Академик А.Г. Мержанов также полагал необходимым реформирование всей Академии наук и отдельных институтов РАН, которое должно проходить, однако, с учетом их особенностей и специфики: «Становится ясным, что политика руководства страны диктует неизбежность самообеспечения научных разработок... Ученые начали понимать, что для успеха их деятельности необходимо найти эффективные способы использования частного капитала. Сейчас это самый реальный путь расширить масштаб и глубину исследований... Академия наук должна выполнять более широкие функции по развитию науки в России»<sup>6</sup>. Иначе говоря, если раньше Академия наук занималась только фундаментальными исследованиями, то теперь этого недостаточно, так как на экономику страны они прямого влияния не оказывают. Речь идет фактически о модели академического института нового поколения, когда все три направления развития науки (фундаментальное, инновационное, прикладное) должны быть представлены в Академии наук. «... В условиях острого дефицита средств необходимо проводить строгий отбор наиболее эффективных направлений фундаментальных, прикладных и инновационных исследований, а также поисковые работы в разумных пределах, не надеясь на чудо... — подчеркивал автор. — Создание такой системы хозяйствования, как институт нового поколения, должно опираться на инвестиции со стороны частного капитала и некоторых крупных финансируемых государством программ»<sup>7</sup>. По мнению А.Г. Мержанова,

Институт структурной макрокинетики и проблем материаловедения (ИСМАН), директором которого он был в течение 17 лет, наиболее подготовлен к такому реформированию.

Значительная часть ученых занимала противоположную точку зрения по вопросу реформирования РАН. В частности, академик, советник РАН Ю.Г. Леонов считал, что «в существующем виде организационная структура и система функционирования академии наилучшим образом соответствуют выполнению стоящих перед ней задач, поэтому реформирования, если под этим понимать серьезные организационные изменения, не требуется»<sup>8</sup>. При этом, однако, не отрицалась необходимость каких-либо улучшений в деятельности Академии наук. Таких же взглядов придерживался академик, советник РАН А.А. Саркисов: «Критическое, и в то же время бережное отношение к Академии наук как к нашему национальному достоянию является непременным условием ее совершенствования, оптимизации и расцвета в интересах страны. Устойчивое положение Российской академии наук в течение почти 300 лет – во многом результат эволюционного характера ее преобразований. Всякие попытки революционной ломки академии, предпринимаемые неутомимыми “реформаторами”, могут привести к пагубным последствиям, и этого нельзя допустить ни при каких обстоятельствах»<sup>9</sup>.

К сожалению, приходится констатировать, что (насколько известно) никем не только не просчитывались возможные негативные последствия реформы РАН, но и не проводилось никакого науковедческого анализа современного состояния российской науки и возможных путей совершенствования работы Академии наук. До сих пор продолжает оставаться анонимным авторство подготовленного в рамках Министерства образования и науки проекта по слиянию трех академий – РАН, РАМН и РАСХН и создания Федерального агентства научных организаций (ФАНО). Решение о реформировании РАН было принято властными структурами, по существу, вопреки мнению большинства ученых страны и широкой научной общественности. «Процесс реформирования РАН носил все признаки спецоперации против злостного врага... Ученых фактически исключили из подготовки и реализации реформы. Более того, на протесты в различных формах – от писем до митингов – президент и правительство не реагировали, не вступили в диалог...»<sup>10</sup> Руководство РАН не знало ни сроков, ни деталей готовящегося Министерством образования и науки плана реструктуризации фундаментальной науки в стране. «Разработанный в глубокой тайне (в том числе и от общественных структур при самом министерстве – Общественного совета и Совета по науке) и продавленный через правительство и Думу откровенным силовым нажимом, проект даже независимо от тех или иных своих конкретных положений – не мог быть воспринят иначе как пощечина профессиональному сообществу и обществу в целом»<sup>11</sup>.

Такое отношение к Академии непосредственно связано с доминирующей во властных структурах неолиберальной экономической философией, которая оказалась дискредитированной и в США, и в Европе и в Южной Америке. «К сожалению, у нас по-прежнему превратно истолковывается американский опыт и доминирует изжившая себя неолиберальная догма, –

считает член-корреспондент РАН, директор Института США и Канады С.М. Рогов. — Поэтому усиливаются нападки на тех российских ученых, которые придерживаются иных взглядов и доказывают несостоятельность веры во всемогущество “невидимой руки рынка”<sup>12</sup>. Многие ведущие ученые РАН выступали против курса «шоковой терапии», пытались предупредить ошибочные государственные решения. Академики Л.И. Абалкин, Д.С. Львов, А.Д. Некипелов, Ю.В. Макаров, Н.Я. Петраков, С.С. Шаталин, Ю.В. Еременко и другие в своих докладах и записках в правительство не раз предупреждали власти об опасных последствиях шоковых реформ и предлагали скорректировать их курс. Вместе с коллегами из США, лауреатами Нобелевской премии в 1996 и 2000 гг. направляли Б.Н. Ельцину и В.В. Путину обращения с «Новой повесткой дня реформ». Несмотря на то, что эти документы публиковались в газетах, они, к сожалению, остались без ответа. И сегодня все предложения российских ученых о необходимости корректировки социально-экономического развития России по-прежнему остаются невостребованными.

Неудивительно, что властные структуры в институты РАН не обращаются за экспертизой принимаемых решений. А если и обращаются, то, в конечном счете, не прислушиваются к рекомендациям представителей академического научного сообщества, которые обосновывают необходимость смены нынешней сырьевой экономической модели развития России, поскольку она не содержит в себе инновационного потенциала и делает нереальной модернизацию российской экономики. Более того, отвергаются многие предложения ведущих экспертов РАН, в частности, об инвестировании сверхдоходов от вывоза сырьевых ресурсов в российскую экономику и технологическую модернизацию созданной еще в советский период инфраструктуры. Можно только надеяться, что когда-нибудь в России правящая элита, во избежание ошибочных государственных решений, начнет, наконец, прислушиваться к заключениям и рекомендациям отечественных ученых. А пока в реформировании Российской академии наук (как, впрочем, и среднего, и высшего образования) государство продемонстрировало волюнтаристский и технократический стиль, не опираясь при этом на серьезные научные исследования и разработки, — пишет член-корреспондент РАН И.Т. Касавин, — а предпочтя удобные мнения сомнительных и анонимных экспертов. Однако позитивные общественные изменения, затрагивающие как судьбы сотен тысяч граждан, так и сложные социальные институты, не проводятся силовым “хирургическим” путем. Подобным образом расправляются с политическим противником или экономическим конкурентом»<sup>13</sup>. Что и произошло в случае с РАН.

Академик М.В. Угрюмов полагает, что современный этап реформирования фундаментальной науки развивается у нас по теории хаоса, согласно которой, любая сложноорганизованная система, если из нее выдавить определенный элемент, рухнет. «Например, происходит вброс дезинформации, на ее базе возникает хаос и начинается разрушение... Одна из идей этой концепции заключается в том, что наиболее продуктивный сектор науки во всем мире — университетский. Это можно считать дезинформацией, потому что исторически существуют две модели развития науки: англо-саксонская, когда наукой занимаются в основном в университетах, и



континентально-европейская, когда научная работа ведется в институтах, которые отделены от университетов административно, но связаны с ними функционально»<sup>14</sup>. Если первая модель характерна для Англии, США, Японии и многих стран Юго-Восточной Азии, то вторая — для всей Центральной и Восточной Европы, особенно для таких стран, как Франция, Германия, Австрия и др. Вторая дезинформация заключается в том, что именно университетские сотрудники и студенты являются основными «творцами» науки. «Это не так: в университетах наукой занимаются не преподаватели, у которых время занято лекциями, приемом экзаменов и т.д., а научно-исследовательские коллективы и лаборатории, — подчеркивает М.В. Угрюмов. — И вот на этой основе... у нас настойчиво внедряется идея искусственной, насильственной смены академической модели на университетскую»<sup>15</sup>. Однако вопреки этой неолиберальной идее, сложившаяся в бывшем СССР и нынешней России структура науки не может быть искусственно пересажена в университеты.

Как известно, перед принятием государственной Думой «Закона о реформировании РАН» была развернута (и не только в СМИ) жесточайшая кампания по дискредитации Академии, когда подвергалась сомнению не только ее эффективность, но и сама необходимость существования. По существу, все предлагаемые проекты реформирования РАН свидетельствовали о том, что «речь идет не о науке, а о “рейдерской” попытке установить контроль над финансовыми потоками и собственностью»<sup>16</sup>. Наиболее показательная ситуация с Институтом философии РАН, который отметил 85-летие и уже семь лет пытается отстоять здание на Волхонке, занимаемое им с момента основания. 31 марта 2015 г. заместитель председателя правительства РФ О. Голодец вынудила директора Института философии РАН, академика А.А. Гусейнова (получившего письмо из аппарата правительства РФ с надписью на конверте «вручить немедленно») покинуть совещание, в повестке которого значился вопрос о перемещении ИФ РАН по новому адресу до 30 сентября 2015 г. в связи с комплексной реконструкцией и развитием государственного музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина. Академик А.А. Гусейнов направил письмо Президенту РФ, которого счел необходимым проинформировать об этом эпизоде<sup>17</sup>. Об отношении к отечественной науке государства и ФАНО свидетельствует и предоставленное ИНИОН РАН (после произошедшего пожара) бывшее здание Сельскохозяйственной Академии, ужасающее состояние которого абсолютно не совместимо с научной работой. Подобная участь, скорее всего, ожидает и другие институты РАН, которые также могут лишиться своей собственности. Это более чем реально, поскольку ФАНО начало реструктуризацию научных институтов и создание их объединений, не согласовывая эти решения с отделениями РАН. Первыми «пилотными» проектами создания объединений научных институтов должны стать два больших научных кластера — один из которых посвящен информатике, другой — растениеводству. Однако очевидно, что конечная цель ФАНО — это недвижимость РАН. Агентство провело большую работу по инспектированию и инвентаризации имущества РАН: выявило более 6,5 тыс. объектов, сведения о которых отсутствовали в реестре федерального имущества. Сейчас за

1010 организациями закреплено более 41 тыс. объектов федеральной недвижимости, в том числе 6340 земельных участков и 34 710 объектов капитального строительства. В итоге на кадастровый баланс поставлено 73% объектов<sup>18</sup>. «Философия управления, которую выбрала чиновничья бюрократия по отношению к российской науке, в сущности, очень проста, понятна и по-своему эффективна в том смысле... что пусть и варварскими методами, — отмечает В.Г. Горохов, — но достигается основная цель захвата собственности...»<sup>19</sup>, что, в конечном счете, и интересует современных эффективных менеджеров от науки. Поэтому не исключено, что реформирование РАН (как, впрочем, и двух других Академий) грозит такими же негативными последствиями, как в Оборонсервисе.

В средствах массовой информации постоянно обвиняли РАН в неэффективном расходовании огромных средств, выделяемых на фундаментальные исследования. В чем суть претензий государства к Академии? По мнению Правительства РФ затраты на Российскую академию наук неэффективны. Если сравнивать современное финансирование науки в ведущих странах мира, то становится очевидно, что объемы финансирования РАН до недавнего времени не достигали даже необходимого минимума, адекватного значимости исследований, проводимых ее институтами в интересах государства. Между тем, по мнению российских специалистов, политика, направленная на развитие науки при достаточном финансировании, дала бы России сегодня возможность присутствовать на 12 – 15% мирового рынка наукоемкой продукции, что принесло бы ей 130 – 150 млрд долл. в год. Похоже, что привлечение внимания общественности к этой проблеме преследовало «совсем иные цели, возможно, относящиеся к перераспределению собственности Российской академии наук»<sup>20</sup>. Несмотря на нынешнее состояние экономики в условиях западных санкций, предполагается обеспечить государственное финансирование Российской академии наук (РАН) в 2015 г. — 39,31 млрд руб., в 2016 г. — 39,68 млрд руб. Сибирское отделение РАН получит от государства в 2015 г. — 18,49 млрд руб., в 2016 г. — 19,7 млрд руб. На работу Уральского отделения РАН планируется выделить в 2015 г. — 4,93 млрд руб., в 2016 г. — 5,06 млрд руб. Финансирование Дальневосточного отделения РАН из госбюджета составит в 2015 и 2016 гг. — по 5,88 млрд руб.<sup>21</sup>.

Известно, что чрезвычайно важным показателем являются затраты на одного научного исследователя, по которому Россия отстает от среднемирового уровня: в 5 раз от США и Германии, в 4 раза — от Великобритании, Франции и Японии. Наиболее низкими являются расходы на одного российского исследователя, особенно на представителя социогуманитарных наук<sup>22</sup>. Практика показывает, что возникает «научный барьер», когда «расходы на научные исследования в соответствующих областях начинают отличаться более, чем на два порядка (в СССР работа одного ученого обходилась в 18 раз дешевле, чем в США, в России — более чем в 100 раз). Сейчас, по оценкам экспертов, Япония и Китай тратят на развитие науки и создание технологий примерно в 100 раз больше средств, чем Россия, а США — в 300. Развитие науки в СССР показало, что “научный паритет” во многих областях удавалось поддерживать при меньших в 10 раз затратах, но 100-кратное уменьшение оказалось критическим»<sup>23</sup>, что привело к

беспрецедентной «утечке мозгов» из России. Именно многолетнее недофинансирование науки вызвало массовый отток за рубеж отечественных высококвалифицированных кадров из научно-технической сферы, когда были разрушены многие научные и профессиональные школы. Непродуманное «реформирование» РАН может вызвать новую волну оттока специалистов даже с руководящих должностей в другие структуры или сферы деятельности, где доходы значительно выше (что уже происходит, несмотря на объявленный «мораторий»), а также «утечку мозгов» за рубеж. Поскольку согласно документам и оценкам экспертов ВТО «сфера высоких технологий развивающихся стран (включая Россию. — И. К.) должна быть демонтирована, а научный потенциал — стать «сырьем» для американской и европейской науки»<sup>24</sup>, Россия может превратиться в основного поставщика человеческого капитала в другие страны. Поэтому в связи с общей нестабильностью ситуации в сфере науки и реформированием РАН можно прогнозировать дальнейшую активизацию эмиграции ученых из России. Необходимо брать пример с Китая. Там, эмигранты, возвращаясь на родину, став известными учеными, получают высокие должности и зарплату в несколько раз больше, чем обычная зарплата китайского профессора (плюс оплачивается жилье на сумму до 65 тыс. долл. в год)<sup>25</sup>. В России же ученые продолжают оставаться на «голодном пайке».

Создание в последние годы различных «параллельных структур» также было нацелено на дискредитацию РАН, что привело в общественном сознании к принижению ее роли в жизни страны. Нападки в средствах массовой информации сопровождались практическими шагами, направленными «на планомерный подрыв лидирующей роли РАН в научной деятельности в стране, на распыление и без того скудных средств, выделяемых на проведение исследований, между не подведомственными академии структурами, которые создаются в спешном порядке без обсуждения с широкой научной общественностью и серьезного сравнительного анализа различных вариантов решения возлагаемых на них задач, — пишет академик А.А. Саркисов. — Для их организации и обеспечения работы требуются колоссальные финансовые затраты, соизмеряемые с расходами на поддержку фундаментальных исследований...»<sup>26</sup> К сожалению, их окупаемость сомнительна даже в отдаленной перспективе. В частности, это относится к Сколково — российской «Силиконовой долине» как начала провозглашенной модернизации и инновационного развития российской экономики. Данный проект вызывает закономерные вопросы у специалистов. Для чего надо было создавать практически с нуля новый научно-исследовательский и научно-производственный центр, когда существуют многочисленные и некогда процветающие наукограды — Пушкино, Дубна, Долгопрудный, Зеленоград, Черноголовка, Протвино, Жуковский, Обнинск, Арзамас и др.; с какой целью в Сколково будут приглашаться иностранные ученые, в то время как остаются невостребованными высококлассные отечественные специалисты и др. «Говоря об элитных научных резервациях типа Сколково.., — подчеркивает академик Ю.Г. Леонов, — можно надеяться, что, вероятно, что-то там будет сделано, поскольку в программах Сколково задействован ряд сильных ученых. Но бал там, судя по имеющейся информации правят

представители финансового мира, так что не следует обольщаться и делать на них ставку, уповая на спасение российской науки»<sup>27</sup>. Очевидно, что создание таких параллельных структур направлено фактически на подрыв авторитета Российской академии наук, реформирование которой как для научного сообщества, так и для большинства населения представляет фактически ее ликвидацию как «мозгового центра» страны.

Одним из последствий реформирования РАН — стало восстановление возрастного ограничения для любых административных должностей: «от заведующего лабораторией (или иного научного подразделения учреждений РАН) и директора института до Президента РАН»<sup>28</sup>, которое существовало до 2007 г. Оно вводилось внутренними документами (на уровне Президиума РАН) и, не обладая уставным статусом, соблюдалось как общее правило. Прежде всего, это было необходимо для смены поколений по всей цепочке руководящих должностей в Институте и выше. Ныне интересы не только РАН, но и науки в целом вновь требуют введения «возрастного предела» для всех выборных должностей, что, однако, чревато негативными последствиями. Так называемая «смена поколений» — вынужденное административное «омоложение кадров» (в условиях дефицита научных сотрудников 30 — 40 и 50 — 60-летнего возраста) может привести к тому, что на место «мэтров в науке» придут ученые «малоизвестные», к тому же не обладающие необходимыми организационными способностями. Более того, могут быть утрачены авторитетные научные направления и школы, которые создавались десятилетиями. Между тем, в 2015 г. большинство институтов РАН столкнется с необходимостью смены своего руководства по возрастному цензу, установленному введенными в действие поправками в Трудовой кодекс, что вызывает естественные опасения у научного сообщества. Глава ФАНО М.М. Котюков считает, что это необходимо, поскольку лишь 2% директоров научных институтов имеет возраст моложе 40 лет; около 50% директоров институтов РАН находятся в возрастном диапазоне 40 — 60 лет; в 22% институтов директора имеют возраст 65 — 69 лет; в 26% он перевалил за 70 лет. Поэтому перевыборы руководства должны пройти в 258 научных подразделениях, при этом решать, кто будет ими руководить, будут коллективы институтов, а Федеральное агентство научных организаций якобы должно лишь утвердить эти решения<sup>29</sup>.

Однако практика показывает, что действия ФАНО по отношению к Российской академии наук носят агрессивный характер. Первой крупной жертвой реформы РАН стал академик Э.М. Галимов — один из мировых лидеров в области изотопной геохимии. 11 апреля 2015 г. он опубликовал на сайте Института геохимии и аналитической химии РАН им. В.И. Вернадского, директором которого был 22 (!) года, открытое письмо, в котором высказал свое недовольство стилем работы ФАНО: обвинил руководство в бюрократии, «беспрецедентном бумажном потоке», равнодушии к ученому. В конце своего письма академик написал: «Я не хочу больше быть сотрудником ФАНО». В результате, 13 апреля М.М. Котюковым был подписан приказ о его увольнении с должности директора. В интервью газете «Московский комсомолец» академик Э.М. Галимов сказал: «Наверное, это все связано с тем, что я все время защищал РАН от ФАНО... Эта организация

не оказывает ученым никакой помощи... Почему-то в ФАНО просто взяли на себя функции исключительно надзорной организации, которая сама по сути не работает, — ей только подавай отчеты. Вместо того, чтобы делать науку, мы буквально зарылись в этих отчетах. Получается, что ФАНО приносит нашей науке только вред»<sup>30</sup>. Таким образом, создан прецедент, когда в дальнейшем директор любого института РАН может быть уволен чиновником, возглавляющим ФАНО, «как негодный».

Хотелось бы надеяться, что реформа РАН — «мозгового центра» страны не окончится крахом, как все неолиберальные российские реформы последних двух десятилетий в сфере экономики, промышленности, образования, здравоохранения, сельском хозяйстве, военном строительстве и т.д.<sup>31</sup>. Анализ глубинных причин реформы РАН показывает, что «борьба чиновников против Российской академии наук является частью процесса разрушения отечественного образования, науки и культуры и носит объективно неизбежный характер в условиях формирования и закрепления периферийного капитализма в качестве общественного строя пореформенной России»<sup>32</sup>. Реформа РАН является фактически логическим продолжением неолиберальных реформ в нашей стране.

Вопрос состоит в том: будет ли востребована в условиях сырьевой экономики отечественная наука государством после реформирования РАН, когда отсутствует научно-техническая политика, а наука не рассматривается как фактор социально-экономического развития. Или прав член-корреспондент РАН М.А. Ильгамов, когда пишет, что уничтожение РАН — это выбор в пользу сырьевой экономики<sup>33</sup>. И как будет финансироваться фундаментальная наука и, в частности, РАН после введения количественных показателей для оценки научной деятельности институтов, лабораторий и отдельных ученых?

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Лепский В.Е.* Проблема субъектов российского развития // Будущее России. Вызовы и проекты: История. Демография. Наука. Оборона / под ред. Г.Г. Малинецкого. 3-е изд. — М.: Книжный дом, 2013. С. 46.

<sup>2</sup> *Саркисов А.А.* Российская Академия наук: какой ей быть? // Вестник РАН. 2012. № 12. С. 1109.

<sup>3</sup> Там же. С. 1108 — 1109.

<sup>4</sup> *Рац М.В., Котельников С.И.* Наука реформирования и реформа РАН // Эпистемология & философия науки. 2013. № 4. С. 57.

<sup>5</sup> *Нигматулин Р.И.* Интервью // Независимая газета. 2012. 12 декабря.

<sup>6</sup> *Мержанов А.Г.* Модель академического института нового поколения // Вестник РАН. 2013. № 9. С. 784.

<sup>7</sup> Там же. С. 787.

<sup>8</sup> *Леонов Ю.Г.* Российская академия наук: реформирование губительно, улучшения необходимы // Вестник РАН. 2013. № 7. С. 640.

<sup>9</sup> *Саркисов А.А.* Российская Академия наук: какой ей быть?.. С. 1111.

<sup>10</sup> *Касавина Н.А.* Шаг вперед и два назад: о модернизации российской науки // Эпистемология & философия науки. 2013. № 4. С. 80.

<sup>11</sup> *Жуков Б.* Реформа РАН: лучше ужасный конец, чем ужас без конца // Pro et Contra. 2013. № 5. С. 107.

<sup>12</sup> *Рогов С.М.* Россия должна стать научной сверхдержавой // Вестник РАН. 2010. № 7. С. 582.

<sup>13</sup> *Касавин И.Т.* Изучать нельзя реформировать: где запятая? // Эпистемология & философия науки. 2013. № 4. С. 72.

- <sup>14</sup> Институциональная экономика отвергает рыночный фундаментализм. Обсуждение научного сообщения // Вестник РАН. 2013. № 8. С. 683.
- <sup>15</sup> Там же. С. 683.
- <sup>16</sup> *Рогов С.М.* Россия должна стать научной сверхдержавой... С. 580.
- <sup>17</sup> Известный академик, директор Института философии РАН Абдусалам Гусейнов пожаловался российскому президенту на вице-премьера Ольгу Голодец. – URL.: <http://www.echo.msk.ru/news/1530740>
- <sup>18</sup> Финансирование институтов РАН в 2015 г. не будет сокращено, несмотря на состояние экономики... / 30.12.2014. [scientificrussia.ru](http://scientificrussia.ru)
- <sup>19</sup> *Горохов В.Г.* О соотношении традиций и инноваций: что лежит в основе современной философии управления наукой // Эпистемология & философия науки. 2013. № 4. С. 76.
- <sup>20</sup> *Вариавский А.Е., Иванов В.В., Маркусова В.А.* Об адекватной оценке результативности научной деятельности // Вестник РАН. 2011. № 7. С. 588
- <sup>21</sup> Финансирование РАН в 2014 – 2016 гг. составит 118, 7 млрд руб. 19 сентября 2013. – URL: <http://www.mk.ru>
- <sup>22</sup> См.: *Юревич А.В.* К проблеме оценки вклада российской социогуманитарной науки в мировую // Вестник РАН. 2011. № 7. С. 618.
- <sup>23</sup> *Малинецкий Г.Г.* Будущее: вызовы и проекты. Междисциплинарный контекст // Будущее России. Вызовы и проекты: История. Демография. Наука. Обозрение. – М.: Книжный дом. 2013. С. 14.
- <sup>24</sup> Там же.
- <sup>25</sup> *Инновационная политика: Россия и мир. 2002 – 2010.* – М.: Наука. 2011. С. 383.
- <sup>26</sup> *Саркисов А.А.* Российская Академия наук: какой ей быть?.. С. 1109.
- <sup>27</sup> *Леонов Ю.Г.* Российская академия наук: реформирование губительно, улучшения необходимы... С. 640.
- <sup>28</sup> Там же. С. 648.
- <sup>29</sup> Финансирование институтов РАН в 2015 г. не будет сокращено, несмотря на состояние экономики ...
- <sup>30</sup> См.: *Веденева Н.* ФАНО играет на увольнение // Московский комсомолец. № 26791 от 17 апреля 2015 г.
- <sup>31</sup> См.: *Крылова И.А.* Неолиберальные реформы и демодернизационные процессы в современной России // История модернизации как предмет социально-философского анализа. – М.: Институт философии РАН. С. 140 – 162.
- <sup>32</sup> *Дзарасов Р.С.* Экономика «насаждения отсталости». К действительным причинам реформы РАН... С. 301.
- <sup>33</sup> Цит. по: *Леонов Ю.Г.* Российская академия наук: реформирование губительно, улучшения необходимы // Вестник РАН. 2014. № 4. С. 648.

## REFERENCES

Dzarasov R.S. Economy of “Imposition of Backwardness”. To the Objective Reasons of RAS Reforming. *Herald of the Russian Academy of Sciences*. 2014. No 4, pp. 291-303 (in Russian).

Financing of RAS in 2014-2016 will amount 118,7 billion rubles. September 19, 2013. Scientific Russia. Available at: <http://www.mk.ru>

Financing of the Institutions of RAS in 2015 will not be reduced, despite the state of the economy. 30.12.2014. Available at: <http://scientificrussia.ru>

Gorokhov V.G. About the relationship between traditions and innovations: what is the basis of the modern management philosophy of science. *Epistemology & Philosophy of science*. 2013. No 4, pp. 76-79 (in Russian).

Innovation policy: Russia and the World. 2002-2010. Moscow, Nauka [Science], 2011 (in Russian). 451 p.

Institutional economy rejects market fundamentalism. *Herald of the Russian Academy of Sciences*. 2013. No 8, pp. 681-684 (in Russian).

Jukov G. The Russian Academy of Science Reform: Horrible End is Better than an Endless Horror. Pro et contra. 2013. No 5, pp. 97-109 (in Russian).

Kasavin I.T. Study or reform? *Epistemology & Philosophy of science*. 2013. No 4, pp. 72-75 (in Russian).



Kasavina N.A. Step forward and two steps back: about the modernization of Russian science. *Epistemology & Philosophy of science*. 2013. No 4, pp. 80-84 (in Russian).

Known academician, the director of the Institute of Philosophy, RAS, Abdusalom Huseynov complained to the Russian president about the vice-premier Olga Golodets. Available at: <http://www.echo.msk.ru/news/1530740> (in Russian).

Krylova I.A. Modernization Reforms and Demodernization Processes in Russia. *The History of Modernization as a subject of the social-philosophical analyses*. Moscow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2014, pp. 140-162 (in Russian).

Leonov Yu.G. The Russian Academy of Science: Refoming is Disastrous, Improvements are Necessary. *Herald of the Russian Academy of Sciences*. 2013. No 7, pp. 639-648 (in Russian).

Lepskiy V.E. The problem of subjects of the Russian development. *The Future of Russia. Challenges and projects. History. Demography. Science. Defence*. Moscow, Book House, 2013, pp. 34-47 (in Russian).

Malinetskiy G.G. Future: challenges and projects. Interdisciplinary context. *The Future of Russia. Challenges and projects. History. Demography. Science. Defence*. Moscow, Book House, 2013, pp. 5-23 (in Russian).

Merzanov A.T. Model of economic development of the institution of a new generation. *Herald of the Russian Academy of Sciences*. 2013. No 9, pp. 784-787 (in Russian).

Nigmatulin R.I. Interview. *Independent newspaper*. 2012. December 12 (in Russian).

Raz M.V., Kotelnikov C.I. The Science of Reforming and Reform of the Russian Academy of Science. *Epistemology & Philosophy of science*. 2013. No 4, pp. 55-61 (in Russian).

Rogov S.M. Russia Must Become the Scientific Superstate. *Herald of the Russian Academy of Sciences*. 2010. No 7, pp. 579-591.

Sarkisov A.A. Russian Academy of Science: what it to be? *Herald of the Russian Academy of Sciences*. 2012. No 12, pp. 1108-1111.

Varshavsky A.E., Ivanov V.V., Markusova V.A. On Adequate Evaluation of the Scientific Activities. *Herald of the Russian Academy of Sciences*. 2011. № 7, pp. 587-593 (in Russian).

Vedeneeva N. Federal Agency of Scientific Organizations plays for dismissal. *Moskovsky Komsomolets*. No 26791 April 17, 2015 (in Russian).

Yurevich A.V. On the Problem of Estimating the Contribution of Russian Social Sciences and Humanities in World Science. *Herald of the Russian Academy of Sciences*. 2011. No 7, pp. 613-625.

#### **Аннотация**

В статье подчеркивается, что Академия наук является не только одним из старейших институтов государства, но и «мозговым центром» страны. Показано, что на протяжении истории существования Академии было несколько попыток ее уничтожения. Проанализированы диаметрально противоположные точки зрения ведущих отечественных ученых по вопросу нынешнего реформирования фундаментальной науки и структур РАН. Показаны возможные негативные последствия реформирования Российской академии наук.

**Ключевые слова:** наука, Российская академия наук, «мозговой центр», ученые, властные структуры, волюнтаризм, неолиберализм, реформы, негативные последствия.

#### **Summary**

The article emphasizes that the Academy of Sciences is not only one of the oldest Institutions of the state, but also the “brain center” of the country. It is shown that over the history of the Academy have been several attempts to destroy it. Diametrically opposite points of view of the leading Russian scientists on the current reform of fundamental science and RAS structures are analyzed. The possible negative effects of the reform of the Russian Academy of Sciences are shown.

**Keywords:** science, Russian Academy of Sciences, “brain center”, scientists, government structures, voluntarism, neoliberalism reforms negative consequences.





## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



### Философия в публичном пространстве



## АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

*Совместный проект Института философии РАН и  
московской городской библиотеки им. Ф.М. Достоевского.  
Руководитель проекта д.ф.н. Ю.В. Синеокая*

*Ю.В. СИНЕОКАЯ*

В Москве на Чистых Прудах создана открытая городская философская площадка – интеллектуальный клуб, где ведущие исследователи Института философии Российской Академии наук проводят встречи с москвичами, интересующимися мировой философской мыслью, рассказывают о классических и новейших философских школах и направлениях, представляют и комментируют как известные, так и малодоступные философские тексты.

**В 2014/2015 академическом году** ученые из Института философии представляют в библиотеке им. Достоевского (Чистопрудный бульвар, 23) проект *«Анатомия философии: как работает текст»* – курс лекций по истории мировой философской мысли. Завсегдатаи библиотеки, большинство которых составляют студенты, аспиранты и выпускники московских вузов (прежде всего МГУ, РГГУ, ГАУГН и НИУ-ВШЭ и др.), получили уникальную возможность обсуждать классические и новые философские тексты со специалистами. Библиотека открыта для всех. Цель еженедельных встреч – создать в Москве свободный философский клуб, городскую площадку, где профессиональные философы могли бы беседовать, спорить, делиться своими знаниями и идеями со всеми, кто интересуется мировой интеллектуальной историей.

Союз научно-исследовательского института Академии наук и библиотеки не случаен. Просвещение, популяризация философской мысли, научение навыкам абстрактного мышления составляют существенную задачу работы ученых. Основные функции библиотеки родственны целям научного сообщества. Прежде всего, это – просвещение: образование, формирующее чувство человеческого достоинства, открывающее людям возможности самосовершенствования, получения глубоких знаний.

Коммуникация, живое общение важно как для слушателей лекций по философии, среди которых большинство составляет молодежь, так

и для самих ученых. Сегодня академическое сообщество все больше автономизируется. Услышать лекции знаменитых исследователей крайне непросто. В университеты любой желающий прийти не может, там охрана, вход строго по пропускам, как на «спецобъекты». С другой стороны, многие студенты, которые платят деньги за образование из собственного кармана, не хотят видеть посторонних в аудиториях.

Сходная тенденция характерна и для российских библиотек. Начиная с первых лет перестройки публичные библиотеки превратились в закрытые учреждения для тех, кто ходит сюда уже 30, 40, 50 лет. Более того, публичные библиотеки практически исчезли из обитаемого культурного ландшафта крупных городов, оказались вырезанными из общественного контекста.

Сегодня, на фоне ряда негативных явлений в социальной и культурной жизни Москвы, очевиден существенный позитивный феномен: появление заметных как для интеллектуалов, так и для обывателей современных городских библиотек без решеток на окнах.

Библиотека имени Достоевского на Чистопрудном бульваре, ставшая площадкой для публичных философских лекций, — коммуникативный и культурно-социальный центр нового типа, благодаря которому стало возможным практическое вхождение академической философии в публичное пространство города. Эта библиотека привлекает молодых людей с разным достатком и образованием, принадлежащих к разным культурным и национальным группам, которые приходят сюда, чтобы получить знания, работать над диссертацией или подготовиться к сессии, пообщаться, обрести новые связи.

Библиотека на Чистопрудном бульваре была открыта лишь полтора года назад, в сентябре 2013 г., но уже заняла одно из ведущих мест в рейтинге популярных адресов на культурной карте Москвы. Для ее создателей и хранителей важен не только интеллектуальный, но и эстетический аспект: архитектура здания, интерьеры читальных залов, уют, любовное отношение к деталям, заполняющим внутреннее пространство. Интерьеры библиотеки Достоевского спроектированы архитектурным бюро Svesmi, а концепцию и визуальную форму внутренней навигации разработало агентство Saatchi & Saatchi.

Огромные застекленные стенные проемы библиотеки днем наполняют пространство читальных залов солнечными лучами, а вечером привлекают внимание спешащих по своим делам прохожих уютным теплом светящихся окон. Современная техническая база, интересные книги, новейшие компьютеры, уютные кресла, мягкие пуфы и густой кофейный аромат, — создают здесь попеременно то тихую созерцательную атмосферу покоя и отрешенности от повседневной суеты, то творческую многоголосицу дискуссий. Это по-настоящему книжное место, где можно уединиться с книгой или побродить среди открытых стеллажей, на которых выставлены новейшие издания. Практически каждый вечер библиотека проводит презентации новых книг и журналов, круглые столы, лекции по философии, риторике, книжному делу, обсуждения кинолент, встречи авторов и читателей и даже концерты.

Первый этаж старого московского дома на Чистопрудном бульваре никогда не бывает пустым. Обычные библиотеки закрываются не позже десяти часов вечера, но руководство библиотеки Достоевского создало условия для круглосуточной работы: за небольшую плату посетители могут использовать библиотечное пространство для своих занятий и ночью. «Наша библиотека первой стала работать в новом формате, — рассказал ее директор *Алексей Бородин*, — эта идея пришла библиотечному сообществу, так как подобная практика достаточно давно интенсивно используется в западных университетских библиотеках. Но в Москве прежде не было услуги работы в ночное время, хотя это очень востребовано, так как в городе есть большое сообщество, которое живет ночной жизнью: и фрилансеры, и студенты, и много других людей, которые ночью не спят — и нет ни одной библиотеки, которая бы их обслуживала ночью. Мы ночью работаем не только как коворкинг, но и в обычном режиме: т.е. вы можете прийти сдать любую книжку, взять любую книжку точно так же, как и днем. Плюс вы можете купить книгу в нашей книжной лавке “Бедные люди”, которая тоже ночью работает».

Публичные лекции философов на Чистопрудном — ясный ответ на вопрос «зачем нужна философия и какая от нее практическая польза?» Москвичи явно свидетельствуют о том, что философия им нужна. Вечерами по четвергам лекционный зал библиотеки переполнен: посетители нередко слушают лекции стоя или располагаются прямо на полу.

Существенно, что проводимые сотрудниками Института философии РАН лекции бесплатны. Они стали возможны благодаря доброй воле ученых, не получающих за свои выступления гонорары. Главное тут — служение любимому делу, возможность свободного общения, понимание того, что твой труд нужен и ценим. Для коллег из Института философии РАН важно видеть, что их выступления приносят пользу людям, что их знания ценны и интересны не только специалистам по профессиональному цеху, но и непрофессионалам. Философы служат не только истине, но помогают найти смысл существования людям. Это именно тот случай, когда, говоря казенным языком официальных отчетов, «проект “Анатомия философии: как работает текст” является ярким свидетельством эффективности связи академической философии с широкой общественностью».

Отчасти проект философских собраний на Чистопрудном бульваре сопоставим с опытом знаменитых религиозно-философских собраний начала прошлого века в Москве (1901 — 1903), давших импульс развитию отечественной философии и становлению феномена русского духовного возрождения начала XX столетия.

Директор библиотеки — *Алексей Бородин*, выпускник философского факультета Государственного университета гуманитарных наук при Институте философии РАН, человек с блестящим интеллектуальным вкусом и безупречным чувством стиля, сумел создать в центре Москвы не просто современную городскую библиотеку, а библиотеку, пользующуюся славой одного из самых модных интеллектуальных мест столицы.

Директор Института философии РАН академик *А.А. Гусейнов* поддержал инициативу сотрудничества академического института и библиоте-

ки. Было решено построить работу таким образом, чтобы все значимые направления истории философии были представлены в проекте. При этом устроители отказались от хронологического принципа конструирования лекционного курса, характерного для университетских программ. В библиотеке выступают специалисты Института философии по различным направлениям античной, средневековой, новоевропейской, русской, арабо-мусульманской, еврейской, индийской и китайской философских традиций. Ключевым условием проекта стало участие в его работе всех поколений исследователей. Наряду с маститыми исследователями в библиотеке выступают молодые ученые. Ведутся видео- и аудиозаписи, а также фотолетопись выступлений. Визуализация и техническая поддержка проекта осуществляется при поддержке ЦАСФИН Института философии. Редакция научно-теоретического журнала Института философии РАН «Философский журнал» с этого года открыла новую рубрику «Философия в публичном пространстве», где регулярно будут публиковаться материалы публичных лекций сотрудников Института. В конце следующего года к печати задумано подготовить иллюстрированный сборник статей по материалам лекций «Анатомия философии: как работает текст».

Библиотека – место, где люди читают книги. Совместное чтение философских текстов – основная задача участников проекта, посвященного проблемам чтения, понимания, комментирования и интерпретации философских текстов, культурному и историческому контексту их создания, уникальному интеллектуальному опыту, который аккумулирует в себе философские произведения, а также судьбе авторов философских сочинений.

Как правило, текст, о котором будет идти речь на ближайшей встрече, за пару недель до обсуждения появляется в разделе «Проект “Анатомия философии”» на сайте Института философии для того, чтобы все потенциальные участники обсуждения имели возможность подготовиться к дискуссии. Интернет-страницу проекта можно посмотреть по адресу: [http://iph.ras.ru/anatomia\\_text.htm](http://iph.ras.ru/anatomia_text.htm)

**Открытие проекта состоялось 17 июня 2014 г.** В презентации приняли участие член-корреспондент РАН, д.ф.н., зав. сектором философии исламского мира *А.В. Смирнов*, д.ф.н., зав. сектором восточных философий *В.Г. Лысенко*, д.ф.н., зав. сектором античной и средневековой философии и науки *В.В. Петров* и руководитель проекта – д.ф.н., зав. сектором истории западной философии *Ю.В. Синеокая*. Заведующие секторами Института рассказали собравшимся о тенденциях и особенностях античной, средневековой, новоевропейской, русской, арабо-мусульманской и индийской философских традиций.

Во второй половине вечера прошла полторачасовая лекция *Ю.В. Синеокой*, посвященная истории создания, основным идеям и значению для отечественной и европейской культуры «Переписки из двух углов» Вячеслава Иванова и Михаила Гершензона. По замечательному совпадению первое письмо знаменитой переписки было датировано тоже 17 июня. «Переписка из двух углов» (1920) поэта и философа Вячеслава

Ивановича Иванова и историка общественной мысли Михаила Осиповича Гершензона принадлежит к важнейшим документам человеческого духа. Эта знаменитая дискуссия в 12 письмах о Боге, культуре, смысле жизни, человеческих ценностях и связи духовного наследия с жизнью получила широкое признание как в России (Лев Шестов, Георгий Флоровский, Михаил Кузьмин, Марина Цветаева), так и в мире (Мартин Бубер, Габриэль Марсель, Хосе Ортега-и-Гассет, Исайя Берлин, Шарль дю Бос), породив внушительный пласт публикаций, посвященных ее интерпретации и критическому осмыслению.

Цикл лекций стартовал в сентябре 2014 г. Первым в новом академическом году стало выступление **А.В. Лебедева** — кандидата филологических наук, ведущего научного сотрудника Института философии (сектор истории Западной философии), профессора кафедры классической филологии Института восточных культур и Античности (ИВКА) РГГУ, профессора кафедры философских и социальных наук Критского университета (Греция), специалиста по античной философии, автора знаменитых «Фрагментов ранних греческих философов» (1989). Ученый представил свою только что вышедшую из печати монографию «Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов)», выпущенную петербургским издательством «Наука».

В своей лекции А.В. Лебедев рассказал о жизни и философии Гераклита Эфесского (ок. 540 — ок. 480 гг. до н.э.), его метафорическом языке. Исследователь доказывал, что Гераклит был не физикалистом «досократиком», а этико-политическим и теологическим мыслителем реформаторского склада. Стремясь по возможности реконструировать первоначальный текст и структуру утраченного трактата Гераклита «О природе» А.В. Лебедев показал, что Гераклит во многом предвосхитил проблематику «Государства» Платона, а в этике и философии природы Гераклита содержатся все основные положения стоицизма.

Вторым докладчиком стала одна из самых юных исследователей — к.ф.н. **К.В. Ворожжихина** (сектор истории русской философии), недавно защитившая в МГУ им. М.В. Ломоносова диссертацию «Лев Шестов и его французские последователи». Она прочитала лекцию «“Вечные истины” и свобода от разума», посвященную книге Льва Шестова «Афины и Иерусалим». Этот труд — ключевое произведение отечественного экзистенциального мыслителя, над которым философ работал больше 10 лет. Первоначально книга была опубликована на французском и немецком языках, на русском же появилась только в 1951 г., уже после смерти автора. Шестов противопоставляет разум и веру, отождествляемую им с безграничной свободой. Выбор Афин — античных философов и ученых — заключается в подчинении воли разуму, мудрость же пророков Иерусалима — в дерзновенной борьбе и надежде на то, что человеческие мольбы будут услышаны, а чаяния исполнены. Компромисс веры и разума невозможен: Афины «никогда не договорятся» с Иерусалимом.

Заведующий сектором современной западной философии к.ф.н. **И.Д. Джохадзе** выбрал для своего выступления главное философское произведение выдающегося американского психолога и философа

Уильяма Джеймса «Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления». В книгу вошли популярные лекции по философии, прочитанные автором в 1906 – 1907 гг. в Ловелльском и Колумбийском университетах. В свободной манере, доступным языком Джеймс изложил в своей работе идеи близких ему по духу философов Ч. Пирса, Дж. Дьюи и Ф. Шиллера, раскрыл суть «инструментальной» теории истины и прагматистского метода, в котором он усматривал «лучший из способов урегулирования философских споров» – примирения метафизики и позитивного знания, интеллектуализма и эмпиризма. Изданная в 1907 г. (русский перевод – 1910 г.), книга Джеймса сыграла важную роль в развитии не только американской, но и европейской философской мысли. Анри Бергсон, высоко ценивший автора «Прагматизма», нашел в его лекциях «прекрасное изложение философии будущего». «Когда читаешь книгу Джеймса, – писал Николай Бердяев, – с радостью чувствуешь, что струя свежего воздуха входит в удушливую атмосферу рассудочной культуры». «Он вернул философскую мысль в естественное ее русло», – отзывался о Джеймсе Лев Лопатин.

Научный сотрудник сектора современной западной философии к.ф.н **А.А. Веретенников** посвятил свою лекцию главному произведению английского философа XVII столетия Томаса Гоббса «Левиафану» – книге, публично сожженной при жизни автора. Этот трактат, содержащий социально-политические взгляды мыслителя, получил широкий резонанс у революционных теоретиков общественного договора Нового времени и Просвещения. В XX же веке стало популярным обвинение ее автора в проповеди тоталитаризма. Жаркие споры по поводу интерпретации взглядов Гоббса продолжаются до сих пор. Общественный договор, религия как узаконенное суеверие, трактовка человеческой природы как необходимо эгоистичной не оставляют равнодушными современных интеллектуалов.

Старший научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки **С.В. Месяц** представила публике книгу великого немецкого поэта, мыслителя и естествоиспытателя Иоганна Вольфганга Гёте «К учению о цвете», которой автор посвятил более 40 лет своей жизни. Трактат состоит из трех частей: «Дидактической» (1), где Гёте излагает собственные представления о цветowych явлениях; «Полемиической» (2), в которой он опровергает теорию цвета Исаака Ньютона; и «Исторической» (3), в которой собраны материалы, освещающие историю науки о цвете от Античности до конца XVIII в. С.В. Месяц подробно остановилась на первой части трактата, называемой также «Наброском учения о цвете», проанализировав со слушателями цветовую теорию Гёте, позволяющую связать науку о цвете с философией, математикой, физикой и живописью.

Старший научный сотрудник **А.В. Серегин** (сектор античной и средневековой философии и науки) сосредоточил свое внимание на одном из самых влиятельных и спорных произведений патристической литературы – трактате «О началах» Оригена Александрийского. Эта книга, написанная примерно в 20-е гг. III века н.э. по-гречески, но дошедшая



до нас преимущественно в более позднем латинском переводе Руфина Аквилейского, дает представление о религиозно-философском мировоззрении Оригена, снискавшего у своих современников репутацию неортодоксального, а то и еретического мыслителя (в частности, в его представлениях о предсуществовании душ, множественности миров, всеобщем спасении и т.п.).

Известный исследователь и переводчик средневековой и ренессансной философской литературы, старший научный сотрудник сектора истории западной философии к.ф.н. *М.Л. Хорьков* обсудил со слушателями трактат Николая Кузанского «Об ученом незнании». В своем докладе он критически проанализировал три сложившиеся в прошлом схемы понимания специфики мышления Кузанца, главные элементы которых сводились к следующему: 1) Николай Кузанский — образцовый ренессансный мыслитель, антисхоласт, антиперипатетик, антитомист, пантеист и гуманист; 2) он непосредственно продолжает идущую от Античности великую платоническую (неоплатоническую) традицию; 3) образцовым выражением этих двух тенденций является трактат «Об ученом незнании» — это ключевой текст, лежащий в основе всей позднейшей «системы» философии Николая Кузанского, в которой центральными являются понятия «ученое незнание» и «совпадение противоположностей». М.Л. Хорьков подробно рассмотрел вопрос о том, что может означать для изучения наследия Николая Кузанского происходящий в современной историко-философской науке пересмотр господствовавших прежде стереотипов и какие новые перспективы он открывает для прочтения и интерпретации трактата «Об ученом незнании».

Наряду с молодыми учеными в проекте «Анатомия философии: как работает текст» участвуют и маститые профессионалы, давно получившие мировое признание.

Член-корреспондент РАН, д.ф.н., заведующий сектором философии исламского мира *А.В. Смирнов* выступил с лекцией «“Нескончаемое сейчас”: вечность и время в философском суфизме». Анализируя наследие арабского философа XIII столетия Ибн Араби, А.В. Смирнов показал, как работает текст, а точнее, как работает наше сознание, придавая смысл «мертвым значкам» с помощью двух логик: субстанциально-ориентированной и процессуально-ориентированной, каждая из которых дает свое понимание времени (первая в аристотелевской, вторая в ибн-арабиевской перспективах). Эти понимания альтернативны, но каждое в своих пределах является законченным и достоверным до конца. Однако ни одно из них не может быть признано удовлетворяющим нас хотя бы в силу принципиально допустимой антиномичности.

Два известных исследователя истории русской культуры — заместитель директора Института философии, заведующий сектором философии культуры, д.ф.н., профессор *С.А. Никольский*, выступивший с лекцией «Невостребованная идентичность: размышления о смыслах и ценностях русского мировоззрения, представленного в классике XIX столетия», и д.ф.н. профессор *В.К. Кантор*, представивший лекцию-размышление «Карнавал или бесовщина: роман Достоевского “Бесы”», — обозначили



свое видение настоящего и прошлого отечественной культуры сквозь призму русской литературы. Профессор Кантор подчеркнул, что Достоевского пугала судьба Родины, которая порой казалась ему (особенно в «Бесах») оставленной Богом, страной, где торжествует нечисть, а правда и добро бессильны. Россия виделась ему центром всеевропейских противоречий. Из этого центра и выступил русский пророк Достоевский, который, обличая и бичуя свой народ, вопреки любимой самим писателем идее о «народе-богоносце», призывал своих соотечественников стать народом, подчиняющимся законам, данным христианским Богом, народом, способным жить по Божьим заповедям. Эта сверхзадача Достоевского произвела впечатление на европейских мыслителей и писателей, назвавших его властителем дум XX столетия. Воздействие классических произведений отечественной литературы, подчеркнул профессор Кантор, требует длительного исторического времени. Даже за столетие его уроки не усваиваются.

Заместитель директора Института философии, д.полит.н., заведующая сектором истории политической философии, *М.М. Федорова* выступила с дающим импульс к глубоким размышлениям докладом «Об анахронизмах в политике: лекция Бенжамена Констан “О свободе у древних в ее сравнении со свободой современных людей”». Бенжамен Констан вошел в историю не только как классик французской литературы, но и как общественный деятель и очень тонкий политический мыслитель либерального толка. В своей знаменитой публичной лекции «О свободе у древних...», прочитанной в парижском Атенеуме в декабре 1819 г., он впервые в истории политической мысли рассматривает философскую идею Свободы как автономии личности в ее способности познавать и реконструировать открывающийся мир, помещая ее в исторический и политический контекст. Отдавая дань исторической традиции, идеалам и ценностям предшествующих поколений, мыслитель предостерегает против наложения нового революционного опыта на архаичную модель политической свободы, нашедшего свое выражение в попытке французских революционеров вернуться к античной концепции взаимоотношения между обществом и его политической властью.

Заведующая сектором восточных философий д.ф.н. *В.Г. Лысенко* выступила с лекцией «Категории языка и категории мышления в индийском философском тексте (Прашастапада “Собрание характеристик категорий”»).

Для встречи со слушателями был выбран текст, наглядно демонстрирующий общую почву, позволяющую видеть в индийской мысли философскую мысль, родственную западной. Этой общей почвой является индоевропейская структура языка, о которой и шла речь в лекции. Трактат, проанализированный В.Г. Лысенко вместе с собравшимися, принадлежит традиционной индийской религиозно-философской школе, которая называется «вайшешика» от слова «вишеша» («особенное», «специфическое»). Текст «Собрание характеристик категорий» создан примерно в VI в. Прашастападой (сведений об этом авторе почти нет). На примере данного трактата аудитории было продемонстрировано

устройство традиционного санскритского философского текста. Собранные разбирали вводную главу книги «Раздел цели трактата», где излагается система категорий вайшешики, сходная с системой категорий Аристотеля.

Главный научный сотрудник сектора истории западной философии, д.ф.н., профессор **Н.В. Мотрошилова** подняла разговор о «Черных тетрадах» Мартина Хайдеггера, публикация которых стала сенсацией 2014 г. Выход из печати 94 – 96 томов Собрания сочинений Хайдеггера, содержащих заметки, записи, рассуждения философа, до сих пор (по воле Хайдеггера) хранившиеся в глубокой тайне, создали вокруг себя в Европе «магнитное поле» откликов, размышлений, споров, охвативших как профессиональных хайдеггероведов из разных стран, так и широкую публику, неравнодушную к философии. Отклики появляются в газетах, журналах, в Интернете; видеоматериалы воспроизводят острые устные дискуссии, посвященные наиболее злободневным для современного мира проблемам, поднятым Хайдеггером. Единственная страна, в которой средства массовой информации до сих пор хранили молчание по поводу новых томов Хайдеггера – это Россия. Что касается реакции философов-хайдеггероведов, то обращает на себя внимание размещенная на сайте Института философии РАН с июля 2014 г. большая статья профессора Мотрошиловой «Почему публикация 94 – 96 томов Собрания сочинений Хайдеггера стала сенсацией?»

Завершилось первое полугодие проекта 25 декабря 2014 г. рождественской лекцией директора Центра античной и средневековой философии и науки, д.ф.н. **В.В. Петрова** «“Звездный храм” Иоанна Скота (Эриугены) – космос, выстроенный философом». Лекция была посвящена интерпретации знаменитой поэмы Иоанна Скота Эриугены «Звездный храм» (*Aulae siderae*), изображающей идеальный, иерархически организованный и пронизанный символизмом космос, представленный как многоуровневый и в то же время единый храм, увиденный в момент Рождества. В.В. Петров продемонстрировал, каким образом античная астрономия и аритмология, христианские священная история и эсхатология, а также современные Иоанну Скоту политика и история сплавляются в «Звездном храме» в единую многомерную картину мироздания. Было показано, каким образом выстроено это небольшое произведение (100+1 строка), являющееся ярким образцом интертекстуальности, заставляющей читателя мультиплицировать и разворачивать заданные автором смыслы посредством обращения к важнейшим для той эпохи архетипам и контекстам.

После новогодних праздников работа по проекту возобновилась. Формат встреч остался прежним, но тематика презентаций расширилась. Если изначально акцент в выборе сюжетов лекций был сделан на историко-философскую литературу, то в 2015 г. на встречах по четвергам будут также разбираться тексты по этике, эстетике, эпистемологии, философской антропологии, философии науки и техники.

**Первая январская встреча** в нынешнем году (пятнадцатая по счету) была посвящена «Началам» Эвклида – одной из самых популярных

и влиятельных книг в мировой интеллектуальной истории. Помимо чистой математики влияние «Начал» распространяется на физику («Математические Начала» Ньютона), философию (*Ethica more geometrico* Спинозы) и многие другие дисциплины. На протяжении всей своей долгой истории текст «Начал» постоянно подвергался систематической и вполне сознательной модернизации: издатели, комментаторы и переводчики «Начал», как правило, старались «исправить» более ранние издания Евклида в свете последних достижений математики своего времени. Серьезный исторический интерес к оригинальному тексту Евклида возник только в конце XIX в. — параллельно попыткам создать принципиально новые «Начала», подходящие для математики наступающего XIX в. Такого рода новые «Начала», опубликованные в 1899 г. Давидом Гильбертом, до сих пор используются в качестве образца при построении математических теорий. Важнейшая попытка переписать Евклида уже в XX веке, безусловно, принадлежит группе французских математиков, объединившихся под псевдонимом Николя Бурбаки. В своей лекции к.ф.н., старший научный сотрудник сектора философских проблем естествознания *А.В. Родин* рассказал как об исторических реконструкциях оригинальных «Начал» Евклида, так и о продолжающейся традиции «исправленного Евклида» в современной математике, объяснив почему, на его взгляд, сегодня опять нужно переписывать Евклида заново.

Вопросы о причинности и детерминизме, наряду со спорами о сущности и существовании, еще со времен Платона и Аристотеля находились в юрисдикции философии, однако с появлением квантовой механики они сделали предмет жарких дискуссий физиков XX столетия. Вопросы, поставленные квантовой теорией, ошеломляют и ставят в тупик: «Почему в микромире не работает обычное понятие причинности?»; «Что такое “действие призраков на расстоянии” (А. Эйнштейн)?»; «Как может наблюдаться “улыбка квантового Чеширского кота” в том месте, где его самого нет?». Заведующий сектором философских проблем естествознания, д.ф.н. *А.Ю. Севальников* в своей лекции «Физика и философия: старые проблемы и новые решения» попытался ответить на эти и другие подобные вопросы в контексте философских идей Вернера Гейзенберга, одного из родоначальников квантовой механики, опираясь на тексты его книг «Физика и философия» и «Часть и целое».

Заведующий сектором междисциплинарных проблем научно-технического развития, д.ф.н. *В.Г. Горохов* в своей лекции «Никколо Тарталья и Галилео Галилей» рассказал слушателям о перекличке идей Галилея и Тартальи. Галилей был представлен как создатель новой науки, ориентированной на технические нужды. Итальянский мыслитель произвел ревизию аристотелевской физики, однако сама аристотелевская категориальная сетка осталась прежней. Интересно, что эта же концептуальная сетка была положена другим итальянским математиком (расчетчиком) Никколо Тарталья (1499/1500 — 1577). Тарталья сделал важный шаг вперед в построении теории баллистики как первой технической теории. Рождение науки баллистики было

связано с развитием тяжелой артиллерии, стреляющей железными и позже сделанными из литой бронзы снарядами, что стало возможным с развитием металлургии. Ученый ввел одну из первых идеализаций — твердое тело, абстрагированное от состава и строения. Галилей же построил нечто большее, чем модель экспериментальной деятельности. Он продемонстрировал, как развить научное знание так, чтобы оно могло быть использовано в технических целях. В своей новой науке Галилей действовал как современный инженер, манипулируя природными объектами. Профессор Горохов представил собравшимся недавно вышедшую на английский язык книгу «Металлургия, баллистика и эпистемологические инструменты. Новая наука Никколо Тарталья», изданную Маттео Валлериани, научным сотрудником Института истории науки Общества Макса Планка (Германия).

Вечер академика РАН, директора Института философии РАН *А.А. Гусейнова* начался с презентации недавно вышедшего из печати тома «Лев Николаевич Толстой» из серии «Философия России первой половины XX века» издательства РОССПЭН, подготовленного им совместно с д.ф.н. *Т.Г. Щедриной*. Эта книга — сборник статей современных отечественных и зарубежных исследователей, посвященных философскому аспекту духовных поисков великого писателя. О замысле этого издания, его основной идее и работе по его созданию рассказали А.А. Гусейнов, Т.Г. Щедрина и главный редактор серии «Философы России первой половины XX века», главный редактор журнала «Вопросы философии» д.ф.н. *Б.И. Пружинин*. Во второй части вечера состоялась блестящая лекция академика Гусейнова «Чем был обусловлен и в чем заключался духовный переворот Льва Николаевича Толстого?» Основная цель беседы состояла в обосновании актуальности философского наследия Толстого. Непосредственно же лекция была посвящена анализу религиозно-нравственного учения о непротивлении злу силою, шире — этике ненасилия как наиболее адекватному выражению заповеди любви, а также толстовскому пониманию религиозной веры. В этом контексте были осмыслены причины кардинальной смены внешнего рисунка жизни и ценностных ориентиров Толстого в конце 1870-х годов на пике его мировой славы. Выступление академика Гусейнова носило экзистенциальный, глубоко личностный характер.

Лекция д.ф.н., заведующего сектором методологии междисциплинарных исследований человека *М.С. Киселевой* о русском барокко была посвящена возможностям, которые барочная книжность открыла тексту. Речь шла о «Книге любви знак в честен брак» Кариона Истомина. Имена Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева, Кариона Истомина эпохи царя Алексея Михайловича и его первых наследников, как и имена Дмитрия Ростовского, Стефана Яворского, Феофилакта Лопатинского, Феофана Прокоповича уже при Петре I были малоизвестны русскому читателю. Очевидно, что их тексты нельзя назвать философскими в принятом в XVIII столетии смысле. Однако они чрезвычайно важны для становления русского образования, литературы, богословия и вхождения в европейскую ученость. Тексты этих разных авторов можно объеди-

нить в одно книжное сообщество, принадлежащее культуре русского барокко. Среди многочисленных панегирических ораций, проповедей, виршей, катехизисов, театральных действий, трудов по священной и затем гражданской истории, текст, выбранный для анализа М.С. Киселевой, безусловно, является жемчужиной русского барокко. Это – подарок, в буквальном и высшем смысле, который преподнес справщик Московского Печатного Двора Карион Истомин на день венчания молодому царю Петру I и его юной супруге Евдокии Лопухиной 27 января 1689 г. Исследователь подробно рассказала об истории создания этого шедевра книжного искусства, о контексте, в котором был сделан авторский выбор для поздравления царской четы, объяснила слушателям, почему «Книга...» представляет интерес для философов.

Совместная лекция коллег из сектора «Истории антропологических учений» д.ф.н., главного научного сотрудника *П.С. Гуревича* и д.ф.н., заведующего сектором *Э.М. Спировой* на тему: «В глубинных слоях психики» была посвящена гуманитарной экспертизе основополагающей работы немецкого философа Эдуарда Шпрангера «Формы жизни. Гуманитарная психология и этика жизни». В своей книге Шпрангер обосновывает принцип целостной структурной или понимающей психологии, ориентированной на смысловые структуры духовной жизни человека в культуре, выявляет идеальные типы индивидуальности по определяющей, в структуре каждого, ценности. Эти идеальные типы служат ориентирами для выбора путей и средств школьного воспитания. При этом этические ценности понимаются Шпрангером как относящиеся к тотальной продуктивности духовной жизни, и, следовательно, близко стоящие к религиозной полноте смысла жизни.

Лекция заведующего сектором этики д.ф.н. *Р.Г. Апресяна* была посвящена динамике образа героя в «Илиаде» Гомера. Гомеровский эпос справедливо считается героическим. «Илиада» – гимн героям, героям-воинам. Однако вопреки распространенному мнению, как показал исследователь, гомеровские герои, в отличие от героев олимпийских, далеко не всегда богочеловеки, божественное в них нередко периферийно. Они самобытны, но далеко не всегда самодостаточны, героичны, но не все, что они совершают героично только потому, что совершено ими, они отважны до безрассудства, но вместе с тем уязвимы и порой беззащитны. У Гомера нет норм и нравственных повелений. Образ героя у Гомера динамичен. Эта динамика – залог культурных прорывов и смысловых новаций универсального в перспективе последующего развития человечества.

Выступление д.ф.н. *И.Р. Насырова* было посвящено критике философии в сочинении ал-Газали «Избавляющий от заблуждения». В общественном сознании бытует представление, согласно которому причина отставания исламского мира от Запада заключается в подчинении на мусульманском Востоке светского начала религиозному, науки – религии. В академических кругах имела хождение точка зрения, согласно которой в угасании потенциала рационализма у мусульман и погружении в мистицизм немалую роль сыграл крупнейший исламский теолог,

философ и факих-правовед ал-Газали Абу Хамид (ум. в 1111 г.). Обычно те, кто считает ал-Газали антирационалистом, стоявшим на антифилософской позиции, ссылаются на его труд «Избавляющий от заблуждений» (Мункиз мин ад-далал), где он пишет, что на всех философах лежит клеймо неверия. Профессор Насыров предложил иной подход в оценке отношения ал-Газали к философии и рационализму в целом. В лекции были проанализированы доводы, ставящие под сомнение утверждения о связи деятельности ал-Газали с ослаблением и упадком рационализма в исламском мире. Ал-Газали критиковал не разум и рациональное, а претензии на абсолютизацию разума. Для него была важна борьба с любыми претензиями на обладание абсолютной истиной, всяким авторитаризмом, даже рядящимся в тогу философии.

В лекции д.ф.н., профессора, заведующего сектором философии российской истории *А.А. Кара-Мурзы* «Поэма “Медный Всадник” А.С. Пушкина: политико-философские проекции», шедевр А.С. Пушкина (1833) был представлен как одна из вершин не только русской поэзии, но и русской политической философии. Автор выдвинул и убедительно обосновал гипотезу о том, что «Медный всадник» написан Пушкиным в системе понятий трактата Никколо Макиавелли «Государь» (1513), главным из которых является образ «Государя», побеждающего варварскую стихию. Поэма является интеллектуальным ответом Пушкина на критику (в стихотворной форме) со стороны бывшего друга Пушкина — польского поэта Адама Мицкевича, ранее неоднократно обращавшегося к Макиавелли и оскорбленной позицией Пушкина по вопросу о «польском восстании» 1830—1831 гг.

В своей лекции «“Скептический химик” Роберта Бойля: в поисках утраченного дискурса» член-корреспондент РАН, д.ф.н., заведующий сектором социальной эпистемологии *И.Т. Касавин* поставил перед аудиторией ряд интереснейших вопросов: Работает ли текст сам по себе? Что предшествует появлению текста? Не является ли текст лишь вершиной айсберга, скрывающей глубинные или даже утраченные дискурсы и контексты? Что нужно сделать, чтобы текст зазвучал смыслом?

Анализируя перевод диалога Роберта Бойля «Химик-скептик» (1661) — важнейшего натурфилософского произведения эпохи формирования эмпирического естествознания в Англии, И.Т. Касавин представил собравшимся мастер-класс по теме проекта «Как работает текст». Процедура чтения и интерпретации работы Бойля оказалась подлинной археологией текста, воскрешающей всю культурную атмосферу эпохи.

Проект «Анатомия философии: как работает текст» продолжает свою работу в 2015. Последняя встреча первого цикла перед летними каникулами состоится 18 июня. В марте — июне в библиотеке запланированы лекции академика РАН *В.А. Лекторского*, д.ф.н. *В.А. Подороги*, д.ф.н. *И.И. Блауберг*, д.ф.н. *Г.В. Вдовиной*, д.ф.н. *Н.М. Смирновой*, д.ф.н. *М.В. Локтионова*, д.ф.н. *А.А. Парамонова*, к.ф.н. *А.В. Черняева*, к.ф.н. *О.П. Зубец*, к.ф.н. *А.А. Лукашева*, к.ф.н. *Л.Б. Кареловой*, к.ф.н. *Ю.Е. Федоровой*, к.ф.н. *Н.П. Волковой*.

**Аннотация**

В статье речь идет о создании летом 2014 г. Институтом философии РАН открытой городской философской площадки на базе московской городской библиотеки им. Достоевского (Чистопрудный бульвар, 23). Проект носит название «Анатомия философии: как работает текст». Ведущие исследователи Института философии Российской Академии наук рассказывают слушателям о классических и новейших философских школах и направлениях, представляют и комментируют как известные, так и малодоступные философские тексты. Цель еженедельных встреч – создать в Москве свободный философский клуб, где профессиональные философы могли бы делиться своими знаниями и идеями со всеми, кто интересуется мировой интеллектуальной историей.

**Ключевые слова:** философия в публичном пространстве, академическая философия, культурные поколения, история философии, Институт философии РАН.

**Summary**

The article tells about an educational project that was launched by the Institute of philosophy of the Russian Academy of Sciences and F.M. Dostoyevsky Municipal Library in Moscow (Chistoprudny Boulevard, 23) in the summer 2014. The project called «Anatomy of Philosophy: How the Text Works». The leading researchers of the Institute of philosophy of the Russian Academy of Sciences tell listeners about philosophical schools and problems, read and comment together with the audience classical as well as modern philosophical texts. The purpose of weekly meetings is to create an independent philosophical club where professional philosophers could share their knowledge and ideas with everybody who is interested in the world intellectual history.

**Keywords:** philosophy in public space, academic philosophy, cultural generations, history of philosophy, Institute of philosophy of the Russian Academy of Sciences.



**Обзоры, объявления, сообщения**

**МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА О ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ.  
Институт философии РАН, 11 декабря 2014 г.**

*В.Л. ШАРОВА*

Судьба каждого мало-мальски значительного исторического события – когда-нибудь стать поводом для юбилейных торжеств, мемориальных акций, публичных мероприятий, официальных речей разной степени искренности. Но как действительно понять и осмыслить то, что находится за этим фасадом? Особенно если повод – дело жизни и смерти, каким неизменно является война, тем более – такого масштаба, как Первая мировая война, столетие со дня начала которой столь широко отмечалось в Европе в 2014 г. Свои ответы на этот вопрос искали участники научной конференции «Мыслители XX в. о Первой мировой войне», состоявшейся в Институте философии РАН 11 декабря 2014 г.

Первая мировая – Великая – война фактически обозначила начало современной эпохи. Она стала сюжетом, долгие годы остававшимся в фокусе внимания множества мыслителей – не только европейских (в том числе русских), для которых она на четыре года стала рутинным «видом из окна», но и их американских коллег. На страницах философских сочинений выстраивались системы критики, но порой и апологетики крупнейшего на тот момент международного конфликта. Иных авторов в ряды этих апологетов записывали – и до сих пор записывают – на достаточно спорных основаниях. Среди этих последних – немецкий философ, социолог, один из основоположников философской антропологии Макс Шелер.

Как отметил в своем докладе старший научный сотрудник Института философии РАН, к.ф.н. **Михаил Хорьков**, смысл многих трактовок теории войны Макса Шелера нередко сводится к тому, что теория эта представляет собой не что иное, как оправдание и даже пропаганду «немецкой войны» с философской точки зрения. В основном критики подобного рода опираются на главную публикацию Шелера на «военную» тему: «Гений войны и немецкая война», опубликованную в 1915 г. Тем интереснее, что в том же году, в начале его, в свет вышел другой текст Шелера, ныне забытый, причем забытый явно незаслуженно. Речь идет об эссе «Война и смерть», которое не попало ни в официальную библиографию философа, ни в полное собрание сочинений, но безусловно представляет немалый интерес хотя бы потому, что последовательно опровергает стереотип, согласно которому Шелер изначально занимал милитаристские позиции, и по-новому расставляет акценты в том, что принято называть философией войны.

Публикация «Войны и смерти» состоялась в альманахе «Zeit-Echo», объединившем на своих страницах деятелей искусств самого разного

толка. Фактически издание представляло собой военный дневник, поучаствовать в создании которого имели возможность как пацифистски настроенные авторы — такие, как, например, изначально стоявшие на антивоенных позициях Пауль Клее и Райнер Мария Рильке — так и, например, Мартин Бубер, бывший в то время чуть ли не шовинистом... Такое разнообразие не случайно: собственно, задача альманаха и состояла в том, чтобы дать возможность деятелям культуры и искусства высказывать свою позицию без оглядки на массовые вкусы и предпочтения. Главный редактор журнала, Фридрих Маркус Хюбнер, прямо говорил о том, что цель журнала — дать высказаться метафизикам — которых в Германии никто не слушал — но метафизикам не в обычном, не в университетском смысле слова. Именно в таком качестве Шелер как философ был приглашен к участию в альманахе.

В чем состоит своеобразие «Войны и смерти»? Прежде всего в том, что в этом тексте нет ни одного прямого указания на обоснование немецкой войны, на ее легитимность, т.е. того, что гораздо более явно присутствует в книге «Немецкая война». Характерно, что Шелер придает не просто метафизический, а религиозный смысл войне: жертва солдат на поле брани — это религиозная жертва, подобная жертве Христа, приходит к выводу философ. Именно в этом смысле она не напрасна: нация сплачивается этой жертвенностью, готовностью к ней. Таким образом, в тексте доминирует понимание жизни как дара, понять и прочувствовать который это можно только во время войны: солдат чувствует, что жизнь ему не принадлежит, она получена в дар, во временное пользование, и высшее предназначение — эту жизнь отдать. Объектом исследования Макса Шелера становится метафизика смерти...

Интересно, что в забытом эссе немецкого философа содержится масса идей, позже использованных и переработанных не только им самим. Очевидно, предложенная Шелером концепция повлияла на таких мыслителей, как Пауль Людвиг Ландсберг, Эдит Штайн, Жан-Люк Марион. Публикация Шелера в «Zeit-Echo» незаслуженно забыта не только с точки зрения того, как европейские философы реагировали на события Первой мировой войны, но и с точки зрения истории феноменологии вообще, — отметил Михаил Хорьков.

Тему отношения Макса Шелера к Первой мировой войне продолжил старший научный сотрудник ИФ РАН, к.ф.н. **Игорь Михайлов**. Отношение это — метафизическое, полагает исследователь; это нечто куда более тонкое и фундаментальное, чем просто рассуждения о политическом смысле противостояния, например, немцев и французов (что периодически Шелеру приписывают). Прочитывается оно в таких работах философа, как, в частности, статья «О смысле страдания».

«Как и все великие вещи, корни того явления, которое мы называем войной, уходят в глубину органической жизни», — пишет Шелер, и спорный характер этого высказывания делает его чуть ли не политически опасным заявлением... Но философ рассуждает о милитаризме и пацифизме не с простых публицистических позиций — его интересует онтологический, сакральный смысл явлений. Если идея вечного мира и

согласия между народами встречается во всех культурах во все времена, то почему же за несколько тысячелетий развития культуры она ни на йоту не приблизилось к осуществлению? И значит ли это, что от этой идеи следует отказаться как от потерпевшей фиаско или и заведомо невыполнимой? Конечно, таких ответов Макс Шелер не дает. Стремясь избежать упрощающего взгляда со стороны биологии или духа, он выстраивает иерархический ряд ценностей — от простых биологических через материальные к более высоким духовным, высшей из которых является, разумеется, ценность религиозного порядка — любовь. Приверженность Шелера католицизму читается здесь достаточно наглядно; собственно, его заботит вопрос — какую роль могла бы играть социология войны для немецких католиков? В годы Великой войны этот вопрос был отнюдь не праздным для немецкого общества, для Германии, не так давно объединенной и неоднородной в конфессиональном отношении...

Именно любовь является фундирующим чувством в онтологическом и социальном смысле, все остальное — искажение этой любви. Одним из проявлений этого искажения является resentment, очевидно явивший себя в европейском обществе в годы войны (здесь, конечно, следует сослаться на работу Шелера «Ресентимент в структуре моралей», где его позиция в отношении этого явления сформулирована весьма развернуто). Здесь философ и обращается к романтизму Фридриха Ницше, и опирается в своих рассуждениях на современные ему примеры. Последнее обстоятельство служит большим соблазном для того, чтобы в очередной раз обвинить Шелера в шовинизме, но обвинения эти, очевидно, беспочвенны. Шелер критикует не национальные культуры (допустим, британскую или французскую), но лишь определенные проблематичные пласты этих культур — в его интерпретации, низшие, не способные ухватить и постичь более высокие ценностные пласты культур. Только сейчас Европа родилась как единое культурное пространство — к этому выводу Шелер приходит в годы войны, хотя его этическая концепция, по-видимому, сформировалась уже в 1911 — 1913 гг., отметил в своем докладе Игорь Михайлов.

Как воспринималась война по другую сторону линии фронта? Русские философы, общественные деятели, писатели были не только пристальными наблюдателями, но подчас и участниками военных действий, получавшими опыт драматический, но и неоценимый — для размышлений, выводов, творчества. Заместитель декана философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, к.ф.н. **Алексей Козырев** в своем докладе «Русские мыслители о войне. Первые отклики» проанализировал процесс выстраивания нового пласта сознания российской интеллигенции той эпохи на примере целой плеяды философов — Алексея Лосева, Ивана Ильина, Федора Степуна... Степун был в числе тех, кто оказался в окопах: хоть и недолго, но он командовал артиллерийской батареей, а после галицийских боев оказался в госпитале. Ничего возвышенного в войне нет, она повседневна и иррациональна — к такому выводу довольно быстро приходит Степун (описавший свои переживания в книге «Из записок прапорщика-артиллери́ста» и переосмысливший их в более поздней работе «Бывшее несбывшееся»). Интересно сравнение, которое Степун делает между

Первой мировой войной и Второй: если первая еще несла в себе какую-то романтику и тем самым принадлежала еще отчасти XIX в., то Вторая мировая была уже полностью порождением XX столетия. Первую мировую философ объясняет с теологических позиций: «...зло либерального 19-го века было, в конце концов, лишь неудачей добра. Сменивший же его 20-й век начался с невероятной по своим размерам удачи зла. Удача эта ничем не объяснима, кроме как качественным перерождением самого понятия зла. Зло XIX века было злом, еще знавшим о своей противоположности добру. Зло же XX века этой противоположности не знает»... Война 1914 г. была преступлением перед богом и людьми, но преступлением человеческим; война 1939 г. стала античеловеческим деянием, делом тех, кто, фактически по Ницше, встал «по ту сторону добра и зла».

Русскими мыслителями война не раз оценивалась как нечто исходящее из глубин души, народной и интеллигентской; война, таким образом, является не чем иным, как проекцией нашего внутреннего самосознания. Квинтэссенцией этих размышлений можно было бы назвать слова, записанные в дневнике писательницей Аделаидой Герцык: «Кажется, что еще немного, и нельзя будет жить дальше... И что-то, что теперь происходит, мы уже пережили в духе, и теперь это лишь объективация наших внутренних мистерий, на которых сгорела наша душа». Аделаида и ее сестра, Евгения Герцык сыграли не последнюю роль в судьбе Ивана Ильина, вынужденного бежать из Германии, когда была объявлена война с Россией, напомнил Козырев. Философ был женат на кузине сестер Герцык, и, удрученный и расстроенный (в суматохе первых военных дней пропала рукопись его диссертационного сочинения о Гегеле) он возвращается в Россию и ждет призыва (отмечая, что «одного знакомого приват-доцента уже взяли» — не Степуна ли?)

Как и Ильин, встречает войну в Берлине Алексей Лосев. Его спешная эвакуация тоже не обходится без потерь, кстати: теряется костюм, теряются конспекты по средневековой схоластике, работы, накопленные за полтора года... Осмысление Лосевым войны достаточно необычно: в его дневниках отсутствует патриотический пафос, который соотносился бы с интонацией его писем того времени: он похвалится в них казачьим происхождением, готовностью в любой момент встать под ружье... В этом есть определенная логика: все-таки письма — сигнал вонне, а война на тот момент была для интеллигенции преимущественно объектом внутренних переживаний. Масштаб происходящего был осмыслен не сразу: «окопное братство» формировалось постепенно (но все же, кстати говоря, быстрее, чем после Второй мировой войны), по мере того, как приходило осознание войны как наднациональной стихии, разрушительной куда более, чем очистительной. Характерно, кстати, что русские интеллектуалы не воспринимали противника как бездуховного: Лосев не переставал любить Вагнера, Волошин писал о лекциях Штайнера... Война не пресекает общения с немецкой культурой, и сама эта культура не воспринималась как бездуховная, заметил Козырев.

О формировании такого уникального явления как «окопный генезис западного экзистенциализма» рассказал главный научный сотрудник

сектора современной западной философии ИФ РАН, д.ф.н. **Виктор Визгин**. Европейская философская традиция экзистенциализма вышла из окопов Первой мировой, полагает исследователь. Она представлена такими именами, как, например, Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Говоря о настроениях европейских интеллектуалов накануне противостояния, Марсель высказывает, вероятно, общую позицию: тревога висела и носилась в воздухе, но вера в силу западной цивилизации — просвещенной, демократичной, прогрессивной — сохранялась до последнего момента. Однако Марсель не очарован этой цивилизацией, он осознает ее хрупкость и ненадежность, ее иллюзорный характер: «Иллюзия, которой мы жили накануне катастрофы, позволила мне осуществить начальную стадию моего поиска»... Работа Марселя на посту главы информационно-службы Красного Креста заставила его посмотреть на войну если не в прямом смысле из окопов, то в любом случае изнутри: поиски пропавших на фронте людей не оставляют ему возможности быть простым свидетелем происходящей катастрофы. «Информационная карточка перестала быть для меня абстрактным напоминанием о случившемся, это был раздирающий душу призыв, на который я должен был ответить», пишет философ; сведения о пропавших в прямом смысле становятся вопросом жизни и смерти (чаще — увы, последней). Ситуация складывалась, безусловно, экзистенциальная; Марсель, отвращаясь от духа абстракции, переосмысливает свою философию бытия.

Что до Ясперса, то его война потрясла меньше, чем Габриэля Марселя, но и он отмечает, что с началом войны все изменилось, все разом оказалось под угрозой. Экзистенциализм стал ответом культуры на вызовы цивилизации, которая сбросила камуфляж гуманизма, свободы и прогресса.

Интересно, что у России был другой путь становления экзистенциализма — литературный. Если здесь мы хотим проследить путь эволюции мысли, скажем, Николая Бердяева и Льва Шестова, то убедимся: их философия свободы — это русский экзистенциализм, но их учителя — не философы, а писатели, прежде всего Толстой и Достоевский. Русский экзистенциализм вышел не из окопов, а из русской литературы, — резюмировал Визгин.

Профессор МПГУ, д.ф.н. **Татьяна Щедрина** проанализировала интеллектуально-экзистенциальный контекст эпохи через материалы архива Густава Шпета и его окружения. Шпет, подобно многим в то время, столкнулся с необходимостью вывезти свою семью из Германии; интересен тот информационно-дискуссионный фон, на котором разворачивались соответствующие сюжеты. В 1914 г. семья Шпета — Мария Крестовская-Крестовоздвиженская с детьми — жила в Геттингене, но выехать свободно им не удалось: на границе они были взяты под так называемый «охранный арест». Адресаты писем Крестовской-Крестовоздвиженской были весьма различны как по своему положению, так и по умонастроениям: с одной стороны, учитель Шпета Эдмунд Гуссерль, с другой — хозяин квартиры, немецкий учитель по фамилии Хютиг. Поддерживает семью Густава Шпета и профессор Ростокского университета Карл Леман (который, кстати, в итоге и дал рекоменда-

цию об освобождении). Но как реагирует на ситуацию Хютиг? В данном контексте он выступает как «типичный немец», «хороший немец», и поначалу его отношение к войне вполне восторженное. «Мы ведем священную войну, на которую сверху благосклонно взирает божье око... Мы, немцы, очень мирные люди и радуемся, если культура человечества прогрессирует на всем Земном шаре... Но нас следует оставить в мире и не ограничивать наших законных прав. Когда же это происходит, в нашей груди восстает бог — не дикий зверь, дорогая госпожа фон Шпет, как Вы, может быть, хотите сказать... Такой народ, в котором живет такая чистая, великая и сильная воля, непобедим, даже если бы против него поднялся целый мир врагов. Вы это увидите», — пишет Хютиг жене Шпета. Показательно, что к 1916 г. от его былой восторженности не останется и следа: относящийся к войне эпитет, который встречается в его дальнейшей переписке — «пошлейшая»... Впрочем, и это демонстрация настроений общеевропейских — боевой дух к тому времени сходил на нет у всех участников кампании.

Татьяна Щедрина также сослалась на не менее интересную переписку: поэтов Юргиса Балтрушайтиса и Вячеслава Иванова, хронологически относящуюся к лету 1915 г. (страшное лето). «Страшное творится, но страха нет в груди моей, как не должно быть ни в чьей», — пишет Балтрушайтис. Осознание необходимости жертвовать растет не только в философии — в тесно связанной с ней литературе оно ничуть не менее очевидно.

Как стала возможна война на истребление именно тогда, когда человечество, наконец, достигло вершин прогресса? Или, по меньшей мере, находилось на пути к ним... В годы войны ответ на этот вопрос искали как прогрессивно настроенные оптимисты, так и пессимистичные консерваторы. Наиболее полный и выразительный ответ, вероятно, принадлежит человеку, известному широкой публике, скорее, благодаря своим литературным сочинениям. Но его общественно-политическая деятельность и теория известны меньше, чем литературные труды, — отметила в своем докладе ученый секретарь Института философии РАН, к.полит.н. **Александра Яковлева.**

Уже с 1901 г. Г. Уэллс предстает с другой стороны, непривычной читателю. В своем трактате он размышляет о том, как необратимо преобразуется мир и жизнь человека в условиях постоянного научно-технического прогресса в «мире, в котором не стало расстояний». Одна из глав этого трактата посвящена проблеме войны, которую Уэллс рассматривает как обратную сторону прогресса (повторимся, речь идет о 1901 г., а не о 1916-м). Но и за почти полтора десятка лет до того, как война разразилась, Уэллс предполагал, что она неизбежна, политики не готовы к тому, чтобы ее избежать, а «военный класс» отнюдь не стремится повышать уровень своего развития и образования, чтобы сравняться с учителем или врачом. Итак, делал вывод Уэллс, война безнадежно неизбежна — нужно хотя бы извлечь из нее максимум пользы. А максимум этот состоит в том, чтобы сделать эту войну последней из войн.

Более поздние сочинения, такие как «Война против войны, или Меч мира»; «Грядущее: и о том, что будет после войны» и «Международная



катастрофа 1914 года и ее последствия», не сразу были поняты современниками и даже на некоторое время снискали Уэллсу плохую славу: его упрекали в милитаристичности позиции, так, словно бы он писал о том, что война нужна и даже полезна. Ничего подобного Уэллс, конечно, в виду не имел. Напротив, пока силами своих армий правительства воевали от имени наций, писатель критиковал романтическое традиционное представление о мощи государства, нации, которое и толкает народы к войне. Уэллс предлагал представить историю как единый путь эволюции человечества, а не как историю отдельных государств; тем любопытнее, что именно он принимал участие в подготовке документов, позволивших в итоге создать Лигу наций. Эту организацию (самым наглядным образом, пожалуй, иллюстрирующую известное утверждение о том, куда ведут добрые намерения), Уэллс также критиковал ожесточенно: ведь и в ней тоже не было преодолено возвышение наций, государств, а не людей и общества. Знакомый с ситуацией не понаслышке, Уэллс предполагал скорый конец Лиги наций и предполагал, что это лучшее, что могло с ней случиться.

Не раз уже обозначенная нами трагическая эмоциональная синусоида — резкий общенациональный подъем восторга, а потом безнадежный спад разочарования — был весьма характерен не только для сообщества интеллектуалов, но и для «простого народа», отметила в своем докладе студентка ГАУГН **Ирина Щедрина**. «Батюшка, веди нас к победе!» — в этом площадном призыве воплотились настроения очень многих, воспринимавших на первых порах войну как свою, кровную, схватку «за царя и Отечество». Впрочем, на практике это неизбежно и регулярно выливалось в погромы немецких и австрийских магазинов... Неудивительно: ведь сперва даже пацифисты приветствовали ее как «войну за мир», но такая ситуация сохранялась недолго: по мере того, как приближалась линия фронта, радужные ожидания блекли...

Здесь вновь на ум приходят воспоминания Федора Степуна, который имел непосредственную возможность прояснить для себя народные умонастроения. В своих текстах он высказывается вполне однозначно: крестьяне не могли взять в толк, за что воюют. Для них идеальной осмысленной войной мог бы стать крестовый поход, — отмечает Степун. Это было связано и с исторической памятью о русско-турецких войнах, и о недавней русско-японской войне. То, что немцы — христиане, не укладывалось в голове у массы солдат. Но постепенно и к ним приходило осознание бессмысленности геройства. «Быть в такую войну патриотом — глупо» — эти слова из солдатского письма проводят черту между иллюзиями и осознанием реальности, наступившим после 1916 г. Божьей благодати уже никто не видел: все видели лишь глупость властей, а война — чем дальше, тем больше — воспринималась как стихийная разрушительная сила.

О том, как война воспринималась за океаном, далеко от основного театра военных действий, сообщил и.о. заведующего сектором современной западной философии, кандидат философских наук **Игорь Джохадзе** в докладе, посвященном философии американского прагматизма — тем ее аспектам, которые касались войны и ее моральных эквивалентов.



Американский прагматизм развивался в беспокойное время: расцвет его приходится на 1910 – 1940-е гг., так что философы-прагматисты не могли не реагировать и на обе мировые войны, и на череду революций... Военная тема занимает важное место в творчестве Уильяма Джеймса, Джона Дьюи, Джорджа Герберта Мида; интересно, что теории прагматистов, антивоенные по сути, в советской критической традиции оцениваются в негативном ключе: как реакционные и милитаристские. Такой взгляд на вещи опровергает позиция Уильяма Джеймса, который Первую мировую войну не застал, но сделал ряд выводов о моральном аспекте войны вообще (они, безусловно, оказали влияние на авторов более позднего периода). Джеймс был озабочен тем, чтобы найти «моральный эквивалент войны»; «что-нибудь героическое, что имело бы такую же ценность для всех людей без исключения, какую имеет война, но что настолько же согласовалось бы с внутренней жизнью людей, насколько война с ней расходится». В качестве эквивалента Джеймс предлагает альтернативную гражданскую службу – трудовую повинность, но не любую, а включающую в себя долю риска, своеобразную «адреналиновую составляющую», которая, по его мнению, была бы привлекательна для молодежи, но при этом не имела бы разрушительного потенциала...

Джон Дьюи же, в отличие от Джеймса, застал обе войны, и первую из них проанализировал в книге «Немецкая философия и политика», вышедшей в 1915 г. Рассуждения Дьюи о «немецкой» природе войны лежат в плоскости не политики или экономики, но именно философии: с точки зрения американского мыслителя, не нигилизм Ницше, но идеализм Канта, Фихте и Гегеля сделал из немцев милитаристов. Этический формализм, предъявляющий к субъекту требования нравственного закона, как оказалось, очень просто преобразуется в обоснование безусловной лояльности закону и государству. Покорность власти оборачивается «политическим раболепием», как выражается Дьюи; обожествление государства, помноженное на милитаризм и национализм, составляют суть германской политики, а потому победа Германии в войне была бы не только политической, но и этической катастрофой, полагал Дьюи. Первая мировая должна, по крайней мере, стать последней войной в истории человечества и способствовать демократизации Европы, отмечал он. Этот идеализм, конечно, был очень уязвим; итоги Версаля и бессилие Лиги наций к моменту начала Второй мировой войны сделали из Дьюи законченного пацифиста.

Пока философы рассуждали, политики принимали решения; портрет одного из них очертил в своем сообщении старший научный сотрудник сектора современной западной философии ИФ РАН, к.ф.н. **Владимир Старовойтов**. Речь идет о фигуре, далеко не последней в событиях Первой мировой войны: президенте США Вудро Вильсоне. Этот сын пресвитерианского священника во многом унаследовал идеи американского прагматизма, но трактовал их порой весьма своеобразно. По мысли Владимира Старовойтова, Вильсону был свойствен идеализм мессианского толка: президент полагал, что своими действиями он уберет Америку от войны, и следующим глобальным шагом стало бы создание Лиги на-

ций, на которую Вильсон возлагал большие надежды. «Христос не смог полностью осуществить свои цели, — так как у него не было организации», как-то раз заметил он, имея в виду этот беспрецедентный по тем временам наднациональный проект. Но Вильсона подвел человеческий фактор: не имея партнеров в США, он не смог ими обзавестись и в Европе, с политической культурой которой он был знаком недостаточно близко. Ведущие европейские государственные мужи — Ллойд-Джордж, Клемансо, Орландо не нашли с ним общего языка. Ряд человеческих ошибок обернулся для Вильсона ошибками историческими, — сделал вывод Владимир Старовойтов.

Пути американского президента в какой-то момент пересеклись с путями такой заметной величины европейской и мировой философии, как Анри Бергсон. Именно Бергсона французское правительство командировало к Вильсону в составе делегации, на которую были возложены весьма деликатные миссии. Об этом сюжете рассказала ведущий научный сотрудник сектора современной западной философии ИФ РАН, д.ф.н. **Ирина Блауберг**. По ее словам, эта история — показательный пример того, как философ превратился в политика в надежде на то, что философия интуиции покажет свою эффективность на практике для блага Франции (которой, стоит отметить, приходилось в то время весьма непросто). В определенном смысле это сработало: очевидно, Бергсон сыграл немалую роль в том, чтобы США отказались от ранее занятой позиции нейтралитета, и их вмешательство резко повлияло на ход затянувшейся европейской войны.

Что же касается теории, то Бергсон немало размышлял о природе войны; в частности, к этому вопросу он обращается в своих речах, соединяя в них прежние идеи и ряд положений из своей будущей теории. Позже высказанные им положения будут суммированы в книге «Два источника морали и религии», которая выйдет в свет в 1932 г.

Как же философ оценивал войну? Во-первых, — отметила Ирина Блауберг, Бергсон противопоставляет материальную и моральную силу, Германию и ее противников, обвиняя Германию в том, что она милитаризована Пруссией и отбросила идеи, унаследованные от Просвещения. Здесь мы вновь видим дихотомию духовного и механического (что нередко встречается у авторов того времени, рассуждающих о войне). Бергсон доходит до предположения, что Германии было лучше вовсе не объединяться: теперь же ею правит прусский дух механизации, направившийся в свое время злым гением канцлера Бисмарка... Идея о грубой силе стала идеологией в Германии, пишет Бергсон; человечество должно восстать против нового варварства, противопоставить механизации — спиритуализацию, направить жизнь и силу творчества против готовых материальных вещей. Если Германия стала современным воплощением варварства, то ее противники должны стоять на страже цивилизации, пусть и ценой войны, — полагал Бергсон. Стоит отметить, что ряд современников философа (в частности, Жорж Политцер) подвергли эту позицию критике; впрочем, позже Бергсон сам отказался от этих взглядов, уточняя, что тяготение к войне — свойство закрытого общества вообще, а

не отдельного государства в частности (об этом он говорил в работе «Два источника морали и религии»).

Великая война стала колоссальным потрясением для европейских умов, для коллективного сознания европейцев, но в первую очередь — для интеллигенции, кризис которой в заключение (вкратце и достаточно поверхностно) был проанализирован в моем докладе. Кризис этот имел широкомасштабный, социокультурный характер, о чем, например, писал в конце 1915 г. русский философ Лев Лопатин. «В свирепствующей теперь небывалой исторической буре не только реками льется кровь, не только крушатся государства... не только гибнут и восстают народы, — происходит и нечто другое... Крушатся старые идеалы, блекнут прежние надежды и настойчивые ожидания... А главное, непоправимо и глубоко колеблется самая наша вера в современную культуру: из-за ее устоев вдруг выглянуло на нас такое страшное звериное лицо, что мы невольно отвернулись от него с недоумением. И поднимается неотступный вопрос: да что же такое, в самом деле, эта культура? Какая ее материальная, даже просто жизненная ценность?», — задается вопросом Лопатин и, мы уверены, не он один... Далеко не все европейские интеллектуалы сразу заняли последовательную антивоенную позицию; первоначальный шок от войны был таков, а предшествующие ему надежды столь радужны, что трудно было удержаться от соблазна хотя бы отчасти оправдать происходящее. Показательны в этом смысле рассуждения Семена Франка (мы имеем в виду его работу «О поисках смысла войны»). Франк был убежден, что мировая война была навязана русскому государству извне, против его воли. Не то Германия, рассуждал философ: «В Германии общественное мнение десятилетиями упорно и систематически воспитывалось в идее войны, в понимании необходимости и национальной важности войны... Идея войны была идеей привычной, понятной, популярной, укорененной в самих основах мирозерцания». Для русского же сознания война является чем-то противоестественным, — полагал Франк, — и все же неожиданно она была воспринята самой стихией национальной души как необходимое, нормальное, страшно важное и бесспорное по своей правомерности дело. Как можно идейно оправдать войну?

*Никак.* Таким образом на этот вопрос отвечал французский философ Ален, охарактеризовавший войну как факт нравственного и интеллектуального падения человека и народов. На войне человек заботится о том, чтобы ни о чем не думать; в эту ловушку попадают все войны, все революции, — говорит этот последователь европейского Просвещения, наследник картезианской традиции.

Не сработало и оправдание войны с политико-прагматической точки зрения: объяснение ее как столкновения «либеральной демократии и международного права с авторитарной Германией». Так мы можем объяснить кризис британской интеллигенции, которая, отринув наследие обветшавшего викторианства, сперва по большей части войну поддержала (тех, кто стоял на позициях пацифизма с самого начала, было не так много — можно вспомнить Бертрана Рассела, который с ужасом и отвращением заметил, что массы «обыкновенных мужчин и женщин

впали в восторг от того, что впереди их ждала война»). Эдвардианцы в патриотическом порыве отправились на войну — и пришли в ужас от несправедливости и безнадежности происходящей бойни. Это во многом характеризует короткий процесс эволюции умонастроений европейских интеллектуалов в целом. Европейские интеллектуалы, сделавшие делом своей жизни производство смыслов, оказались беспомощными перед бессмысленностью колоссальных явлений новой реальности.

«Мы проиграли войну, — писал Томас Манн в романе “Доктор Фаустус”, — но ведь это означает нечто большее, чем просто проигранная кампания, это ведь на самом деле значит, что пропали мы, пропали наше дело и наша душа, наша вера и наша история». Война была проиграна всеми сторонами: Европа оказалась перед лицом утеранных иллюзий и надежд, распада системы ценностей. Как жить дальше, во что верить, что ожидает человечество в будущем? Эти вопросы вышли на передний план и в Европе, и во всем мире. Кризис интеллигенции обернулся своей изнанкой, породив огромное количество новых идей, социальных теорий, философских концепций, направлений в литературе и искусстве. Источником его был чудовищен, последствия — впечатляющи.

Война покончила с миром, но на пороге был новый мир, осмыслить который только лишь предстояло, — резюмировали участники конференции.

---

Х международный научно-практический  
междисциплинарный симпозиум  
**«РЕФЛЕКСИВНЫЕ ПРОЦЕССЫ И УПРАВЛЕНИЕ»**  
*Москва, 15 – 16 октября 2015 г., Институт философии РАН*

**Институт философии РАН, Институт прикладной математики  
им. М.В. Келдыша РАН; Институт экономических стратегий Отделения  
общественных наук РАН, Российский фонд развития высоких технологий  
приглашают принять участие в X Международном симпозиуме  
«Рефлексивные процессы и управление»**

### ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

1. Эволюция представлений об управлении и развитии в контексте научной рациональности и этики (роль и место рефлексивных процессов и технологий).
2. Рефлексивные аспекты проблематики сложности.
3. Рефлексивно-активные среды развития: конвергенция естественного и искусственного.
4. Организация саморазвивающихся инновационных сред (рефлексия опыта, реалий и будущего).
5. Образ будущей России (рефлексия над будущим).
6. Проблема сборки субъектов российского развития и евразийского пространства (рефлексия социогуманитарных потенциалов прорыва в будущее).
7. Взаимные представления и организация сотрудничества России и Турции (рефлексивные аспекты).

Проведение симпозиума планируется в форме Круглых столов по тематике приведенных выше основных направлений (возможна корректировка направлений).

В симпозиуме планируют принять участие специалисты из России, ближнего и дальнего зарубежья. Рабочие языки симпозиума: русский и английский.

Информационная поддержка симпозиума: журналы «Философские науки», «Философия науки и техники», «Рефлексивные процессы и управление».

Сборник материалов симпозиума планируется издать до его начала. Требования к оформлению заявки и тезисов представлены по адресу <http://www.reflexion.ru/Conferences.html>

**Срок представления тезисов до 15 августа 2015 г.**

Участие в симпозиуме без организационного взноса.

**ДЛЯ НАПРАВЛЕНИЯ ЗАЯВОК И ТЕЗИСОВ**

E-mail: [Lepsky@tm-net.ru](mailto:Lepsky@tm-net.ru)

*Председатель организационного комитета Лепский Владимир Евгеньевич*

## Наши авторы

**Евлампиев Игорь Иванович** – профессор философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, доктор философских наук.

**Жукова Ольга Анатольевна** – профессор кафедры практической философии факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», доктор философских наук, кандидат культурологии.

**Кара-Мурза Алексей Алексеевич** – заведующий отделом социальной и политической философии Института философии РАН, заведующий кафедрой прикладной политологии факультета политологии Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН), профессор, кандидат исторических наук, доктор философских наук.

**Кошелев Игорь Александрович** – аспирант сектора философии религии Института философии РАН.

**Крылова Ирина Анатольевна** – ведущий научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН, доктор философских наук.

**Лепский Владимир Евгеньевич** – главный научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН, главный редактор журнала «Рефлексивные процессы и управление», доктор психологических наук.

**Лошиц Игорь Валерьевич** – аспирант сектора истории западной философии Института философии РАН.

**Мотрошилова Неля Васильевна** – главный научный сотрудник Института философии РАН, профессор, доктор философских наук.

**Разумов Александр Евгеньевич** – старший научный сотрудник отдела комплексных проблем изучения человека Института философии РАН.

**Сиземская Ирина Николаевна** – главный научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН, доктор философских наук.

**Синеокая Юлия Вадимовна** – заведующая сектором истории западной философии Института философии РАН, доктор философских наук.

**Сулимов Владимир Александрович** – академик Международной Академии Наук (Русская секция), профессор кафедры культурологии Коми государственного педагогического института, доктор культурологии.

**Ульяновский Андрей Владимирович** – доцент кафедры рекламы факультета прикладных коммуникаций Высшей школы журналистики и массовых коммуникаций СПбГУ, кандидат культурологии.

**Фадеева Ирина Евгеньевна** – заведующая кафедрой культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета, профессор, доктор культурологии.

**Шарова Вероника Леонтьевна** – научный сотрудник сектора философских проблем политики Института философии РАН, доцент кафедры сравнительной политологии Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН), кандидат политических наук.

**Шелковников Андрей Юрьевич** – доцент кафедры философии факультета социологии, экономики и права Московского педагогического государственного университета, доктор философских наук.

**About the Authors**

**Evlampiev, Igor** – professor (Saint Petersburg State University), PhD.

**Fadeeva, Irina** – head of the Chair for Cultural Studies and Pedagogical Anthropology (Syktyvkar State University), professor, PhD.

**Kara-Murza, Alexey** – head of the Branch for Social and Political Philosophy (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), head of the Department of Applied Political Science of the Faculty of Political Science (State Academic University for the Humanities), professor, PhD.

**Koshelev, Igor** – postgraduate student (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences).

**Krylova, Irina** – leading research fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), PhD.

**Lepsky, Vladimir** – principal research fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), chief editor of *Reflexive Processes and Control* magazine, PhD.

**Loshchits, Igor** – postgraduate student (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences).

**Motroshilova, Nelya** – principal research fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), professor, PhD.

**Razumov, Alexander** – senior research fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences).

**Sharova, Veronika** – research fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), professor (State Academic University of Humanities), PhD.

**Shelkovnikov, Andrey** – professor (Moscow State Pedagogical University), PhD.

**Sineokaya, Yulia** – head of the Department of the History of Western Philosophy (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), PhD.

**Sizemskaya, Irina** – principal research fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), PhD.

**Sulimov, Vladimir** – full member of the International Academy of Science (Russian Section), professor (Komi State Pedagogical Institute), PhD.

**Ulyanovsky, Andrey** – professor (Higher School of Journalism and Mass Communications at St. Petersburg State University), PhD.

**Zhukova, Olga** – professor (National Research University *Higher School of Economics*), PhD.



CONTENTS

RUSSIAN SOCIETY

**The Experience of Philosophical Comprehension ■**

<i>A.E. RAZUMOV</i>	The national Idea and national Interests in Russia. Connection and the Gap of Generations	7
---------------------	---	---

**HISTORY AND CULTURE. A PHILOSOPHICAL REFLECTION**

**Russian philosophical Thought ■**

*At the turn of the century*

<i>EDITORIAL</i>	In search of new philosophical paradigm	21
<i>A.A. KARA-MURZA</i>	The problem of freedom in the intellectual work of G.P. Fedotov	24
<i>I.I. EVLAMPIEV (St. Petersburg)</i>	Russian literature on the coming perfection of man (V. Odoyevsky – F. Dostoyevsky – A. Platonov)	27
<i>O.A. ZHUKOVA</i>	Voice of the Great War: the philosophical debate about Russian and German culture	50

**PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT**

**Humanitarian Expertise ■**

<i>N.V. MOTROSHILOVA</i>	Modern stamps and prejudice in judgments about the philosophy and human culture of the Soviet period	64
--------------------------	--	----

**The history of philosophy and science.**

**The modern view ■**

<i>I.V. LOSHCITS</i>	The ontological argument of Anselm and Descartes	81
<i>I.A. KOSHELEV</i>	Robert Boyle's <i>Metaphysics: Treatise A disquisition about the final causes of natural things</i>	94

**PHILOSOPHICAL DISCUSSION**

**Invitation to reflection ■**

*G.L. Tulchinsky. Total Branding: the mythodesign of postinformational society. Brands and their role in contemporary business and culture. – Saint Petersburg, St. Petersburg University Press, 2013*

<i>A.Yu. SHELKOVNIKOV</i>	Thoughts about branding after prof. G.L. Tulchinsky	109
<i>Speeches</i>		
<i>Vladimir SULIMOV (Syktyvkar)</i>	Fascinated With the Network	113
<i>Irina FADEEVA (Syktyvkar)</i>	The philosophy of branding as a «mass personology»: the death of the recipient	115
<i>Andrey ULYANOVSKY (St. Petersburg)</i>	Mythodesign as a bitter truth for the few and the natural course of things for others	117

**Academic and educational space ■**

<i>I.A. KRYLOVA</i>	Is it necessary to reform the Russian Academy of Sciences – «nerve center» of the country?	121
---------------------	--	-----

**SCIENTIFIC LIFE**

**Philosophy in the public space ■**

<i>Yu.V. SINEOKAYA</i>	Anatomy of philosophy: how the text works	132
------------------------	---	-----

**Reviews, Announcements, and Reports ■**

<i>V.L. SHAROVA</i>	The thinkers of the 20 <sup>th</sup> century on the First World War (Institute of Philosophy RAS, december 2014)	146
<i>V.E. LEPSKY</i>	X International Interdisciplinary Scientific and Practical Symposium <i>Reflexive Processes and Control</i> (Institute of Philosophy RAS, October 2015)	157



<b>About the Authors</b>	159
--------------------------	-----



<b>Contents</b>	160
-----------------	-----