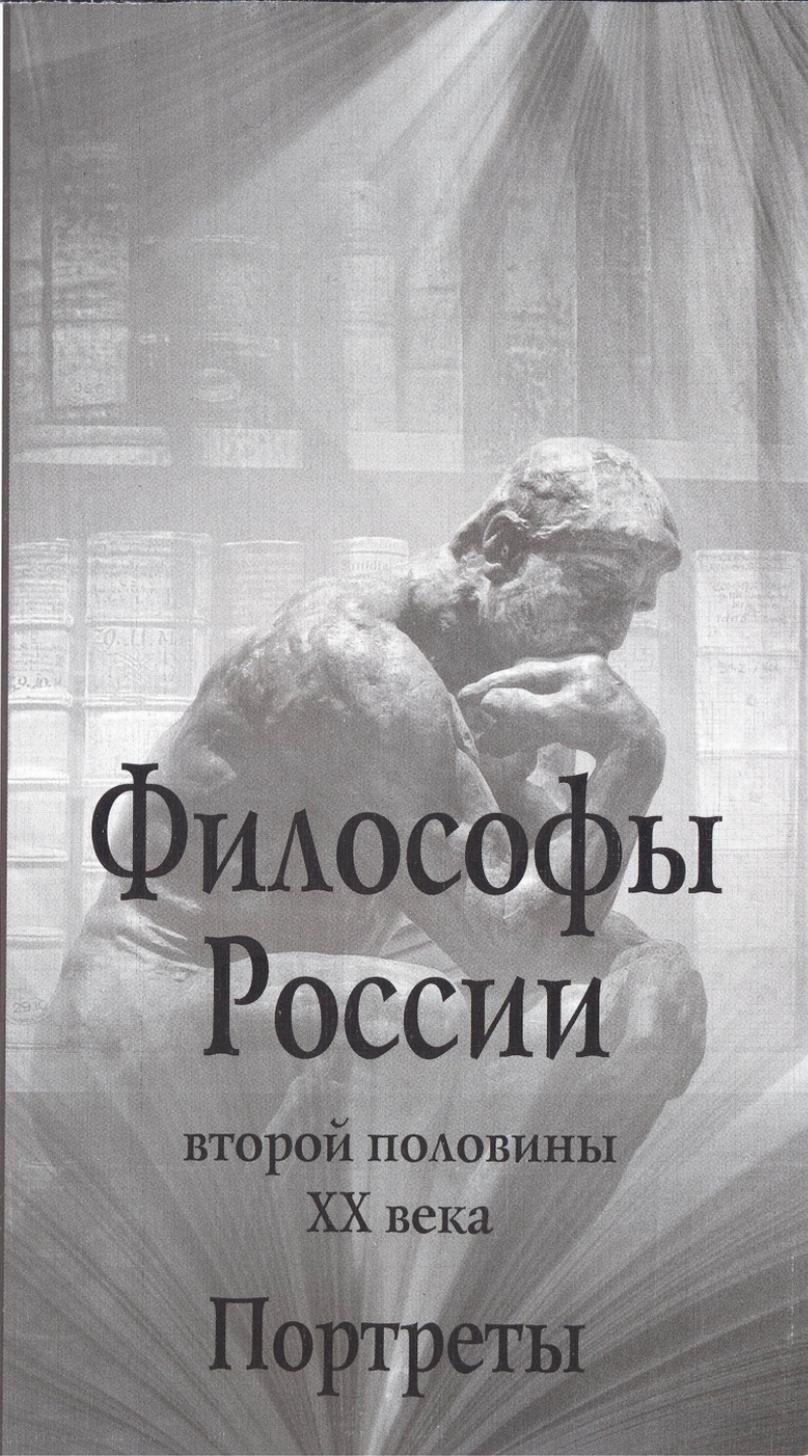




ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
(ИИОН РАН)



Философы России

второй половины
XX века

Портреты

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

И.С. АНДРЕЕВА

ФИЛОСОФЫ РОССИИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ
XX ВЕКА

Портреты

МОНОГРАФИЯ

МОСКВА
2009

ББК 87.3(2)
А 65

Серия
«Проблемы философии»

Центр гуманитарных научно-информационных исследований

Отдел философии

Автор – *И.С. Андреева*, доктор филос. наук, профессор

Андреева И.С.

А 65

Философы России второй половины XX века. Портреты. Монография / РАН. ИНИОН. Центр гуманитарных науч.-информ. исслед. Отдел философии. – М., 2009. – 312 с. (Сер.: Проблемы философии).
ISBN 978-5-248-00479-9

Автор опровергает ходячие представления о философии советского времени исключительно как служанки идеологии, имеющее до сей поры хождение даже в специальной литературе. Книга состоит из очерков, посвященных философам России второй половины XX в., в творчестве которых ограничивалась область социальной нетерпимости догматизированного марксизма-ленинизма обращением к изучению гуманитарных аспектов философии – проблемы человека, его существования, осмысления вечных вопросов философии. В творчестве А.Ф. Лосева, Э.В. Ильенкова, П.П. Гайдено, Н.Н. Трубникова и др., изучающих историю западноевропейской философии, недвусмысленно просматривались, просвечивали, угадывались базисные проблемы самобытной русской философии, произведения которых томись в спецхранах, а их авторы были изгнаны из страны, погибли в ГУЛАГе либо прозябали в молчании.

ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-248-00479-9

© ИНИОН РАН, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

БЫЛА ЛИ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ?

Предисловие.....	5
------------------	---

ФИЛОСОФИЯ В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Введение

О любви к мудрости (истоки).....	15
О предмете философии.....	19
Философия и религия.....	22
О пользе «школьной» философии.....	24
Становление официального марксизма (1917–1941 гг.).....	27
Начало: Лицей в Сокольниках.....	36
После войны.....	39
На задворках памяти.....	48
О здравом смысле, или искусство выживания.....	50

ПОРТРЕТЫ

Глава первая ХРАНИТЕЛИ ШКОЛЫ

Первый учитель: Борис Степанович Чернышев.....	56
«Одна, но пламенная страсть»: Валентин Фердинандович Асмус.....	62
«Генерал от философии»: Юрий Константинович Мельвиль.....	70
На службе у памяти: Василий Васильевич Соколов.....	73

Глава вторая
«ДЫШАТЬ ВОЗДУХОМ СВОБОДЫ»

Алексей Федорович Лосев..... 81

Глава третья
«ФИЛОСОФИЯ ЕСТЬ ТОЖЕ ПОЭЗИЯ»

Арсений Владимирович Гулыга 114

Глава четвертая
РЫЦАРЬ ДИАЛЕКТИКИ

Эвальд Васильевич Ильенков..... 156

Глава пятая

Иной путь Николая Трубникова..... 176

Глава шестая
РУССКАЯ ДИОТИМА

Пиама Павловна Гайденко..... 206

Глава седьмая
В ПОИСКАХ АБСОЛЮТА

Геннадий Георгиевич Майоров 245

Глава восьмая
ОТ ГОМЕРА ДО ЛЮТЕРА

Александр Арнольдович Столяров..... 267

Глава девятая
В СВОБОДНОМ ПЛАВАНИИ

Василий Викторович Ванчугов 283

ФИЛОСОФИЯ НА ПЕРЕПУТЬЕ

Послесловие 304

*Посвящается памяти
Арсения Владимировича Гулыги*

БЫЛА ЛИ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ? ПРЕДИСЛОВИЕ

В наше время на авансцену вышла важная проблема, определяемая тревогой за жизнеспособность национального духовного достояния не только в России, но и во всем мире, что выразилось в стремлении защитить свою национальную культуру. В 70-е годы прошлого века была обозначена тема, получившая международное признание, – забота о сохранении многообразия культур в эпоху глобализации.

В конце XX в. состоялся Международный философский конгресс (Бостон, США, 1998), обсуждавший эту тему. Было принято решение развивать сравнительный анализ философского знания в различных культурах. Но сравнительный анализ, указывалось на конгрессе, возможен только тогда, когда способы философствования исторически сопоставимы. С этой целью предлагалось разработать принципы их сопоставимости – лингвистические, терминологические, мировоззренческие. Необходимо составить представление об историческом взаимодействии культур, лежащих в основе философии того или иного типа, а также сформировать понятия, необходимые для сравнения (12).

На конгрессе были представлены пять секций по сравнительной философии, были секции (и не одна), обсуждавшие африканские философии. В отчете, который мне удалось прочитать, русская философия не проглядывалась.

Веками Запад был европоцентричен и самодостаточен, его философия – тоже. Восток был открыт (иногда невольно: вспомним

монгольское иго и Смутное время) иным культурам. До сей поры европоцентристское сознание, несмотря на лозунги толерантности и культурного плюрализма, стойко сосредоточено на себе самом.

Со времен Канта, Фихте и Гегеля и вплоть до Гуссерля и Хайдеггера считалось, что философия как наука существует только в Европе, именно в Германии. Философская компаративистика как особая дисциплина спорадически возникала со времен Лейбница и Гердера; известен отклик Канта на трактат князя Белозерского-Белосельского. Шеллинг живо интересовался русской мыслью. Но как специальная дисциплина компаративистика сложилась в Германии к концу 30-х годов XX в.

В досоветском времени русские философы конца XIX – 20-х годов XX в. более или менее легко включались в различные течения западной философии; русские эмигранты первой волны тоже были достаточно широко там известны: посмертная библиография Н.А. Бердяева состояла из более 400 названий. Издавались труды И.А. Ильина, Л. Шестова, историков русской философии и др.

В начале нового века и третьего тысячелетия подводятся печальные итоги. В нашем отечестве эти даты совпали с крушением советского общественного строя, выразившимся в системном кризисе, в том числе и духовном. Мы начали подводить итоги, по большей части неутешительные, кто со злорадством, кто с печалью, кто не унывая, стремясь создать новый взгляд на мир и приемлемую картину нашей новейшей жизни.

Самобытной отечественной философии не повезло: либо ей отказывают в самом существовании, либо соглашаются на ее вечную вторичность, неизбывную зависимость от западной мысли. В философии советского времени усматривается исключительно марксистско-ленинское учение, которое есть уже вовсе и не философия, а догматизированная идеология либо разновидность религиозного безбожного учения.

Но даже во времена господства марксизма не умирало стремление понять философию в ее всеполноте как *любовь к мудрости* (что было характерно для истоков европейской философии и чем отличалась совокупная история философии русской) и хотя бы неявно показать недостаточность рассудочного миропонимания и утилитаристского освоения мира, в котором живешь.

Бытует мнение, в том числе у наших западников, что русская философия потому вторична и несамостоятельна, что она пришла из «отсталой» Византии; его поддерживали постоктябрьские, а сей-

час – новейшей выделки «неистовые ревнителю». Между тем в России, в СССР и за рубежом трудились авторитетные византинисты, у которых имелись убедительные доказательства думать иначе.

60-е – середину 80-х годов иные называют великой эпохой; другие усматривают в них предвосхищение катастрофы 90-х. В самом деле, были физики в почете: были полеты в космос, великие стройки, покоряли Енисей и другие реки, присматривались (себе в убыток) к повороту сибирских рек на юг, строился БАМ, осваивались большие пространства, и даже хрущёвская кукуруза прижилась на подмосковных землях. В мирном сосуществовании предвосхищали грядущую конвергенцию двух систем. Быстрыми темпами шла дифференциация наук, возникли научные центры: в Новосибирске – филиал АН, в Ростове, Алма-Ате, Киеве, Харькове и т.д.

Марксистская доктрина получила изрядный допинг: в условиях научно-технической революции – «бренда» брежневской эпохи – потребность в расширении информации утолялась, как никогда раньше (естественно, под контролем Госкомиздата и цензуры), ускоренным изданием переводов зарубежных классиков философии (в сериях «Философское наследие», «Памятники философской мысли», отдельными их трудами), созданием «Философской энциклопедии», реферативными журналами и аналитическими обзорами ИНИОНа, расширением притока новейшей зарубежной литературы в библиотеки страны и в частные руки и даже зарубежными (иногда длительными) стажировками ученых. Всем мнилась близость долго чаяемых реформ, утоления давно обещанных «растущих потребностей».

Область философских исследований существенно расширилась. Новое именованье «Философские науки» свидетельствовало и об их умножении, но в то же время и, скорее, об их дроблении. Из Института философии отпочковались (конечно, после решения ЦК КПСС) новые учреждения – институты социологии, психологии, истории естествознания и техники, системных исследований и др. Партийные инстанции требовали изучения массовых процессов.

Логика к этому времени обрела почетное место, поощрялась философия науки, расширилась тематически история зарубежной философии и даже допускались к изучению зарубежные труды и спорадическое преподавание зарубежных ученых, что было весьма престижным.

Но и тогда не было почти никакой возможности вернуться «к отеческим гробам»: в МГУ была кафедра истории философии народов СССР, программа по истории русской философии была минимальной и ограничивалась (не говоря о марксистах) просветителями и «революционными» демократами (исключением был, пожалуй, один Сковорода). Иная тематика по-прежнему находилась под контролем идеологических инстанций, хотя и менее жестким, чем прежде.

В изучении концепций и проблем, основанных на зарубежном опыте, были значительные достижения, о чем свидетельствует, к примеру, изданный В.А. Лекторским двухтомный компендиум статей, в ранние постперестроечные годы опубликованных в журнале «Вопросы философии», в которых подводились итоги многолетней работы советских философов. Название двухтомника «Философия не кончается» (9) двусмысленно: с одной стороны, не кончается та, что представлена в этих статьях. И, быть может, она не кончается и потому, что есть еще одна, которой там нет, а именно – русская философия.

Ситуация была действительно двусмысленной. Скажем, в Институте философии АН царила логика, было много секторов по философии науки, естествознания, теории познания; социальная философия была озабочена изучением социальных закономерностей и текущих социальных процессов. Проблема человека была вторичной, хотя в партийных документах была обозначена как важная задача «всестороннего развития личности», а этика и эстетика прочно держались на обочине философии; в секторе русской философии «жевали» революционных демократов. Что касается запретных имен русских мыслителей, то попытки их возрождения в 1982 г. и до начала перестройки (А.Ф. Лосев, С. Семенова, А. Гулыга) сопровождалась скандалами.

Когда открылась возможность обратиться к истории отечественной мысли, весной 1988 г. в журнале «Вопросы философии» состоялся «круглый стол», посвященный «проблемам изучения истории русской философии и культуры». Тон обсуждения был задан в предисловии: со времен Чаадаева неизбежно стремление нашей культуры, позже других стран подключившейся к общеевропейскому универсуму, понять и осознать себя «в общем порядке мира». Посыл был принят.

Говорили об опоздании периодов русской мысли по сравнению с европейской (Л. Поляков), о русской культуре как стране

«второго эшелона» капиталистической эволюции (И. Клямкин), о необходимости дополнить ленинское наследие (Е. Плимак), об отсутствии в русской философии собственного предмета (А. Нуйкин). З. Каменский вообще настаивал на наднациональном статусе философии. В. Хорос видел в русском сознании отдаленную абстрактную утопию, противостоящую ближнему гуманистическому реализму философии западноевропейской. Е. Рашковский, Л. Коган, А. Гулыга, Ал.В. Михайлов, С. Кравец защищали самобытность и достоинство русской мысли, за что подверглись поношению со стороны А.Н. Володина, узревшего у историков русской философии позорное «национальное чванство и... порой шовинистические мотивы», приводящие к отрыву «русской философии от западной», а в «щипановщине» (Щипанов И.Я. с 1947 по 1981 г. руководил кафедрой истории философии народов СССР. – *Авт.*), у А. Гулыги и его единомышленников он увидел намерение «стать новым Достоевским».

Такие же различия в оценках (пожалуй, более умеренные) можно найти в последующих публикациях «Вопросов философии». Примером могут служить материалы «круглого стола» «Российская ментальность», в котором приняли участие Г. Гачев, И. Пантин, А. Панарин, А. Огурцов и др., а также подборка статей «Взгляд на русскую философию» М. Громова, Дж. Скэнлана, Н. Гаврюшина, А. Валицкого. До сих пор различаются интересы и позиции, подчас до такой степени, что и сейчас можно встретить утверждения об отсутствии у России не то что самобытной – а философии вообще...

Размежевание позиций понятно: по крайней мере три поколения советских философов взрастали на поле западной рационалистической философии, апеллирующей к определению ее предмета посредством точного знания: только в этом случае должно и нужно принимать философию как науку. В издательской политике и в программах обучения история философии «очищалась» тотальным запретом обращаться к отечественной традиции.

Духовная история страны, базовой составляющей которой было православие, стерилизовалась либо искажалась (скажем, о стяжателях и нестяжателях XV–XVI вв. речь шла лишь в связи с их официальными имущественными спорами; суть ереси жидовствующих вообще нельзя было понять). Сочинения русских мыслителей конца XIX – начала XX в. покоились в спецхранах. Казалось, память о них была похоронена навеки.

Между тем в своих творениях русские мыслители как раз в то время являли стремление к всеполноте философии: феноменологически основываясь на почве православия – прямого наследника (через Византию) греческой мудрости, они пытались критически синтезировать традиционное умозрение и европейское отвлеченное знание.

Перестройка открыла «шлюзы». Издание текстов отечественных мыслителей, работы, посвященные им Н. Гаврюшиным, М. Громовым, Н. Козловым, С. Хоружим, С. Семеновой, А. Гулыгой и др., положили начало. Не прошло и десяти лет, как количество работ, посвященных русской мысли, зашкалило за тысячи. Только в библиотеке ИНИОН с 1988 по 2002 г. учтено около 1 тыс. таких публикаций, как об этом свидетельствует И.Л. Беленький – автор комплексной библиографии русской философии (см.: 1).

Однако сравнительно недавний разговор в солидном издательстве подтверждает актуальность проблемы. Известного философуствующего литературоведа, безвременно ушедшего из жизни, Г. Гачева главный редактор спросил: «Была ли философия в советское время? – М-м-м, нет, пожалуй. – Совсем не было? – (После паузы): Ну... старики – Лосев, Бахтин... Вообще-то философия перекочевала в литературоведение...». Можно встретить и более решительное утверждение: «Не существует в природе некоей самодостаточной русской философии... Русская культура литературоцентрична» (9, с. 91).

Хочется думать, что такой ответ выражает не отказ, а сомнение: не принимать же за философию официальную марксистско-ленинскую доктрину. Более 70 лет три поколения советских людей, кто вольно, кто невольно, «овладевавшие марксизмом-ленинизмом», изучали, осваивали и развивали рационалистическую ветвь европейской философии, советский вариант которой существенно отошел от первоисточника.

Нельзя пройти и мимо негативных оценок, распространяемых на все прошлое и на все настоящее отечественной истории; мысль не является исключением: отечественной философии в принципе отказывают не только в самобытности, но даже в значимости ее воззрений; об ее вторичности, провинциальной отсталости, замшелости и даже реакционности (см., например: 3; 5; 8 и др.). Было время, когда мы почти смирились с такой оценкой. Именования «совок», «коммуняка» «красно-коричневый» и *эта* страна с ударением на *эта* (т.е. такая уж!; что с нее взять? и т.д.),

а не «наша» (где живем мы) поначалу проглатывались молча. К слову сказать, «эта страна» звучит нормально по-английски («наша страна» для английского уха не годится, как будто какая-то группа или человек пытается присвоить «эту страну, где живу я»). Здесь избегают не чуждую нам притяжательность местоимения («наш, наша, наше»).

В первые перестроечные годы такого рода выступления особенно активизировались не только на философском поле, они живы и ныне, хотя после перестройки и коллапса прошло почти 20 лет. Издано множество текстов и исследований, посвященных древнерусской и самобытной философии дореволюционного времени. Тем не менее неистовые ревнители исходят поношениями. Д. Галковский определил Вл. Соловьёва в провинциалы (тот оказался в «хорошей» компании: несколькими годами ранее некий немецкий златоуст за почвенничество определил в провинциалы и М. Хайдеггера, который на Западе, пожалуй, теперь единственный авторитет, оставшийся от XX в.). Розанов для Галковского – мещанский философ, а Лосев – нечитанная для страны страница (2). А.М. Пятигорский на канале «Культура» в конце апреля 2007 г. со всем возможным для профессора Лондонского университета апломбом заявил, что в России не было философии. Профессор (!) В. Красиков из Кемерова (2008) отнес рождение профессиональной философии в России к концу XIX в. (7).

Общая мысль в момент распада страны сводилась к ожиданию крушения вместе с идеологией и советской философией – подавление подлинной философии в СССР и полное господство догматического марксизма-ленинизма, карательные меры, предпринимавшиеся против дореволюционных отечественных мыслителей, против отступников от ортодоксального марксизма, ставшие достоянием гласности, ускорили падение марксистско-ленинской философии; в начале перестройки она скоростно скончалась, а так как иных вариантов не было, настал ее час нуль. Однако первые итоги нашего советского прошлого, представленные В.А. Лекторским в двухтомнике, посвященном истории отечественной философии XX в., свидетельствуют о том, что это далеко не так (9).

За рубежом о наличии свободной мысли России в 30–80-е годы XX в. мало что знали; главным интересом и большей заботой советологов, в частности Г. Веттера, И. Бохеньского, журнала «Studies in Soviet Thought» и др., была критика казенной идеологии,

в том числе и философии как ее служанки, а не поиск в СССР свободной мысли. Задача была другая.

Однако и тогда можно было найти положительные профессиональные отклики на труды советских авторов. Кандидатскую диссертацию А.С. Богомолова «Теории творческой эволюции в современной англо-американской философии» (1962) Э. Каменка поставил выше многих английских, американских и австралийских работ такого рода (см.: 15). В положительной рецензии на книгу В.В. Соколова о Спинозе Ф. Рапп отметил многие достоинства, в частности его умение поднять рассмотрение атеизма и пантеизма на уровень спекулятивной философии, не опускаясь до указаний на атеизм Спинозы, что было дежурной фразой марксизма (16). Х. Дам (11), В. Гёрд (13), А. Хаардт (14) и другие стремились показать близость русской философии к европейской мысли и некоторые аспекты включенности ее особенностей в контекст европейской философии. Им и в голову не приходило, что можно вычеркивать из памяти целую эпоху, как бы ни было искажено ее мировидение.

К счастью, авторитетный свидетель защиты «приехал прямо из...» Нимегена (Нидерланды): Э. ван дер Зверде в начале 80-х годов провел в Советском Союзе два года, создал содержательное и весьма объективное исследование «Советская философия как служанка идеологии», посвященное главным образом советским историко-философским работам, завершив его следующим образом: «Советская философия находится сейчас в коллапсе. Но те, кто больше всего об этом говорит, состоялись как философы в советское время. Куда девалось множество русских марксистов?.. Как могла мгновенно исчезнуть культура советской философии?.. Советская философия – эпизод истории философии русской, часть истории России. Она принадлежит не только историческому наследию, но и будущему в традициях русской философской культуры» (17, с. 621–622).

Марксизм был импортирован в Россию в последней трети XIX в., после 1917 г. проявил себя как марксистско-ленинская философия, оплодотворившись идеями традиционной русской мысли. В позднее советское время международные контакты советских философов стали более доступными и расширили горизонт теории. Появилась возможность – и в советских университетах, и в Институте философии АН возникла специальная дисциплина (своего рода антисоветология), которая называлась «критикой современной

буржуазной философии», на самом деле способствовавшая увлечению западными учениями.

Книги проникали в Россию, в том числе и те, в которых просматривалось прямое и косвенное родство с самобытной русской философией. В годы увлечения западными теориями в условиях тотального контроля и свирепой цензуры возникла возможность ознакомления – где явно, где потаенно – с русской философской традицией.

Перестройка началась с больших ожиданий. Публикуются сочинения русских философов прошлого. Печатаются статьи и книги. Защищаются диссертации. Собираются конгрессы. Однако общая картина советской и русской самобытной философии отсутствует; в стремлении узнать ее поближе элиминируется ее содержательная форма: ее рядят в рационалистические одежды.

После Бостонского международного конгресса состоялись еще два (в Стамбуле и Сеуле). Сеульский конгресс был посвящен важной теме: «Переосмысление философии сегодня». Для глобального кризиса – тема весьма актуальная; делегат конгресса профессор Красиков поделился с читателями «Независимой газеты» впечатлениями, в которых ни слова не было сказано о программе конгресса, о содержании докладов и выступлений, так что статья была на тему «Здесь был Вася». Правда, нам сообщили: на пленарных заседаниях доклада из России не было. Значит ли это, что «в Испании все спокойно»?

Хотим мы или нет, но если принять тезис о многообразии культур, необходимо примириться с существованием и оригинальной русской мысли в ее прежние и в советские годы, обратить внимание на ее особенности, хотя бы уравнив ее в правах с африканскими философиями, чему уделялось на упомянутом конгрессе специальное внимание. Полагаю, и на последующих – тоже.

Данная книга посвящена преимущественно тем людям из поколения шестидесятников и их преемникам, кто, посвятив себя философии, не забывал о ее сущности и в своих трудах стремился обогатить духовную жизнь личности и русской культуры.

Литература

1. Беленький И.Л. История русской философии конца XIX – первой трети XX в. Исследования и публикации. 1988–2002. – М., 2002. – 121 с.

2. Галковский Д. Счастливый Розанов // Литературная газета. – М., 2006. – № 16.
3. Голомшток И. О русском самосознании // Еврейская газета. – Берлин, 1991. – 12 марта.
4. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. – М., 1992. – № 1. – С. 55.
5. Иванова Т. Нефилософские вопросы? // Вопросы философии. – М., 1988. – № 3. – С. 159.
6. Красиков В. Переосмысливая философию сегодня // Независимая газета. – М., 2008. – 4 ноября.
7. Красиков В.И. Русская философия today. – М.: «Водолей», 2008. – 312 с.
8. Соболев А. Русская философия: Ориентация на гуманитарное познание. Россия. XXI. – М., 2005. – № 1. – С. 91–105.
9. Философия не кончается: Из истории общественной мысли. XX век. – М., 1998. – Кн. 1: 20–50-е гг. – 719 с.; Кн. 2: 50–80-е гг. – 767 с.
10. Янов А. Русская идея в 2000 году. – Нью-Йорк, 1988. – С. 321.
11. Dahm H. Solovjev und Scheler. – München, 1971. – 468 S.
12. Elberfeld R. Überlegungen zur Grundlegung «komparativer Philosophie» // Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. – Stuttgart, 1999. – N 2. – S. 125–154.
13. Goerdts W. Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. – Freiburg, 1984. – 768 S.
14. Haardt A. Die Kunsttheorie Aleksey Losevs // Losev A.F. Dialektika chudozestvennoj formy. – München, 1983. – S. 5–28.
15. Kamenka E. Philosophy in Soviet Union // Philosophy. – Cambridge; N.Y., 1963. – N 38. – P. 15–19.
16. Rapp F., Sokolov V.V. Filosofia Spinosy i sovremennost // Studies in Soviet thought. – Dordrecht, 1965. – N 4. – P. 333–335.
17. Zweerde van der E. Soviet philosophy – the ideology and handmaid: a historical a critical analysis of Soviet history of philosophy. – Njumegeen, 1994. – 663 p.

ФИЛОСОФИЯ В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

ВВЕДЕНИЕ

О ЛЮБВИ К МУДРОСТИ (ИСТОКИ)

Человек любознательный способен заметить, что в духовной жизни любого общества существует то, что называется мудростью; высокое стремление, любовь к ней есть родовое свойство человека, выражаемое со времен Гомера греческим словом «философия» («любовь к мудрости»). Для нашей цели важно указать на становление и первородство той философии, которая веками честно обеспечивает наше мировосприятие и мировоззрение. В широком плане философия – важнейшая составляющая часть духовного развития человечества – исторически и в несхожих культурах являла себя в многообразии типов и форм. Идея мудрости имеется во всех культурах; идея философии как «любви к мудрости» фиксируется только у греков. Мы стали их наследниками, и в этом состоит смысл философии как на западе, так (особенно) и на востоке Европы.

Русская и западноевропейская философия – «родные сестры». Обе они родились в лоне христианства, которое, воодушевляясь ближневосточными культурами, не могло противиться обогащению античным философским наследием. В Греции начиная с Гомера и Пифагора вплоть до Сократа и Платона синтетически был достигнут совершенный триединый идеал софийного понимания философии – любви к Софии (мудрости), – обнимающей собой все бытие и бытование, в котором Абсолют выступает как единое добро, истина и красота. Стремление постичь Абсолют, осуществляемое посредством всех познавательных способностей человека, со времени Платона (427–347 гг. до н.э.) стало смыслом и назначением философии.

Платон высоко ценил в познании понятийное мышление. Но не только и не столько его и не только художественную (чувственную) интуицию; он признавал значение сверхлогической и сверх-

чувственной интуиции (в шестой книге «Государства»), соединив их в своем творчестве созданием особого жанра – «художества мысли», источником которого является объективно существующий мир идей. Поскольку человек сильнее всего вдохновляется красотой, что ярче всего выражается в любви, то Эрот стал покровителем философии, и мыслитель *творчески* средствами «эк-стаза», «из-ступления», т.е. выхода за пределы стабильности и обыденности, способен перейти пределы существования и стремиться к полноте бытия. И гнозис, и поэзия, и проза, драматические и комические ситуации, созданные Платоном притчи и символические мифы как творческое начало в духовном мире человека важны для философии и сегодня.

На исходе античности (через шесть веков после Платона) достойными его продолжателями стали Плотин и неоплатоники. Плотин развил платоновскую диалектику, а идею о непостижимом Едином сделал главным принципом своей философии, воплощением Абсолюта. Он построил теорию взаимодействия между уровнями бытия, в том числе включенности в них человека и его причастности к Единому, которые таким образом приобрели смысл не гносеологического, а онтологического процесса: человек получил свое место в универсуме (космосе). Эта экзистенциально окрашенная философская традиция позиционирует взгляд на вещи, в котором личная судьба человека воспринимается как напряженная проблема – прорыва к надличной и всемирной абсолютной субстанции.

Материнское лоно античности на Западе и на Востоке имело разных «отцов». И.В. Сталин в знаменитом втором параграфе четвертой главы краткого курса «Истории ВКПб» упомянул, как варвары с «грохотом опрокинули Рим» и началась эпоха восхождения от темного Средневековья через капитализм к светлому коммунистическому будущему. На самом деле никакого грохота не было. В Римской империи веками нарастали трудности, опускались руки. Колоны (крестьяне) отказывались работать на земле, их место занимали варвары (по-нынешнему – мигранты). Затем варвары стали солдатами, управляющими имениями, военачальниками и, наконец, стали занимать место в чехарде сменявшихся императоров.

Блуд был прилюдным и немислимым, так что варварские матери не отпускали детей на служение в империи. В конце концов римляне Западной Римской империи *постепенно* растворились в варварской стихийной периферии, оставив ей в наследство не так

уж мало, – переведенные на латинский язык сочинения греческих математиков и логические трактаты Аристотеля; латинский язык, который позже в процессе формирования варварских государств, наложившись на языки местных народов, преобразовался в романские языки. Латынь осталась языком католического богослужения и почти до конца XVIII в. научного общения.

На Запад античное наследие передавалось опосредованно: в переводах Боэция (480 – около 524) на латынь транслировались лишь фрагменты античного духовного богатства – сочинения Архимеда, Евклида, Птолемея и Никомаха, надолго остававшиеся для латинян единственным источником математического знания. Переложения и комментарии Боэция к логическим трактатам Аристотеля – ученика Платона и великого систематизатора – до середины XII в. были единственным пособием по логике, а комментарий Боэция к сочинениям Порфирия был одним из центральных у схоластов в спорах об универсалиях. Теологические трактаты Боэция, аристотелевские по духу, служили образцом для схоластов, сочинения которых напоминали хрестоматии по логике. Основным вопросом в богословии было логическое доказательство бытия Божия.

Утверждают, что логическая строгость и систематика Аристотеля отвечали врожденным склонностям латинян к порядку и практичности. Тацит, например, видел в прекрасном то, что приносит пользу. Переведенные на латынь арабами лишь в XII в. трактаты Аристотеля ускорили сохранившиеся донныне в философии достижения высокой схоластики – созданная ими терминология и развитие рационалистического спекулятивного языка преобладают на Западе и ныне.

На латинском Западе, где господствовал аристотелевский рационализм, неоплатонизм, естественно, не был ведущим, но и не умирал (Марк Аврелий, Боэций, Августин). Неоплатониками стали многие мыслители эпохи Возрождения (их учителями были прибывшие из Византии ученые греки), особенно Николай Кузанский и Джордано Бруно, пытавшиеся синтезировать рационалистическую и софийную традиции. В дальнейшем на Западе частично сохраняли эстетически ценное философское суждение о человеке, которое выражалось в синтетически-образной (литературной) форме (у французов – Монтень, Паскаль, моралисты, Вольтер, Руссо; в европейском, особенно в немецком романтизме; почвой классической немецкой философии неявно оставался платонизм).

Иной была судьба Восточной Римской империи. Греки устояли перед натиском варваров. В течение целого тысячелетия (!) Византия – цветущее государство Европы и Ближнего Востока: Рим обязан ей сводом законов – в основе римского права лежит Кодекс Юстиниана VI в., а свод храма Софии в Царьграде смогли повторить на Западе лишь в XV в. в Флорентийском соборе; в 425 г. в Константинополе был открыт первый университет, а при Юстиниане христианство стало государственной религией.

В Византии хранилась и какое-то время непосредственно развивалась вершина античной мысли – древнегреческое духовное достояние – учение Платона и его завершающий аккорд – неоплатонизм, который просуществовал два с половиной века и оказал решающее влияние на становление христианского православия в славянских государствах и в России. Но в конце концов ромей «второго Рима» разделили судьбу Западной Римской империи (в 1453 г. Константинополь пал под натиском турок), и Россия осталась главным хранителем православия («Третьим Римом»).

Православие (прямой потомок через Византию платонизма и неоплатонизма) включает человека, это жалкое существо с точки зрения вечного универсума, в божественный порядок бытия (отсюда и русский космизм) и позволяет прямое общение без посредников (в лице папства и клира) с сущим, наличие которого недоказуемо, но и не требует доказательств. Энергичная связь с Богом, обеспечивающая его наличие, – большое утешение для всех в этом суровом мире и в этом жестком существовании-выживании («русскому сердцу везде одиноко – / И небо высоко / И поле широко»). В православии признается самоценность всех познавательных возможностей человека, способных осуществить не только объяснение, но и понимание не поддающихся рассудочному раскрытию причинно-следственных связей и такой предпосылки нравственности, в которой сущее рассматривается как цель, а не как средство.

Неудивительно, что в славянских странах и в России неоплатониками были Учители жизни и почти вся святоотеческая литература, а философский дискурс включал и «созерцающее сердце», позволяющее представлять софийное умозрение в образах и символах, средствами выражения которых были живопись, поэзия, наставление, миф и т.д. (см.: 1; 5; 21; 28).

Благодаря Кириллу и Мефодию богослужение велось на церковно-славянском языке; близкий греческому алфавит и первая письменность (глаголица) положили начало формированию сла-

вянского литературного языка и связанной с ним литературной традиции (5). Православие в России ярче, чем в Византии, отвечало народному мироощущению и чувствам (как об этом свидетельствует «Слово о законе и благодати Илариона»), в том числе и благодаря долгой сохранности следов языческих верований, адаптированных в церковном богослужении и ритуалах (см.: 28).

В России по совету греческих епископов отказались завести карательную церковную юстицию по римско-византийскому образцу; на Руси хранилась нераздельность церкви и патриархата; и если на Западе у духовенства ценили «цивилизованную социальность», то на Руси – святость: на Западе в моральной теологии заключался своего «рода социальный контракт», на Востоке – «закон любви», хранимый в поучениях святых отцов и почитаемых старцев (1).

Запомним: нет мудрости без любви, а ее София-мудрость выражается во вдохновенном творческом стремлении человека познать и понять самого себя и свое окружение в их лучших проявлениях. Познать «человеческое в человеке» (Ф.М. Достоевский) – значит познать истину как добро, охваченное любовью, прекрасные в своем совершенстве. Можно понять философию как лестницу, ведущую человека вверх – вперед и выше к нравственному абсолюту.

О ПРЕДМЕТЕ ФИЛОСОФИИ

Так получается, что философ не волен выбирать свои темы, философия отнюдь не всегда и не везде располагает одними и теми же темами. Нет никаких вечных вопросов, есть лишь вопросы, прочувствованные и поставленные из конкретного, определенного бытия. Так писал О. Шпенглер. Отчасти он прав: в любом поколении люди ставят и стремятся ответить на животрепещущие вопросы времени; но поставленные конкретно, они не могут не иметь в виду и вопросы вечные – о божественном и космическом измерениях мира, о нашем месте в нем, о смысле жизни, о смерти и бессмертии, о способах нашего жизнеустройства, об идолах и идеалах, о счастье и о том, зачем Я и Мы здесь и теперь, и что впереди, и что мне (нам) делать, и что такое истина, и как найти ответ на все эти вопросы. В разных культурах, в разное время и в разных формах на эти вопросы получают неоднозначные ответы, образующие цельность мировой философии и целое человеческой культуры.

В советское время было очень жесткое, прагматичное определение предмета марксистско-ленинской философии. Бедные студенты к экзамену вынуждены были выучивать его назубок. Считая философию основой мировоззрения, обслуживающего нужды идеологии, а та, в свою очередь, революционную практику, Маркс начал свою деятельность словами: «Философы различным способом лишь объясняли мир, задача состоит в том, чтобы изменить его». Первоначально в советской доктрине речь шла о философии, прежде всего как о служанке коммунистической идеологии, практически обеспечивающей сиюминутные и дальние цели государственного строительства. Предполагалось даже упразднить само ее наименование. Пропагандисты вели речи о классовой борьбе, о социалистической революции как ее высшей форме, о диктатуре пролетариата и т.д.

Позже основным вопросом марксистско-ленинской философии стало заклинание-доказательство первичности материи (а в ней в первую очередь – материальное производство) и вторичности сознания, что не поддавалось доказательству и не могло быть доказано, однако оставалось одной из главных аксиом ортодоксального советского марксизма, которая выводила на обочину внимания всю антропологическую проблематику: «В марксизме нет ни грана морали», «нравственно то, что служит делу коммунизма» и т.п. В конце концов это кончилось «Моральным кодексом строителей коммунизма» – жалким парафразом евангельских заповедей, *но...* и с этим припозднились, и теперь имеем то, что имеем, – нравственный беспредел и погибель. И вот укор от богослова нам, нынешним безбожникам: «Жалок современный человек, кто, отдав душу на познание материи и разменяв золотой на гору медяков, самодовольно хвалится достигнутыми успехами» (21, с. 52).

Вместе с тем философия не могла ютиться в прокрустовом ложе марксизма, ведь были и другие, живые варианты, значимые для людей на вечные времена. Так, С. Булгаков видел основной вопрос философии в постижении смысла жизни; главный вопрос видели и в самоубийстве: зачем живут люди и почему они делят ужасные дни свои до естественного либо насильственного конца (А. Камю, Ф. Достоевский в «Бесах», «Подростке» и пр.).

Поэтому даже в те несколько отдаленные от нас годы, когда марксизм был единственным «самым» прогрессивным и «самым» научным учением и обслуживал нужды идеологии, жила мысль о философии как сложном духовном образовании, не подчиняющемся-

ся однозначному определению одной только материей либо телесностью (правда, последняя тема нынче навязывается как весьма престижная), а «любовь к мудрости» выражается и обобщается не только в теоретической, но и в образной форме.

Поэт писал о художнике слова: «Ты вечности заложник у времени в плену»; то же самое можно сказать и о философе: отвечая на запросы, надежды и боли своего времени, он в уме и чувствах призван числить вечность. Философия как любовь к мудрости в пределе обращена к конечным вопросам бытия, вечно актуальны вопросы «почему человек живет так, а не иначе», «в чем смысл жизни», «почему в жизни так много страданий», «можно ли их умерить» и «зачем в конце неминуема смерть – страшная и непостижимая».

Другая особенность философии состоит в том, что, являясь формой общественного сознания, она не имеет собственного внешнего выражения. Она находит его и в теории, и в искусстве. В то время как бесконечный прогресс науки, углубляя знание, снимает предшествующие научные результаты, философия должна, не забывая о вечности, учитывать свое прошлое – великие идеи великих учений. Поэтому ее особенность состоит и в том, что история философии непосредственно входит в ее предмет; философия может быть изложена в более или менее цельной форме, а потому любой конкретный анализ должен учитывать и ее прошлое.

Далее, большое значение для развития философии и обогащения культуры имеет личностное начало, тяготеющее к автобиографии. Фихте считал, что при анализе учения необходимо учитывать и жизнь его создателя. Было время, когда великими умами создавались великие системы, называемые их именами. Увы, время выдающихся творцов великих учений прошло, но и современное освоение и разработка конкретных и общих проблем не элиминируют культурно-исторического и индивидуального творческого вклада в их результаты.

Эти вечные и многие другие вопросы философии обращены к личностному содержанию человека, к его социальной общности и личному общению, к среде его обитания, к миру, в котором он живет, к миру как целому, к способам и средствам его познания. Они осознаются многообразными способами, несущими на себе печать цивилизационного, регионального, национального, местного и личного обличья, влияющего на содержание и на форму учений. Любое из них имеет свои особенности в языке и выражении, в вы-

боре тех или иных проблем, в характере их понимания и их артикуляции. Поэтому философия как уникальная форма духовности является наукой особого рода: подобно мировой литературе, она существует в национальных, региональных и личностных формах.

Как соотносятся региональные, локальные и личностные отличия с *philosophia perennis*, т.е. с универсальным, наднациональным надрегиональным и надличностным духовным миром? В конечном счете философская система наук выступает сверхнациональным целым, что не снимает *многообразного* интеллектуального развития конкретно-исторической человеческой практики в стремлении решить и общие для всего человечества проблемы, что не смеет вести к самодовольным утверждениям о ее вечной истинности для одного или всех времен и народов.

Многообразие ее исторических форм не должно быть и музейной витриной; поскольку история философии принадлежит самому ее предмету, она актуальна во всем своем многообразии, которое может и должно присутствовать в сегодняшнем философствовании, стремящемся найти ответы на вопросы, выдвигаемые злобой дня, а именно – глобализацией, открывшей для человечества новую эпоху – глобальный системный кризис.

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

Почти полторы тысячи лет философия рассматривалась как служанка богословия. Но Кант обратил внимание на двусмысленность сравнения: не ясно, поддерживает ли философия шлейф или освещает факелом путь своей милостивой госпоже. Гегель иногда отождествлял философию с религией, но, определяя ее особенность, полагал, что религия есть предчувствие философии: последняя есть осознание религии: обе ищут, хотя и разными путями, божественный абсолют: нельзя доверять философии, если она аморальна. Как бы ни проклинали религию воинствующие атеисты, их попытки отлучить философию от сакральных понятий и ценностей тщетны.

В эпоху служения богословию, как и в Новое время (на Западе с XVII в.; когда осуществлялись десакрализация наук и их размежевание с богословием) вплоть до наших дней, философию с религией в широком плане объединяет общий предмет: взгляд направлен на цельное понимание мира и человека как его частицы, на поиски неутилитарных высших ценностей – Бога как высшей

сущности (в религии), универсума и Абсолюта (в философии) как меры блага и добра в их красоте.

Однако способы и содержание поисков и их истолкование различны. При понимании предмета философии как единства истины, добра и красоты не может не учитываться тот факт, что ядром этого единства является красота божественного творения, божественного познания и блага (начиная с Филона Александрийского) в религии, а в философии – эстетическое суждение (Кант), эстетическое сознание и эстетическое чувство (романтики, Шопенгауэр, русская философия и др.) в формировании и регуляции как познания, так и нравственных ориентиров – главных компонентов культуры (9).

Между тем рационализм Нового времени не принимал во внимание, а новейшие сциентистски ориентированные учения вытесняли эстетику и саму красоту как творческое начало выразительной гармонии бытия на обочину философии; красота, понимаемая до последнего времени хотя бы как удел искусства, почти изгнана и за его пределы (11).

Религия призвана объединять и утешать; ее ценности канонизированы. Философия динамична и пластична. Она слушает время и в стремлении развить в человеке самосознание как способность следовать собственному разуму на путях лучшей жизни предлагает проекты, адресованные человечеству, – великое свойство гуманистической составляющей философии, например, историзм, просвещение, переход от несовершеннолетия к зрелости как к счастью человеческого рода, социалистический мир справедливости.

Но сейчас, к ужасу, она способна забыть и о человеке, и о своем гуманном призвании. И человек в таких учениях предстает даже не как субъект познания, который призван искать и находить истину; ныне многообразие человеческих качеств и сам субъект выводятся за пределы позитивистского понимания философии. В постмодернизме он попадает в лингвистическую ловушку: выражение Хайдеггера «Язык – дом бытия» понимают как «язык есть само бытие», и человеку достается одно только именование, он – объект-вещь среди других вещей, понятие, лишенное действительности, подобие самого себя – симулякр: таков взгляд на человека в зримой хаотичности глобализирующегося мира.

Великий вклад христианства в мировую культуру состоит в утверждении идеала всеобъемлющей любви как основы человеческого бытия. Столетиями христианские мученики, отцы и Учители

церкви, простые миряне воспевали любовь как благо и стремились в жизни следовать этому великому зову. Но они были обречены решать эту задачу лишь на идеальном уровне в отношении ближних своих – родственников, возлюбленных, жен, детей и родителей, братьев своих.

И до сих пор в глубине любого сознания любовь остается важнейшим аксиологическим фактором, без нее невозможны гармония жизни, достоинство умирания, высшее сверхразумное знание, человеческие отношения между людьми как главное условие общественной жизни и самого существования. Ныне «секуляризированное и предельно технизированное человечество остро ощущает дефицит любви, приведший его на грань самоуничтожения, к границам атомного и экологического апокалипсиса. И здесь, на краю пропасти ему не мешало бы вспомнить и, может быть, вслушаться в слова, прозвучавшие более двух тысяч лет назад в Нагорной проповеди Христа, заповеданных и ап. Павлом: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим, 6, 12, 21). Утрачен ли этот идеал сегодня? Только ли церковь продолжает свое служение ему (6, т. 1, с. 266, 21)? Именно так.

О ПОЛЬЗЕ «ШКОЛЬНОЙ» ФИЛОСОФИИ

Развитие философии при всем разнообразии исторических, региональных и индивидуальных особенностей предполагает внимание к багажу, накопленному мировой мыслью. Прошлое философии не снимается ее последующим движением. Прогресс науки, преодолевая предшествующие научные результаты, приводит к смене парадигм, когда отмирают старые и появляются новые теории, принципы, понятия и школы, когда старые понятия насыщаются новым строгим содержанием и возникают новые науки и направления.

Философия же в своем движении к пределу, к осмыслению и каждодневных, и вечных вопросов, не поддающихся окончательному решению, оперируя и образным, и понятийным инструментарием, призвана учитывать достижения прошлого, изложенные в более или менее полной форме; уточняя и обновляя собственную тематику и методы, считаться с наработанной традицией. Не случайно пользуется всемирным авторитетом недавно заверченный в Германии 12-томный словарь по истории философских понятий, созданный большим коллективом авторов по инициативе и под ру-

ководством профессора Й. Риттера. Вне истории невозможна никакая философская рефлексия. Вне истории невозможно решение и общетеоретических проблем, как новейших, так и принадлежащих собственно философской традиции. Нельзя стать профессиональным философом, не зная истории своей науки.

Однако в среде философов, заметил В.А. Лекторский (16, с. 3), отношение к истории философии неоднозначно: в англо-американском мире мнение коллеги или противника важнее мнения Канта и любого другого, потому что мы знаем больше, чем знали те. Другой подход рассматривает философию именно как историю философии, на ее почве поставлены и выявлены вечные проблемы; нового нельзя изобрести. Но в «вечных вопросах» философская проблематика не сводится к тому, что обсуждалось ранее. Ответы на них каждая эпоха дает свои, выдвигая новые проблемы в контексте культурно-исторических эпох, каждая из которых имеет свое лицо.

Для философа-профессионала история философии служит исходным пунктом и почвой собственной деятельности, целью которой является максимально объективированное понимание и объяснение собственных решений. При этом возможно «ученое незнание», когда исследователь «выводит за скобки», абстрагируясь от предмета или проблемы, от результатов предшественников, и подходит к предмету с иной точки зрения либо усматривая в нем какие-то новые грани. Но и в этом случае, не говоря о прочих, он должен четко сознавать, «от какого наследства отказывается», или сообщать, как намерен с ним поступить.

Существенным теоретическим принципом познавательной деятельности историка философии, связанным с проблемами преемственности идей, соотношения традиций и обновления философских учений, является способ отношения к прошлому: мертвый традиционализм не может быть истинно традиционным, если он не отвечает на вызовы своего времени. Философ опирается на живую традицию; не повторяя ее, он берет из нее то, что нужно для решения актуальных задач. Но при этом историк не должен навязывать учению прошлого своих проблем и решений: он должен найти в исследуемом учении проблемы, которые в нем действительно были поставлены и «разглядеть» которые историк помог его собственный интерес к тем же проблемам.

Обращение к истории философии необходимо и тогда, когда исследователь хочет понять современные концепции и учения. Это

понимание неосуществимо без учета того, в какой мере их создатели для решения собственных задач использовали идеи своих предшественников. Живучесть старых учений приводит философа к важным выводам, помогает избегать ошибочных толкований современных проблем (25).

История философии является важным компонентом не только философии. Она образует духовную среду, имеющую познавательное и ценностное значение для общественного сознания, для исторической памяти, для всего гуманитарного знания, для развития культуры, для любого, кто озабочен поисками своего места в мире. Люди минувших эпох обеспечивают постоянное присутствие прошлого в актуальном сознании и препятствуют тому, чтобы мы его подменяли или сочиняли. «Те, кого уже нет, продолжают общаться с нами через оставленное ими наследие. Мы находимся во власти их заветов и в каждом новом поколении стоим перед задачей осмысленного отношения к заветам, которое одно только может уберечь от слепой покорности авторитету» (25, с. 3–4).

Для овладения философской культурой – важной составной части философии как профессии – требуется «школьная» подготовка: человек, освоивший «школу», знает, что способен исторически и критически отнестись к содержанию понятий, которыми пользуется, и к проблемам, которые исследует, не пренебрегать логикой мышления, исторического рассмотрения и ценностного отношения к предмету исследования. Иначе он обречен повторять зады прошлого либо изобретать велосипед, а то, пустившись во все тяжкие, смешает все в философском доме.

Казалось бы, зачем повторять эти банальности? Ведь в наше время постсовременности-постмодерна престиж традиции, в том числе истории философии, как никогда высок, несмотря на то, что в советское время долго сохранялось и подчас сохраняется до настоящего времени высокомерное отношение к философии прошлого, особенно в сциентистски ориентированных работах.

К тому же исторический материал философии используется как инструмент для интерпретации собственных, подчас произвольных, построений и фантазий. Ярчайший пример такого рода – М.К. Мамардашвили, вдохновенный гуру, заморочивший головы молодежи 80-х годов. Во славу собственных прозрений он опирался на искаженные маски мыслителей прошлого, опасаясь (? – *Авт.*) выступать от собственного имени. «Когда история философии подводится под модели кумулятивного процесса, – заметил Э.Ю. Со-

ловьёв, – апломб “новейшего” и “современного” по отношению к прошлому (“классическому”, “традиционному”, “древнему”) становится почти неизбежным», и по меньшей мере он непродуктивен (30, кн. 2, с. 116).

В советское время история философии (и некоторые другие ее разделы, например этика и эстетика) находилась на обочине главного ствола марксизма-ленинизма – диалектического и исторического материализма. Такие труды как малозначимые не должны были бы привлекать внимание надзора. Тем не менее историки философии пребывали под вечным подозрением злокозненного ухода в прошлое, а их работы чаще, чем другие, подвергались показательному поруганию.

Любая философия выражает традицию, ибо традиции в реальной жизни не провозглашаются, о них «молчат», и только в духовной культуре, которую выражает наряду с религиозной мыслью художественным словом и философия, озвучивается то, что «молчит». Поэтому, по словам М.А. Маслина, для нас «философия в ее истории является историко-философским россиеведением... она отражает и прочитывает российскую реальность и находится по отношению к ней в состоянии социокультурной обусловленности... Единство истории русской философии не может быть постулировано заранее, определено интуитивно, принято на веру. Оно характеризуется одновременно и преемственностью, и изменчивостью русской мысли» (19, с. 132).

В частности, степень зависимости отечественной философии от византийской мысли менялась от Средневековья до Просвещения. Следует также помнить, что она была обращена к всеобщему, а не только к собственной этноязычной реальности. Ее основными проблемами являются универсальные проблемы мировой философии, хотя способы их решения национально-своеобразны. Отмечается и личностное начало ее творцов, обеспечивающих ее многообразие. Единство в многообразии как свойство русской философии представляет ее интегральную историю, которая ныне изучается и преподается.

СТАНОВЛЕНИЕ ОФИЦИАЛЬНОГО МАРКСИЗМА (1917–1941 гг.)

Лидеры коммунистической революции, и в частности В.И. Ленин, были реальными политиками экстра-класса. Они четко

сознавали свою главную задачу – не только завоевание власти, но и преобразование страны. Их пиар-лозунги мимо цели не били. Чего стоит, например: «Газета есть коллективный организатор», или лозунги: «Мир – народам, землю – крестьянам, фабрики – рабочим, власть – Советам». Это вам не «бла-бла-бла»: власть взяли, Гражданскую войну выиграли, экспроприацию осуществили. С преобразованием страны дело было сложнее. В общественной системе устояли мощные сегменты традиционной культуры, одним насилием дело не решалось. Конечно, было и насилие. Духовенство стало первой жертвой, за ним последовали интеллектуалы, крестьяне и те, кто просто не вписался в эпоху.

История сохранила память о двух «философских пароходах», на которых отбыли за рубеж не только философы. Хоружий указал, как и кто приносился в жертву во всех регионах России; там были также массовые высылки и аресты (27). Самым «надежным» средством был ГУЛАГ. Но не было легитимной объединяющей идеи (не оставаться же «сектой») – не русской, конечно, с великороссами Ленин не дружил, интернационализм для многих был неприемлем, – а вот марксизм как вершина мировой мысли был весьма пригоден.

Первые годы пропагандисты довольствовались теорией классовой борьбы, социалистической революции и диктатуры пролетариата; некоторые считали ее достаточной. Но сохранявшийся еще внутренний плюрализм, угрожавший вольномыслием, потребовал придать идейной программе политическую окраску. Вскоре возник диалектический материализм, а философия получила название марксистско-ленинской.

Первый этап борьбы за политическое единство (1924–1929) внутри марксистского лагеря, расколовшей его на «механистов» (Л.И. Аксельрод и др.) и «диалектиков» (А.М. Деборин, Я. Стэн и др.), в конечном счете был адресован за пределы марксизма – естествознанию, так что именование конфликтующих сторон не полностью затемняло ее смысл: спор сводился к необходимости выяснить отношение марксистской философии к естественным наукам и добиться покорного поведения естествоиспытателей в отношении марксизма, что и было достигнуто к 1929 г. угрозами, шельмованием, гонениями. Ученый с мировым именем В.И. Вернадский почти 30 лет не высказывался по мировоззренческим вопросам.

В 1930 г. на втором этапе борьбы рухнула карьера Аксельрод и Деборина, они пали жертвами борьбы с «меньшевистствующим

идеализмом» (оба они в прошлом были меньшевиками, оба после победы над «механистами» пытались активно развивать марксистскую теорию с общеполитических позиций, что с ортодоксальной точки зрения смахивало на идеализм). Им указали их место: говорить, слушать и писать только о том, что будет вещать партийное руководство. Тем самым партийная субординация была завершена.

Быстро разрасталось новое поколение советских философов (М.Б. Митин, Г.Е. Глезерман, Ф.В. Константинов, П.Н. Федосеев, В. Берестнев и др.). А чтобы теоретики не «баловались» своеволием или, упаси бог, не нарушали чистоту марксизма, любая работа многократно «просвечивалась» как на профессиональном, так и, особенно, на партийном уровнях, начиная от заведующих кафедрами либо отделами, ученых советов, дирекций, редакторов и руководителей издательств, цензуры и пр. и кончая партгруппами (была такая выборная должность в малой группе партийных единомышленников, связанных дисциплиной устава и программы), партийными бюро, секретарями райкомов и горкомов, Отделом пропаганды ЦК, членом Политбюро, ответственным за идеологию, и самим (генеральным) секретарем ЦК ВКПб–КПСС. Все руководящие должности занимали верные сторонники сталинизма; они контролировали, подавали сигналы на самый верх и лично принимали участие в наказании «непослушных».

К середине 30-х годов проблема классовой борьбы на идеологическом фронте (так называемая «идейная закалка кадров») больше никого не удивляла. На печально знаменитом февральско-мартовском пленуме ЦК в 1937 г. Сталин доказал тезис об усилении классовой борьбы по мере продвижения к социализму, усиливаются массовые репрессии. Выражения «наступление на идеологическом фронте» или «идейная диверсия» получили зловещее значение. Усилиями «хранителей» марксизма и с их помощью Сталина всюду стали называть лучшим ленинцем эпохи («Сталин – это Ленин сегодня»), хотя тогда в программе курса диамата Ленин почти не упоминался.

Вскоре Сталин был возведен в ранг философского гения, завершив в 1938 г. создание канона марксистско-ленинской философии знаменитым вторым параграфом четвертой главы в «Кратком курсе истории ВКПб», который называется «О диалектическом и историческом материализме». По некоторым сведениям, текст был создан Яном Стэном (соратником Деборина), ко времени выхода книги погибшим в ГУЛАГе. Труд множество раз переиздавался не

только в «Кратком курсе...», но и в сборнике статей Сталина «Вопросы ленинизма», в газетах, журналах и отдельными изданиями.

В четвертой главе в сжатом виде были сформулированы основные постулаты марксистско-ленинской философии: четыре черты диалектики, три черты материализма, три особенности исторического материализма, которые выражали основные законы существования природы, общества и мышления, получившие абсолютный авторитет и исключавшие возможность существования иных подходов. Мир предстал в жестком единстве и цельности.

Согласно диалектике, природа, общество и мышление 1) находятся в единстве и органической связи; 2) в движении и изменении; 3) которое приводит количественные изменения предметов, систем, явлений в момент нарушения их меры к изменениям качественным (механизм развития), так что движение предстает как поступательное по восходящей линии развитие от простого к сложному, от низшего к высшему; 4) сущности предметов свойственны противоречия, в борьбе доходящие до противоположности (источник развития), ведущей к возникновению нового качества.

В статье не упоминался сформулированный Гегелем закон отрицания отрицания, выражающий направление развития (быть может, чтобы не возникали «неудобные» вопросы?), гласящий, что в процессе развития отрицается предыдущая стадия, в ее недрах зарождаются элементы нового, порождающие новое качество, которое отрицается в сложных системах и процессах на более высоком уровне на следующей (вплоть до бесконечности) стадии развития.

Эти законы определяют материальный мир, выражаясь в различных видах движущейся материи, которая является объективной реальностью, существующей вне нашего сознания и не нуждающейся ни в каком «мировом» духе (это – так называемый основной вопрос философии, гласящий: материя первична, сознание вторично); марксистский философский материализм настаивает на познаваемости мира и его закономерностей, обещая раскрытие непознанных «вещей в себе» силами науки и практики.

Ключевая идеологическая роль в трактате Сталина принадлежала теории общественного развития. В основе развития лежит способ производства материальных благ, который определяется уровнем развития производительных сил (орудий и средств производства и трудовых ресурсов – участников этого процесса), от ко-

тогого зависят производственные отношения, юридически выражаемые в формах собственности. История развития общества есть прежде всего история способов производства, причем ведущим является развитие производительных сил, начинающееся с изменения орудий труда, что определяет характер производственных отношений. В работе постулировалось пятичленное линейное прогрессивное движение (через противоречия и революции) всех человеческих обществ, всех народов Земли от первобытного общества, через рабовладение, феодальный строй, через капитализм к социализму как первой стадии коммунизма, который является высшей и последней стадией развития общества.

Оставался открытым вопрос: что должно или может последовать за коммунизмом (в соответствии с законом отрицания отрицания)? Развитие прекратится? Тупик? Ответа не было. Не было места ни для альтернативного развития, ни для тупиковых ответвлений, ни для вариативности прошлого и открытого будущего.

Если антагонистические общества, утверждалось далее, развивались стихийно, то ныне, т.е. после Октябрьской революции, общественная жизнь, подчиняющаяся тем же закономерностям, что и природа, благодаря активности познания и самой передовой теории поддается коренным преобразованиям. Поэтому только диалектический материализм способен получать объективное знание об обществе, его развитии, структуре и функциях, а потому наука об обществе может быть такой же точной, как, например, биология. И социализм из мечты о будущем, превратившись в науку, становится путеводной звездой для пролетариата, и он под руководством партии большевиков осуществляет прорыв к коммунизму: «планы партии будут выполнены», «победа коммунизма неизбежна».

С этой верой (в светлое или мрачное будущее) все советские люди призваны были жить и непрерывно подкреплять свою веру бесконечным повторением этих аксиом, задача которых – внушать исторический оптимизм и поддерживать веру в историческую миссию пролетариата.

Завершался параграф обширной цитатой из предисловия к знаменитой работе Маркса «К критике политической экономии», которая, если внимательно вчитаться, разрушала провозглашаемую схему общественного развития: «Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые производственные

отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в лоне... старого общества. Поэтому человечество ставит только такие задачи, которые оно может разрешить... когда материальные условия ее решения уже существуют или находятся в процессе становления».

Что касается уровня развития производительных сил в СССР, то после поражения в войне, бедствий революции и Гражданской войны их состояние именовалось разрухой, в производственно-классовом отношении Россия оставалась крестьянской страной, рабочий класс, от имени которого затевалось строительство невиданного ранее общества, и до войны был слабым, а за годы потрясений был и вовсе обескровлен. И тем не менее отчаянная потребность модернизации страны в кратчайшие сроки, требовавшая мобилизации всех ресурсов, в том числе формирования мобилизационного сознания, была реализована.

Этот катехизис марксизма в русском варианте – замечательный документ эпохи. Все нынешние пиаровские акции в подметки ему не годятся. Это была «философия для всех», подобно шопенгауэровским «Афоризмам житейской мудрости», но «философия» в кавычках; на самом деле это был миф, основанный на архетипических чертах народной духовности и на утопических идеалах. Здесь предлагался новый взгляд на земной мир, на общество и жизнь человека.

Это была «философия» для тех, кто лишился укорененности в привычной жизни, для людей, недавно овладевших грамотой и овладевающих азами будущей профессии. Государственно-мыслящие люди принимали его как программу развития страны; в естествознании не возражали против обоснования законосообразности мира и принимали тезис о материальности природы; «последний из могикан» русского идеализма А.Ф. Лосев, распознавший пагубность этого мифа, тем не менее мирился с некоторыми теоретическими положениями советского варианта марксизма, в частности признававшего хотя бы материальное единство мира и несовместимого с позитивизмом.

Для рядовых граждан такая теория имела свое особое значение. Нельзя забывать, что религиозность и богослужение продолжали истребляться. В начале 30-х годов, когда в ходе коллективизации по крестьянству был нанесен сокрушительный удар и сельский люд, кто уцелел от репрессий, хлынул в города, обеспечивая индустриализацию страны, власти еще раз наглядно показа-

ли, что надежды на Бога не будет. Был взорван храм Христа Спасителя, с колоколен свергались колокола.

Православие, казалось, было порушено навсегда, но продолжала жить у лишенных единения людей потребность в вере и в земной опоре (повседневность была неимоверно трудной). И вот была предложена новая вера, требующая от всех вместе немедленных поступков. «Попытка внедрения новой религии казалась сильной. На самом деле, – пишет И. Яхот, – она неразрешима» (32, № 11, с. 106).

Но диалектический и исторический материализм в том виде, в каком он был представлен в статье Сталина, не был религией, он предлагал миф, используя вековые чаяния народа – мечту о великой цели, о светлом будущем на земле («Мы наш, мы новый мир построим, кто был ничем, тот станет всем...»), вековечное стремление к справедливости (во французской революции конца XVIII в. созвучным лозунгом было равенство), попытку осуществления братства-коллективизма (суррогата привычных артельности и собранности), а также интернационализма (уживчивого соседства между народами России), положенного на всемирную отзывчивость русского ума.

Все это было основано на идее о закономерном противоречивом до противоположностей и в то же время лишенном хаоса упорядоченном единстве мира, определяющем развитие природы и общества (о мире небесном речи не было), вперед и выше – непременно к победе коммунизма. Этот взгляд не нуждался в рефлексии: мифическая великая цель требовала немедленных практических решений – воплощения в великих делах социалистического строительства (сначала построения основы социализма). Эту цель нужно было узреть и понять: в параграфе втором на десяти страницах (!) были изложены и основы мировоззрения, и программа жизнедеятельности.

Выбор был сделан (где добровольно, где силой). Смысл этого грандиозного социального эксперимента – лихорадочная модернизация страны, осуществляемая с ужасным бесчувствием, колоссальными жертвами («мы за цену не постоим») и с великим рвением, поэтически выражен поэтом: «Я понимаю все, и я не спорю / Великий век идет великим трактом. / Я говорю: Да здравствует история! / И головою падаю под трактор». Стихи были написаны в 1936 г., их автор – 17-летний школьник старшего класса Павел Ко-

ган; предчувствие для него лично оправдалось иначе: он погиб на войне (24).

Годы пятилеток требовали энтузиазма особого рода. Их лозунги – «Индустриализация решает все», «Кадры решают все», «Техника решает все» – выполнялись быстрыми темпами. Эта готовность к жертвенности и служению родине и ее целям во время войны достигла высшего напряжения. Правда, незадолго до нее миф о социализме Сталин подкрепил изрядной долей патриотизма (в то время страна пела: «Если завтра война... будь сегодня к походу готов» и «На вражьей земле мы врага разгромим малой силой, могучим ударом») и умерил давление на религию и церковь.

После войны в несколько ослабленном виде этот мифический порыв сохранялся вплоть до «великих строек коммунизма» эпохи Н.С. Хрущёва при освоении целины, строительстве Байкало-Амурской магистрали и пр. Ведь Н.С. Хрущёв обещал «нынешнему поколению советских людей жизнь при коммунизме». Правда, к его времени эта вера была подорвана, но сохранялась инерция, было живо понятие государственного интереса, профессионального и личного долга, не возбранялся и естественный патриотизм. Постепенно, особенно с 1985 по 1992 г., от начала перестройки и до крушения страны, имели место лишь слабые всплески народной активности: народ изверился, не уважал своих лидеров, а демократические лозунги воодушевляли далеко не всех. В столице, крупных городах и в ряде республик митинговали, активисты использовали демократическую риторику, как выяснилось позже, в республиках для решения националистических задач, доходящих до открытого шовинизма; российские же лидеры приспособили ее для решения личного вождения («демократия – не для народа, а для себя»).

Россияне в своем большинстве безмолвствовали, хотя на последнем из состоявшихся в XX в. референдуме проголосовали за сохранение Советского Союза. Но властные структуры вынесли Советскому Союзу смертный приговор. Именно поэтому эти сравнительно слабые акции не помешали столь быстрому разрушению жизнеустройства, что народ и «охнуть не успел»; рухнул российский вариант социализма и вместе с ним страна, в которой жили мы и наши предки. Известно, ломать – не строить. Напрасно все это иногда называют революцией. Это была деволуция, ее можно назвать и деконструкцией нашего советского, а вместе с ним и до-

советского прошлого, обнажившей звериные черты «строителей», оказавшихся в духовном вакууме.

Но пока, в 30-е годы, народ сделал выбор, он показал великую волю к переустройству страны – способность к обучению, к трудовым и боевым свершениям и жертвам; его беспредельное терпение и приспособляемость к выживанию в условиях внутренних и внешних угроз и нечеловеческих страданий не имеют аналогов; жизнь народа в то время следует сопоставить с подвигом. Россия явила миру пример первого социального и интернационального государства, великая цель которого осуществлялась бесчеловечными средствами.

С конца 30-х годов каноном марксистско-ленинской философии стал второй параграф четвертой главы «Истории ВКПб». Его жесткие формулы, утвердившиеся перед войной, и постоянные проработки и преследования работников «идеологического фронта» на протяжении долгого времени и после войны наводят на мысль о «нулевом часе» философии.

В 1944 г. на всесоюзном уровне был предан поруганию раздел, посвященный философии Гегеля в третьем томе «Истории философии», за год до того получивший Сталинскую премию. Разнос окончился драматически. Один из авторов (Б.С. Чернышев) скончался, другие потеряли работу. В 1947 г. при обсуждении книги «История западноевропейской философии» (1945) на высоком партийном уровне был лишен высоких постов Г.Ф. Александров, многие годы возглавлявший идеологический отдел ЦК. Впрочем, новейшие исследования указывают на банальную склоку, которая скрывалась за громкоголосой риторикой. Но важно то, что историкам философии еще раз было указано их место.

Бурное «нулевое» время все же хранило ростки жизни. В 30-е годы издавались произведения классиков западной философии, главным образом тех из них, кто проходил тестирование на материализм. В конце 20-х годов было принято решение об издании Собрания сочинений Гегеля. Издание затянулось на десятилетия. В 1929 г. вышел первый том, последний – в 1958 г.

Был и иной источник, обеспечивающий «любовь к мудрости», – великая русская литература. Цензура не догадалась запретить классическую художественную литературу, Золотой и отчасти Серебряный век. Правда, были весьма существенные ограничения (не переиздавались Достоевский, Есенин, крестьянские поэты, выборочно – творцы Серебряного века, эмигранты были запрещены), но

имелись личные и общественные библиотеки, да и в государственных можно было кое-что найти. Поэзия спасала философию. Поэты читались (М. Цветаева, Есенин, Ходасевич и др.) по рукописным спискам (пишущей машинки «Эрика» диссидентского времени не было и в помине).

Художественная литература предъявляла чувствам и уму читателя вечные сакральные ценности народа, до сего времени живые в нашей и общечеловеческой духовной культуре. Литература выражает во все времена еще и дух народа, а этот дух пребывал и существует не только в книгах. Родрик Брейтуэйт – экс-посол Великобритании в Москве – свидетель и участник драматических событий 1988–1992 гг., запечатлел их в книге «На том берегу Москвы-реки перевернулся мир». Он пишет: «Романами великих русских писателей зачитывались все образованные англичане... Россия – великая страна. Ее величие не только в ее необъятных размерах, но и в духовных качествах ее жителей. В государстве, где ложь стала правилом поведения, такие категории, как Правда, Честь, Верность, Смелость, имеют реальное значение для большинства простых людей – ведь им все время приходится делать нравственный выбор... Россия – страна злодеев, но она же – страна героев и святых...».

В конце концов, можно выразиться и иначе: наша художественная литература была в высшей степени философоцентричной. В годы, о которых идет речь, любовь к литературе стимулировала у молодежи интерес к философии. Я как-то спросила Пиаму Гайденко, известного у нас историка философии, как она пришла в философию. Она ответила: «С детства я очень много читала».

НАЧАЛО: ЛИЦЕЙ В СОКОЛЬНИКАХ

Э.Ю. Соловьев называет плохо продуманной легендой мнение о том, будто на протяжении всего послевоенного периода «российские философы добивались чего-нибудь достойного лишь в той мере, в какой им удавалось укрыться в нишу историко-философских штудий... В действительности историко-философский эскапизм дает о себе знать не ранее середины 70-х годов. В 50-х – начале 60-х он также невозможен, как в 90-х не нужен» (30, кн. 2, с. 115–116).

По правде, мнение удивительное в устах шестидесятника, окормлявшегося в студенческие годы историей философии, ныне

авторитетного в нашей стране историка философии, с честью защищавшего недавно кантовскую мораль от прагматистских пристрастий известного американского философа Ричарда Рорти.

В самом деле, эскапизм в наши дни ушел в прошлое: занимайся чем хочешь, никто тебе слова не скажет. Но благодаря «вседозволенности» («Хочу сяду, хочу вскацу» у Достоевского) философская культура, немислимая вне собственной традиции, оказалась в опасности. И так же как на протяжении 30–80-х годов (Соловьёв не прав: изначально был, был! эскапизм и были достойные результаты), хранителями «школы» философской культуры снова оказываются историки философии.

«Лицей в Сокольниках» – так называется книга Ю.П. Шаропова (см.: 29), посвященная МИФЛИ. Московский институт истории, философии и литературы имени Н.Г. Чернышевского называют «лучом света в темном царстве». Он вошел в историю высшего образования страны как образец, стал очагом, взрастившим первое послевоенное поколение интеллектуальной элиты, ушедшей на фронты Великой отечественной не доучившись, а после войны, кто уцелел, продолжил уроки своих учителей. В нем преподавали люди, передавшие незримую эстафету мировой культуры, в том числе в первую очередь классической философской.

«МИФЛИ был чьим-то неразгаданным замыслом, намерением, на краткий миг замерещившейся возможностью, коротким просветом в череде тех жестоких лет» (29, с. 5). Этот институт просуществовал всего десять лет (1931–1941), затем его студенты влились в МГУ. За эти годы было выпущено 1162 студентов и 180 аспирантов (там же, с. 8). Базовое образование получили в нем сотни философов (некоторые из них «зарабатывали» диплом о высшем образовании уже после войны в МГУ), которые в 50–60-е годы стали заметными фигурами в различных областях философского знания. Среди них были В.А. Карпушин, В.В. Соколов, Н.В. Копнин, И.С. Нарский, В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзон, З.В. Смирнова, З.А. Каменский, А.В. Гулыга, Д.П. Горский, Т.И. Ойзерман, М.Н. Алексеев, Э.В. Ильенков, В.В. Бродов и многие другие. О них до сих пор говорят: он – «ифлиец», они носят это звание как награду – великие ветераны поколения (в живых остались единицы, большинство – ветераны войны).

В отличие от исторического и филологического факультетов, где преподавали старые профессора и система профессиональной подготовки продолжала развиваться, так что многие из выпускни-

ков вскоре после войны обрели высокий авторитет дома и стали известны за пределами Советского Союза (29, с. 107–108), на философском факультете царило запустение. Среди победивших идеологов начались свары. Борьба с «механистами» и группой Деборина, ругательства в адрес В.А. Асмуса не могли не сказаться на преподавании. Деборина (он преподавал в МИФЛИ) отлучали от марксизма в том числе и за то, что тот подчеркивал «сугубое согласие» Ленина (в «Философских тетрадах») с Гегелем. Сталин говорил, что Гегель «для таких людей икона», а молодежь восприимчива к «левизне» (цит. по: 29, с. 114). Результатом было «смущение» студенческих умов.

Студенты МИФЛИ не получали адекватного представления об истории отечественной мысли, почти не имея информации, добывая ее, кто как умел; преподавание было пропитано воинствующим атеизмом. В МИФЛИ были преподаватели, которые, по воспоминаниям, выражались весьма афористично: «Гегель одной ногой стоял в мрачном Средневековье, а другой приветствовал восходящее будущее» (8, с. 283); даже если это студенческая хохма, то весьма характерная (речь шла о декане факультета А.П. Гагарине). Но были и другие.

Кафедра истории философии МИФЛИ включала квалифицированных философов как досоветского воспитания – А.В. Кубицкий, В.К. Сержников (1873–1944), М.А. Дынник (1896–1971), так и советской формации – И.К. Луппол (1897–1943), Д.Ю. Квитко (1889–1943), Б.С. Чернышев (1896–1944), С.Ф. Александров (1908–1961) и др. А.Ф. Александров, которого позднее молва определила в недоучки, тем не менее, объявив курс по «Философским тетрадам» Ленина, разбирал на семинарах «Науку логики» Гегеля, так как видел в ленинских конспектах именно «сугубое согласие» вождя мирового пролетариата с великим немецким диалектиком.

Полугодовой курс по «Феноменологии духа» Гегеля читал известный грузинский философ проф. Ш. Нуцубидзе, прошедший в 20-е годы немецкие университеты (29, с. 123–124). Работали в МИФЛИ и другие видные ученые из Грузии – К.С. Бакрадзе и С. Данелиа. Успешно преподавал в МИФЛИ, а затем и в МГУ Б.Э. Быховский. Бывший троцкист, подвергшийся в 1944 г. гонениям за ошибки в освещении истории немецкой философии первой половины XIX в. (в третьем томе «Истории философии»), навсегда сделался «воинствующим» марксистом, что, однако, не мешало

ему доносить до слушателей, а после войны и до читателей его книг содержание подвергаемых им «поносной» критике учений.

Среди студентов МИФЛИ прослеживались признаки скрытого «диссидентства». Так, в кратком курсе «Истории ВКП (б)» (1938) не упоминался закон отрицания отрицания – одно из фундаментальных понятий гегелевской диалектики. Зато в МИФЛИ писались (и довольно часто) дипломные работы по данной теме.

Секретарь бюро комсомола института, будущий академик и директор Института истории естествознания и техники АН СССР С.Р. Микулинский, в мае 1941 г. доносил в ЦК ВЛКСМ, что «студент Карпушин, целый час говоря о законе отрицания отрицания, излагал точку зрения буржуазных ученых-эпигонов, вычитанную им из иностранных брошюр, и не выражал своего отношения к их антинаучной мешанине» (цит. по: 29, с. 150). «Отношение» к этому вопросу выразилось и в пародии на закон отрицания отрицания: по институту распространялся шуточный вариант – закон «утверждения утверждения», в 60-е годы еще раз спародированный в стенгазете «Советский философ».

В учебных планах факультета предусматривалась своего рода «отрыжка прошлого», способствовавшая формированию профессиональных навыков: преимущественное внимание уделялось изучению истории философии и иностранных языков. Студентов учили учиться, они отвечали готовностью. Преподаватели требовали от студентов работы с источниками, а на занятиях иностранными языками – чтения философских текстов на языке оригинала. Здесь учились молодые люди (девушек было мало), ориентированные на учебу, жаждущие не карьеры, а духовного обогащения. Как свидетельствует Ю.П. Шарапов, в 1933 г. из 23 дипломных работ 17, а в 1935 г. из 14 – 10 работ были посвящены истории философии. Такой расклад держался, с перерывом в три года, когда приема на философский факультет не было, до самой войны (см.: 29, с. 116–120; 8, с. 283). Таким был крутой замес будущих шестидесятников, тех, кто уцелел на войне, на которой погибли многие одаренные люди. Среди них Семен Эльсберг, Валентин Кузнецов, сталинские стипендиаты Александр Степанов, Эдуард Подаревский и др.

ПОСЛЕ ВОЙНЫ

Созданные до и сразу после Отечественной войны институализированные формы сохранности в чистоте и невинности марксист-

стских догм были в расцвете, не изжиты они и ныне. Больше 20 лет прошло после изгнания и полного забвения имен самобытных русских философов. Марксизм, покоившийся на рационализме, сам был образцом рационалистического учения. С началом советской власти абсолютизация марксизма, построенного на почве фейербахианства и гегельянства, и абсолютный запрет, распространившийся на основные направления дореволюционной отечественной мысли, заставили три поколения ученых России, обогащая марксизм либо пытаясь даже выйти за его пределы, опираться исключительно на западные рационалистические учения.

До сей поры как на родине, так и за рубежом считается, что исследования советского времени утвердились на западном рационализме не только из-за того, что марксистская доктрина была единственно возможной, но и по той причине, что самобытная русская мысль, соблазненная европеизмом с петровских времен, начиная с Карамзина, активно окормляясь немецкой мудростью, полностью от нее зависела, так что советский рационализм явился как бы естественным продолжением его зависимости от западной философии.

В отечественных работах последних лет не опровергается открытость русских мыслителей немецкой классике, но убедительно показывается их стремление к синтезу с западной мыслью, приводящему если не к единству, то к сближению (не поступаясь принципами) родственных позиций (таковы работы А.В. Гулыги, П.П. Гайденко, Г.Г. Майорова, В.В. Ванчугова и др.).

В послевоенном научном обороте находились произведения основоположников марксизма-ленинизма и труды апологетов русского марксизма; история русской философии ограничивалась именами от Ломоносова до так называемых революционных демократов (Герцен, Чернышевский, отчасти Лавров и др.); для обогащения марксизма предлагалась история западной философии, предел которой был очерчен учениями Гегеля, Фейербаха и трудами создателей марксизма; Шопенгауэр и Киркегор, главные сочинения которых появились в 20-е годы XIX в., т.е. до возникновения марксизма, в советские годы долгое время оставались за пределом известности; например, о Шопенгауэре была опубликована единственная брошюра Б.Э. Быховского, защищена едва ли не единственная диссертация А.А. Чанышева.

Идеологическую устойчивость марксизма-ленинизма осуществлял до войны возникший слой партийных функционеров, обес-

печивающих по вертикали его чистоту. Идеологически выдержанные труды, имевшие огромные тиражи (а их авторы – престижные должности), пополняли горы макулатуры. Их функция состояла в умении приложить положения марксизма-ленинизма-сталинизма к злободневным событиям и проблемам, редко соответствующим объективным оценкам и прогнозам. Лучшим аргументом при этом было цитирование, подчас искажавшее мысль творца игнорированием контекста либо смысла, а то и прямой фальсификацией.

Жизнь менялась, и на излете сталинских лет активизировалась молодая поросль философов, отличавшихся и от дореволюционных партийцев, и от выдвинутых 20–30-х годов, – плод политики всеобщего образования, подлинного завоевания советской власти. Вернулась с фронта молодежь, кто уцелел на войне, обогащенная уникальным жизненным опытом. В университетах и в созданном в 1947 г. Институте философии Академии наук появились молодые люди, кто, будучи марксистами, были далеки от его догматического понимания.

50-е годы можно назвать борьбой на выживание подлинной философии, которая не закончилась и ныне: например, А.П. Огурцову 1950 г. показался необратимым падением. Он отмечал упадок количества и качества философских исследований, делая исключение для работ по истории философии (см.: 22). Но все же медленно и верно совершался переход от догматического марксизма-ленинизма; возникло явное стремление включить марксизм-ленинизм в контекст исторического развития философии. Это стремление разделялось в том числе и теми, кто пытался представить марксизм вершиной человеческой мысли. Тем самым марксизм спонтанно включался в историко-философское рассмотрение и представлял как ступень в историческом философском процессе.

Огромное внимание уделялось изучению гегелевского учения как источника диалектики К. Маркса. Многие видные советские ученые начали свой путь в науку с изучения философии Гегеля (М.К. Мамардашвили, В.Ж. Келле, Ю.Н. Давыдов, П.П. Гайдено и др.). Особое значение имели труды, посвященные академическому прочтению философского учения К. Маркса. Наиболее авторитетным исследователем роли диалектического мышления в познании культурно-исторических систем был Эвальд Васильевич Ильенков, рыцарское воодушевление которого стимулировало создание научных школ в разных регионах страны.

Когда в 1942 г. было возвращено преподавание классической логики (В.Ф. Асмус, А.Ф. Лосев, П.С. Попов и др.), изгнанной из вузов и школ в начале 20-х годов, началось также активное освоение (сначала в методологических семинарах на физико-математическом факультете) запредельной для нас математической логики, сторонники которой – философы, математики, физики – в течение ряда лет вынуждены были сдавать экзамен на выживаемость (С.А. Яновская и ее ученики, Е.К. Войшвилло, А.А. Марков и др.) в борьбе с «диалектиками», пытавшимися с помощью марксистской диалектики, упразднив классическую логику, объяснять не только науку, но и текущие события.

Уже тогда были заложены основы отечественной философии науки, и марксизму-ленинизму пытались привить логический анализ. Сложился культ Марксова «Капитала». Его строгая логика внушала мечту о возможности глобального обоснования современной социально-политической программы, но он же угрожал марксистско-ленинской правоте. Первая работа А.А. Зиновьева была посвящена логике «Капитала» Маркса. Защита им кандидатской диссертации стала знаковым явлением. Проблему превращенных форм сознания в работах К. Маркса и Гегеля анализировали Э. Соловьев и М. Мамардашвили. Марксистское понимание свободы в работе Ю.Н. Давыдова «Труд и свобода» (1962) за рубежом в конце 60-х годов причислили к неомарксизму.

В философии хотели видеть строгую науку, способную противостоять идеологии и свободную от комплекса неполноценности в отношении физики, биологии или политической экономии. Именно тогда известное выражение «союз философии и естествознания» изменило свой смысл: во времена Ленина – Сталина оно подразумевало идеологический контроль над наукой; в 60-е годы оно неумолимо работало на подчинение философии растущему престижу естественных наук, апеллировало к признанию интернационального характера любой научной достоверности. Потребовалось немало усилий, чтобы на языке наново обдумываемой гносеологии представить и разъяснить философски значимые достижения конкретных наук.

К началу 60-х годов научно-техническая революция была на слуху. Обращенная к науке философия получила приоритет, развитие методологии научного знания и социально-практических наук стало престижным. В учебных курсах философские проблемы науки и естествознания заняли центральное место, а отделы, секторы и

кафедры по философии науки множились, как грибы, куда уходили наиболее способные люди, ведь «были физики в почете, ну а лирики в загоне». Интерес к конкретному научному познанию систем потребовал специального теоретического инструментария. В.Н. Садовский, В.А. Лектороский (1960), И.В. Блауберг, Э.Г. Юдин (конец 60-х годов) – пионеры в развитии логики и методологии системных исследований – стали инициаторами создания Института системного анализа (30, кн. 2, с. 64). «Однако философская продукция того времени, – полагает Э.Ю. Соловьев, – отмеченная печатью сциентистской ограниченности, самоуверенности и слепоты, стала злым духом, довлеющим над подлинной философией (как любовью к мудрости) многие годы: их последнее, самое помпезное и вместе с тем жалкое выражение – культ “системно-комплексных исследований”, насаждавшийся... накануне перестройки» (30, кн. 2, с. 118). Актуальнейшая мировоззренческая миссия философии как любви к мудрости и к утолению стремления человека к высшим ценностям бытия и существования, к традициям, к поискам нравственного идеала едва просматривалась, хотя в 60-е годы и позже эти проблемы были в поле зрения не только у философов.

На XX съезде КПСС (1955) обозначились возможности мирного сосуществования двух социальных систем, что для гуманитарного знания выразилось в развитии международного культурного сотрудничества: расширился книгообмен, началось совместное создание под эгидой ЮНЕСКО коллективного труда «Всемирное культурное развитие человечества». На страницах специального журнала «Вестник истории мировой культуры» (1957–1961), где печатались варианты проспектов и материалы для данного издания, появились первопубликации молодых философов, не подвергавшиеся деспотизму редколлегий (И.С. Кон, Ц. Арзаканян, Л. Васильев, А. Гулыга, И. Нарский, М. Мамардашвили, П.П. Гайденко и др.).

В 1956 г. были опубликованы ранние «Экономическо-философские рукописи» К. Маркса (1844), в которых обсуждалась проблема отчуждения. Речь шла об особенностях капиталистического производства, в котором благодаря общественному разделению труда средства и предметы труда больше не принадлежат работнику и чужды ему. Не Маркс открыл эту проблему. Само понятие бытовало сотни лет в богословских трудах, связываясь с грехопадением, отчужденностью человека от божественного по-

рядка. В философии это понятие появилось у Ж.Ж. Руссо, который, рассматривая происхождение неравенства, отмечал как его следствие отчуждение воли отдельного человека от общественных установлений. В Германию термин принес В. Гумбольдт. Маркс опирался на гегелевское понимание отчуждения, в формах которого осуществляется развертывание духа (от государства до морали), когда действительность для индивида выступает как нечто ему чуждое, что, однако, снимается в процессе развития его самопознания.

Маркс перенес это толкование на социальную почву буржуазного общества, подчеркивая отчужденность человека: 1) от результатов своего труда (продукт ему не принадлежит); 2) от самой его деятельности (наемный труд); 3) от человеческой сущности (например, подчинение одной профессии, страсти к обогащению и т.п.); 4) от человека, когда чуждыми друг другу оказываются не только общество и индивид, не только богач и бедняк, но любой и каждый. Чуждыми человеку выступают социально-политические и духовные отношения, открывающие путь к тоталитаризму, к беспределу, к манипуляции массами.

Легализация проблемы отчуждения по праву может считаться важным поворотом в развитии советского марксизма. Об этом свидетельствует появление за короткий срок (с 1959 по 1965 г.) множества работ, посвященных осмыслению проблемы, весьма актуальной для учения о социализме, если он хочет иметь человеческое лицо (назовем лишь некоторые имена: Ю.Н. Давыдов, И.С. Нарский, Л.Н. Пажитнов, Ю.А. Замошкин Ю.А. Левада, Н.Ф. Наумова, А.П. Огурцов, Н.И. Лапин и др.).

Вместе с этим наконец пришла пора отступить и от призыва «каплею литься с массами» и обратиться к проблеме личности и – шире – человека в системе бытия: с середины 60-х годов одна за другой появляются книги Ф. Михайлова «Загадка человеческого Я» (1964), Ю.А. Замошкина «Кризис индивидуализма и личность» (1966), И.С. Кона «Социология личности» (1966), «Открытие Я» (1970) и др. Эта проблема позже получила права гражданства на кафедрах философских факультетов, в секторе человека Института философии, а в конце застоя – в созданном И.Т. Фроловым Институте человека. Так возникла новая страница в активном расширении марксистского наследия.

Важным событием того времени является выход из печати первого тома Философской энциклопедии (1960), расширившей

философский горизонт марксизма до его возможных пределов: были представлены направления и течения, проблемы и темы, творцы и школы истории европейской, отчасти русской и советской (вплоть до современности) философии. В 1970 г. пятым томом Философская энциклопедия завершилась.

Возвращение советской философской мысли на столбовую дорогу мировой философии подхватил выдающийся издательский проект – серия «Философское наследие», открывшаяся в 1963 г. томом, содержащим тексты по древнеиндийской философии. К началу 1996 г. вышло 124 тома. Идею серии и ее проспект принес в отдел философии издательства «Мысль» Арсений Владимирович Гулыга; совместно с Николаем Ивановичем Лапиным (зав. отделом) и Моисеем Исаковичем Иткиным (ред. отдела) они доработали проспект; начальство издательства обратилось в ЦК КПС. И совместное творчество было существенно урезано: преимущественное внимание уделялось материалистам. Но с течением времени все же были опубликованы труды многих великих идеалистов Запада – Платона, Аристотеля, Николая Кузанского, немецких метафизиков XVII–XVIII вв., основателей английского эмпиризма, сочинения Беркли, Юма, Канта и т.д. Но полностью отсутствовали имена зарубежных философов второй половины XIX в. и отечественных мыслителей начала XX в.

Несколько позже родилась дисциплина особого рода – критика современной буржуазной философии, сосредоточенная в созданных для нее отделах научных учреждений и на кафедрах философских факультетов. Именно история философии и так называемая «критика современной буржуазной философии» (речь шла о конце XIX – XX вв.), имеющая непосредственное общение с ее историей и по сути дела являющаяся ступенью этой истории, заняли особое место: они стали и хранителями, и разрушителями «школьной» традиции, а в конце 60-х годов – «мостиком» перехода отечественной философии к достигнутому зарубежному уровню философской мысли.

Если в 30–80-е годы главными экспертами советской мысли были так называемые советологи, то в последние советские годы западные ученые пытались разобраться в тайнах русской философии, но, загипнотизированные, будто коброй, марксизмом-ленинизмом, большинство из них не могли глаз от него отвести.

Исключением был Э. ван дер Зверде, много беседовавший с отечественными мэтрами и аспирантами; правда, он не заметил от-

ход от Гегеля и очевидное для нас увлечение философией Канта, тем не менее он оценил серьезные работы марксистских наследников гегельянства в Стране Советов, заметив при этом, что, если бы не служение идеологии, советскую философию можно было бы признать за таковую.

Между тем и в те годы в России существовали возможности не только транслировать в страну новейшую западную мысль, не только творчески осваивать ее; самобытная отечественная традиция полностью не угасла. В первую очередь это касается, естественно, историков философии. И даже в науковедческих работах усматривают порыв к онтологии, к системности, а в специальных работах – чуткость к философии как к совместному деланию (см.: 4). Правда, под мощным надзором, идеологическим давлением и под влиянием предрассудков и марксистских штампов далеко не всегда ее можно было адекватно выразить и тем более понять.

В 60-е годы и на исходе советской власти множились переводы зарубежной литературы по философии, можно было заказывать или привозить (правда, цензурированные) книги из зарубежных поездок; в библиотеки в большем количестве поступали новые зарубежные издания; в университетах все больше было молодежи, владеющей европейскими языками. Тем самым росла осведомленность о текущем философском процессе на общей с Западом и для России почве. Быстро определялись предпочтения; осваивались новейшие течения, на слуху были постпозитивистское и аналитическое направления, феноменология и экзистенциализм.

Все, что происходило в России, мало интересовало Запад (из-за официальной предсказуемости или врожденного европоцентризма?), но «лица необщье выраженье» внимание привлекало. В связи с этим можно упомянуть В.А. Смирнова, Э.В. Ильенкова, А.В. Гулыгу, Ю.Н. Давыдова, П.П. Гайденко, в советские годы издававшихся на Западе.

Весомый вклад в развитие научно-информационной и педагогической функций философии внес Институт научной информации по общественным наукам (ИНИОН АН), созданный в 1969 г. В итоге к началу 70-х годов XX в. сформировалась мощная академическая среда со специализацией и профессионализацией философского знания: возникло понятие «философские науки», были открыты новые институты и центры.

Это не значит, что марксизм сошел с исторической сцены. Но официальный марксизм-ленинизм в конце концов не сумел устоять

перед позитивизмом и сциентизмом, перед философией науки, равнодушными к истории философии (в том числе и к марксизму). Робость перед НТР и культ позитивизма в какой-то мере даже затемнили вечную озабоченность идеологов чистотой марксизма (хотя оружием в частных «разборках» и склоках оставалась марксистская риторика).

Поэтому иные попытки творческого развития марксизма по-прежнему подвергались серьезному идеологическому давлению, и люди были вынуждены уходить в маргинальные области философии – в эстетику, этику, где давление, казалось, было не столь жестким. Приверженцы сциентизма пытались определять философию на принципах естественно-научного исследования («поверить алгеброй гармонию»), доказывая, что теория, не поддающаяся логическому доказательству, – рационалистической верификации либо фальсификации, – философией не является. В лучшем случае, это – предфилософия (В. Подорога). М.К. Мамардашвили пытался сидеть на двух стульях: он никогда не отказывался от логических исследований, полагая, что они имеют решающее значение для исследования локальных процедур, диалектику же как содержательную логику принимал в качестве метода изучения глобальных процессов.

Хотя культ сциентизма выражался в пренебрежении к гуманитарным проблемам и эстетика, этика, история философии, проблема личности и пр. продолжали ютиться на обочине философской проблематики, тем не менее внушительный проблемный вызов исходил из трудов ученых, кто обитал на периферии, – П. Гайденко, Б. Григорьян, О. Дробницкий, Т. Кузьмина, Н. Мотрошилова, Г. Тавризян, Э. Соловьев и др., – посвященных критическому анализу современной зарубежной истории философии, антропологии, феноменологии и экзистенциализма. В их работах критика не заслоняла разъяснения проблемных и категориальных аспектов западной философии XX в., а «тема личности получала свои собственные философские очертания и стала трактоваться как онтология субъективности».

Эта тематика находила живой отклик не только у студентов, ученых-гуманитариев и в среде творческой интеллигенции, она имела широкий круг читателей. Со временем стало очевидным, что и история философии, служившая основательному расширению проблемного поля и обогащению марксизма, самим существованием тоже медленно подрывала его догмы и расширяла рамки

марксистской философии. Постепенно складывалась оппозиция между наукой и идеологией, но также – между философией науки и вечными вопросами философии.

Печально, что понятие философии как строгой науки, обеспечивавшее в глазах партийной номенклатуры научный статус идеологии, помогавшее внедрять элементы научного дискурса в партийно-идеологические клише, сохраняется и в наши дни, когда эта идеология ушла в прошлое; философия науки без разумной причины по-прежнему царит в программах научных исследований, в вузах и школах, а жгучая проблема возрождения нравственного здоровья народа пребывает в дальних академических планах.

НА ЗАДВОРКАХ ПАМЯТИ

До последних дней существования СССР идеологическое руководство страны пыталось держать на периферии разделы философии, на самом деле составляющие ее центр; история философии по-прежнему оставалась под вечным подозрением, а история самобытной русской философии, казалось, канула в вечное забвение; эта область философского знания десятилетиями оставалась черной дырой, белым пятном. В 1979 г. известный историк средневековой русской философии М.Н. Громов депонировал в библиотеке ИНИОНа (в единственном экземпляре!) очерк, посвященный изучению в советское время истории русской средневековой мысли. Открылась печальная картина. Автор представил весомые результаты исследований историков, обращавшихся к общей оценке и отдельным проблемам культуры, искусствоведов, историков архитектуры и т.п.; среди них историков философии почти не было (см.: 7).

Священное табу распространялось на изгнанных из страны и продолжавших работать за рубежом русских философов, на тех, кто погиб в ГУЛАГе на родине, либо на тех, кто не укладывался в каноны догматического марксизма. Их произведения не издавались, а те, что были изданы до Октября и в ранние советские годы, томились в спецхранах. Их нельзя было упоминать и тем более цитировать. За все эти годы, пожалуй, единственную статью о Н. Бердяеве удалось опубликовать в «Вопросах философии» Ирочке Балакиной (ее имя, к сожалению, отсутствует в Энциклопедии русских философов XIX–XX вв., изданной П.В. Алексеевым).

В «Философской энциклопедии» 1960–1970 гг. русские мыслители оказались в когнитивной тени: только Н. Бердяев («реакционер»), С. Булгаков («его взгляды используют враги науки»), Н. Лосский, И. Ильин («шовинист»), В.В. Розанов («политический двурушник»), Б. Вышеславцев (не упомянут как философ права) удостоились ругательных статей на положенном для их имени месте. Лишь отчасти в четвертом и, полнее, в пятом томах усилиями Александра Георгиевича Спиркина и особенно Ренаты Александровны Гальцевой и Ирины Бенционовны Роднянской была дана академическая информация в статьях о русских философах XIX – начала XX в., составляющих нашу славу. Речь шла о В.И. Вернадском, Вл. Соловьёве, П. Флоренском, Н. Федорове, С. Франке, Г. Шпете и др. Правда, в статье о русской философии (т. IV) указывалось, что упомянутые Бердяев, Булгаков, Лосский и др. «развивали иррационалистические мистико-религиозные идеи славянофилов (это следовало принимать как своего рода “измену родине”: они, как и Вл. Соловьёв... приняли участие в политической борьбе на стороне буржуазно-помещичьей реакции...)».

В серии «Философское наследие» среди более чем сотни томов русские были представлены едва ли не десятью томами – все теми же «прогрессивными» мыслителями и «революционными демократами». В программе этого огромного издания (не по вине ее создателей) начисто отсутствовали сочинения зарубежных философов второй половины XIX – XX в. и, естественно, русских философов, не попавших по воле начальства в реестр прогрессивных.

Между тем изучение софийного содержания философии, если она страшилась потерять свое человеческое лицо, имело для всех областей культурного пространства безусловно приоритетное значение. Оно могло бы облагородить догматизированный марксизм; благодаря ее истории обогащалось и культурно-историческое содержание отечественной духовной жизни, в первую очередь философских исследований. Труды отечественных мыслителей должны были послужить и возрождению национального самосознания, и, наконец, абсолютной морали как родового признака человека.

Эти проблемы в Советском Союзе многим были близки, а потому не угасало понимание значения философии в ценностном освоении мира, в значении творчества, причастного в творению, в оправдании исторического прошлого, присутствующего в настоящем и зовущего в будущее. В нашем случае на историческом поле

западноевропейского рационализма отечественная мысль вынужденно пыталась различить и угадать софийное понимание философии, высвечивая ее связь с отечественным наследием.

Постепенно среди философов и гуманитариев, отрешающихся от навязанной идеологами привычки считать историю философии маргинальной областью философского знания, утверждалась мысль, что в рамках живой культуры идеи не пропадают бесследно и философия только с ее историей может сохранять фундаментальное значение для культуры.

Ныне дело обстоит следующим образом: постсовременность апеллирует к традиции; в постмодернизме и многих других «вольнодумных» изысках, претендующих на теоретическое обоснование постсовременности, используя традицию, ее разрушают избирательно либо системно. В результате история мысли советского времени представлена фрагментарно отдельными проблемами и лицами в искаженном виде (см.: 10, с. 76–81).

В начале перестройки «властители дум» отвергали «школьную» философию. Причем речь шла не только о вынесенном за скобки марксизме в целом, не только о догматической марксистско-ленинской философии, десятилетиями господствовавшей в официозе. Небрежению и релятивизации предавалось все, что было наработано философами советского времени, а мировая мысль и доньше используется по методу «все дозволено». В этом смысле меченые постмодернизмом работы на исходе XX в. по существу не отличаются от тех трудов, в которых на заре советской власти создавалась, а в годы «развитого социализма» охранялась догматизированная философия. Иными словами, у нас на глазах формируется новый догматизм.

О ЗДРАВОМ СМЫСЛЕ, ИЛИ ИСКУССТВО ВЫЖИВАНИЯ

«Золотым» называет Э. ван дер Зверде послевоенный период отечественных историко-философских исследований, анализу которых посвящена почти треть его фундаментального труда (см.: 34, с. 333–623). Зверде считает работы по истории философии наиболее важной в количественном и качественном отношении отраслью нашего философского знания. Благодаря автономности и относительной независимости историко-философские труды, полагает он, стали не только предпосылкой для культивирования и

вращения философских дисциплин, но и стартовой площадкой для будущего подъема философской культуры.

Несмотря на шумные скандалы, обращенные главным образом против историков философии, и на зловещие мероприятия ЦК партии, из-за которых марксистско-ленинская философия превратилась в жесткую идеологическую суперструктуру, принудительно диктующую методологию для любой отрасли научного знания, историко-философская наука продолжала сохранять автономию, и не только потому, что обслуживала фундамент марксистско-ленинской философии.

Она сохраняла собственный относительно независимый предмет и потому, что без истории идей нельзя было понять ни гражданскую, ни экономическую, ни политическую историю; нельзя было разобраться и в хитросплетениях многообразного наличного бытия. Поэтому «премьер» марксистско-ленинской философии Г.Ф. Александров «застолбил» эту ее позицию еще в 1937 г., (см.: 3) и повторил ее в 1946 г., издав учебное пособие по истории европейской философии (см.: 2).

Эта относительная свобода, впрочем, подвергалась, как и все остальное, существенным ограничениям в ряде отношений. Как и прежде, необходимо было соблюдать постулат о зависимости философских учений от базиса общественно-экономических формаций, а потому периоды развития философии жестко подчинять «пятичленке». Затем необходимо было строго придерживаться тезиса о «революционном перевороте» в философии, совершенном классиками марксизма: не с вершины истории философии можно понять марксизм, а, наоборот, лишь с точки зрения марксизма можно понять и объяснить всю прошлую философию: сторонников защитника этой идеи Я. Белецкого среди руководящих инстанций было слишком много. Необходимо было строго придерживаться и так называемого «основного вопроса философии» – изначальной борьбы между материализмом и идеализмом. Казалось бы, – полный догматизм и застой. Шаг влево, шаг вправо – скандал с оргводами. Какое уж «золотое начало»! Но... жив курилка!

В послевоенные годы полного застоя в историко-философских исследованиях не произошло. В высших учебных заведениях оставались «старики» (А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус, К. Баградзе, М.А. Лифшиц, Б.Э. Быховский, М.А. Дынник и др.). МИФЛИЙские студенты и молодежь, вернувшаяся с войны, вошли в философское сообщество с дерзкой надеждой на перемены (З.А. Каменский,

В.В. Соколов, И.С. Нарский, А.В. Гулыга, С.Н. Григорян, В.В. Бродов, М.Ф. Овсянников, В.А. Карпушин, А.Г. Арзаканян, А.С. Богомолов, В.М. Богуславский, Ю.К. Мельвиль, Б.В. Мееровский, А.Д. Сухов, А.Н. Чанышев, Н.Г. Сенин и др.). Вскоре к ним присоединилось первое послевоенное поколение, окончившее вузы в конце 40-х – 50-е годы (В.Г. Буров, Р.М. Габитова, В.Н. Кузнецов, Г.М. Тавризян, Н.И. Лапин, П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдов, Э.Ю. Соловьев, В.В. Лазарев, М.А. Киссель, Ю.М. Бородай, Д.В. Джохадзе, Н.В. Мотрошилова, М.К. Мамардашвили, Е.А. Фролова, Г. Плимак, А.М. Каримский, В.С. Костюченко, А.Ф. Зотов и многие другие). Все они объединяются ныне понятием «шестидесятники». Их принято поносить, брань, как правило, связана со злобой дня: в Советском Союзе не было ничего достойного, а потому плюнуть на них так приятно (см., например: 23).

В советский период власть предрержащие внимательно следили за чистотой марксистско-ленинской философии. Рабочим инструментом были не только цензура и недреманное начальство всех уровней: за долгие годы у пишущей братии взрасла и внутренняя цензура. Печатные тексты появлялись на свет в дистиллированном виде, и часто в работах по истории философии, обладающей, как указывалось, относительной независимостью, печатное слово и даже фигура умолчания подчас имели потаенный смысл.

Несколько лет назад С.Г. Кара-Мурза в Интернете привел слова А.В. Гулыги: «У нас есть серьезные философы – в небольшом числе кантианцы (к ним он относил Ю. Бородаю и себя), есть гегельянцы (Ильенков и др.), экзистенциалисты (П. Гайденко и Э. Соловьев), есть немало позитивистов и один платоник (А.Ф. Лосев)». На недоуменный вопрос собеседницы, известной в то время писательницы И. Грековой (И.С. Вентцель – профессора математики Военно-воздушной академии): «А как же быть в таком случае с марксистами», – Гулыга ответил: «А они все – марксисты».

Не следует думать, что эти люди притворялись марксистами. По крайней мере о них я знаю, что они ценили существенные принципы учения Маркса, это не мешало им осваивать с любовью наследие иных великих умов. Но их теснили и нависали над ними агрессивные защитники официального марксизма. И не только им нужно было остерегаться.

Академик Ф.В. Константинов, одно время – директор Института философии, неприятно удивился, когда узнал, что его сотрудники пишут «эзоповым языком», и публично призывал их отка-

заться от этого пагубного пристрастия. Двоемыслие достойно осуждения. Но в Советской России, когда не только печатное, но и устное слово и даже безмолвие таили (не только при Сталине) опасность для судьбы человека, когда дерзких ожидали (при Хрущёве и в период застоя) партийное и административное взыскания, изгнание с работы, а то и лишение права на профессию, двоемыслие широко практиковалось, и тайная мысль, легко распознаваясь, оставалась недоказуемой. Эта потаенность до сих пор остается за семью печатями даже для самых добросовестных зарубежных исследователей русской философии советского времени.

Исключением был, пожалуй, только Институт научной информации по общественным наукам АН СССР (ИНИОН), который был создан в 1969 г. Он не подчинялся цензуре и внешней экспертизе. В.А. Виноградов – создатель и многолетний хранитель ИНИОНа, был директором института более 30 лет. И в сумерках застоя, и в баталиях перестройки, будучи академиком, т.е. имея высокий социальный статус, он хитроумно использовал так называемый «высший эшелон» власти в качестве заслона от властных посягательств чиновников «среднего звена», от которых зависела не только судьба отдельных лиц, не только начальства, но подчас и всего института: он согласовывал планы работы института на самом «верху» и тем самым ставил средние властные структуры перед фактом, оставляя «с носом» их начальственные порывы.

Издания ИНИОНа, которые, по мнению руководства, могли повредить «чистоте» той или иной науки, хотя и проходили под грифом ДСП («Для служебного пользования»), тем не менее имели широкую известность. При реферировании или в аналитических обзорах содержание книг и статей не подвергалось изъятиям либо искажениям. Поэтому «птены гнезда» МГУ и другие молодые специалисты, сотрудничая в ИНИОНе, обучались там аутентичной и объективной работе с текстами, так что и ныне многие доктора наук среднего возраста, имеющие высокий авторитет в стране и известность за рубежом, до сих пор высказывают благодарность обучавшим их сотрудникам – Л.А. Бобровой, И.Л. Галинской, ушедшим из жизни Л.В. Воробьеву, А.И. Панченко, И.А. Беседину и др.

Большое значение, пожалуй, даже, большее, чем двоемыслие, потому что побуждало к активности, имело личностное общение. В любом обучении огромное значение имеют личность, способности и мастерство Учителя, что известно со времен Сократа. Эмоциональное общение резко стимулирует мотивацию и результатив-

ность обучения (внедряемое ныне дистанционное обучение имеет в этом плане существенный изъян).

В нашем случае была важна и отвага Учителя в непосредственном общении со студентами на лекциях и особенно на семинарах: устное Его Слово, поддерживающее свободное духовное общение, обладало магическим воздействием на последующую жизнь и на профессионализм, оно оказывало влияние и на личность. Среди Учителей, чьи труды и личное воздействие повлияли на духовный климат нашего недавнего прошлого, следует назвать Б.С. Чернышева, М.А. Лифшица, А.Ф. Лосева, Э.В. Ильенкова, В.Ф. Асмуса, В.В. Соколова, Ю.К. Мельвиля, А.С. Богомолова, М.К. Мамардашвили, В.А. Смирнова, Г.П. Щедровицкого и др. Мы обратимся далее к характеристике некоторых из них.

Литература

1. Аверинцев С.С. Византия и Русь: Два типа духовности // Новый мир. – М., 1988. – № 7. – С. 210–221; № 8. – С. 227–240.
2. Александров Г.Ф. История западноевропейской философии. – М., 1946. – 513 с.
3. Александров Г.Ф. Классики марксизма-ленинизма об истории философии как науке // Труды МИФЛИ: Философский факультет. – М., 1937. – Вып. 1. – С. 23–66.
4. Алексеева И.Ю. Философия в современной России и русская философия // Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. – М., 1999. – С. 12–14.
5. Беляков А.А. О содержании наследия равноапостольных Кирилла и Мефодия и его исторических судьбах // Вестник Международного Славянского Университета. – М., 1997. – Вып. 2. – С. 11–18.
6. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. – М., 1999. – Т. 1. – 575 с.; – Т. 2. – 327 с.
7. Громов М.Н. Об изучении древнерусской философии. – М., 1979. (Деп. ИНИОН РАН № 3667).
8. Гулыга А.В. Вставайте люди русские // Молодая гвардия. – М., 1996. – № 5. – С. 259–319.
9. Гулыга А.В. Религия в нашей жизни. Позиция неверующего // Вестник русского христианского движения. – Париж; Москва, 1990. – № 1. – С. 143–146.
10. Гулыга А.В. Что такое постсовременность? // Опыты. Литературно-философский сборник. – М., 1990. – С. 68–91.

11. Гулыга А.В. Эстетика в свете аксиологии. – СПб., 2001. – 447 с.
12. Зверде Э. ван дер. Пересматривая советскую схоластику // Вторая навигация. Мир социализма. Мир творчества. Мир души. – М., 1999. – Альманах 2. – С. 13–23.
13. Каменский З.А. История философии как наука. – М., 1992. – 123 с.
14. Коган П.С. Белинский и его время. – М., 1923. – 92 с.
15. Кричевский А.В. Имеют ли атеизм и религиозное сознание общую основу в философии Гегеля? // Судьбы гегельянства. – М., 2000. – С. 146–161.
16. Лекторский В.А. Философия как история философии // Вопросы философии. – М., 2006. – № 3. – С. 3.
17. Лифшиц М.А. Из автобиографии идей // Контекст. – М., 1988. – С. 386–394.
18. Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта. Опыт теоретические и исторические. – М., 2002. – 414 с.
19. Маслин М.А. Живое единство многообразной русской философии // Философский факультет МГУ. Очерки истории. – М., 2000. – С. 49–68.
20. Насущные проблемы философской науки // Вопросы философии. – М., 1955. – № 3. – С. 3–12.
21. Нейфах Г. Гармония божественного творения: Взаимоотношения науки и религии. – М., 2005. – 399 с.
22. Огурцов А.П. Философия в СССР // Малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – 624 с.
23. Свинцов В. Философ-вешатель. Фразеология, скрывающая пустоту // Независимая газета. – М., 1994.
24. Советские поэты, погибшие на войне. – М.; Л., 1965. – С. 275–276.
25. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. – М., 1991. – 432 с.
26. Трубецкой Е. Умозрение в красках. – М., 1917.
27. Хоружий С.С. Арьергардный бой // После перерыва: Пути русской философии. – М., 1994. – 446 с.
28. Чудинов В. Тайнопись на русских иконах. – М.: Альфа-Первая, 2008. – 468 с.
29. Шарапов Ю.П. Лицей в Сокольниках. Очерк истории МИФЛИ. – М., 1995. – 208 с.
30. Философия не кончается. Из истории отечественной философии XX века. – М., 1998. – Кн. 1: 1920–50-е гг. – 719 с.; – Кн. 2: 1950–80-е гг. – 767 с.
31. Философский факультет МГУ. Очерки истории. – М., 2000.
32. Яхот И. Подавление философии в СССР (20–40-е годы) // Вопросы философии. – М., 1991. – № 9. – С. 44–69; № 10. – С. 72–239; № 11. – С. 72–116.
33. Goerd.W. Russische Philosophie. Umgänge und Durchblicke. – Freiburg; München, 1984. – 600 S.
34. Zweerde van der E. Soviet philosophy – the ideology and handmaid: a historical and critical analysis of Soviet history of philosophy. – Njumegeen, 1994. – 663 p.

ПОРТРЕТЫ

Глава первая

ХРАНИТЕЛИ ШКОЛЫ

ПЕРВЫЙ УЧИТЕЛЬ: БОРИС СТЕПАНОВИЧ ЧЕРНЫШЕВ

Многие из тех, кто в наши дни вспоминает о МИФЛИ, не обходятся без доброго слова о М.А. Лифшице и Б.С. Чернышеве. Первый читал эстетику на филологическом факультете, но слушали его и философы, и вообще «вся Москва». Именно он сокрушил вульгарный социологический подход к литературе и искусству, настаивал на аутентичном прочтении Маркса. Он был также знаменит работами, в том числе и сделанным в МИФЛИ докладом, о народности искусства, в которых доказывал, что «мерилом художественности не могла быть общественно-политическая позиция творца». Для философов был важен призыв Лифшица вернуться к классической традиции, учитывать нравственное значение культурных образцов, которые, однако, сам он замыкал на догматизированном марксизме.

Борис Степанович Чернышев (1896–1944) был одним из зачинателей советской историко-философской науки. Он не дожил до второй половины XX в., но оказал существенное влияние на то поколение, которое в значительной мере определяло облик отечественной философии в послевоенное время. С 1934 г. Б.С. Чернышев был профессором философского факультета МИФЛИ, читал историю философии и для филологов. В 1943 г. он стал деканом философского факультета МГУ. Студенты его любили и глубоко уважали. Его лекциям по античной философии и немецкой классике был свойственен своеобразный интеллектуальный артистизм. Погружаясь в стихию мысли, в ритм ее исследования, он, «уйдя в

себя, думал вслух, осуществлял процесс исследования... на глазах у публики и этим необычайно захватывал каждого». В таких ситуациях он, предельно рассеянный, мог вытереть тряпкой черную доску, а затем лицо либо сунуть в рот папиросу горящим концом. Но никто не смеялся: он полностью овладевал аудиторией. Именно он учил студентов общаться с философскими текстами классиков. Для многих на ранних курсах корифеи прошлого были не по зубам, но студенты усваивали главный урок: необходимость в научной работе учитывать традицию и бережно относиться к текстам.

Б.С. Чернышев был квалифицированным переводчиком литературы с древнегреческого, латинского и немецкого языков. Его научные интересы были многообразны – античная философия, немецкая классика, работы об Э. Кассирере, об итальянской философии XX в. (опубликованы его статьи, посвященные философии Дж. Джентили и Б. Кроче). Книга Б.С. Чернышева о софистах (7) до сих пор остается единственной монографией подобного рода на русском языке. Памятуя, что в учении присутствует и жизнь философа, он живописал не только его житейские ситуации, но среду и обстоятельства, которые влияли на творца, возбуждая не только мысль, но чувства аудитории.

В небольшой вступительной статье к осуществленному им в 1933 г. переводу работы Б. Бауэра (1841) «Трубный глас страшного суда над Гегелем» (см.: 3) он сумел ярко обрисовать оппозиционную энергию немецких младогегельянцев 40-х годов, к которым примкнул Бауэр; а также содержание дружественных контактов Бауэра с Марксом.

Он снял покров с обыденного «облачения» Гегеля, показывая наличие у него радикальных взглядов, заложивших «адскую машину» в формирующийся марксизм. Он доказывал в этой связи приверженность Гегеля к идеям французской революции. Изложенное на двух страницах содержание книги Бауэра не только служит вспомогательным средством для освоения, но и помогает критическому пониманию учения Гегеля о религии, противоречивости его революционного метода и консервативной системы. Критический очерк борьбы между право- и левогегельянами за гегелевское наследие и полемика о природе религии в связи с работой Д. Штрауса «Жизнь Иисуса» (1836–1837), сыгравшей в то время роль, составляющую эпоху, несмотря на воинствующую, обязательную для того времени «партийную» риторику, может и сегодня

служить подспорьем для исследователя немецкой идеологии 40-х годов XIX в.

Подлинным призванием Б.С. Чернышева были его лекции о Канте. Сохранились и опубликованы фрагменты курса, читанного в 1939 г. (см.: 8), посвященные анализу главным образом «Критики чистого разума». Чернышев подчеркивает особое онтологическое значение вещи в себе в кантовской картине мира и выделяет три основных ее значения: 1) аффицирует наши чувства («Трансцендентальная эстетика»); 2) пограничное понятие (ноумен в отрицательном смысле), за пределами которого лежит огромный темный океан мира вещей самих по себе; в этом смысле такая вещь предупреждает о том, что чувственно данный и нами познаваемый мир есть именно мир явлений («Трансцендентная аналитика»); 3) задача, побуждающая наше сознание к дальнейшему прогрессу знания и превращению вещи самой по себе в вещь для нас («Трансцендентальная диалектика»).

Принятие объективного существования вещи в себе и ее воздействия на познавательную способность выявляет ее реальный не только гносеологический, но и онтологический смысл, на что неокантианцы и их последователи внимания не обращали. Весьма важен взгляд на дедукцию категорий: сопоставляя две редакции главы, посвященной этой проблеме, Б.С. Чернышев выявляет четыре подхода к решению Кантом проблемы категориального синтеза (эмпирический, априорно-категориальный, синтез посредством воображения и троякий синтез в созерцании, воображении и понятии).

Важно, что Б.С. Чернышев в отличие, например, от В.Ф. Асмуса (в книге о Канте 1929 г.) и многих других признает за понятием воображения важную роль в получении нового знания. В то время эта позиция могла стать поводом для обвинения в отходе от ленинской оценки философии Канта. В связи с этим представляется также неординарной и тяготеющей к мировидению русского идеализма мысль Чернышева о том, что созерцание, по Канту, которое дается раньше понятия, не нуждается в рассудке, что в восприятиях имеется некоторый иррациональный остаток, который не дедуцируется из соответствующих форм мышления. Тем самым позиция Канта противопоставляется картезианскому рационализму. Так как Кант признает эмпирическую реальность пространства и времени в качестве необходимых форм существования всех вещей, он расходится и с Беркли.

Ограниченный ленинской критикой кантовской философии (в «Материализме и эмпириокритицизме»), Чернышев дает более содержательную характеристику учения основоположника классической немецкой философии, чем было принято в то время, в том числе и в восхваляемой тогда работе Деборина о Канте.

Жизнь Чернышева закончилась трагически: не выдержало сердце, чему, скорее всего, способствовала беспрецедентная травля. В 1943 г. появился на свет третий том «Истории философии», знаменитой «Серой лошади», как называли это издание многие поколения студентов (5), получивший Сталинскую премию. Но в 1944 г. в постановлении ЦК ВКП (б) «О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX в.» (6) содержание этого тома подверглось зубодробительной критике, почти целиком обращенной на обширную (около 6 авторских листов) статью о Гегеле.

Написана эта глава была Б.С. Чернышевым, В.Ф. Асмусом, А.А. Максимовым, В.Ф. Гороховым, М.А. Дынником и Б.Э. Быховским. Авторы видели свою задачу в том, чтобы показать, опираясь на слова Ф. Энгельса, почему философия Гегеля стала последним выражением идеалистической философии, которое имело положительное значение в развитии человеческой мысли, в том числе и марксистской. Авторы честно излагали положительные и противоречивые аспекты формирования Гегелем диалектики и логики мышления, его философию природы и духа, его концепцию философии истории, его эстетику. В статье речь шла и о консервативном характере системы мыслителя, и об эволюции его политических взглядов: в начале деятельности – отношение к французской революции как к «великолепному восходу солнца», а в конце жизни – объявление о завершенности в его системе научного развития и познания, усмотрение в прусской монархии венца предшествующего развития.

Какие недостатки и ошибки были обнаружены в статье? «...не учтено, что Гегель пытался построить философскую систему, которая должна была выражать собой абсолютную истину» (6, с. 3). Главное обвинение состояло в указании на ошибки идеологического характера: характеристика диалектики Гегеля в ряде случаев не отличается от материалистической диалектики марксизма; отсутствует критика восхваления прусской монархии, возвеличение немцев как «избранного» народа; замазывается факт апологии Гегелем войны и пренебрежения к славянским народам.

В постановлении досталось и статьям о Канте и о Фихте, которого объявили прусским националистом. Авторы упрекали в преувеличении значения немецкой классической философии. Вывод гласил: упомянутые в постановлении пороки превозносятся идеологами немецкой империалистической буржуазии. «В том не подвергнуты критике реакционные социально-политические взгляды немецких философов», внесена «путаница в головы читателей» (6, с. 11).

Парадоксально, но сами авторы за год до появления третьего тома, ставшего в одночасье печально знаменитым, сами разоблачали фашистскую фальсификацию классической немецкой философии (9). Но все это уже не имело значения. Шла Великая отечественная война, так что казалось, что великие немцы жертвою пали в борьбе с фашизмом. Однако постановление было принято в конце лета 1944 г., когда война для Советского Союза стала победоносной: наши войска к концу лета (когда оно было опубликовано) не только вышли к границам Советского Союза, но вступили на территорию Польши, непосредственно стояли у границ Чехословакии и Норвегии, а Финляндия готова была капитулировать.

Зачем было публично предавать поруганию наследие классической немецкой философии, вбрасывать «козыри» в нацистскую пропаганду? Приходит в голову, что авторы постановления как бы указывали на то, что под Сталинградом сражались две гегелевские армии.

Опираясь на архивные материалы, Г.С. Батыгин и И.Ф. Девятко показали, что разгром третьего тома «Истории философии» понадобился для очередного «революционного переворота» и нового решения «основного вопроса» советской философии – «вопроса о власти» (2, с. 188). Пусковым крючком для травли стало письмо З.Я. Белецкого Сталину о теоретических и идеологических ошибках авторов третьего тома, призывающее вождя напрочь отказаться от изучения идеалистов вообще. Письму был дан ход, и в непримиримом сражении сошлись две «философские», издавна свирепо враждующие группы – группа Митина – Юдина и группа Александрова.

В «теоретическом» сражении был использован и компромат: обнаружился криминал – воровство в «особо крупных размерах» (сахара! шевровой кожи! и водки!) в ведомстве, которым руководил Юдин. Черный «пиар», да и только! Нынешние «демократы», широко его использующие, – наследники «в законе» советских «ав-

торитетов», вершителей не только людских судеб, но судьбы науки (Александров в то время руководил идеологией в ЦК ВКП(б), Юдин возглавлял ведомство печати, Митин был директором Института марксизма-ленинизма при ЦК и возглавлял журнал «Под знаменем марксизма»).

В результате авторы злосчастных статей подвергались публичным поношениям, некоторые потеряли работу и все – Сталинскую премию за третий том; проигравших бонз (Митина и Юдина) переместили на другие руководящие посты (чем не нынешнее время!). Слава богу, третий том не был сослан в спецхран, остался в кругу чтения, но был под подозрением еще в течение почти 35 лет. Жизнь Бориса Степановича Чернышева оборвалась вскоре после публикации постановления.

Литература

1. Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. – М., 1999. – 944 с.
2. Батыгин Г.С., Девятко И.Ф. Советское философское сообщество в 40-е годы. Почему был запрещен третий том «Истории философии»? // Философия не кончается. Из истории отечественной философии XX в., 1920–1950-е годы. – М., 1998. – Кн. 1. – С. 171–197.
3. Бауэр Б. Трубный глас Страшного суда над Гегелем. – М., 1933. – С. 3–13.
4. Жданов А.А. О положении на нашем философском фронте // Вопросы философии. – М., 1947. – № 1. – С. 267–272.
5. История философии. – М., 1943. – Т. 3: Философия первой половины XIX в. – 594 с.
6. О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX в. // Большевик. – М., 1944. – № 7–8. – С. 3–11.
7. Чернышев Б.С. Софисты. – М., 1929. – 175 с.
8. Чернышев Б.С. и его лекции по философии Канта. Публикация В.А. Жучкова и З.А. Каменского // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. – Калининград, 1980. – Вып. 5. – С. 119–133.
9. Чернышев Б.С. О логике Гегеля // Труды Московского ин-та истории, философии и литературы. – М., 1941. – Т. 9. – С. 30–96.

«ОДНА, НО ПЛАМЕННАЯ СТРАСТЬ»: ВАЛЕНТИН ФЕРДИНАНДОВИЧ АСМУС

В.Ф. Асмус (1894–1975) имел дореволюционную выучку. Еще в реальном училище он читал Спинозу, Шопенгауэра, Виндельбанда. В университете, по его собственным воспоминаниям, его философские интересы преобладали над прочими (см.: 13). По наблюдению К. Баллерстрема, те советские философы, кто до революции закончил Киевский университет, становились специалистами по античной философии. Асмус был из их числа (в 1919 г. он закончил отделение философии и русской словесности в Киевском университете), ему принадлежат книги и статьи по античной философии, о Платоне, Демокрите и др., но его научная и педагогическая деятельность была значительно шире, захватив философию Нового и Новейшего времени, а также художественную литературу. Его первая научная работа увидела свет в студенческие годы (см.: 10). В 1918 г. за исследование этики Б. Спинозы ему была присуждена полная премия имени Льва Толстого.

В 1927 г. В.Ф. Асмус был приглашен в Институт красной профессуры в Москву руководить семинаром по Гегелю. Вскоре он начал читать историю философии. С 1935 г. он – профессор. С 1939 г. и до конца своих дней Асмус связывает свою педагогическую деятельность с Московским университетом; несколько ранее он преподавал в Академии коммунистического воспитания им. Н.К. Крупской и в МИФЛИ.

В 1929 г. выходит «Диалектика Канта» (3), открывая серию трудов советских авторов о родоначальнике немецкой классической философии. В 1933 г. появляется единственная книга, посвященная 50-летию со дня смерти К. Маркса, – «Маркс и буржуазный историзм». В начале XXI в. эту книгу можно оценить как одну из наиболее ярких работ по марксистской философии истории.

В Москве успешно развивается и литературная деятельность Асмуса. В 30-е годы он публикует работы, посвященные творчеству Гёте, Пушкина, Л. Толстого, Лермонтова и др. Здесь талант литератора сочетается с глубиной философской мысли. Возникший в те годы Союз писателей СССР принимает В.Ф. Асмуса в свои ряды. Позже он преподавал в Литературном институте им. А.М. Горького, и многие наши писатели и критики считают его своим духовным наставником.

В 1943 г. В.Ф. Асмус как один из авторов и редакторов трехтомной «Истории философии» удостоивается Сталинской премии, а в 1944 г. за третий том этого труда в компании с Б.С. Чернышевым, Б.Э. Быховским и др. решением ЦК ВКП(б) этой премии лишается. Ему не помогло и то, что незадолго до выхода злосчастного третьего тома «Истории философии» он выпустил брошюру «Фашистская фальсификация классической немецкой философии» (12). Определяя это учение как великий этап в развитии мышления, питающее мысль и нашего сегодня, действительное для нас не как прошлое, а как «родословная марксизма», которой гордились Маркс, Энгельс и Ленин, Асмус разоблачает версию фашистских идеологов и литераторов, утверждающую родство немецкого фашизма с учениями немецких классиков, представленную в работах К. Циммермана («Духовные основы нации»), Г. Шварца («Национал-социалистическое мировоззрение»), А. Розенберга, Э. Ротхакера, А. Боймлера.

Асмус был не первым, кто отмежевывался от немецкого шовинизма. В начале Первой мировой войны В.Ф. Эрн выступил с докладом (в октябре 1914 г.) «От Канта к Кресту». Но присутствующие «все разом дружно решили: да здравствует Кант и Гегель и да погибнут тевтонские звери!». Примерно также думали до 1944 г. профессора Быховский, Асмус, Чернышев и др. Но, как мы видели, время было другое; другими были причины и поводы. После скандала Асмусу досталось преподавать логику.

В 1947 г. В.Ф. Асмус опубликовал первый в советское время учебник по логике (7). Значение этого труда состояло в том, что этим учебником восстанавливалась прерванная традиция изучения формальной логики. Позже Асмус писал: «“Моя логика” 1947 г. была, в сущности, первой работой по формальной логике, вышедшей после долгого периода, в течение которого у нас вообще не выходило трудов по логике. Это была эпоха нигилистического отрицания формальной логики, недооценки ее теоретического и педагогического значения. Когда эта эпоха миновала... я решил ограничить рамки этой работы традиционной теорией, не вводя в нее дополнений из логики математической...; это решение было правильно и для целей первоначальной информации, а также для восстановления традиции...» (цит. по: 14, с. 303).

В.Ф. Асмус был «чистым» историком философии. Педантичный до скрупулезности – его внимание привлекали нюансы мысли, профессиональный логик – он тщательно следил за ходом размыш-

лений создателя учения, которому посвящал свое время. «Партийное» название его первой книги по логике «Диалектический материализм и логика...» (4) не должно вводить в заблуждение: в ней речь идет о формировании диалектического метода в Новейшее время. В последующих исследованиях В.Ф. Асмус постоянно держал в поле зрения философские суждения Маркса и Энгельса, в его работах за редким исключением есть и «дежурные» цитаты, и даже то, что философы шутливо называли «демагогической логикой», служившей прикрытием иных – новых либо крамольных по тем временам – мыслей. Но В.Ф. Асмус относился к марксизму серьезно, однако он не был апологетом и пропагандистом догматизированного марксизма.

С 1924 г. В.Ф. Асмус постоянно публиковал работы, посвященные анализу отдельных проблем основоположника немецкой классической философии. Он был участником шеститомного издания сочинений Канта. В 1973 г. его работы были воссоединены в фундаментальную итоговую монографию «Иммануил Кант» (6), изданную к 250-летию со дня рождения немецкого мыслителя. Асмус характеризует здесь все основные аспекты философии Канта. В книге представлены и естественно-научные результаты его деятельности (космология и космогония, догадка о существовании внешних галактик, учение о вековом влиянии приливного трения на скорость вращения Земли), и основные разделы его философии: теория познания, этика, учение о целесообразности в органической природе и эстетика.

Большой интерес представляет раздел книги, характеризующий своеобразие кантовского учения и определяющий место и значение Канта в истории идеализма. Опираясь на кантовские «Прологомены», автор дает краткий и весьма содержательный очерк, выявляющий сущность и смысл кантовского понятия трансцендентализма, отделяя его как от догматического идеализма Беркли, так и от догматического идеализма Платона. Первый не мог указать критериев истины, так как в основе явлений опыта не видел ничего априорного, а потому считал их видимостью; второй заключал от априорного познания не к чувственной, а к иной – «интеллектуальной» – интуиции. Асмус, апеллируя к априоризму как особенности трансцендентального идеализма Канта, вместе с тем подчеркивает, что только то априорное знание может называться трансцендентальным, которое помогает понять существование априорных со-

зерцаний и понятий, причем понять не только их наличие, но и возможность их существования.

Аналогичным образом, т.е. конкретно-содержательно, рассматривает В.Ф. Асмус и место Канта в истории метафизики, и глубокое изменение им понятия априоризма, и особенности гносеологической характеристики математического и естественно-научного мышления, и диалектическое понимание Кантом категорий рассудка и отношений между их классами и т.д.

Весьма основательно рассматривается движение кантовской мысли к диалектике, понятие которой приобретает такое значение, какого оно не имело ни у кого из его предшественников. Попутно В.Ф. Асмус дает краткий, но весьма выразительный очерк судеб диалектики в Новое время, начиная с диалектических трактатов эпохи Возрождения (6, с. 231–236). В анализе развития диалектических идей у Канта важной представляется мысль автора о том, что в трихотомической архитектонике кантовских «Критик» диалектика всюду выступает как особая важнейшая завершительная часть каждого исследования, а этот путь возможен лишь при ясном понимании диалектической природы разума.

Отметим также замечание Асмуса о движении кантовской мысли в конечном счете к единству природы и свободы. «Противопоставляя природу и свободу, чувственный и сверхчувственный миры, Кант был далек от того, чтобы удовлетвориться утверждением одной из противоположностей. Выяснение их противоположности было... подготовкой исследования и решения вопроса о возможности их единства в третьей “Критике” Канта – “Критике способности суждения”» (6, с. 74). Прилежно критикуя Канта за дуализм, Асмус делает замечания о системосозидающей роли эстетического суждения, призванного соединить теоретическую и практическую части его системы (см.: 6, с. 390–391). Осветив эту область лучами своей философии, Кант предложил ряд открытий, сделавших его одним из классиков немецкой эстетики, одновременно и завершившим ее развитие (осуществляемое в течение 40 лет до Канта в трудах Винкельмана, Лессинга и др.), и ставшим зачинателем эстетики философского типа.

Книгу В.Ф. Асмуса о Декарте (1956) Э. ван дер Зверде называет симбиозом интеллектуальной биографии и имманентного изложения учения, основанных на тщательном изучении оригинальных источников, которые сами по себе защищают мыслителя как рационалиста, оберегая его от мифических обвинений в «идеали-

стической реакции». Асмус конкретно демонстрирует относительно независимый статус историко-философского исследования благодаря вниманию к внутренней логике развития мысли. Как в изложении учения, так и в собственном анализе он показывает «высокий профессионализм» (19, с. 389). Асмус как учитель, по мнению Зверде, был выразителем неортодоксального марксистского подхода к истории философии.

В годы учения в Киеве В.Ф. Асмус познакомился с трудами русских философов. Курс психологии и логики он слушал у В.В. Зеньковского, который рекомендовал студентам читать сочинения П. Флоренского. Под рукой были Киреевский, Чаадаев, Бердяев, Булгаков, Шестов и др. В архиве В.Ф. Асмуса сохранилась книга о Вл. Соловьёве, созданная в конце 30-х годов, но полностью опубликованная только в 1994 г. (см.: 2). Богато насыщенная фактическим материалом, книга показывает Соловьёва во всей противоречивости влияний на его взгляды обстоятельств и личности мыслителя. «Соловьёв, стоявший вдалеке от участия в непосредственной политической деятельности и в то же время отзывчивый и чуткий к противоречиям и бедствиям... мог оказаться при известных условиях мыслителем, в котором все эти противоречия сближались, как в точке фокуса, не достигая, однако, полного слияния и существуя рядом друг с другом».

Для славянофилов он – перебежчик в лагерь западников, для западников – мистик и религиозный мечтатель, для консерваторов – вредный либерал, для либералов – сентиментальный поклонник царской семьи, «для толстовцев он был союзником православной церкви, для духовенства – союзником Толстого по свободемыслию и рационализму» (2, с. 59). Таким предстает Соловьёв, таков и анализ его философии, предпринятый Асмусом.

Указывая на трудности при анализе взглядов русского философа, связанные с противоречивостью его взглядов, симпатий и антипатий, а также с несистематичностью разработки рассматриваемых им проблем, Асмус выделяет как особую заслугу Соловьёва его стремление к пересозданию действительности, возвышение ее до последней стадии реальности и совершенства. Соловьёв признавал, подчеркивает Асмус, философию как высшую форму творчества и активности в пересоздании жизни, он не принимал философскую апологетику наличной действительности. П.С. Шкуринов, впервые опубликовавший отрывок из этой книги в 1982 г., тщательно перечисляет пункты, свидетельствующие о преданности

Асмуса принципам философского материализма. И не зря! В те годы и публикатор, и сотрудники журнала опасались наказания за дерзость своей акции (см.: 17).

В.Ф. Асмус много размышлял о теории историко-философского процесса. Еще в 1933 г., доказывая новизну философско-исторической концепции Маркса, он сосредоточился на проблеме единства естественных и социальных наук, на диалектике свободы и исторического действия; круг именно этих проблем, подчеркивал он, составляет ядро историзма в движении европейской мысли Нового времени (см.: 8).

Обращаясь к анализу философско-исторических теорий XX в. (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Э. Трёльч, О. Шпенглер), которые вращаются вокруг тех же проблем, какие пытался разрешить немецкий классический идеализм (противоречие биологизма и историзма, необходимости и свободы, всеобщего и особенного, объективного и субъективного факторов социальной свободы), он объединяет их термином алогического, или иррационалистического, историзма. Книга «закована» в цитаты из классиков марксизма; конкретный же историко-философский анализ безупречен. Неудивительно, что в одном из номеров журнала «Под знаменем марксизма» будущий, по словам И.А. Крывелева, «вечно подающий надежды академик» М.Б. Митин с великой злобой отлучал автора от марксизма.

«Главной научной страстью В.Ф. Асмуса была история философии» (14, с. 303), а в ней – любовь к Канту. Ему в гроб положили портрет немецкого мыслителя. Но о какой страсти, казалось бы, может идти речь, когда человек «застегнут на все пуговицы» (возможно, сказывались немецкие корни – его отец был обрусевшим немцем), его речь строга и он малообщителен? Речь может идти о внутреннем огне, о тайной силе его воздействия на чувства и мысли его учеников, которым он весьма успешно стремился привить навыки освоения философского наследия.

По некоторым свидетельствам писателя Ю. Нагибина (какое-то время он был членом семьи профессора), в начале войны, сочиняя учебник по логике, он не участвовал в хлопотах домашних, томившихся в длиннющих очередях, пытаясь «достать» (слово, быть может, скоро забудется, дай-то бог) пропитание; не скрывался во время бомбежек в бомбоубежищах, а сидел за письменным столом. После почти 20-летнего запрета на преподавание логики создание учебника стало своего рода священным долгом, а воля побуждала в

те тревожные дни не отвлекаться от служения делу. Заметим, что Асмус оказался в хорошей компании: в 1806 г. Гегель в разгар бесчинств наполеоновских солдат, только что с боями овладевших Иеной, завершал работу над «Феноменологией духа»; его жильё было разграблено французскими солдатами, он с трудом спас рукопись.

В.Ф. Асмуса отличало неприметное мужество; он не участвовал в философских разборках, не был замечен в диссидентстве, но не изменял своим взглядам и своим друзьям. В.Ф. Асмус «по своей инициативе», как свидетельствует А.А. Тахо-Годи, пришел к А.Ф. Лосеву накануне его ареста в дни оголтелой травли инстанциями «Диалектики мифа»: Асмус хотел лично познакомиться с философом, с взглядами которого он «полностью солидарен».

В 1947 г. во время дискуссии по философии, инициированной из ЦК КПСС Ждановым, он защищал историю философии как особую дисциплину (с трибуны ее клеймили как схоластику и как уход от актуальных проблем современности), обосновывая свою позицию на понятном для начальства языке необходимостью повысить уровень критики буржуазной философии, которая рядится в одежды строгой науки.

На похоронах Б.Л. Пастернака (1960) В.Ф. Асмус был единственным из собратьев по литературному цеху, кто публично простился с опальным поэтом, сказав ему: «До свиданья!» (К. Паустовский и Б. Ливанов, обещавшие сказать прощальное слово, не решились в условиях травли поэта на публичное выступление; некоторые философы в страхе покинули похоронную церемонию, узрев священнослужителей). В прощальном слове В.Ф. Асмус подчеркнул, что смысл творчества поэта состоит в конфликте со всеми эпохами.

Подразумевалось и советское время, что весьма рассердило тех, кто командовал «философским парадом». Началась очередная проработка В.Ф. Асмуса: М.Т. Иовчук, И.Я. Щипанов, П.С. Васецкий, В.С. Молодцов на специальном заседании Ученого совета философского факультета МГУ, по свидетельству В.В. Соколова, громили «Доктора Живаго» и поносили В.Ф. Асмуса за неверную оценку творчества поэта. Отвечая, обвиняемый дерзко утверждал, что он, видимо, не имеет столь точного представления о романе, подобного его критикам, но уверен, что они (как и он сам) романа не читали. «Спас» ученых мужей Т.И. Ойзерман, который, обильно цитируя стихи Пастернака, доказывал их антисоветскую настроен-

ность. В итоге В.Ф. Асмус решил покинуть университет. К счастью для философии, цеховские «верхи» (в частности, М.А. Суслов) преподавателей не поддержали.

Лекции В.Ф. Асмуса по истории философии отличали глубину понимания предмета, безграничная эрудиция. Прекрасный стилист, он обладал высокой культурой русской речи. «С первых шагов творчества у него возникла оригинальная манера письма, где отточенность мысли сочетается с филигранностью слова, а завершенность замысла поражает культурой исполнения. За строгостью, порой даже суховатостью слова чувствуется внутренний темперамент автора, его увлеченность предметом» (14, с. 302).

Да, он был «застегнут на все пуговицы», его лекции требовали напряжения мысли, но многие поколения студентов – не только философов, но историков, филологов, писателей и литературных критиков – могут назвать и считают его своим учителем или, по крайней мере, своим духовным наставником. В советское время В.Ф. Асмуса, как мы видели, не раз «прорабатывали», и все же в 60–70-е годы его авторитет был безупречным, он – заслуженный деятель науки РСФСР, член Международного института философии в Париже. Отдать философу последние почести 5 июня 1975 г. пришли весь философский факультет во главе с деканом и партбюро, многочисленные ученики, литераторы и журналисты.

На похоронной церемонии произошел непредвиденный казус: после гражданской панихиды вступил батюшка (о. Владимир Воробьев) – ныне ректор Богословского института – и начал отпевание. Среди собравшихся атеистов многие не впали в «панику» (профессора С.Т. Мелюхин, В.В. Соколов и др.) и публично простились с покойным; некоторые из начальства спаслись бегством. Философа под поминальные молитвы проводили к месту упокоения. Но зато потом декан С.Т. Мелюхин, секретарь партбюро, несчастная вдова и дети вынуждены были объясняться с начальством. Партийные инстанции настойчиво пытались узнать, не хотел ли сам покойный, чтобы его хоронили по церковному обряду (живые «хватают» мертвых).

Литература

1. Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. – М., 1999. – 944 с.

2. Асмус В.Ф. Владимир Соловьёв. – М., 1994. – 206 с.
3. Асмус В.Ф. Диалектика Канта. – М., 1929. – 162 с.
4. Асмус В.Ф. Диалектический материализм и логика. Очерк развития диалектического метода в новейшей философии. – Киев, 1924. – 225 с.
5. Асмус В.Ф. Избранные философские труды. – М., 1969–1971. – Т. 1–2.
6. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. – М., 1973. – 534 с.
7. Асмус В.Ф. Логика. – М., 1947. – 387 с.
8. Асмус В.Ф. Маркс и буржуазный историзм. – М., 1933. – 272 с.
9. Асмус В.Ф. Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса и его познания // Вопросы философии. – М., 1961. – № 4. – С. 111–123.
10. Асмус В.Ф. О задачах музыкальной критики. – Киев, 1916. – 60 с.
11. Асмус В.Ф. Учение логики о доказательстве и опровержении. – М., 1954. – 88 с.
12. Асмус В.Ф. Фашистская фальсификация классической немецкой философии. – М., 1942. – 48 с.
13. Асмус В.Ф. Философия в Киевском университете в 1914–1920 годах (из воспоминаний студента) // Вопросы философии. – М., 1990. – № 8. – С. 90–108.
14. Гулыга А.В. Валентин Фердинандович Асмус // Асмус В.Ф. Историко-философские этюды. – М., 1984. – С. 301–304.
15. Мотрошилова Н.В. Памяти профессора // Вопросы философии. – М., 1988. – № 6. – С. 67–70.
16. Философский факультет МГУ. Очерки истории. – М., 2000.
17. Шкуринов П.С. Философия Вл. Соловьёва в оценке В.Ф. Асмуса // Философские науки. – М., 1982. – № 2. – С. 140–142.
18. Goerd W. Russische Philosophie. Umgänge und Durchblicke. – Freiburg; München. – 1984. – 600 S.
19. Zweerde van der E. Soviet philosophy – the ideology and handmaid: a historical and critical analysis of Soviet history of philosophy. – Njumegeen, 1994. – 663 p.

«ГЕНЕРАЛ ОТ ФИЛОСОФИИ»: ЮРИЙ КОНСТАНТИНОВИЧ МЕЛЬВИЛЬ

Юрий Константинович Мельвиль (1912–1993) не мог мечтать о философском образовании. Он просто чудом и с большим трудом поступил в Ленинградский плановый институт, который окончил в 1936 г. (отпрыск классово чуждой дворянской семьи, он как так называемый лишенец мог трудиться лишь на экономическом поприще). Только в 1945 г. он был принят в аспирантуру кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ под руководством В.Ф. Асмуса. До конца своих дней он трудился

на этой кафедре сначала старшим преподавателем, затем доцентом, а после защиты докторской диссертации по теме «Чарльз Пирс и прагматизм» (1964) – заведующим этой кафедры.

«Генерал от философии» – так неоднократно величает его автор монографии о советской истории философии Э. ван дер Зверде (6), который в 1984–1986 гг. в МГУ подружился с аспирантами, частично усвоив их симпатии и антипатии (очевидно, скромный заведующий кафедрой новейшей зарубежной философии – для мыши страшнее кошки зверя нет – представлялся им генералом). Он винит Ю.К. Мельвиля в том, что тот потребовал от некоей аспирантки в большей степени опираться на труды классиков марксизма; что коллеги резко критиковали его за составленные им программы по курсу «История новейшей зарубежной философии». Он ставит на вид Ю.К. Мельвилю, что тот лишь в канун перестройки согласился с тезисом о пользе изучения новейшей зарубежной философии, создающей обширное пространство, имеющее значение для дискуссий в лагере философов-марксистов.

На самом деле Ю.К. Мельвиль около 20 лет (1968–1985) был замечательным заведующим ведущей в стране кафедры по истории зарубежной философии МГУ, обязанной по решению Министерства высшего образования СССР создавать программы для всех вузов, где изучалась эта дисциплина. Это были годы мрачного застоя, полные нелепых подозрений, пустых придинок, административных наказаний, даже уголовных угроз и гонений.

Ответственность за дело, природная осторожность и жизненный опыт (натерпелся в 30-е – начале 40-х годов) побуждали Ю.К. Мельвиля к лавированию, необходимой лояльности, но не к пресмыкательству перед властями. Он был весьма уважаемым и ответственным руководителем большого коллектива сотрудников, аспирантов и студентов. Его требования к аспирантам уважать марксизм были продиктованы не только конъюнктурой (подлинный марксизм заслуживает уважения), хотя и ею тоже, поскольку любая диссертация должна была проходить экспертизу (в том числе, а часто и главным образом на «идеологическую зрелость») в Высшей аттестационной комиссии; зав. кафедрой не имел права «подставлять» кафедру и своего аспиранта. В результате кафедра, избегая скандалов, выпустила плеяду молодых специалистов высшего класса, которые гордятся принадлежностью к ее «школе» как к некоему ордену.

Мельвиль был первым, кто прочитал курс новейшей истории западной философии (1958); он же был одним из создателей программы этого курса, принятого на философских факультетах страны. Естественно, что корректировка и обновление программы побуждали к предложениям и критическим замечаниям. Под руководством Мельвиля получили подготовку десятки кандидатов наук; многие из них защитили докторские диссертации, стали видными специалистами (среди них Г.К. Ашин, А.С. Богомолов, А.Ф. Зотов и многие другие).

Исследование Ю.К. Мельвилем общих проблем американского прагматизма, а также его разновидностей (Г. Пирса, С. Хука и др.), его монографии, созданные на основе лекционных курсов (см.: 2), заполнили определенный информационный вакуум, служили теоретическому осмыслению путей развития истории зарубежной философии XX в. Работы Ю.К. Мельвиля, посвященные исследованию проблемы противоречия, социоцентристских концепций, методологии и методов, используемых в зарубежной философии XX в., внесли вклад в разработку теоретических проблем отечественного историко-философского знания (3).

Когда в начале перестройки Ю.К. Мельвиль передал руководство кафедрой А.Ф. Зотову, программа курса, созданная при нем, по сути дела, не подверглась коренной переработке. Хотя в стране с той поры осуществлены многочисленные исследования, издано большое количество произведений зарубежных философов XX в., решительное обновление программ еще впереди.

Литература

1. Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. – М., 1999. – 944 с.
2. Мельвиль Ю.К. Буржуазная философия середины XIX – начала XX в. – М., 1988. – 520 с.
3. Мельвиль Ю.К. Пути буржуазной философии XX века. – М., 1983. – 247 с.
4. Философский факультет МГУ. Очерки истории. – М., 2000.
5. Goerd W. Russische Philosophie. Umgänge und Durchblicke. – Freiburg; München. – 1984. – 600 S.
6. Zweerde van der E. Soviet philosophy – the ideology and handmaid: a historical and critical analysis of Soviet history of philosophy. – Njumegeen, 1994. – 663 p.

НА СЛУЖБЕ У ПАМЯТИ: ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ СОКОЛОВ

Василий Васильевич Соколов (род. в 1919 г.) – родом из многодетной семьи села Петрушино Тульской области, в 1936 г. поступил на исторический факультет Московского института философии, литературы и истории (МИФЛИ), в 1939 г. перешел на философский факультет. Заповедь историка – внимание к первоисточнику, живая любознательность, исключительная память и скрупулезность предопределили выбор профессии: он стал историком философии. В.В. Соколов с легкостью мог бы стать «Нестором» более чем полувековой (таков его «рабочий» стаж) истории отечественной философии: он помнит даты всех мало-мальски значимых событий философской жизни и их малейшие детали. Но он посвятил себя истории западноевропейской философии в весьма широком диапазоне.

Перед самой войной В.В. Соколов попал в «историю», грозившую по тем временам трагедией. В дневнике он опрометчиво осудил пакт Молотова – Риббентропа, забыл дневник в тумбочке при переезде из одного общежития в другое; дневник попал в комитет комсомола института, который исключил его из рядов этой славной организации «за двурушничество и осуждение внешней политики партии». В.В. Соколов с тревогой ждал исключения из института, но страдал больше всего оттого, что действительно создал себя «двурушником».

От исключения из института и всего, что могло за этим последовать, его спасло нападение Гитлера на Советский Союз. Он ушел на фронт, сражался под Москвой; в 1942 г. в боях под Воронежем был ранен в бедро, награжден боевыми орденами и в 1943 г. демобилизован по ранению; одним из первых среди однокашников он окончил философский факультет, а затем и аспирантуру МГУ под руководством В.Ф. Асмуса. С 1950 г., т.е. более полувека, В.В. Соколов преподает на философском факультете на кафедре истории зарубежной философии. Заслуженный деятель науки РСФСР.

В 1946 г. при защите кандидатской диссертации на сугубо марксистскую тему «Проблема необходимости и свободы в домарксистской и марксистской философии» «хозяин» факультета грозный зав. кафедрой диалектического материализма Я. Белецкий обвинил Соколова (страшно сказать!) в измене принципам марк-

систско-ленинской философии и в пропаганде идеализма. После бурного обсуждения искомая степень была присуждена диссертанту. С 1980 г. он – заслуженный деятель науки Российской Федерации. Лауреат Ломоносовской премии первой степени (1986) за книгу «Европейская философия XIV–XVII вв.».

Десятки лет В.В. Соколов читает пятисеместровый курс от истории античной философии до первого позитивизма. Он стал замечательным педагогом, под «крылом» которого в начале пути пестовалось не одно поколение студентов и более полусотни аспирантов: далеко за 40 человек под его руководством защитили кандидатские диссертации, немало среди них стали докторами наук, некоторые – членами-корреспондентами АН и даже академиками.

Можно поручиться, что учитель помнит своих учеников не только поименно, но и годы, когда они слушали его лекции и работали в его семинарах. Он вникает не только в обучение, но в жизнь и судьбу своих питомцев, помогая им и в карьере, и в житейских делах (хотя бы советами). Сотни его учеников разъехались по городам и весям страны, стали видными специалистами различных философских дисциплин; они помнят и любят своего учителя, который своими книгами помогает им и сегодня.

В.В. Соколов внес весомый вклад в «службу философской памяти». Он является активным участником изданий классиков мировой философии. Еще в 1957 г. он издает в Политиздате однотомник сочинений Декарта, несколько позже – в 2-х томах избранные сочинения Спинозы. С самого начала он является членом редколлегии серии «Философское наследие», а с начала 80-годов занял место заместителя главного «работающего» редактора серии, после того как с этой должности был изгнан А.В. Гулыга в связи со скандалом, возникшим после издания сочинений русского космиста Н.Ф. Федорова, и продолжал активно работать вплоть до тихого угасания этой серии в результате гайдаровских реформ.

Помимо общего руководства серией он осуществлял издания (составление, вступительные статьи, комментарии) избранных сочинений Р. Декарта (1989, второе издание 1994), Т. Гоббса (1965, второе издание 1991), первого и второго томов «Антологии мировой философии» (1969, 1970), двух томов из четырехтомного собрания сочинений В. Лейбница, завершение которого растянулось на семь лет (составленный В.В. Соколовым первый том вышел в 1982 г., а четвертый – в 1989 г.) из-за противодействия, «утрясок» и согласований с высшими инстанциями, которые стремились дать

разрешение на публикацию «Теодицеи», где немецкий мыслитель оправдывал бытие Бога.

В 1978 г. В.В. Соколов выступил инициатором и стал «работающим» заместителем главного редактора серии «Памятники философской мысли» при издательстве «Наука», в которой было осуществлено (до настоящего времени) более 30 публикаций. Здесь ему принадлежит издание сочинений Эразма Роттердамского.

Читанные в течение многих лет курсы затем преобразовывались В.В. Соколовым в учебные пособия, имеющие значение не только для студентов и аспирантов философских факультетов, но и для преподавателей вузов. Они были изданы давно, но до сих пор сохраняют свое значение и переиздаются. Так; в 1979 г. В.В. Соколов опубликовал большой курс «Средневековая философия» – по существу, первый в советское время, так как небольшая книга О.В. Трахтенберга (1957), посвященная этой эпохе, построенная на основе схематичного марксизма, призвана была всячески очернить «служанку теологии», как это было принято в те годы. Целостным подходом отличается и курс по истории западноевропейской философии XV–XVII вв.

Учебные пособия В.В. Соколова получили положительную оценку за рубежом. Например, Э. ван дер Зверде, сравнивая его очерк европейской философии XV–XVII вв. с фундаментальными трудами по истории философии – К. Форлендера (1903), Ф. Шатле (1972), Ф. Коплстоуна (1946), – приходит к выводу, что в ряде случаев Соколов дает более полный и объективный материал, чем другие авторы; он стремится к системному изложению и систематично, во всей полноте рассматривает учение таких мыслителей, как Ф. Бэкон, Б. Паскаль, П. Гассенди, Дж. Бруно или И. Ньютон, которые представлены в сравниваемых работах выборочно или вообще отсутствуют.

Исследовательские труды В.В. Соколова – «Философия Спинозы и современность» (9), «Спиноза» (8) (переиздан в 1977 г.) и др. – создали ученому имя. Он считается крупнейшим знатоком философии XVII в. и особенно Спинозы и Лейбница. Неудивительно, что на исходе XX в. его труды активно переиздаются. Так, «Европейская философия XV–XVII вв.» переиздана в 1994 г.; во «Введение в классическую философию» (1999) включены работы, созданные и опубликованные ранее в разные годы. В 2000 г. вышла работа «От философии античности к философии Нового времени. Субъект-объектная парадигма» (6), которая подводит частичный

итог полувековой исследовательской деятельности. В.В. Соколов начинает исследование с древнегреческой философии классического периода, особые главы посвящая учениям Платона и Аристотеля. Затем обращается к рационализму XVII в. – философии Р. Декарта, Б. Спинозы и В. Лейбница.

Жизнь идет, продолжают «труды и дни». Правда, на переломе эпох нашелся не один охотник проститься с прошлым, осквернив его: на этот раз с собственным наставником. К 80-летию В.В. Соколова некий бывший его ученик учинил «поздравление», озаглавив его «Как чувствовали перевертыша», что не умалило уважения к юбиляру, почитаемому за его долгое служение.

В начале XXI в. в планах В.В. Соколова подведены итоги многолетних исследований, обращенных к истокам и возникновению философии, к развитию античной мысли в эпоху эллинизма и в римский период, к возникновению и развитию патристики и средневековой философии, к философии Нового времени; завершается труд именем Канта.

Полигоном, формирующим проблемное поле этого труда, стал спецкурс, читаемый уже несколько лет студентам-философам на пятом курсе, посвященный проблеме субъект-объектного рассмотрения истории философии, начиная от стадии мифологического «предфилософского» мышления и кончая историей возникновения в Новое время проблемы человека не только в субъектном, но и в личностном измерениях. Этот фундаментальный труд был опубликован в 2004 г. (см.: 5).

В 2006 г. в журнале «Вопросы философии» состоялся «круглый стол», посвященный обсуждению значения истории философии в философском знании в связи с фундаментальной монографией В.В. Соколова «Историческое введение в философию» (см.: 11). В обсуждении приняли участие видные ученые – В.В. Васильев, П.П. Гайденок, В. Жучков, В.А. Лекторский, Г.Г. Майоров, Т.И. Ойзерман и др. В.А. Лекторский усмотрел значение книги в том, что в ней содержится не изложение философских концепций в их исторической последовательности, а анализ генезиса философских проблем, их эволюции и предлагавшихся решений. Причем концептуальные схемы не давят на фактический материал (В.В. Васильев). Тем самым предложена не только историческая, но и теоретическая концепция философии (Г.Г. Майоров), созданная на базе огромного исторического материала. Это и есть философия как история философии.

В книге В.В. Соколова поставлены узловые вопросы философии в развитии. Главными среди них являются субъект-объектные отношения; а это сегодня нужно обсуждать, потому что вопрос касается специфики философского знания, в том числе и значения понятия верознания. Субъект-объектная проблема является наиболее важной эвристической парадигмой, на почве которой можно раскрыть проблему не только человека, но и цивилизации. Помимо этого субъект-объектные отношения определяют место человека в мире. Представленная в книге панорама движения философии не только проясняет эти отношения, но и уточняет собственную природу.

Важно, что историк философии, познавая учение философа, пытается приблизиться к его пониманию. Полного понимания можно достичь, встраиваясь в исторический и понятийный контексты прошлого. Но герменевтики подчас растворяют систему в социальном и идейном окружении, отвлекаясь от логических аргументов, которые подчеркиваются в аналитической историко-философской школе. Синтез возникает при сочетании герменевтического и аналитического методов, что имеет важное значение, но возникает угроза модернизации, которую счастливо избежал автор. При обсуждении отмечалось, что В.В. Соколову удалось вписать логику движения мысли в социокультурные обстоятельства. Это хорошее пособие по воспитанию историко-философского профессионализма.

В.В. Соколов еще в советские годы стремился давать концептуальное осмысление историко-философского процесса, уходящее от марксистско-ленинских схем. Он отказывался от упрощенной картины учений и вульгарных социологических оценок, не изжитых в советском марксизме и в 70–80-е годы. Его внимание привлекают противоположность и взаимодействие органистического и механистического видения бытия и в рамках этой проблемы – рассмотрение более частных проблем: соотношение детерминистского и телеологического видения мира, в его бесконечности и конечности, степени случайности как уникальности происшедшего и др. При таком подходе в значительной мере на второй план отеснялась проблема борьбы материализма и идеализма (как основного вопроса философии), определяющая марксистско-ленинскую историко-философскую методологию.

Ф. Рапп в рецензии на книгу В.В. Соколова о Спинозе (см.: 16) усматривает заслугу автора в том, что тот поднимает рас-

смотрение атеизма на уровень спекулятивной философии, игнорируя принятую советскими историками философии популистскую антирелигиозную агитацию. Соколов стремится всесторонне проследить пантеистическое «определение материи», вытекающее из космологических воззрений Спинозы, в котором последняя основа существования мира рассматривается как принцип, имманентный самим вещам (а не как личностное начало).

Кроме того, Соколов не упускает значение конкретных условий и утверждает, что теистические черты в системе голландского мыслителя можно объяснить осторожностью перед лицом инквизиции и отсутствием другого способа выражения его идей. Заслуга В.В. Соколова состоит и в призыве отказаться от статичного подхода к спинозистской концепции мира, игнорирующего его динамический аспект, диалектические идеи и исторический характер учения Спинозы.

Внимание В.В. Соколова как исследователя привлекает преимущественно история европейского рационализма. Его книги (в том числе учебные пособия) весьма полезны в этом отношении; в них прослеживаются зарождение и становление диалектического метода в Новое время, что принималось в советские годы позитивно. Ф. Рапп признает книгу о Спинозе полезной для изучения диалектического материализма, ибо ее автор показывает, каким образом это учение можно обогатить, используя историко-философское наследие.

Не следует думать, что основная задача В.В. Соколова ограничивалась обогащением марксистско-ленинской философии в том виде, в каком она существовала в то время. Его сверхзадача состояла в том, чтобы показать подлинный вклад мыслителей прошлого в историю философского знания вплоть до расцвета нововременной философии. С осторожностью, но и с постоянством и упрямством В.В. Соколов стремится к расширению суверенности исследовательского поиска.

Э. ван дер Зверде относится к В.В. Соколову уважительно; он не раз ссылается на его работы и неоднократно цитирует интервью, полученное им в 1984 г. Обратившись к учебному пособию, посвященному истории европейской философии XV–XVII вв., Зверде приходит к выводу, что Соколов, уделяя внимание рационализму, «успешно прорывается» через традиционное разделение учений на рационалистические и эмпирические, аналогичные, как считает Зверде, «линии материализм – идеализм» (18, с. 417). Со-

колов, подчеркивает Зверде, в значительной мере игнорирует основной вопрос философии в казенной формулировке, утверждая, что такие мыслители, как Декарт, Гоббс, Гассенди, Спиноза, Локк, сочетали в своих учениях как материалистические, так и идеалистические доктрины и элементы. Эти философы не вписывались в понятие о «двух лагерях», будь то рационализм и эмпиризм либо материализм и идеализм.

Зверде видит заслугу Соколова и в том, что тот уделял большее внимание «трем великим системам» эпохи барокко – Декарту, Спинозе и Лейбницу – и меньшее – материалистам, подобным Гоббсу и Гассенди. Соколов (в этом Зверде согласен с Раппом) не стремится сделать из Спинозы материалиста: он оспаривает тезис о том, что «натуралистический пантеизм Спинозы следует рассматривать как фактический материализм» (18, с. 347). Главная идея Соколова, по мнению Зверде (и здесь позиция нидерландского автора легкообъяснима), состоит не в критике религии как таковой, а в развенчании клерикализма (против чего, – так уж и быть – рецензент-католик не возражает), который препятствовал развитию прогрессивных начал.

Книги В.В. Соколова базируются на многолетнем чтении лекций для студентов и аспирантов МГУ. Поэтому обоснование и апелляция к объяснению и пониманию ведущих философских направлений и позиций составляют для него главную цель, которую он последовательно проводит. Это стремление придает его текстам ясность и привлекает любого заинтересованного читателя. Достоинством работ В.В. Соколова является и то, что он уделяет внимание духовному климату времени, в котором складываются рассматриваемые учения, преломлению в них духовной культуры, полноте изложения взглядов своих героев и «методической чистоте» анализа, к чему в свое время призывал В.Ф. Асмус, которого В.В. Соколов считает своим духовным наставником.

Литература

1. Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. – М., 1999. – 944 с.
2. Соколов В.В. Античная философия. – М., 1958. – 48 с.
3. Соколов В.В. Введение в классическую философию. – М., 1999. – 350 с.
4. Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII вв. – М., 1984. – 398 с.

5. Соколов В.В. Историческое введение в философию. – М., 2004. – 911 с.
6. Соколов В.В. От философии античности к философии Нового времени. Субъект-объектная парадигма. – М., 2000. – 335 с.
7. Соколов В.В. Средневековая философия. – М., 1979. – 448 с.
8. Соколов В.В. Спиноза. – М., 1973. – 224 с.
9. Соколов В.В. Философия Спинозы и современность. – М., 1962. – 430 с.
10. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. – М., 1991. – 432 с.
11. Философия как история философии // Вопросы философии. – М., 2006. – № 3. – С. 3–35.
12. Философия не кончается.: Из истории отечественной философии XX века. – М., 1998. – Кн. 1: 1920–50-е гг. – 719 с.; – Кн. 2: 1950–80-е гг. – 767 с.
13. Философский факультет МГУ. Очерки истории. – М., 2000.
14. Goerd W. Russische Philosophie. Umgänge und Durchblicke. – Freiburg; München, 1984. – 600 S.
15. Kamenka E. Philosophy in Soviet Union // Philosophy. – Cambridge, N.Y., 1963. – N 38. – P. 1–19.
16. Rapp F. V.V. Sokolov. Filosofia Spinozy i sovremennost // Studies in Soviet thought. – Dordrecht, 1965. – N 4. – P. 333–335.
17. Rybarzyk M.L. Sowjetische Historiographie der Philosophie. – Freiburg, 1975. – 210 S.
18. Zweerde van der E. Soviet philosophy – the ideology and handmaid: a historical and critical analysis of Soviet history of philosophy. – Njumegeen, 1994. – 663 p.

Глава вторая «ДЫШАТЬ ВОЗДУХОМ СВОБОДЫ»

АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ ЛОСЕВ

На Западе эстетической истине и истине в искусстве, как и об эстетике как существенной составной части философии почти не уделяется внимания (впрочем, конгрессы по эстетике собираются там регулярно). Поэтому понимание эстетики как важного элемента цельности античной философии часто выпадает из круга исследований. Ведут речь о красоте природы в поэзии Гесиода и Ксенофана, упоминается поэзия и поэтика Платона и Аристотеля и т.п. А.Ф. Лосев в «Истории античной эстетики» поставил данную проблему на присущее ей место: в античной эстетике в качестве основной категории выступало не прекрасное, а совершенство формы, присущее всему сущему на всех его уровнях (!), в том числе природе и человеку. При этом прекрасное всегда подразумевалось. Высшим атрибутом сущего выступила красота в финале античности – в неоплатонизме, что имело важные последствия не только для православного богословия и философии.

Второе «восьмикнижие» Лосева «История античной эстетики» было весьма содержательным и подробным изложением истории античной философии, ядром которой является эстетика. На Западе всем известно, что античная философия остается фундаментом европейской. Недаром говорят, что уже более двух тысяч лет философия является серией примечаний к Платону. Но Запад, хотя и не забывал Платона, осваивал логические трактаты Аристотеля и римской философии, транслировавшей западному христианству рационалистический вариант творения, необходимость доказательства бытия Божьего, рассудочное понимание ис-

тины, постулат овладения природой и пр., а эстетику понимал весьма прагматично.

Жизнь и творчество А.Ф. Лосева (1893–1988) являют собой подвижничество и подвиг, длившийся почти целый век. Жизнеописание А.Ф. Лосева, созданное А.А. Тахо-Годи (книга вышла в серии «Жизнь замечательных людей»; см.: 30), ярко показывает мыслителя-борца, который, несмотря на бедствия и трагические жизненные обстоятельства, не поступился своей внутренней свободой и донес свою мысль до младших своих современников. Он обладал колоссальными жизненной силой и порывом к постижению истины жизни.

«Что такое жизнь? Никто не знает, хотя все живут, а мне мало жить. Я еще хочу понять, что такое жизнь... Если копнуть эту мыслительную целину, то окажется, что тут глубочайшая диалектика рационального и иррационального... Если действительность есть творчество нового, то и мышление есть всегда творчество нового. Но творить новое значит создавать принципы его конструирования... значит переделывать действительность. Но переделывает действительность человек... А человек – вечная проблема, которая вечно решается – и которая никогда не будет решена... Поэтому в общественно-личном существовании необходимо вечно стремиться... необходимо вечно разрешать эту проблему... необходимо исповедовать абсолютную истину... признавать действительность как свободное проявление абсолютной истины, необходимо в относительном искать абсолютное, необходимо дышать воздухом свободы, и свобода эта – общечеловеческая и окончательная» (21, с. 27, 30–31). Такова программа А.Ф. Лосева и его жизненное credo, которому он следовал долгие годы жизни.

* * *

А.Ф. Лосев родился в Новочеркасске, принадлежит к роду донских казаков. На развитие базисной личности А.Ф. Лосева большое влияние оказали его дед-протоиерей и гимназические учителя. Как студент историко-филологического факультета Московского университета (1911–1915) он некоторое время обучался в Берлине, где познакомился с работами Гуссерля; позже участвовал в заседаниях Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва, преподавал в гимназии литературу и латинский язык; первые работы по греческой филологии были опубликованы в 1916 г.

В 1917 г. он защитил магистерскую диссертацию по истории греческой литературы.

В Вольной духовной академии, созданной после Октября 1917 г., А.Ф. Лосев пытался (безуспешно) осуществить издание серии книг по русской религиозной философии. В начале 20-х годов он обратился к эстетике; стал действительным членом Государственной академии художественных наук (ГАХН), профессором консерватории. В конце 20-х – начале 30-х годов выходит знаменитое «восьмикнижие» (в 1927 г. – «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Философия имени», «Диалектика художественной формы», в 1928 г. – «Диалектика числа у Плотина», в 1929 г. – «Критика платонизма у Аристотеля»; в 1930 г. – первый том «Очерков античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа»).

«Была ли столь актуальна и нужна в те, 20-е годы античность, с которой начал Лосев? Античность совершенно необходима в те времена, когда пытаются уничтожить фундамент культуры, оторвать человека от естественной почвы. Именно в ней, в античности, залегают корни современных жизненных основ. Там рождается древнейшая форма мышления – миф. Там заложено учение об имени и числе. В эпоху, когда стремятся сокрушить старые формы жизни, античность уже только одним своим наличием оправдывает преемственность в истории культуры» (30, с. 83).

К тому же в предмет философии входит ее история; античная философия – первоисточник всей европейской мысли. В недрах животворного телесного космизма античных мыслителей зародилась и развилась христианская духовность. На фундаменте ранних предпосылок и античных истоков строили русские мыслители свои самобытные учения. А.Ф. Лосев не был исключением.

Следует отметить также, что перед Отечественной войной А.Ф. Лосеву было указано не заниматься философией, а мифом – только античным, так что он, может быть, отчасти и вынужденно, всю свою жизнь не покидал античности. Но и на этом фундаменте он создал оригинальную философскую концепцию, близкую по духу Вл. Соловьёву и П. Флоренскому (36, с. 209–210).

В апреле 1930 г. А.Ф. Лосев был арестован по обвинению в незаконных постцензурных вставках в «Диалектику мифа». В ходе дознания обвинение было расширено: ему вменялось в вину теперь и участие в имяславском движении, которое обвинялось в подготовке вооруженного выступления против советской власти (по делу

проходило 48 человек). Он был осужден на десять лет лагерей (жена – В.М. Соколова-Лосева получила пять лет). Находился на строительстве Беломорско-Балтийского канала, где начал терять зрение. Освобожден из лагеря осенью 1932 г., остался в ссылке до осени 1933 г. В августе 1941 г. в дом Лосева попала бомба: погибли родные, библиотека, рукописи.

С 1932 г. в течение десяти лет А.Ф. Лосев работал на почасовой оплате в вузах, не прекращая научной деятельности. Попытки опубликовать достигнутые результаты пресекались блюстителями марксизма решительно и бесповоротно. После скандального противодействия и проволочек ему удалось защитить диссертацию на степень доктора филологических наук. В 1942 г. он был приглашен профессором на философский факультет МГУ, но вскоре снят с должности за антимарксизм (инициатором был все тот же активист Я. Белецкий). С 1944 г. и до кончины он – профессор кафедры классической филологии в Педагогическом институте им. В.И. Ленина. Очередная книга Лосева вышла из печати после 23 лет вынужденного молчания.

Первая после долгого перерыва работа А.Ф. Лосева «Олимпийская мифология» была издана в 1953 г. Затем появились «Эстетическая терминология ранней греческой литературы», «Введение в античную мифологию» (обе в 1954 г.), «Античная мифология в ее историческом развитии» (1957). Эти труды сразу привлекли внимание не только историков философии, но и тех, кто не забыл, что существует и иная, кроме ортодоксального марксизма, философская традиция.

В 60-е годы Лосев активно участвует в создании статей для «Философской энциклопедии», в 70-е – для «Мифов народов мира». Тогда же началась работа над восьмитомной «Историей античной эстетики», которая продолжалась до конца его дней (в канун кончины вышел седьмой том, восьмой – посмертно). В конце 60-х годов как редактор и автор вступительной статьи Лосев осуществил издание сочинений Платона в четырех книгах.

У А.Ф. Лосева появились многочисленные ученики и почитатели, но его «восьмикнижие» было библиографической редкостью. «История античной эстетики» в полном объеме еще не стала достоянием читателя, но те работы, которые вошли в научный оборот, пользовались большим вниманием. Однако интерес к работам Лосева до середины 80-х годов не мог привести к исследованию всей глубины его мысли, ибо власть предрержащие и те, кто созда-

вал и охранял незыблемые официальные каноны, не теряли бдительности.

Лосев весьма критически рассматривал Возрождение как начало эпохи субъективизма, а субъективизм называл «мировой хлестаковщиной, абсолютизирующей антропоцентризм...» (21, с. 64). Весь Запад для него представляет собой тупик мысли. Когда в 1978 г. в издательстве «Мысль» вышла «Эстетика Возрождения», критика Лосевым возрожденческого титанизма («Титан, – пояснял А.Ф. Лосев, – это то же самое мещанство, но если мещанин действует в пределах дома, то титан – в мировых масштабах», там же), обличение гуманистических пристрастий итальянских государей-деспотов и человекобожия гуманистов с их черной магией и колдовством, с хищно-холодной Джокондой Леонардо, с раблезианским апофеозом человеческого низа и пр. в сочетании с возвышением Савонаролы – апологета умной и безмолвной молитвы (Лосев не мог тогда произнести слово «сихазм» – рано было), Фомы Аквинского, тонко понимавшего пластическую телесную красоту, и неоплатоника Николая Кузанского – все это вызвало нешуточный переполох и грубые выпады блюстителей марксистской чистоты истории и теории Возрождения (А.Х. Горфункель, В.И. Рутенбург, К.М. Кантор).

В 1983 г. в серии «Мыслители прошлого» появилась маленькая книга Лосева о Вл. Соловьёве (2-е издание вышло в 1994 г., уже в постперестроечное время); тут же поступило решение сверху (по доносу чл.-корр. АН СССР М.Т. Иовчука) книгу изъять, тираж пустить под нож. После многих переговоров и интриг книгу «сослали», разрешив продавать ее в малых городах и селениях.

* * *

Почитание А.Ф. Лосева до середины 80-х годов могло выражаться главным образом как внимание и интерес к его работам, посвященным античности (см., например: 1 – сборник грузинских философов, опубликованный к 90-летию философа), хотя были и исключения (см., например: 9), но специальные исследования оригинального учения мыслителя стали возможными только в конце 80-х годов. Освоение его трудов, систематизация его учения, по сути дела, только начинается.

Чтобы определить место А.Ф. Лосева в русской философии, уместно обратить внимание на его путь в философию и на его понимание особенностей русской философии. В беседе с Вик. Еро-

феевым (13) он указал имена, оказавшие наибольшее влияние на формирование его мировидения и философских интересов. В гимназии учитель древних языков И.А. Микш положил начало увлечению античной филологией; уже в старших классах гимназии филология и философия для Лосева стали нераздельными. Когда он познакомился с работами Вл. Соловьёва, идея всеединства стала основой его собственной концепции.

Его поразило учение Эйнштейна-Лоренца о пространственно-временной относительности и о возможности превращения объема тела в нуль. В университетские годы он увлекался Бергсоном, идеей о творческой эволюции как трагической борьбе жизни за существование в окружении безжизненной материи. В неокантианстве его привлекала идея творческого мыслительного континуума, у Гуссерля – понимание эйдоса как прямой и непосредственной, но логически структурно обоснованной данности.

В университете он штудировал неоплатоников, Шеллинга и Гегеля, к которым позже постоянно обращался, почитая их как вершину общечеловеческой мысли. В Достоевском завораживала мысль о маленьком человеке, который перед лицом космической бездны не в состоянии справиться с собственным ничтожеством и даже способен упиваться им. А.Ф. Лосев признает также и увлечение в молодые годы учениями Ницше, Годе, Фрейда, Шпенглера, от основополагающих идей которых он, однако, сразу отмежевался. Музыка Вагнера и Скрябина привлекала и отталкивала его ярко выраженным чувством надвигающейся мировой катастрофы.

Что касается марксизма, то в наши дни многие, особенно те, кто стремится предать забвению не только марксизм, но и собственное прошлое, винят Лосева в том, что в 60–80-е годы он принял марксизм и тем самым не только отступил от своих ранних работ, но и запятнал (даже!) свое имя. Но А.Ф. Лосев свидетельствует, что марксистский вариант материализма своими символично-выразительными потенциями показал жизнеспособность и был ему менее чужд, чем позитивистские и неопозитивистские концепции (марксизм не противоречил целостному подходу к миру), а диалектика марксизма, зависящая от Шеллинга и Гегеля, вообще была ему достаточно близкой, так что уже начиная с 1930 г. он использовал методологию марксизма.

Другое дело, что в 60–80-е годы ему приходилось заслоняться цитатами классиков марксизма-ленинизма от цензурного недреманного ока, но при этом своей свободой он никогда не поступал-

ся. К тому же он был всегда согласен с марксистской мыслью об обреченности культуры буржуазного Запада, что выразилось в критическом рассмотрении возрожденческого титанизма, рационалистических мифов Нового времени, в оценках музыки Вагнера и Скрябина.

* * *

Русская философия в лице прежде всего Вл. Соловьёва была принята А.Ф. Лосевым органически. «Мне кажется, – говорил он, – что только русский, либо тот, кто любит и понимает русскую культуру как свою собственную, может понять дух и стиль этой пророческой работы [речь идет о “Трех разговорах”] Соловьёва» (21, с. 98). В статье «Русская философия», написанной начинающим философом в 1919 г. (изданной вскоре в Цюрихе, о чем он узнал только в 1983 г.), Лосев утверждает, что почти вся русская философия являет собой «до-логическую, до-систематическую, или, лучше сказать, сверх-логическую, сверх-систематическую картину философских течений и направлений»; что причиной этому являются не внешние обстоятельства, а внутреннее строение русского философского мышления: она является «продолжением философии святоотеческой».

Ей чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации; ей свойственно «чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего» (там же, с. 73), постижимого не с помощью логических понятий, а лишь в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности. Непосредственно связанная с действительностью, она часто проявляется в виде публицистики, а художественная литература есть кладезь самобытной русской философии.

Выделяя характерные для западной философии тенденции – рационализм, меонизм (веру в несущее, в ничто), имперсонализм (личность – пучок перцепций), А.Ф. Лосев подчеркивает главную особенность русской философии: в ее основе лежит логос, который, в отличие от западного *ratio* как чисто человеческого свойства, метафизичен и божествен; логос есть принцип, имманентный вещам, и всякая вещь таит в себе скрытое имманентное слово, поэтому истина онтологична, ее познание мыслимо как осознание своего бытия в истине, а на вершинах познания находятся не ученые и философы, а святые.

«Русская философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским, конкретным богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом» (21, с. 78).

Американский русист Дж. Скенлен утверждает, что в 40-е годы Лосев давал русской философии другую характеристику. Он опирается на высказывание о том, что современная история России отмечена вырождением мистицизма и развитием здорового материалистического настроения (см.: 27, с. 36). Но речь у Лосева явно идет об иной философской традиции, утвердившейся в России после того, как был истреблен и изгнан цвет самобытной русской мысли.

В 70-е годы в беседах с В.В. Библихиным Лосев повторяет мысль о мистическом опыте, называя исихазм величайшим достижением христианского подвига. Человеческие способности – «вера», включающая в себя интуитивное, нерациональное постижение истины, и «мысль» (рациональное, логическое мышление) – суть различные области человеческой души, в которых одни и те же истины могут быть открыты разными путями. Способность к мистическому опыту есть черта преимущественно незападная, но и в России она в конце концов тоже была утеряна.

В своих последних работах (1983–1988), посвященных Вл. Соловьёву, А.Ф. Лосев больше не стремится, утверждает Дж. Скенлен, «установить некую родовую связь между мистицизмом и русской философией» (27, с. 49). А Лосев между тем подчеркивает, что русская философия может гордиться своими достижениями в обоих измерениях – мистическом и рациональном: они и параллельны друг другу, и независимы друг от друга. Теперь для Лосева, утверждает Скенлен, вся философия может быть рациональной и дискурсивной в двух смыслах: 1) она требует логической понятийной разработки даже мгновенного познания реальности, и в этом случае мистическое знание – «просто один из источников сырого материала для философского развития»; 2) она может быть рациональной, приняв «рациональную интуицию как форму опыта, как источник мгновенного знания о реальности, материал для которого поставляет мистическая интуиция, вера и чувственное восприятие» (там же, с. 53–54). Так философия, по Лосеву, считает Скенлен, «становится вдвойне рациональной, но необязательно

антимистической или антиверующей... рациональность философии логически совместима с глубочайшим мистическим знанием» (там же). Лосев отошел от позиций, высказанных в статье 1919 г., считает Скенлен, поскольку понял, что хотя мистический опыт есть единственно возможный путь обретения действительности, любая философия, как русская, так и западная, нуждается в рациональном обращении опыта в понятийное знание.

Дальнейшее изучение истории философии, включает Скенлен, показало Лосеву, что у России нет монопольных прав на мистическое знание, хотя он сохранил убеждение, что православный мистицизм глубже и богаче, чем любой другой. Представляется, что Скенлен деформирует раннюю позицию Лосева утверждением, будто Лосев защищал тогда монопольное право русских философов на мистицизм. Речь шла не о мистицизме вообще, который якобы пытаются монопольно присвоить русские, а всего лишь о приоритетах и об особенностях русской мысли, выражающих ее самобытность – стремление к цельности знания, мобилизующее все, в том числе и интуитивные (мистические), познавательные способности человека, обращенность в первую очередь не к рациональности, но к логосу. Творческий путь Лосева – тому свидетельство.

* * *

В философии А.Ф. Лосева, отмечает С.С. Хоружий, нет следа былой «технической» отсталости русской мысли, которая в русском неокантианстве или шеллингианстве выглядела вторичной по отношению к мысли западной. А.Ф. Лосев уделял пристальное внимание методу, дисциплине аналитического и диалектического мышления. Его метод – логико-смысловое конструирование философского предмета, где предмет неотрывен от метода (см.: 36).

А.Ф. Лосев и его супруга Валентина Михайловна, по специальности астроном (умерла в 1954 г.), были религиозными людьми. В июне 1929 г. они приняли тайный монашеский постриг под именами Андроника и Афанасии. Оба были сторонниками имяславия как религиозной идеи; политика в этой связи А.Ф. Лосеву была чужда; крайности имяславцев того времени на Кавказе, пытавшихся самоизолировать от советской власти, были для него неприемлемы. В то же время имяславие Лосевых соединялось с антисергиевским движением, направленным против иерархов православной церкви во главе с митрополитом Нижегородским Сергием, искав-

шим компромисса с советской властью, что не спасло его от последующих гонений. Имяславие стало для Лосевых не только исповеданием веры, но и основой научных трудов.

Труд Лосева «Философия имени» (22), который писался летом 1923 г., был тесно связан с философско-религиозными имяславскими спорами начала века и в домашнем кружке Лосевых в 20-е годы. В процессе работы имели место многочисленные доклады мыслителя, связанные с проблемой Имени Божия, тезисы и заметки об имяславском движении (итоговые тезисы были правлены выдающимся деятелем имяславия о. Иринеем и посланы П. Флоренскому), а также доклады к истории вопроса от античности до великих отцов церкви.

Со времени античности Платона, Плотина и христианского неоплатонизма имя понималось онтологически. «Назвать вещь, дать ей имя, выделить из потока смутных явлений, преодолеть хаотическую текучесть жизни – значит сделать мир осмысленным. Без онтологического понимания имени мир – глух и нем, он полон тьмы и чудовищ. Но мир не такой, потому что “Имя есть жизнь”» (цит. по: 30, с. 14). Но имя Бога в этом труде ни разу не было упомянуто, как указывает А.А. Тахо-Годи, по цензурным соображениям.

Обоснование особой связи Бога и мира было, по мнению Лосева, сверхзадачей русской философии. Между Богом и миром есть связь, утверждал Лосев, но она – не субстанциональная и не сущностная. Идея особой – энергичной – связи с Богом в русле исихазма проговаривалась многими русскими мыслителями; А.Ф. Лосев считал, что она воплотилась в наиболее самобытных течениях русской философско-религиозной мысли – в символизме, софиологии, имяславии. Существовавший у русских мыслителей соблазн пантеизма, отступления к дуализму веры и знания, основывавшийся, в том числе, на понимании платонизма как дуализма, должен был быть преодолен (см.: 8).

Лосев, вступив на этот путь, «по словечку разобрал всего Платона, сохранив и установку на исихазм как на путь выхода из агностицизма и дуализма к новому несубстанциальному и несущностному монизму, и соборную анафему языческому платонизму, и оценку платонизма как принципиального монизма» (7, с. 558). Платонизм, доказывает Лосев, не только монизм, но символизм, поскольку платоновская идея есть уже готовый символ.

На новом понимании платонизма строится общая философская и богословская позиция Лосева. «Своеобразие лосевской концепции в рамках соловьевской традиции и состоит в том, что в ней разработан специальный – коммуникативный – ракурс, который связывает воедино все частные течения внутри этой традиции (софиологию, символизм, имяславие), и что это новое коммуникативно проинтерпретированное единство направлено на преодоление неортодоксальных, прежде всего – пантеистических, потенций этих течений, взятых в их изолированности. Сам исихазм тоже проинтерпретирован Лосевым как принципиально коммуникативная доктрина» (7, с. 576–577).

«Философия имени» – не только итог богословских споров.

В.И. Постовалова обосновывает предположение, что это произведение представляет собой опыт построения цельного знания (см.: 24). Концепция, развиваемая в книге, допускает возможность ее обоснования и эмпирико-научными, и спекулятивно-философскими, и мистико-иррациональными средствами. В сам предмет исследования включаются эти три плана. Обоснование цельного знания имеет целью доказать, что все эти планы объединяются в рамках целостного организма знания, а не являются собой эклектически соединенные пласты.

Имя (слово) для Лосева – центральный момент действительности, объединяющий ее внешние и внутренние планы и горизонты. Оно выступает как необходимое звено «вселенского синтеза» общечеловеческой жизни, исходным пунктом которого является цельное знание.

Философский компонент предмета исследования предстает в разработке системы логической конструкции имени на диалектической основе. Эмпирический пласт в составе цельного знания содер­жится в описании шестидесяти семи моментов имени в их диалектической взаимосвязанности друг с другом, что в целом ряде случаев непосредственно или потенциально коррелируется с единицами эмпирической науки в языкознании, психологии, логике.

Богословско-религиозный план присутствует в тексте в форме невидимого основания концепции как глубинный ключ к пониманию идейного замысла книги, на что обратил внимание еще В.В. Зеньковский.

По мысли Вл. Соловьёва, цельное знание реализуется в трех видах: в виде цельной философии, цельной науки и цельной теологии. С этой точки зрения «Философия имени» выполнена в жанре

цельной философии и характеризуется стилистической выдержанностью. Впоследствии Лосев, считает Постовалова, синтезировал опыт толкования слова и имени, «представив их в жанре цельной науки» (24, с. 102). До той поры никто столь фундаментально проблему имени и символа не разрабатывал: А.Ф. Лосев писал о ней без влияния Гуссерля, а работа Кассирера о символических формах вышла позже (см.: 36, с. 12). Но обоснование слова и имени в труде Лосева, включает Постовалова, имеет не феноменологический и не символический, а диалектический характер.

* * *

Единственный правильный и полный метод философии, утверждал Лосев, есть метод диалектический. Он придерживался диалектического метода в эпоху, отмеченную на Западе авторитарностью логического позитивизма, отвергавшего ценность спекулятивного мышления, а у нас в стране – господством вульгарного диалектического материализма. Лосев бесстрашно развивал диалектические традиции русского философствования, но при этом, как подчеркивает С.С. Хоружий, создал оригинальную концепцию: его диалектический метод привел к созданию системы диалектико-феноменологической философии, имеющей в своей основе новые концепции имени, символа и мифа. При этом новое понимание античного мышления достигалось на базе оригинальной философской методологии, а выработка новой философской концепции осуществлялась на материале античности.

Платоническая диалектика, по Лосеву, отмечает Л. Гоготшвили, не связана в конечном счете с каким-то определенным опытом. Но в реальности «чистой» сверхопытной диалектики не существует, она всегда так или иначе наполнена тем или иным опытом, т.е. в каждом своем конкретном проявлении диалектика принимала относительную форму, выбор которой диктовался соответствующей мифологией. «Здесь кроется одна из несущих опор лосевской мысли в целом» (7, с. 556). Не связанная однозначно с чувственным опытом и даже с опытом рациональным, который сам порождался, по Лосеву, диалектикой, она тем не менее предполагает порождающее ее лоно. «Условно говоря, диалектика исходит из мистического опыта или откровения... Абсолютная диалектика и есть абсолютная мифология. Категории диалектики – символы этой абсолютной мифологии» (там же, с. 557).

С.С. Хоружий прослеживает вклад философа в разработку проблем структурализма, семиотики, общность с некоторыми концепциями К. Юнга. Вместо коллективного психического бессознательного (по Юнгу) Лосев усматривает внутреннюю имманентную мифичность человеческого опыта, «начинающегося с мифичности первоэлементов этого опыта». Абсолютная мифология, рассмотренная с диалектической точки зрения, – это не только учение о мифе, но и «диалектическая дедукция существования Бога» (36, с. 251–252).

А.Ф. Лосев принял феноменологическую трактовку предмета философии: он стремился, как и Гуссерль, постичь явление чувственной или духовной реальности в полноте его смысла и живой конкретности. Но он шел дальше Гуссерля, не ограничиваясь описанием элементов того или иного явления. За статикой элементов он хотел увидеть живые динамические связи и превращения, дополнив феноменологию диалектикой, создав тем самым диалектическую феноменологию. Метод Лосева предполагает диалектический переход от конкретной явленности (эйдоса) к иному – к символу, что приводит к усилению выразительности смысловой картины, достигая узрения смыслов не только эйдоса, но и символа.

Символ, подчеркивал Лосев, есть функция действительности – отражение, способное разлагаться в бесконечный ряд членов и вступать в бесконечно разнообразные структурные объединения; он есть смысл действительности, т.е. отражение, вскрывающее смысл отражаемого, проникающий в глубины отражаемого, недоступные внешне чувственному их воспроизведению; символ есть интерпретация и понимание действительности, поскольку он не механически отражает действительность, а специфически перерабатывает ее в сознании; символ так или иначе отражается в действительности, тем самым обозначая ее, поэтому он есть еще и знак действительности; символ не только отражает и обозначает действительность, но, выражая ее изменение, он строится как вечное изменение и творчество, и в этом смысле он являет собой такую закономерность, «которая способна переделывать действительность. Без этой системы реальных и действенных символов действительность продолжала бы быть для нас непознаваемой стихией неизвестно чего» (21, с. 38–39).

В.И. Метлов, обратившись к диалектике А.Ф. Лосева, ограничивается (в духе Э. Ильенкова) рассмотрением ее близости к Гегелю и немецкой классической философии и отмечает некото-

рую недооценку Лосевым особенностей ее становления, а также диалектических идей Канта. В «Диалектике художественной формы» А.Ф. Лосев дополняет гегелевскую триаду четвертым моментом – «фактом», чтобы «спасти диалектику от субъективного и бесплодного идеализма, оперирующего с абстрактными понятиями, не имеющими в себе никакого тела» (цит. по: 23, с. 83). Автор считает тетрактиду излишней: важно, что Лосев подчеркивает «существование вещи вне смыслового поля; но, с другой стороны, предмет без понятия (по Гегелю), вне понятия есть не более, чем слово» (там же, с. 85). Вместе с тем В.И. Метлов пытается показать, что практика для А.Ф. Лосева – это и есть единство «вещества» и «идеального первообраза», ссылаясь на его мысль о том, что теория есть «символ практики, а практика – символ теории, то есть здесь мы имеем дело с диалектикой теории и практики» (там же, с. 86).

А.Ф. Лосев считал себя не только логиком и диалектиком, но и «философом числа»; математика в его ранних штудиях играла важную роль, связываясь с астрономией и музыкой. Анализ бесконечно малых, теория множества, комплексных переменных, пространств разного типа, общение с русскими математиками Н.И. Лузиным и Д.Е. Егоровым – таковы были круг и среда его математических интересов (см.: 28). Главная идея в этой связи – мысль о единении философии, математики, астрономии и музыки – стала фундаментом его книги «Музыка как предмет логики». Позже в течение многих лет эта тема разрабатывалась им в работах «Проблема Вагнера в прошлом и настоящем» (1968), «Исторический путь эстетического мировоззрения Вагнера» (1978), «Основной вопрос философии музыки» (вышла посмертно в 1990 г.). Работы, посвященные философии музыки, являются глубоко профессиональными. В консерватории к ним относились как к работам специалиста. Многочисленные труды, посвященные конкретной разработке музыкальной проблематики, сохранились в архиве ГАХНа, стали предметом изучения в наши дни (см.: 35; 37). Музыке, считает Лосев, нет необходимости сводить себя ни на какое другое бытие. Для нее характерен «не закон достаточного основания, а закон самообоснования, самодеятельности, самостоятельности» (цит. по: 30, с. 93).

Музыкальное бытие – слияние противоположностей – нераздельности и слитности, единства субъекта и объекта, самопротитоворство, данное как жизнь, как длительно изменчивое настоящее. Музыка основана на соотношении числа и времени, в ней существ-

вуют три важнейших слоя – число, время, выражение времени, а сама музыка есть «алогически выраженная форма числа» (цит. по: 30, с. 94). Различие музыки и математики состоит в том, что они различно конструируют свой предмет: математика логически говорит о числе, музыка говорит о нем «выразительно».

* * *

Лосев был создателем оригинальной философии мифа. О мифе как одной из форм энергичного проявления сущности говорилось во всех лосевских работах. Проблемой мифа он был занят с 1916 г. (статьи «О мироощущении Эсхила», «О музыкальном ощущении любви к природе» и др.); в книге «Музыка как предмет логики» он пытался изложить сущность музыки с мифологической точки зрения. Для Лосева не только «бытие определяет сознание, но и сознание определяет бытие».

Более того, мысль «воплощается», становится «телом»: «дух осязается физически, как тело, и тело стало смыслом», в реальной жизни «потухнет само различие духа и тела» (цит. по: 30, с. 99). Таким образом, в мифе идея воодушевляет материю и сама становится живой плотью. Сущность, идея (эйдос), миф, символ, личность, энергия сущности, имя неразрывно связаны между собой. А.Ф. Лосев связывает свое понимание мифа в первую очередь с учением об имени.

Лосевская теория мифа сохраняется и в работах 50–80-х годов. В «Античной мифологии в ее историческом развитии» (1957), излагая свою теорию мифологического процесса, А.Ф. Лосев исследовал целостный исторический комплекс мифа, его множественную семантику от древнего оборотничества и фетишизма до изысканных и благородных форм, от безымянного безликого демонизма к красоте умного героизма, строящего жизнь на принципах меры, красоты, справедливости. В томе VI «Истории античной эстетики» в связи с неоплатонизмом воспроизводится рассуждение о мифе, выработанное в 20-е годы. В работе 1982 г. о знаке, символе, мифе автор описывает специфику современного мифологического мышления.

Его труд «Диалектика мифа» (1930) был связан с другими книгами «восьмикнижия», особенно с «Философией имени». В греческом языке «миф» означает «слово», «имя», «именование». В нем обобщался опыт общинно-родовой жизни греческого общества: весь мир являлся человеку этого общества в соответствующих

его опыту именах: мать – земля, небо – отец и т.д. Мифология же олимпийских богов отражала более позднюю антропоморфную стадию мифологического развития. Миф в данном случае – не выдумка, не фантазия или сказка; он – древнейшая форма освоения мира, обобщающая в одном слове конкретные стороны жизни. «Миф полон выразительности, имел огромное эстетическое значение, поэтому был закреплен, живо расцвечен, разработан в греческой поэзии и прозе... доходя от чисто художественных образов до невероятно сложных и отвлеченных символических умственных конструкций» (цит. по: 30, с. 298).

Работа «Диалектика мифа», отмечает А.В. Гулыга, имеет три уровня: 1) апологетический, главный для автора, но потаенный – обоснование христианского мировоззрения; 2) аналитический – рассмотрение особенностей мифа как формы сознания; 3) полемический – разоблачение социального мифа (см.: 12, с. 280). Противопоставляя миф вымыслу, идеальному бытию, метафизике, схеме, аллегории, поэзии и т.д., т.е. определяя свой предмет через отрицание, А.Ф. Лосев следует классической традиции отрицательного богословия. отождествляя миф с символом, личностью, чудом, он тем самым прибегает к положительному определению.

«Философская мысль Лосева неявно, но прочно несет в себе печать церковно-православного учения и стиля мысли; и наряду с апофатической методикой в “Диалектике мифа” присутствует и катафатическая» (36, с. 129–130). В конечном счете сложным и кружным путем – через теорию мифа, через многие древние и новые философии – мысль Лосева возвращалась к собственным духовным истокам, к православному умозрению и философской традиции Соловьёва (там же, с. 138).

В свое время Шеллинг завершил рассуждения о мифологии словами об откровении как явлении истины. А.Ф. Лосев был лишен этой возможности по цензурным условиям и говорил об «абсолютной мифологии», которая есть «абсолютное бытие, выявившее себя в абсолютном мифе; бытие, достигшее степени мифа, причем ни этому бытию, ни мифу не может быть положено никогда и никем никаких препятствий и границ. Диалектика абсолютного мифа есть в сущности самая обыкновенная диалектика, ибо всякая диалектика говорит именно о последних, т.е. абсолютных, основаниях знания о бытии» (18, с. 581). Под угрозой 57-й статьи Уголовного кодекса в рамках абсолютной мифологии он логически безупречно обосновывал бессмертие души (см.: 11).

В работах 50–60-х годов, указывает В.И. Копалов, А.Ф. Лосев переводит на рациональный язык и дешифрует мифологические ситуации и способы их шифровки. Таковы работы «История античной эстетики», «Античная мифология в ее историческом развитии», статья «Мифология» для «Философской энциклопедии». Это потребовало от А.Ф. Лосева выявления наиболее важных свойств и функций мифа, символизирующих единство природного и социального начал (см.: 14, с. 66–67).

Свойства мифомышления А.Ф. Лосев вслед за Шеллингом выводит из взаимного проникновения идеального и реального (образ, воспринимаемый как реальность). Другое свойство мифа – бессознательный уровень мышления, «отрешенность от смысла». Шеллинг, а вслед за ним и К. Юнг пришли к выводу о неких общих для всего человечества формах бессознательного мышления. Но подход Юнга психологичен, подход Лосева онтологичен: «Внутренняя имманентность мифичности человеческого опыта начинается с мифичности первоэлементов этого опыта» (36, с. 251). Третий признак мифа – синкретизм, нерасчлененность мысли, отсутствие различия между субъектом и объектом как путь идентификации себя с другими, как идентичность естественного и сверхъестественного, когда существует одна абсолютная реальность, так как «мифологическая фантазия предполагает субстанциальное тождество идеи и вещи» (19, с. 462). Наконец, миф равнодушен к противоречию; формальная логика отрицает миф; О.М. Фрейденберг назвала мифомышление «доформально-логическим» (см.: 9, с. 272).

Миф имеет собственную логику, обобщающую явления природы и общества в чувственно-конкретной форме, в образе-понятии, когда «объективное значение предметов сочетается с субъективным смыслом, происходит сопроничание материального и идеального, где идеальное ведет себя как материальное» (14, с. 67), а каждая вещь в таком сознании умеет превращаться в любую другую вещь. По логике мифомышления «все есть все» или «все во всем». Метаморфозы и смещение значения выступают как оборотничество, которое исчезает, как только человек начинает различать Я и не-Я и противопоставлять себя природе (см.: 15, с. 12–14).

Основной функцией мифотворчества А.Ф. Лосев считает не любознательность, не стремление к познанию, а удовлетворение жизненной потребности преодолеть господствующие над человеком силы и связанные с этим чувства и переживания. Мифотворче-

ство направлено также на обеспечение консолидации общности, осуществляя тем самым интегративную функцию.

А.Ф. Лосев рассматривает не только общую теорию мифа, но и его исторически сложившиеся формы – «относительную» мифологию.

Классификация Лосевым типов мифологии в зависимости от того, как проявляет себя символ, дана в статье Л. Гоготишвили «Ранний Лосев» (см.: 8, с. 141–143). Исследуя мифологию Платона и Аристотеля, Лосев приходит к выводу, что мифы в их системах являются «весьма глубокими символами, которые иной раз даже трудно отделить от объективно-онтологического рассуждения» (цит. по: 14, с. 69). «Относительная» мифология выполняет и социальную функцию. Особое значение имеет изучение А.Ф. Лосевым сущности современного мифа, который существует благодаря фетишизации (мифологизации) той или иной идеи, имеющей подчас поистине глобальное значение.

Э. Кассирер, «Философия символических форм» которого создавалась параллельно с «восьмикнижием» А.Ф. Лосева, заметил наличие латентного мифа в сознании и высказался против техники современного политического манипулирования мифом. После Второй мировой войны М. Хоркхаймер, критикуя фашизм, утверждал, что в фашистском тоталитарном мифе логос был побежден мифом. Но миф представляет собой постоянно пребывающую формальную структуру, содержание которой зависит от конкретных обстоятельств. Миф может быть и гуманистичным, но может быть и враждебным человеку. В 1971 г. немецкий философ Г. Блюменберг свел содержание мифа к полярным метафорическим категориям – «террор» и «поэзия»; в первом случае – «демоническая скованность» человека, во втором – антропоморфное освоение мира и теоморфное возвышение человека. «Антитеза справедлива, только не следует забывать о метафорическом ее звучании: низкий миф может обходиться без физического террора, подавляя личность духовно (например, потребительские мифы), высокий миф тяготеет к абсолютной мифологии» (9, с. 274). За 40 лет до Блюменберга А.Ф. Лосев именно так понимал социальный и личностный миф.

В связи с этим Лосев анализирует некоторые научные теории, приобретшие статус мифа (в частности, мифологизация пространственных идей Декартом, Ньютоном, Кантом, миф о всемогуществе знания), мифы о материи «как мертвом и слепом чудище Вселенной», как «вырождение христианского учения о троично-

сти» («мы верим в нашу материю, поклоняемся ей, и никто не вправе отнять ее у нас»), мифологичность самого мира современного человека. С этой точки зрения, «диалектический материализм есть относительная, а не абсолютная мифология» (15, с. 581).

Известны саркастические выпады Лосева в «Диалектике мифа» против примитивно-мифологической структуры марксистской фразеологии – мифы пролетарской идеологии («весь мир насилья мы разрушим...»); миф о возможности безрелигиозного общества; миф Пролеткульта, отвергавшего искусство, немислимое без гениальности, а гений – уже неравенство и «эксплуатация»; миф об усилении классовой борьбы при успехах социализма, когда «копошатся гады контрреволюции», «оскаливает зубы гидра буржуазии», всюду снуют «бандиты во фраках», «людоеды в митрах», всюду «темные силы», «мрачная реакция», и в этой тьме встает «красная заря мирового пожара», «красное знамя восстаний». «Картинка! И после этого говорят, что у нас нет никакой мифологии» (цит. по: 30, с. 102). Это был 1930 год – время коллективизации и жестокого насилия. Выступление А.Ф. Лосева было смертельно опасной дерзостью, но он всегда стремился откликаться на проблемы времени. «Время – боль истории» – его афоризм.

Философия мифа лежит в основе социально-исторической концепции Лосева (см.: 6), исходной константой которой является мысль о мифологической гомогенности многосоставных культурных явлений. Мифологическая целостность покоится, по Лосеву, на интеллектуальной интуиции (откровении) как ее цементирующем ферменте и на личностном общении (энергетически-коммуникативной связи) субъектов – носителей мифа. Эта органичная система «оценивалась им на порядок выше всех вариантов мифологической эклектики» – псевдомифов (6, с. 40).

Ситуацию начала 20-х годов в России Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии» расценивал как закономерный результат философского и религиозного эклектизма и утопизма, гибридного смешения мифологий, три составляющие которого – извращенные католическая мифология с ее казуистикой и истерией, православная мифология, деградировавшая до бандитизма и анархии, а также абстрактное, сверх всякого предела рационализированное политико-экономическое сознание, унаследованное от эпохи Возрождения и иудаизма, – привели к «мифологическому хаосу» (там же, с. 47).

В течение 20-х годов, полагал Лосев, шел активный процесс постепенного выравнивания этого хаоса, стабилизировалась некая новая, относительная мифология. Общей платформой для нее стал материализм, которым была соблазнена и «беспризорная» русская интеллигенция, «слишком далеко зашедшая в своем желании оправдать материю» (цит. по: 6, с. 47). Это не был чистый материализм, так как новая мифология должна была создать свое «царство идей»; это не был и чистый атеизм, поскольку он в принципе невозможен вообще; новая мифология была язычеством, далекой предтечей которого был платонизм.

Лосев утверждал, что Платон, при всей устремленности к идеальной сфере, опирался в своей глубине на материалистическую интуицию. Причем статичное понимание социального бытия в платонизме не противоречило элементам статики, присутствовавшим в эволюционном историзме марксизма (коммунизм как идеал ставил предел истории; тезис обострения классовой борьбы выражал стремление закрепить данный тип социального устройства). Платонизм проник в новую мифологию через либерально-демократическую мысль, считал Лосев.

Для него социалистическая идея была одним из органичных вариантов развития идеи буржуазной: никакого смыслового дуализма между ними Лосев не видел, поскольку обе были порождены единым духом Нового времени. В этом смысле тоталитаризм есть один из вариантов развития демократии, а «либерал» в его «Очерках...» – общее название и для буржуазного демократа, и для демократа марксистского типа. «Платоновский тоталитаризм в социально-политической сфере естественно замкнул собой свойственную Новому времени гипертрофию земного субъекта, как это произошло в античности, тоже знавшей и свое Просвещение, и своего Ницше» (цит. по: 6, с. 49). В «Очерках...» Лосев впервые применил прием, который станет основой его «Истории античной эстетики», – изложение стадий античной философии сочетается здесь с одновременной аллегорической фиксацией тех этапов, «которые уже прошла или еще пройдет в своем развитии новоевропейская культура, возросшая на своем язычестве» (там же).

Миф проявляется не только в социальном, но и в личностном плане. А.Ф. Лосев обосновал значение личностного мифа; всякая живая личность – так или иначе миф. Высшая потенция личности – любовь в ее духовной ипостаси – представляет собой фрагмент абсолютной мифологии: «Миф есть в словах данная чудесная лично-

стная история» (15, с. 578). Ее четыре слова: личность, история, чудо, слово – «развернутое магическое имя... – окончательное и последнее ядро мифа, и дальше уже должны умолкнуть всякие другие преобразования и упрощения» (там же, с. 580).

В рамках абсолютной мифологии, подчеркивает С.С. Хоружий, намечается переход Лосева от символизма к персонализму: «Абсолютная мифология есть персонализм» (цит. по: 36, с. 253), что ярче всего выражает русскую философскую традицию. Хотя понятие личности у Лосева, отмечает далее С.С. Хоружий, мало разработано, однако само его присутствие, как и понятие интеллигенции, также «обнаруживает эволюцию в направлении к христианскому (православному) персонализму» (там же). Этот поворот означал кружной путь (по независимым от мыслителя обстоятельствам) не только возвращения к собственным духовным истокам, но к опыту аскетической традиции и паламитского богословия.

Г.К. Вагнер конкретизирует мысль Хоружего о православном персонализме Лосева (одновременно опровергая тем самым утверждение о неразработанности у него проблемы личности), прослеживая исследование Лосевым становления личности в богословских сочинениях античных авторов и отцов восточной церкви и вместе с тем вычлняя элементы, определяющие, по Лосеву, содержание этого понятия (см.: 4).

* * *

Уже говорилось, что еще до войны А.Ф. Лосеву запретили заниматься философией. Допускалось – только искусство. В начале 70-х годов он предстал перед последним поколением людей советской эпохи создателем многотомной «Истории античной эстетики». До своих последних дней Лосев созидал второе в своей жизни «восьмикнижие» – замечательный свод по истории античной философии, эстетический по выразительности.

В СССР античная философия была едва ли не «заграницей»: среди ее мыслителей было слишком много идеалистов. И Лосеву, конечно же, не разрешили бы издать это сочинение как философию. Но в СССР эстетика была маргинальной дисциплиной (теорией искусства): идеологический контроль здесь был более слабым. Опубликовав второе «восьмикнижие», А.Ф. Лосев убил двух зайцев: получил широкую публичность и показал долгое движение мысли к новой исторической эпохе, начало которой открылось в христианстве. «Восьмикнижие» Лосева завершается историей

позднего неоплатонизма, непосредственной предтечи новой эры. И Лосев остановился на ее пороге. Ему не дано было показать грядущий перелом: «Он рано вышел» и не дожил до перестройки.

В свете вышесказанного следует продолжить важную для понимания дела Лосева тему – место эстетической истины в философии. В западной мысли общепринято следовать за А.Г. Баумгартеном, выделившим эстетику как теорию чувственного познания (середина XVIII в.). Указав на определение Баумгартеном такого познания как «смутное» и неотчетливое, подчеркивают его эстетическое значение: оно пробуждает стремление к совершенству, воплощаясь в прекрасном, которое является доменом искусства. В отношении к совершенству Баумгартен выступает в какой-то мере наследником античного понимания эстетики. Но его внимание обращено всего лишь к выяснению места чувственного познания в формировании теоретической истины – в размежевании красоты искусства («внутренней красоты») и красоты природы (Гёте). Именно такой взгляд имел место в официальной марксистской эстетике. Но в античном платонизме, да и в немецкой классике искусство предстает как истинный и вечный инструмент, удостоверяющий философию как единственное откровение (Ф. Шеллинг). Для Гегеля красота есть идея, выражающая истинное движение к абсолютному духу. Они предстают как частные определения, хотя на самом деле имеют конститутивное значение для всего немецкого идеализма, завершившего целую историческую эпоху восхождения западной философии.

Удивительно, что эстетическое учение Канта не привлекает достойного внимания. Оно начинается с уяснения места чувственности в процессе познания (конгениально Баумгартену), а завершается в «Критике способности суждения» учением о чувстве благожелательной оценки как опосредованном характере восприятия прекрасного, которое стало важным звеном в созданной Кантом системе. Между тем единый подход к живой природе и к художественному творчеству на основе принципа целесообразности – одна из основных идей третьей кантовской «Критики». Апеллируя к художественным потенциям человека, эстетика выступила связующим звеном (ныне на это почти не обращают внимания) между рассудком как познавательной способностью и разумом – регулирующим звеном поведения человека. В сфере познания, писал Кант, прекрасно то, что познается без посредства понятия как предмет необходимого благоволения, в сфере нравственности речь

идет об эстетическом понятии возвышенного как мере нравственности.

В итоге истина, добро и красота сведены воедино, что заложено в античности и сопрягается с русской мыслью. А. Гулыга, обративший внимание на такого рода цельность учения немецкого мыслителя, удостоился признания немецких читателей особенно – «за русский взгляд на учение Канта».

Выражению как внешнему проявлению внутреннего Лосев уделял большое внимание не только в теории мифологии, но и в общефилософской и религиозной позиции, связанной с доктриной православного энергетизма, т.е. с учением о разных формах энергийного выражения сущности в их иерархизированной цельности, когда сущность явлена в эйдосе, эйдос – в мифе, миф – в символе, символ – в личности, личность – в энергии сущности. Область выражения, как сказано выше, Лосев непосредственно связывает с эстетикой, которая толкуется (Б. Кроче, К. Фосслер) как наука о выражении сущности. Отсюда и название его восьмитомного труда.

Именно поэтому его труд, энциклопедический по богатству и аутентичности материала и в то же время с ярко выраженной оригинальной базисной философской концепцией, получил название «История античной эстетики». Лосев считал, что у греков принципиально не может быть иной философии, которая не была бы эстетикой, а эстетика в лосевском понимании и есть теория выражения сущности, которая ориентируется на вещественную воплощенность (в отличие от идеально-личностного воплощения в религии) (см.: 6, с. 41).

Лосев возвел мощное здание истории античной культуры в разуме и понятиях, но при всем уважении к категориальной систематике и влюбленности в чистый Ум не превратился в абстрактно мыслящего философа. При всей любви к античности и ее близости как предмета изучения А.Ф. Лосев рассматривал ее как определенный период в истории культуры и философии, весьма недостаточный и ограниченный. Для античности абсолют – «видимое небо (“любование на небесный свод”), видимый, осязаемый, чувственный космос, материальное чувство» (21, с. 57). Историю физиономического телесного бытия А.Ф. Лосев пережил ярко и талантливо, даже интимно. «В своей целостности его труд является завершительным для истории античного духа, на которую автор дерзнул взглянуть с вершины XX в.» (30, с. 384).

Какие принципы были положены А.Ф. Лосевым в основу изучения античной эстетики, если принять во внимание, что он мыслил как нечто единое эстетику, философию и мифологию? Лосев подчеркивал, что для античного человека, выросшего на телесных интуициях, самым прекрасным было живое материальное тело космоса с вечным размеренным движением небесных светил над неподвижной землей. Но живое космическое тело есть не что иное, как очеловечение природы, т.е. оно мифологично.

И вся выразительность, вся красота этого живого космоса заключается в геометрически-астрономических пропорциях, в музыкальной настроенности, рождающейся при вращении небесных сфер. Высшая красота для античного человека, погруженного в телесную стихию бытия, где даже боги обладают телом, обязательно космологична и одновременно мифологична, а значит, космос есть предмет эстетического созерцания.

Философия же как наука о космосе (натурфилософия) и человеку (антропология) как частице этого космического целого обязательно трактует о наивысшей выразительности этих космических сил, будь то огонь, вода, воздух, земля или эфир у ранних философов-досократиков, атомы Демокрита или Ум Анаксимандра, мир идей у Платона или Ум-перводвигатель у Аристотеля. Выразительность, по мнению Лосева, есть слияние внутренне идеального и внешне материального в одну самостоятельную предметность. Отсюда «синтез внутренней жизни объекта и разных способов его субъективного показа – это и есть эстетика» (цит. по: 30, с. 373).

Таким образом, античная эстетика в трудах Лосева предстает как единый, живой телесный дух (впервые это высказано в 1934 г. в предисловии к «Истории эстетических учений»), как единство материи и идеи, бытия и сознания в их историческом развитии. Так возникает целостная картина античной культуры, в равной мере духовной и материальной. Сбылась мечта, высказанная в 1930 г., – «создать неповторимый лик античной культуры с опорой на тысячи фактов – философских, исторических, литературных, языковых, математически-астрономических, геометрически-музыкальных, фактов общественной жизни и повседневного быта и т.д.» (там же).

Рассматривая идею, тело, личность как принцип язычества, Лосев отмечает, что тело в платонизме живет идеей не чего-то духовного, но телесного. «Сама идея нетелесна, но это идея – телесного. Идея осмысляет тело только в смысле телесности, т.е. схематизма» (цит. по: 30, с. 374), ибо тот, кто признает только тело, не

может увидеть и самого тела в его подлинной жизни, а видит лишь схему. Здесь имеет место «прельщенность» телом, чему не свойственно ничто личностное, духовное. Поэтому платоновский соматизм он рассматривал как принцип язычества; «не по-христиански» признается факт тела, а смысл отрицается. Из этого вытекает идея всякого материализма и того его вида, который есть язычество.

«Конечно, раз у Платона есть учение об идеях, то он как-то идеалист. Но, по-моему, это такой идеализм, который по смыслу своему является подлинным и настоящим материализмом. Он – мистик, он – экстатик, он – богослов, но он, по-моему, материалист... Лучше бы совсем не употреблять этих многозначных и уже потерявших всякую определенность терминов – “идеализм” и “материализм”» (цит. по: 30, с. 375). Написано это было в 1930 г., но и позже, в 60–80-е годы, эта позиция сохраняется. Лосеву в 50–80-е годы приходилось, правда, для продвижения своих идей ссылаться на авторитет Маркса и Ленина, но это был формальный подход, считает А.А. Тахо-Годи, свойственный многим философам того времени, критически дистанцировавшимся от догматического марксизма, но вынужденным прикрывать это цитатами из классиков марксизма-ленинизма.

«История античной эстетики» расчленена на отдельные периоды и заключена в рамки, предназначенные каждому из них; тем не менее между ними существуют единство, теснейшая взаимосвязь, взаимная обусловленность и преемственность всех сторон культуры в потоке времени, образующие своеобразный универсум.

Эстетика как наука о «выражении» представлена у Лосева выразительными средствами сродни художественным, так что можно говорить о единстве ученого-исследователя и художника. Об этом свидетельствует манера письма научных трудов, где представлены не только блестящие портреты исторических личностей (Сократ, Плотин, Юлиан и др.), но и сложные проблемы диалектики, изображаемые в духе драматической игры.

Жизнь как игра проходит через всю античность. Эта идея близка Лосеву. Таковы Гераклит с его вечностью как играющее дитя; Платон, который объединил игру и жизнь идеального государства, а люди в нем – марионетки, которыми управляют боги. Да и сами граждане у Платона – «творцы трагедии наипрекраснейшей, сколь возможно и наилучшей»; Плотин, для которого жизнь человека напоминает движения танцовщика, а каждая душа получает свою роль от создателя Вселенной, как в драме, где маски и кос-

тумы раздаются актерам; у Прокла вселенская душа сравнима с трагическим поэтом, создающим драму и ответственным за игру актеров.

Для Лосева характерен большой интерес к метафизике света как принципа светоносной любви, солнца как высшего блага, которую он подробно прослеживает; особенно его интересует становление христианского понимания этой проблемы, о чем свидетельствуют его работы 1930 г., письма из лагеря, а также переводы византийских трактатов Каллиста Катафогийота (XII в.) и Марка Эфесского (XV в.).

Важное значение имеет понимание Лосевым перехода от античного к христианскому миру (т. 8, кн. 1). Здесь показан не только переход от афинского к александрийскому неоплатонизму, но и зарождение в недрах неоплатонизма нового христианского самочувствия, например в сочинениях Синезия, где уже ставится тринитарная проблема, или у Немезия, который обращается к личности, а не к безликой судьбе (см.: 4; 32). Рассматривая ранний христианский неоплатонизм латинского Запада (Марий Викторин и Августин), Лосев обращает внимание на один из важных античных рудиментов – принцип фатализма, выраженный в учении Августина о божественном предопределении, отождествленном с учением о благодати. «У Августина, – пишет Лосев, – и чисто христианская надежда на вечное спасение с помощью Бога, и чисто языческий фатализм, о преодолении которого не может быть и речи» (цит. по: 30, с. 381).

Лосев подчеркивает историческую специфику эпохи синкретизма (халдаизм, герметизм, гностицизм), переходной от язычества к христианству, – яркое свидетельство падения античности, когда языческое наследие впитывало христианские мифологемы в их причудливой модификации. Говоря о неустойчивом характере гностицизма, Лосев подчеркивает: «Поскольку язычество возникло на путях обожествления вещи, а в пределе это было чувственно-материальным космосом (или, как говорят менее точно и менее ясно, – природой), христианство же возникло на основах не телесно-вещественной, но чисто личностной интуиции, то гностицизм оказался смешением телесно-вещественных и личностных интуиций» (там же).

Конец неоплатонической философии связан с личностью Дамаския (V–VI вв.), в сочинении которого ощутимы не только система Прокла, но и древнее Гераклитово начало. Это, как пишет Ло-

сев, «последняя улыбка умиравшей тогда античной философии, которая уже чувствовала свой смертный час и... могла только улыбаться по поводу скоротечности и обреченности всяких человеческих усилий» (цит. по: 30, с. 382). Со страниц сочинений Дамаския веет безрадостью, но и беспечностью. Как в вечности. Потому и улыбка.

Большое значение при создании истории античной эстетики Лосев придает терминологии, ее изучению в слове, причем терминология не остается на эмпирическом уровне; ее использование обосновывается концептуально. Речь, следовательно, идет не только о филологическом определении того или иного термина, понятия, слова, а об их философском значении в культурно-историческом контексте. Уникальность Лосева состоит в том, что в нем соединились философ и филолог. А.А. Тахо-Годи сравнивает его со знаменитым издателем философских текстов Г. Дильсом.

* * *

Несмотря на многолетнюю изоляцию, не ожидая отклика, Лосев писал, всегда обращаясь к собеседнику. Ему были известны последние достижения науки; он не терпел формально-ученых ссылок, но не упускал случая при необходимости изложить тот или иной труд, памятуя о читателе и заботясь о том, чтобы указать ему на свое собственное место в традиции изучения той или иной проблемы.

Начиная с 60-х годов вокруг А.Ф. Лосева группируются специалисты самых различных профессий, люди среднего возраста и молодежь из разных городов страны. Здесь филологи (П. Палиевский, А.В. Михайлов, А. Столяров, Ю. Шичалин), философы (М. Овсянников, В. Соколов, А. Гулыга, П. Гайденок, Ю. Давыдов, В. Бычков и др.), историки, журналисты (М. Гамаюнов, Ю. Ростовцев, С. Кравец), духовные лица (В. Асмус-мл., А. Салтыков, Г. Нефёдов, Д. Думбадзе и др.), видные деятели естественно-научного знания (академик Б. Раушенбах, П. Флоренский, профессор Щелкачёв и др.).

Но на самом деле в свои последние годы в исследовательском плане на родине А.Ф. Лосев в своем призвании не был одинок. Многие его ученики – филологи по образованию – обращаются к вопросам философии. Имеются и «приблудные» – пришедшие из других отраслей знания (В.В. Бычков, А.И. Сидоров и др.). Его концепцию философии разделяют многие историки философии,

работая на ином зарубежном материале (например, П.П. Гайденко, А.В. Гулыга и др.).

Параллельно с ним работали близкие по историческому времени исследователи. В этом плане Виктор Васильевич Бычков стал своего рода синхронным продолжателем дела А.Ф. Лосева. Всю жизнь В.В. Бычков работал в маргинальном секторе Института философии РАН – секторе эстетики. Из-за неприметности, не засветившись в скандалах и серьезных проступках, он прилежно все эти годы трудился, защитил в 1976 г. кандидатскую диссертацию «Взаимосвязь философского, религиозного и эстетического в восточно-христианском искусстве», в 1981 г. стал доктором философских наук (за «Эстетику патристики») и незаметно для начальства за многие годы работы, развивавшие эти темы, получил международное признание, а в постперестроечное время, когда стало возможно, опубликовал фундаментальный труд, посвященный истории христианской культуры Византии, славянского мира и России с точки зрения эстетики (см.: 3).

Конкретно-исторически рассматривая эстетические теории и художественную практику восточного христианства, ученый не мог обойтись без указания на философские основы миропонимания. Правда, в расширенном и переработанном двухтомнике, вышедшем в 2007 г., понятие «философия» слишком часто подменяется новомодным термином «культурология». Похоже, Бычков намеренно сузил предмет исследования (он постоянно адресуется к эстетическим основам искусства), но у него это плохо получилось. Однажды он даже воскликнул: «Русская эстетика и есть философия». В самом деле, в его труде представлено философское умозрение огромного культурного ареала, ядром которого является эстетика, реализуемая в прекрасном. Поэтому его слова следовало бы перефразировать (подобно А.Ф. Лосеву): «Русская философия и есть эстетика». Бычков и сам пишет: «Токи эстетического сознания пронизывают христианскую культуру во всех ее плоскостях и сферах на протяжении всей истории ее существования» (см.: 3, с. 491–492). В наше время – это далекий от ущербного сциентизма взгляд, скромно аттестующая себя глубокая любовь, добросовестная пионерская попытка напомнить нам о том, откуда мы родом (И увидел Бог, что это хорошо).

В начале XXI в., когда почти угас пыл воинствующих безбожников и появились первые публикации богословских сочинений, обнаружилась осевая тема античной философии – философ-

ская теология. Внимание к ней стимулировалось русским изданием фундаментального исследования Э.Р. Доддса «Греки и иррационализм», изданного в Петербурге в 2000 г. В первой в России монографии Георгия Владимировича Хлебникова, посвященной античной философской теологии, данная тема получила глубокое освещение (см.: 34). Следуя отчасти методам А.Ф. Лосева, автор дает по возможности экстенсивную экспозицию первоисточников и наиболее значимых исследований по данной теме. Речь идет о присутствии спонтанного и трансцендентного мирового сущего, изначально бытующего в мировидении античных философов, возбуждая чувства, душу и ум в экстатические моменты обнаружения упорядоченного и единого мира. Кумулятивная интеграция такого рода идей, использование категориального философского аппарата для изучения условий внерационального (сверхразумного) постижения античными мыслителями Абсолюта расширяют проблематику, охватывающую лосевскую «Историю античной эстетики». Понимание всей античной философии «как существенно философской теологии, полагает Г.В. Хлебников, – в значительной мере перезрело» (34, с. 7). Лосев стремился, но не имел возможности создать интегральное представление о божестве и выявить его воздействие на мир перцептуального опыта в единой духовной культуре античности.

После кончины А.Ф. Лосева завершается публикация «Истории античной эстетики»; в издательстве «Мысль» выходит собрание сочинений, включающее старое «восьмикнижие», а также работы 20–30-х годов, сохранившиеся в архиве. Этот процесс длится и поныне. Собираются конференции и симпозиумы, посвященные творчеству А.Ф. Лосева (Тбилиси, Троице-Сергиева лавра, Международная конференция под эгидой ЮНЕСКО в МГУ к 100-летию со дня рождения, Уфа, Краснодар и др.). Возникает литература о Лосеве. Созданы «Дом-музей. Библиотека Лосева».

На книги А.Ф. Лосева, созданные в конце 20-х годов, часто откликались русские философы-эмигранты. С.Л. Франк в 1928 г. радовался, что в его книгах предстает живой дух философского творчества, пафос чистой мысли, направленной на абсолютное. Известный философ Дмитрий Чижевский указывал на значение его работ не только для русской философии. Даже в период вынужденного молчания Н.О. Лосский не забыл о нем; в изданной им в конце 40-х годов «Истории русской философии» Лосеву посвящен особый раздел.

В.В. Зеньковский в «Истории русской философии» (1950) поражается мощи дарования философа, а главное, объясняет, как за его интересом к античности постоянно просвечивает философия православия: он отграничивает античность от православия. Выражено такое понимание неявно, но достаточно определено: в лице Лосева русская философская мысль, полагал он, явила такую мощь дарования, такую тонкость анализов и такую силу интуитивных созерцаний, что всем этим с бесспорностью удостоверяется значительность того философского направления, которое впервые с полной ясностью было намечено Вл. Соловьёвым.

Не случайно учение Лосева принимали и высоко ценили богословы. В 1971 г. о. Евфимий (Григорий Вендт) в «Вестнике Русского студенческого христианского движения» поставил Лосева в один ряд с П. Флоренским и С. Булгаковым, назвав их «учителями церкви, представителями русской святоотечности». В конце 60-х годов он посвятил «Философии имени» большую работу.

Работы А.Ф. Лосева публикуются ныне и за рубежом. В Германии к 90-летию философа на немецком языке бытия «Диалектика художественной формы», несколько позже – «Диалектика мифа», «Философия имени» – в 1993 г. А. Хаардт показал вклад Лосева в развитие феноменологии (см.: 39).

Русская мысль начала XX в. разработала почти универсальную по своему охвату философскую проблематику. Общевропейский философский процесс, полагает Л. Гоготишвили, в середине века во многом шел по тем же направлениям. «Не только персонализм, но и экзистенциализм, и семиотика, и лингвистическая философия, и структурализм, и герменевтика, и все многообразные варианты философии общения – все это имеет аналоги в русском Серебряном веке» (7, с. 577). Однако в русской мысли есть некое упругое ядро, мешающее механическому сопоставлению двух вариантов философствования. Л. Гоготишвили считает, что не следует отвергать отечественное наследие в поисках, например, адаптации исихазма западными философами XX в., в частности Хайдеггером. «Стоит вернуться к месту разрыва традиции и постараться найти недостающее там, а не на окольных путях заимствования» (7, с. 577).

А.Ф. Лосев был достойным продолжателем русской религиозно-философской традиции. «Философ имени не может быть предан забвению, ибо Имя есть жизнь, а значит, вечная память» (30, с. 430).

Литература

1. Алексею Федоровичу Лосеву. К 90-летию со дня рождения. – Тбилиси, 1983. – 170 с.
2. Белецкий А.А. Новое о древних мифах // Лит. газета. – М., 1955. – 4 июня.
3. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. – М., 1999. Т. 1. – 575 с.; – Т. 2. – 527 с.
4. Вагнер Г.К. А.Ф. Лосев о становлении личности // Вопросы классической филологии. Философия. Филология. Культура. К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева. – М., 1996. – Вып. XI. – С. 26–31.
5. Васильев Д.Ю. Идея судьбы у Алексея Федоровича Лосева // Мысль и жизнь. К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева. – Уфа, 1993. – С. 115–118.
6. Гоготишвили Л.А. Мифология хаоса (о социально-исторической концепции А.Ф. Лосева) // Вопросы философии. – М., 1993. – № 9. – С. 39–49.
7. Гоготишвили Л.А. Лосев, исихазм и платонизм // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы. Переводы. Беседы. Исследования. Архивные материалы. – М., 1997. – С. 550–577.
8. Гоготишвили Л.А. Ранний Лосев // Вопросы философии. – М., 1989. – № 7. – С. 132–148.
9. Гулыга А.В. Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. – М., 1985. – С. 271–276.
10. Гулыга А.В. От мифа к мудрости // Литературная Россия. – М., 1982. – 17 сентября.
11. Гулыга А.В. Православный философ эпохи ленинизма // Литературная Россия. – М., 1993. – 29 октября.
12. Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. – М., 1995. – 308 с.
13. Ерофеев В. Последний классический мыслитель // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. – М., 1990. – С. 3–13.
14. Копалов В.И. Миф и мифомышление в теоретическом наследии А.Ф. Лосева // Мысль и жизнь. К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева. – Уфа, 1993. – С. 59–75.
15. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957. – 620 с.
16. Лосев А. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 393–541.
17. Лосев А. История античной эстетики. – М., 1963–1980. – Т. 1–6.
18. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. – М., 1988. – Кн. 1. – 414 с. – Кн. 2. – 448 с.
19. Лосев А.Ф. Мифология // Филос. энциклопедия. – М., 1964. – Т. 3. – С. 462.

20. Лосев А. Ф. Особенности русской философии // Вопросы классической филологии. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – Вып. X. – С. 20–30.
21. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. – М., 1990. – 319 с.
22. Лосев А.Ф. Философия имени // А.Ф. Лосев. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 68–192.
23. Метлов В.И. Лосев – диалектик // Мысль и жизнь. К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева. – Уфа, 1993. – С. 75–91.
24. Постовалова В.И. «Философия имени» А.Ф. Лосева как цельное знание // Вопросы классической филологии. Философия. Филология. Культура. – М., 1996. – Вып. 11. – С. 96–102.
25. Рашковский Е.Б. Лосев и Соловьев // Вопросы философии. – М., 1992. – № 4. – С. 139–150.
26. Спиркин А.Г. О личных встречах и беседах с Алексеем Федоровичем Лосевым // Античная культура и современная наука. – М., 1985. – С. 332–337.
27. Скенлен Дж. Лосев и мистицизм в русской философии // Вопросы классической филологии. Философия. Филология. Культура. – М., 1996. – Вып. 11. – С. 36–54.
28. Соколов В.В. Мифологическое и научное мышление // Вопросы философии. – М., 1958. – № 10. – С. 158–164.
29. Тахо-Годи А.А. Алексей Федорович Лосев // Лит. газета. – М., 1988. – 26 октября.
30. Тахо-Годи А.А. Лосев. – М., 1997. – 458 с.
31. Тахо-Годи А.А. Слово о Лосеве // Альманах библиофила. – М., 1990. – С. 228–229.
32. Тахо-Годи А.А. Судьба как эстетическая категория (Об одной идее А.Ф. Лосева // Античная культура и современная наука. – М., 1985. – С. 325–332.
33. Фридман И.Н. Между числом и мифом: парадоксы абсолютного онтологизма в эстетике раннего Лосева // Вопросы философии. – М., 1993. – № 9. – С. 23–35.
34. Хлебников Г.В. Античная философская теология. – М., 2007. – 232 с.
35. Холопов Ю.Н. Русская философия музыки и труды А.Ф. Лосева // Вопросы классической филологии. Философия. Филология. Культура. – М., 1996. – Вып. XI. – С. 240–248.
36. Хоружий С.С. Арьергардный бой // После перерыва. Пути русской философии. – М., 1994. – 446 с.
37. Чехович Д.О. А.Ф. Лосев и русская мысль о музыке // Вопросы классической филологии. Философия. Филология. Культура. – М., 1996. – Вып. XI. – С. 259–266.

38. Goerd W. Russische Philosophie. Umgänge und Durchblicke. – Freiburg/München. – 1984. – 600 S.
39. Dahm H. Sovov`ev und Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichender Interpretation. – München, 1971. – 468 S.
40. Haardt A. Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei G. Spet und Alksej Losev. – München, 1993. – 921 S.
41. Haardt A. Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei G. Spet und Alexej Losev. – München, 1993. – 921 S.
42. Haardt A. Die Kunsttheorie Aleksej Losev. – München, 1994. – 137 S.
43. Panfilov G.V. Ancient greek mythology by A.F. Losev// Вестник истории мировой культуры. – М., 1959. – N 3. – С. 189–197.

Глава третья «ФИЛОСОФИЯ ЕСТЬ ТОЖЕ ПОЭЗИЯ»

АРСЕНИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ГУЛЫГА

Арсений Владимирович Гулыга (1921–1996) – германист с мировым именем, историк философии, создатель философских биографий, трудов по философии истории и эстетике, активный издатель философских произведений, публицист, родом из кубанских казаков. Дед, отец и дядя участвовали в Белом движении. Естественно, отягчающие анкетные данные не забылись и не могли не сказаться на житейских обстоятельствах семьи: отличник А.В. Гулыга единственный из школьного выпуска 1937 г. не был принят в вуз и пробирался к обучению окольными путями. Карьера ему не светила; и позже его ни разу вплоть до конца дней не посылали в зарубежные командировки. Не принятый в Московский институт истории, философии и литературы (МИФЛИ), он устроился техническим секретарем в редакцию словаря по искусству в издательстве «Искусство». Мир не без добрых людей (в советские годы это называлось «скрытой теплотой советской власти»)… В течение года он нелегально сдавал экзамены на филологическом факультете. Затем его одноклассник С.Р. Микулинский, быстро сделавший блистательную партийную карьеру (он стал первым секретарем комитета ВЛКСМ), поручился за выходца из враждебного класса, обязался перевоспитать его, и Арсений Гулыга был принят на первый курс философского факультета; за год сдал экзамены за два курса, но не порывал связей с филологическим факультетом; обучаясь там иностранному языку, он преуспел в немецком; посещая некоторые спецкурсы (по истории литературы, изобразительного искусства, кинодраматургии и др.), он закрепил познания в области искусствоведения, полученные в свободном

плавании. К началу войны Арсений Гулыга окончил третий курс в МИФЛИ, в 1945 г. – философский факультет МГУ.

А.В. Гулыга – участник Великой отечественной войны. Тяжелое ранение и контузия, награждение боевыми орденами и медалями, окончание войны в звании капитана в Кёнигсберге – таковы вехи его фронтового пути. С 1945 по 1948 г. он служил в Отделе культуры военной администрации Берлина референтом (так называемый Kulturoffizier) по театрам. Участвовал в денацификации деятелей искусства. Был демобилизован в 1955 г. в должности майора. В 1952 г. стал кандидатом исторических наук, с 1963 г. – доктор философских наук, с 1965 г. – профессор. Член Союза писателей. Около полувека А.В. Гулыга работал в Институте философии АН СССР (с 1992 г. – РАН).

* * *

В год, когда А.В. Гулыга вступил на философское поприще, огромное внимание уделялось изучению гегелевской философии – источника диалектики К. Маркса, а труды, посвященные академическому прочтению философского учения К. Маркса, имели особое значение. Среди советских философов Гулыга был в некотором роде аутсайдером. Он ценил диалектику, разработанную в немецкой классической философии; он принимал социальную критику Маркса и многие другие его позиции, но официальный марксизм не признавал, хотя виртуозно владел как предохранителем от наказаний марксистской аргументацией (его памфлет «Основы демагогической логики», написанный для стенгазеты «Советский философ», имел шумный успех).

Он игнорировал позитивистское определение философии. Уже в то время сверхзадачей, призванием и жизненной позицией А.В. Гулыги стало содействие возвращению к жизни традиционных национальных духовных ценностей, – к жизни, прерванной революцией и гражданской войной и затоптанной в 20–30-е годы «неистовыми ревнителями». Позже он определял эту позицию так: «По профессии я – германист, по призванию – почвенник». Этот правильный путь имел для него не только теоретическое, но и практическое значение. В те времена он не мог быть столбовой дорогой: потребовались обходные тропинки, маневры и даже интриги.

А. Гулыга начал свою научную деятельность как историк. Находясь в аспирантуре Института истории АН СССР с 1950 г., он опубликовал монографию (в сообществе с А. Геронимус)

«Крах антисоветской оккупации США на Дальнем Востоке. 1918–1920 годы» (8). Написанная по материалам Владивостокского архива Гражданской войны, она актуальна и сегодня как «вечное повторение одного и того же».

После некоторых колебаний Гулыга избрал в качестве профессии историю немецкой классической философии. Первые рецензии и статьи появились в 1956 г. В дальнейшем Гулыга не забывал рецензировать прочитанные книги. В содержательном плане статьи и представленные в рецензиях работы были посвящены базовым проблемам истории позднего немецкого Просвещения, учениям Канта, Шеллинга и Гегеля. В разнообразии тематики просматривался порядок: стремление автора в постановке философско-исторических и культурологических проблем выявить у немецких мыслителей проблемы, актуальные для расширения исследовательского поля советских ученых.

В первую очередь по содержанию эти публикации были направлены на принятие идеи не пятичленного неизбежного, а многообразного в своих особенностях культурного развития человечества, расширявшего и в какой-то мере обесценивающего жесткую догму формационного определения, в которое не вписывалась история множества культур, в том числе и России в ее особенностях (но последнее пока лишь подразумевалось).

Этой же цели служила и статья в немецком журнале об азиатском способе производства (50), где упоминалось и о Марксовой первичной и вторичной формациях, напоминающих о понимании этапов развития общества, не совпадающих с марксистско-ленинским. Здесь был свой подтекст. Считалось, что азиатский способ производства, в котором великие сооружения Двуречья и Древнего Египта, требовавшие колоссальных массовых усилий, регулируемых жрецами («бюрократами»), где собственность едва (или не) просматривалась, перекликаются с социально-экономической структурой СССР, лихорадочно строившего социализм в одной стране. Проблему азиатского способа производства в начале 30-х годов пытался обсудить в печати выдающийся историк Древнего Востока академик В.В. Струве. Но попытка, едва начавшись, заглохла, и Василий Васильевич в своих последующих публикациях был весьма осторожен.

Ряд статей и книга (1963) А.В. Гулыги были посвящены одному из первых культурологов и историков культуры Нового времени И.Г. Гердеру (1744–1803). Еще в 1958 г. А.В. Гулыга издал

избранные сочинения Гердера, а его основной труд «Идеи философии истории человечества» был опубликован А.В. Гулыгой в переводе нашего выдающегося германиста Александра Викторовича Михайлова в 1978 г. Гердер рассматривал пути развития языка, мышления и искусства, показав многообразие типов культурного развития человечества. Не случайно после первых двух статей о Гердере А.В. Гулыга позвонил всемирно известный востоковед академик Николай Иосифович Конрад, с того времени и до конца своих дней (в 1970 г.) ставший союзником, наставником и советчиком А.В. Гулыги в их общем деле.

Другая тема – место эстетики в учениях Гердера и общем направлении немецкой классической философии, внимание к эстетическим проблемам (существует ли прогресс в искусстве, значение эстетического воспитания в развитии культуры и т.д.) – готовила почву для выработки приемлемого марксизму, но иного взгляда на предмет философии. Собственно, это и было сверхзадачей А.В. Гулыги: вернуть в философию конечные вопросы бытия и мышления в стремлении обосновать традиционную для России мировоззренческую позицию – признание единства истины, добра и красоты, идеала – недоступного, но и непреодолимого в условиях атеизма. Все это (кроме одного, но самого главного – невозможности упоминать о Сущем, о Творце) коррелировало с национальной духовной традицией. Иными словами, А.В. Гулыга постановкой таких проблем стремился не столько обогатить марксизм, сколько напомнить об его альтернативе, близкой народному чувству. В те годы внедрить в философию этот взгляд было трудно. А.В. Гулыга отложил на лучшие времена проблему Абсолюта и обратился к теории познания.

Он понимал, что невозможно обосновать единство истины, добра и красоты посредством рационалистической спекуляции и рассудочной субординации; необходимо равновеликое участие всех доступных человеку познавательных способностей, что неизбежно должно было привести к иному пониманию предмета философии. Такова философия цельного знания Вл. Соловьёва. Не подлежало сомнению, что подобный взгляд не мог быть изложен на страницах философского журнала, как и в любом издательстве: слишком много было стражей чистоты марксизма, а позже – адептов сциентистского понимания философии.

Площадкой обсуждения подобных проблем стал методологический семинар по философским проблемам исторической науки

под руководством А.В. Гулыги, работавший в Институте философии около 10 лет (с 1963 г.). Уже в 1962 г. А. Гулыга опубликовал в «Вопросах философии» статью о характере исторического знания и в 1964 г. – в «Вопросах истории» – с некоторыми уточнениями – о предмете исторической науки. В 1965 г. на равных правах с понятиями в систему исторического познания был включен исторический образ.

Считается, что антропология, аксиология, герменевтика пришли в страну с Запада в поздние советские годы. Между тем в русской философии конца XIX – начала XX в. эти проблемы занимали центральное место. В. Биbihин показал, в частности, первенство В.В. Розанова в обосновании в 1886 г. философской герменевтики в первом философском труде Розанова «О понимании» (3, с. 26–30).

Когда в 1965 г. в Тбилиси состоялся симпозиум, посвященный проблеме ценностей в марксистско-ленинской философии, тезис грузинских коллег (О.М. Бакурадзе, О.И. Джигоева, Н.З. Чавчавадзе) о важности для марксизма считаться с аксиологией был поддержан только А.В. Гулыгой, напрасно настаивавшим на пристрастии людей к собственному прошлому, к историческим ценностям и традициям, к общечеловеческим и вечным идеалам. Напрасно он ссылаясь на мысль Маркса о художественном, религиозном и практически-духовном освоении мира человеком. Другие члены московской группы красноречиво эти тезисы опровергали, разоблачали буржуазный идеализм, доказывая, что в марксизме «нравственно то, что служит делу коммунизма» и приносит пользу, а потому аксиологии здесь не место. В крайнем случае можно говорить о ценностях, учитывая их пользу. Когда ровно через 20 лет там же состоялся второй симпозиум на ту же тему, противников у аксиологии уже не нашлось.

Похоже, что в 80-е годы новый взгляд на аксиологию действительно пришел к нам с Запада. В 1960 г. Г.-К. Гадамер опубликовал фундаментальную монографию «Истина и метод. Опыт философской герменевтики» (русский перевод – б), которая только в начале 70-х годов стала предметом оживленной дискуссии на Западе, в том числе и среди позитивистских школ, в спорах о достоверности истины утративших к тому времени саму память о субъекте познания (речь идет о полемике в аналитической философии, связанной с именем П. Стросона). В середине 80-х годов полемика вокруг проблемы понимания еще не утихла (в частности, Ю. Ха-

бермас упрекал Гадамера за его мысль об органической приверженности человека к традиции, которая якобы приводит к отрицанию коммуникативного взаимодействия).

В коллективном сборнике статей «Философские проблемы исторической науки» (см.: 42), составителями которых были А.В. Гулыга и Ю.А. Левада, подводились итоги многолетней работы семинара. Можно было бы назвать эту работу знаковой, но на фоне активных сциентистских претензий, представлявших философию как логически непротиворечивое точное знание, она прошла почти незамеченной. Между тем здесь Ю.А. Левада (в связи с настойчивым стремлением социальных философов доказать необходимость создания Института социологии) обосновывал различие между социальными и гуманитарными науками. Здесь были опубликованы статья М.А. Виткина (в начале 70-х годов канувшего в Канаде) о докапиталистических формациях, включая и азиатский способ производства, статья Б.Ф. Поршнева о начале человеческой истории, развитая позже в оригинальную концепцию, и т.д. А.В. Гулыга (статья «История как наука») подвел итоги работы семинара.

В те годы, когда культивировалось точное знание и были «физики в почете», историки пытались выработать чужь ли не математические методы изучения истории. По мнению А.В. Гулыги, теоретические задачи изучения прошлого, как и определенные практические потребности, не исключают эмоционального подхода к миру, соотносимого с чувствами и стремлениями действующих лиц, не забывающих о прошлом, и тех, кто прошлое изучает. Осваиваемые через призму ценностей, аксиологически, они только тогда способны дать целостную картину прошлого. Поэтому изучение общества во взаимодействии всех его частей не может ограничиваться установлением причинно-следственных связей и взаимодействий, определяющих тип общества, характер производства, содержание социальных отношений и политического устройства. Нельзя забывать о действующих личностях, о народном духе. Освоение прошлого органически соединяет в себе объяснение, полученное аналитически, и понимание как истолкование, включающее все духовно-эмоциональные способности человека. Поэтому у истории два лица – социологическое и гуманитарное.

Любая конкретность, в том числе история как прошлое, предстает как синтез определений, как единство многообразного и в мышлении являет себя как результат, а не как исходный пункт. По-

этому для историка историческое обобщение представляет собой своеобразный синтез теоретического и художественного освоения мира. Оно двояко по природе – абстрактно и чувственно-конкретно. Аргументируя, А.В. Гулыга опирался на упомянутое выше едва ли не единственное высказывание К. Маркса о человеке, осваивающем мир не только теоретически и практически, но и художественно, религиозно и духовно-практически.

А.В. Гулыга вспоминает и о Гегеле, который различал «философскую» и «историческую» историю: если первая, отвлекаясь от жизненной пестроты, пишет «серым по серому», то произведения второй дают достаточно простора для художественной деятельности. «Мы не можем принять подобное расчленение исторической науки, – заключал А.В. Гулыга. – Идея монизма в истории – это не только признание единого, целостного характера исторического процесса, но также признание органического единства всех познавательных средств в этой... многообразной области знания» (42, с. 50). В дальнейшем целью многих статей и книг – «Эстетика истории» (25) или «Искусство истории» (15) и др. – стали анализ природы исторического сознания и важных проблем методологии исторического знания, а также стремление пробудить интерес и любовь к истории вообще и к родной истории в особенности.

История – это не только изменение общества во времени, но и постижение этого процесса. Обращаясь к анализу основ истории как науки, А.В. Гулыга подчеркивает значение принципа историзма. Он согласен, что познание и здесь идет от кажимости к явлению и дальше к сущности. Тщательное изучение источников, критическое к ним отношение, ведущее к достоверному выводу, к истине, требует от историка снимать слои интерпретаций, ставших традицией, и вместе с тем не страдать «болезнью неточности».

Но историк изучает как законы общественного развития, имеющие статистический характер, так и (в равной степени) факты и уникальные исторические события, в которых проявляется воля индивидов и социальных групп. Поэтому история как наука, включая в себя не только социологическое, но и гуманитарное знание, как знание о бесконечных манифестациях человеческой сущности, как своеобразная «феноменология духа», утверждает себя в мире личности, в мире истории, в мире культуры... «История – двуликий Янус, одно ее лицо обращено к массовым процессам, другое к личности» (15, с. 27–28). Уже тогда Гулыга учитывал полемику вокруг книги Гадамера, акцентируя моменты, существенные для отечест-

венных реалий, и подчеркивал единство прошедшего и наличного бытия и существования.

Говорят, что история ничему не учит, но люди находят в прошлом ответы на жгучие вопросы современности, нужные образцы, нравственные ценности, примером пережитого корректирующие поведение не только индивида, но и целого народа. В этом случае история имеет не только практическое, но и ценностное значение. Поэтому историку необходимо аксиологическое отношение к прошлому; он должен учитывать, что неутилитарный ценностный интерес участвует в формировании духовной культуры. Ценностное отношение к прошлому значимо для всех и каждого, ибо историческое сознание – не только знание о прошлом, но и его переживание. Понятие родины – важнейшая категория исторического сознания. Искусство истории – это наша восприимчивость к прошлому.

Историческая наука – важный компонент исторического сознания, но не единственный. Устная традиция, воспроизводящая мифологию, легенды, песни, исторические предания, языковые клише, обыденные формы общения (коммуникация), само их реальное существование, «любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам» – прочный стержень, на который нанизывается национальная традиция, образуя историческое сознание, скрепляющее народное целое. Мысль об эстетическом компоненте исторического процесса и об эстетической функции исторической науки была оценена положительно (38, с. 29), в частности, в связи с понятием «исторический образ», введенным А.В. Гулыгой («Писатель создает типические образы, историк ищет их») (25, с. 66).

Но вклад А.В. Гулыги в анализ структуры гуманитарного знания, в частности акцент на его аксиологической составляющей, когда эстетическое переживание приходит не столько через объяснение, сколько через понимание-переживание-истолкование, в то время интереса не вызвал. Между тем аксиологическая составляющая исторического познания, ценностное отношение к прошлому, базирующееся на понимании, является важнейшим звеном исторического мышления в русском философском ренессансе. А.В. Гулыга понимал: без любви к истории отечественной мысли возрождение национального сознания невозможно.

Спасибо гэдээровским коллегам: они обратили внимание на эту проблему. На семинаре по методологии истории в университете Галле (1982) в докладе историка философии Владимира Владими-

ровича Янцена (55) А.В. Гулыга был представлен как один из немногих герменевтиков Советского Союза. Автор, отмечал докладчик, поставил и частично разрешил вопросы, которые активно обсуждаются на Западе. Для В.В. Янцена важно, что А.В. Гулыга, являясь марксистом, не чуждается герменевтической традиции; что, по сути дела, исследуя структуру исторического объекта, исторического повествования и интерпретации сущности исторического знания, он не обходит вниманием герменевтику, не упоминая ее именованья. Достоинство «Искусства истории» докладчик увидел также не в противопоставлении социологического и гуманитарного аспектов исторического знания, а в обосновании их единства в различии.

Работа «Искусство истории», стержнем которой была защита права народа на возрождение своей исторической памяти, достигла своей цели. «Автор – человек, живущий историей» (30, с. 64), получил широкое признание (многочисленные письма читателей и приглашения к сотрудничеству). В дальнейшем А.В. Гулыга постоянно обращался к проблеме возвращения исторической памяти в духовную жизнь страны, призывая знать и любить родную историю.

В острой форме А.В. Гулыга поставил вопрос о судьбе русской культуры и русского национального сознания в статье «Русский вопрос» (20), что немедленно вызвало обвинения в шовинизме и фашизме. Защищаясь, в письме редактору «Книжного обозрения», где за короткое время появилось несколько инвектив (В. Жуковский, П. Карп, О. Газизова и др.), А.В. Гулыга писал: «Выйти из сегодняшнего кризиса можно только на путях национального сознания, это – не национализм и тем более не шовинизм. Шовинизм в России можно взрастить только провокационными выступлениями. Современный фашизм – не тень Гитлера... Это международное насилие, направленное против равноправия народов, русского в том числе». Написано до распада СССР, югославского кризиса, Ирака и наших сегодняшних печальных реалий.

* * *

Много позже, подводя итоги своим трудам, А.В. Гулыга изложил свое понимание философии, аналогичное его отношению к истории. Философия является наукой особого рода; это – уникальная форма духовности, формирующая мировоззрение не одними только рациональными средствами. Он полагал особенности фило-

софии в том, что она может быть изложена в более или менее полной форме, в то время как бесконечный прогресс науки, углубляя знание, снимает предшествующие научные результаты. Поэтому история философии входит непосредственно в ее предмет. Философия сегодня, утверждал А.В. Гулыга, достигла своей полноты. Не случайно наше время не отмечено выдающимися философскими свершениями. Эпоха великих систем и громких имен позади.

Современный этап духовного развития А.В. Гулыга трактует как , постсовременность («постмодерн»), предлагая собственную концепцию (22). Наряду с чертами упадка он видит в постсовременности попытки по-новому интерпретировать историю культуры. Если современность («модерн») смотрит на прошлое как на свою предпосылку, которую она призвана преодолеть, то постсовременность осмысляет прошлое как свою непосредственную составную часть.

В этом смысле в наши дни, когда так много утрачено, философия существует главным образом как освоение традиции: как постсовременность. Задача состоит в том, чтобы освоить полученное наследие, свести его воедино, отсечь тупиковые ответвления, оценить по достоинству, понять до конца все жизнеспособное и плодотворное, сделать его достоянием читающей и думающей публики. Философия указывает путь от прошлого через настоящее в будущее.

Другая особенность философии состоит в том, что, являясь формой общественного сознания, она вместе с тем не имеет собственной формы внешнего выражения. Она находит ее в науке, в искусстве, в свободных размышлениях. Западная философия по преимуществу избирала форму научной рациональности (у немцев воплощенной в метафизических системах), хотя и там, начиная от Платона, немецких мистиков, а также Руссо, французских афористов и кончая Шопенгауэром, Кьеркегором и Ницше, имеется иная мощная традиция.

Русская философия тяготела к образному и символическому строю мышления. Ее философские корифеи – Пушкин, Достоевский, Толстой, Герцен, Чернышевский, великие представители русского философского возрождения конца XIX – начала XX в. Кроме того, у творцов учений, даже построенных на сциентистских принципах, обнаруживается личностное начало, изменяющее рассудочности. Говорят, что философия есть автобиография. Фихте считал,

что при анализе учения необходимо учитывать жизнь его создателя. Для Гулыги это было аксиомой.

Исходя из вышесказанного, следует указать на второй план научных интересов А.В. Гулыги – личностный: проникновение в индивидуально неповторимый мир философа. Философия предстает здесь как своего рода исповедь и одновременно как тайна. Единственный способ постигнуть сферу рождения идей – изучение жизни и творений философа, интерес к философской биографии как к особому жанру, где научные средства переплетены с художественными. К тому же, что очень важно, творец, откликаясь на боли и проблемы текущего времени, способен указать путь в будущее. В книге о И.Г. Гердере, сосредоточившись на анализе его творчества, Гулыга уделял внимание и вехам жизненного пути, и духовному окружению, побудившим к творчеству. Но первым опытом подлинно научно-художественной биографии стала книга о Гегеле, появившаяся в 1970 г.

В гегелевском учении А.В. Гулыга показал привлекательность духа историзма и диалектики, когда каждый момент действительности берется в его саморазвитии, в единстве противоположностей. Гегелю удалось сформулировать важнейший методологический принцип познания органического целого – восхождения от абстрактного к конкретному, согласно которому мысль исследователя движется от простейших абстрактных определений к более сложным, конкретным. В результате возникает система (именно система, а не совокупность) категорий, которая определяется не через род и видовое отличие, как принято в формальной логике, а через то место, которое она занимает в развивающейся системе понятий.

А.В. Гулыга начинал как гегельянец, а закончил книгу как в какой-то мере противник Гегеля. Используя кантовскую систему диалектических категорий, Гегель замкнул их в своем учении. Вертикаль, по которой поднимается гегелевский дух, искривляется, превращаясь в окружность, и возвращается к началу. Поэтому автор биографии, ссылаясь на критику Энгельсом гегелевского отношения к государству, не комментируя этот взгляд на систему Гегеля, критиковал ряд аспектов гегелевского учения о государстве, праве, его эстетике, в которой красота – низшее проявление истины, а искусство – некая недонаука, пройденная ступень в саморазвитии духа. Некоторая ирония повествования (однако усилиями редактора полностью исчезнувшая в немецком переводе книги) не

мешала автору почтительно относиться к герою, не заслоняла величие его мысли.

Х. Шнейдер, автор рецензии на немецкое издание книги, по сути, сфальсифицировал взгляды автора (64). Он не только увидел сугубо марксистскую интерпретацию в его изложении; само учение Гегеля у биографа якобы приобрело почти марксистские черты. Тем не менее он посчитал книгу лучшей современной биографией Гегеля. Среди недостатков он также указал, как автор, ссылаясь на Энгельса, подчеркивает гегелевское противоречие между системой и методом. Однако, если отвлечься от навязчивых поисков рецензентом марксистских клише, у Гулыги можно увидеть и иную, чем в марксизме, характеристику роли эстетики, и, что более существенно, внимание к свидетельствам имеющихся у Гегеля живых откликов на злобу дня, влиявших на содержание его учения.

Почти все творчество Гегеля протекало на фоне французской революции и Наполеоновских войн. В честь взятия Бастилии он посадил «дерево свободы» и до конца жизни отмечал этот день бокалом вина. Наполеоновские войны разоряли Германию: передвижения войск и многие сражения проходили на его родине в Вюртемберге. В 1806 г. его жилище было разграблено французами, он чудом спас «Феноменологию духа».

Тем не менее Гегель видел в Наполеоне воплощение мирового духа, а в статье о собрании сословий в его родном герцогстве Вюртемберге сетовал, что они не приняли предложенную герцогом (!) конституцию. После поражения Наполеона в разоренной стране наступило то, что мы называем «беспределом». Множество германских герцогов, князей и королей занялись «рейдерством» – приращением собственных владений за счет соседей. Законы пали, царило мародерство солдат антинаполеоновской коалиции, на дорогах грабили все кому не лень. И все же Гегель не покинул идею об исторической необходимости, пробивающей путь через массу противоборствующих случайностей. В 1816 г. в одном из писем он писал: «Мировой дух скомандовал времени вперед. Этой команде противятся, но целое движется неодолимо и неприметно для глаза, как сомкнутая бронированная фаланга, как солнце – несмотря ни на что. Бесчисленные легкие отряды бьются где-то на флангах, выступая кто “за”, кто “против”, большая часть их вообще не подозревает, в чем дело, и лишь получают по голове незримой дланью. И ничто не поможет им» (7, с. 357).

Но великая эпоха кончилась, нужно было наводить порядок, и Гегель стал, как теперь говорят, «государственником». А.В. Гулыга, перечисляя функции государства, определявшегося Гегелем как «шествование Бога в мире», указывает на разделение властей – верховенство закона, на защитную роль блюстителей порядка, на суд присяжных, по сути дела – на республиканскую форму правления. Единственным примером для Гегеля оставалась Пруссия, оказавшаяся наиболее устойчивой в череде военных потрясений. Гулыга выводов не делает, но факты, приводимые в книге, говорят сами за себя. Гегель больше не хочет потрясений; его политическое завещание («Английский билль о реформе», 1830) – предостережение об опасности обострения политической борьбы в Англии: в условиях слабости монархии усиление активности народа в борьбе за расширение избирательных прав может привести к революции.

Можно подумать, что «гора родила мышь»: Пруссия во все времена была далекой от республиканизма. Но если вспомнить «мельника из Сан-Суси», закон в этой стране имел силу, и если вспомнить, что именно Пруссии в 1870 г. было суждено «железом и кровью» завершить объединение Германии, то, быть может, мировой дух в урочный час в самом деле превратил «действительное в разумное», а Гегель был его пророком?

Дома книгу о Гегеле хвалили. Известный либерал, ныне пребывающий за рубежом, А. Янов отмечал, что здесь Гегель выступает как трагическая фигура, «как рыцарь мысли и почти как комедийный персонаж. Двойственность Гегеля и его учения проистекает из уникальной двойственности и противоречивости... прусской буржуазии» (44, с. 271) (подлинно марксистский вывод. – *Авт.*). В.Ф. Асмус книгу похвалил, но добавил, что «о Канте такая книга у вас не получится»; Кант был любимым мыслителем В.Ф. Асмуса. Лишь ортодоксальный марксист М.А. Лифшиц, которого А.В. Гулыга почитал, видимо, обидевшись за иронию и за недооценку марксизма (канонов которого, на первый взгляд, однако, автор не преступал), сказал, что это нечто ужасное: он почувствовал скрытое неприятие гегелевского, а за ним и марксистского панлогизма.

* * *

С любовью и как бы на одном дыхании написана А.В. Гулыгой биография Канта, изданная в 1977 г. Книга подвела итог более чем 15-летнего изучения философии немецкого мысли-

теля. Начиная с 60-х годов А.В. Гулыга опубликовал ряд статей, исследующих отдельные проблемы кантовской философии, житейские ситуации и некоторые стороны характера Канта. В начале 60-х годов он был составителем и ответственным редактором двух томов 6-томного Собрания сочинений Канта, содержащих труды докритического периода. В процессе работы А.В. Гулыга все более проникался уважением к основателю немецкой классической философии. Глубокий смысл каждого положения немецкого мыслителя не потерял, считал он, своего значения и ныне.

«Кант» А.В. Гулыги пал на благодатную почву. Интерес к философии Канта был велик всегда. В 50-е годы XX в. за рубежом стала складываться особая отрасль знания – кантоведение. Показателем роста интереса к Канту может служить количество зарубежных изданий. Между 1953 и 1975 гг. только на европейских языках было опубликовано по меньшей мере 4 тыс. оригинальных работ. В конце 70-х – начале 80-х годов ежегодно публиковалось до 300 работ на многих языках народов мира; только в 1981 г. появилось 650 работ, а в 2001 г. – уже 956 (60; 61).

В философии Нового времени и в немецкой классике Кант занимал особое место. Он стал создателем цельной системы, в центре которой стоял человек, задающий себе главные вопросы.

1. «Что я могу знать?» Ответ гласит: влияющий на наши чувства здешний мир вещей, процессов и явлений мы анализируем с помощью триадно организованных категорий рассудка, получая о нем рационально упорядоченное знание.

2. «Что я должен делать?» Ответ на этот вопрос Кант связывал с миром иным – миром вещей самих по себе, ноуменальным, непознанным и не поддающимся рассудочному познанию. Ноуменальный характер возносил человека над хлябями земными в царство свободы: своим свободным решением человек должен избирать моральное поведение, обнаруживая человеческое в человеке. Кант видел высшее его выражение в свободно избранном и жестко понимаемом долге – категорическом императиве, требующем относиться к другому как к самому себе и запрещающем использовать человека как средство для достижения чуждых ему целей.

3. «На что я смею надеяться?». Из всего вышесказанного следует ответ на третий вопрос: речь идет об исправлении человеческих дел, что Кант считал возможным, поскольку сама природа имеет целью счастье человеческого рода.

4. «Что такое человек?» Этот вопрос не получил однозначного ответа. Однако, включенный в порядок природы, активной моральной позицией человек способен содействовать улучшению общественного устройства, достигнуть вечного мира, выйти из состояния несовершеннолетия.

Кантовский критицизм вынес догматическую метафизику за пределы философии, Кант обещал, но не создал новую метафизику. Развитое в конце XIII в., его учение стимулировало новые поиски и стало программой дальнейшего развития многих философских направлений. Фихте, Гегель, Шеллинг, Шопенгауэр стали его великими продолжателями.

Позже определились позитивисты, кантианцы и неокантианцы, в XX в. – нео- и постпозитивисты, аналитическая и лингвистическая философия и др., интересом которых стали вопросы: что я могу знать; как возникает знание (в первую очередь научное); каковы критерии истины и т.п. Главным инструментом познания признавался рационализм, а главной формой – теория, которая одна может обеспечить его достоверность, проверяемость и опровергаемость. К такого рода направлениям примкнули утилитаристы, прагматисты и т.п., главной проблемой которых стала этика и поведенческие дисциплины, а целью – теория морали («Что я должен делать?»), в том числе обращенная к повседневности, проверяемая рассудком.

В результате проблемы веры, любви и надежды оказались почти за горизонтом, да и цельность и самость человека, его свобода воли и прочие вечные вопросы лишились философского статуса, а указанные течения получили большое распространение, стали авторитетными и авторитарными, так что все, что не укладывалось в их методы и в понимание философии, выводилось за ее пределы.

В 60-е годы XIX в. на Западе получила признание философия Шопенгауэра, возросшего на Канте, – на его понимании мира и человека, на его этике и эстетике. Шопенгауэр обратил внимание на кантовскую проблему творчества, на роль чувственного познания, на интуицию, но сохранил рассудочное отношение к учению учителя и к философии вообще, за что его весьма не одобрял Ницше, принявший тем не менее в свою мысль многие идеи предшественника.

В конце XIX – начале XX в. определились так называемые (тоже рационалистические) науки о духе, обращенные к гуманитарному знанию, к миру и языку человека, к многообразию его

мыслительных форм, путей их образования и познания. Весьма содержательной и привлекательной стала экзистенциалистская философия, не чужающаяся иррациональных путей познания, близкая искусству и поэзии.

Таким образом, в многообразных направлениях, подходах и тематике, породивших огромную литературу, внимание сосредоточивалось на тех вопросах кантовского наследия, которые привлекали кого-то больше, кого-то меньше, так что создатели книг о Канте рисовали частичную картину его учения и его вклада в философию.

В советское время Канту не повезло: В.И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» (1909) определил Канта в агностики и в дуалисты; поэтому его полагалось поносить как идеалиста и реакционера. Книги и статьи о Канте инстанции долгое время не жаловали. Но с конца 60-х годов духовный гнет начал давать слабину: можно было публично повествовать без брани о западных идеалистах (хотя бы только домарксистских).

Наблюдался даже всплеск интереса к изучению кантовского учения; приближался юбилей: 250 лет со дня рождения философа. Было разрешено (избранным) принимать участие в международных кантовских конгрессах и даже устраивать кантовские конгрессы дома (в 1974 г. состоялся первый из них в Калининграде (Кёнигсберге, где Кант родился, жил и умер). В преддверии юбилея и вскоре после него в СССР вышло около 180 работ о Канте (36, с. 147–159; 40, с. 249–270).

И в постсоветские годы всеобщего упадка интерес к учению великого немца сохраняется; в 2004 г. в память 200-летия со дня смерти философа повсеместно были созваны конференции (в Калининграде тоже) и международные конгрессы (в конце мая 2004 г. Международный кантовский конгресс состоялся в Москве; в 2005 г. очередной Международный конгресс прошел в немецком Майнце).

В канун кантовского юбилея 1974 г. появилась монография «Кант» (1) В.Ф. Асмуса, всеми почитаемого ученого, эрудита и замечательного учителя. В книге рассматривались существенные аспекты философии Канта. Выделяя их субъективно-идеалистические черты, В.Ф. Асмус в то же время стремился показать, как диалектика великого мыслителя стала основой метода «конструктивной науки о развитии природы и общества, а также теоретического осознания этого процесса» (1, с. 532). Книга В. Асмуса стала

последним аккордом марксистского кантоведения, содержащим неортодоксальные черты.

А.В. Гулыга не спорил с В. Асмусом; тем более он не имел возможности спорить с В.И. Лениным, упрекавшим Канта в субъективном идеализме и определившим его в агностики. Но он отважился показать учение Канта в его цельности, взаимосвязанности и взаимозависимости его частей. А.В. Гулыга полагал, что в историко-философском исследовании возможны два варианта отношения к истории философии. В первом случае, сохраняя преемственность и целостный подход, последующие поколения философов углубляют учения прошлого, преобразуют их находки и достижения в духе потребностей времени, тем самым развивая философскую мысль. При этом, правда, может иметь место и утрата некоторых достижений. Другой вариант демонстрирует эпигонство; в результате одностороннего подхода, абсолютизации и догматизации одного из аспектов, и особенно недостатков и слабостей учений прошлого, теряются или грубо искажаются их позитивные черты, они утрачивают самоценность и подчас становятся вообще неизвестными. А.В. Гулыга придерживался первого варианта.

* * *

Жизнь Канта бедна внешними событиями. Их автор выуживал из сохранившихся документов (в том числе работая в архивах у нас в стране), из писем и воспоминаний современников. Богатство и актуальность кантовского учения для наших дней А.В. Гулыга постарался аутентично донести до читателя. Знакомство с учением Канта, подчеркивал он, — хорошее начало для изучения философии вообще: Кант приучает мыслить самостоятельно. Известный грузинский специалист по философии Канта Г.В. Тевзадзе увидел достоинство книги в том, что автор проделал «двойную работу: осмыслил ряд трудных и спорных вопросов и максимально просто, без искажений изложил их» (39, с. 152).

Долгое время Кант не только в мировой, но и в отечественной литературе рассматривался главным образом как гносеолог, воспринимаясь через призму неокантианства. В.Г. Иванов и Т.А. Кузьмина увидели достоинство книги А.В. Гулыги в том, что автор сумел «посмотреть на учение Канта в целом, во многом по-новому увидеть соотношение различных частей его учения, их взаимосвязь» (28, с. 176).

А.В. Гулыга уделил большое внимание философии права, эстетике, философии истории, вопросам культуры и, особенно, антропологии, разрушив при этом ряд предрассудков, сложившихся в различных школах за многие десятилетия интерпретации кантовского учения.

Излагая основные идеи «Критики чистого разума», А.В. Гулыга стремился отвести от Канта обвинения в субъективизме и агностицизме, в той форме, в какой они были высказаны в свое время В.И. Лениным, и которые превратились в догму в советской истории философии. Он доказывал, что кантовский априоризм, утверждавший доопытный характер части нашей познавательной способности и оценивавшийся как субъективистский, отличается от учения о врожденных идеях: доопытны только формы знания, а не его содержание, и сами эти формы не врожденны, они имеют свою историю в опыте рода.

Кантовское разделение мира на доступные знанию явления и непознаваемые вещи сами по себе подчас рассматривается как тенденция агностицизма. В отечественном кантоведении, поскольку вещь сама по себе (*Ding an sich*) переведена была как вещь в себе (*Ding in sich* – такого термина у Канта в первой «Критике» нет вообще), Кант без обиняков именуется агностиком. Между тем немецкий ученый Г. Праусс, скрупулезно изучив выражения, которыми пользовался Кант, показал, что «*Ding an sich*» («вещь сама по себе») и «*Ding an sich selbst betrachtet*» («вещь, рассмотренная сама по себе») синонимичны (62, с. 20–23) и означают объект нашей мысли, который находится за пределами опыта.

Мысль Праусса вызвала на Западе большую полемику, причем спор шел не о познаваемости или непознаваемости этой самой вещи, а о том, является ли она сама по себе предметом только мысли или отражает предметный мир. А.В. Гулыга считает вещь саму по себе реальным объектом, отмечая, что в данном случае не следует говорить об агностицизме Канта. Сам Кант агностиком себя не признал бы: границы опыта, считал Кант, непрерывно расширяются, познание не знает предела, хотя сфера непознанного не может исчезнуть, как не может исчезнуть горизонт. Движение к более полному знанию не прекращается, ибо мир неисчерпаем. Гулыга весьма доказательно отводит от Канта упреки и в недооценке чувственного познания, которое тот якобы считал пассивным.

Особое значение А.В. Гулыга придает проблеме воображения, которую в литературе о Канте либо обходят вниманием, либо

используют для обвинений Канта в берклианстве. Между тем, отметил А.В. Гулыга, она важна не только для теории познания (в свое время такое мнение высказал М. Хайдеггер, у нас в стране его поддержала П.П. Гайденко (см.: 5) и обосновал Ю.М. Бородай (см.: 4), она имеет значение в любой науке – как в естествознании, так и в гуманитарном знании. «До Канта воображение считалось прерогативой поэтов. Сухой педант из Кёнигсберга увидел поэтическое начало в науке, в акте образования понятий. Человек, живший, как автомат, отверг наименование автомата за интеллектом человека. Интеллект, по Канту, – свободный художник» (16, с. 112). Истоки воображения таятся в глубине психики. Кант называл их «темными представлениями» (ныне их называют бессознательным), «акушеркой мыслей, неизреченной красотой. Мы не всегда можем выразить в словах то, что думаем» (цит. по: 16, с. 113).

Продуктивное воображение как спонтанность – не пустая фантазия, а рабочий инструмент синтеза чувственности и рассудка. Уточняя ход этого синтеза, Кант обнаруживает схему как некую промежуточную фазу, среднее звено между чувственностью и абстрактным мышлением – «чувственное понятие» и «интеллектуальное представление», совмещающее их во времени. Тем самым продуктивное воображение, подчеркивает А.В. Гулыга, включает в себя не только чувственную, но и разновидность интеллектуальной интуиции. Помимо образования понятий интуиция обеспечивает их применение в способности суждения – «отличительной черты так называемой смекалки, отсутствие которой “нельзя восполнить никакой школой”» (цит. по: 16, с. 115).

Большое внимание уделяет А.В. Гулыга третьей антиномии Канта: человеку присуща свобода – никакой свободы нет, а все есть природная необходимость. «За основным вопросом “Критики чистого разума”, – утверждает А.В. Гулыга. – “Как возможны синтетические суждения априори?”, – эхом звучит другой, для Канта более важный: “Как возможна свобода человека?”» (16, с. 60). В этой антиномии тезис и антитезис истинны: в поведении человека реализуется связь между его двумя характерами. Эмпирический характер, привитый окружением, подвластный причинности, подчиняется обстоятельствам, за которые отвечать не может; ноуменальный, интеллигибельный характер – сверхчувственный, подчиненный идеалу: вещь сама по себе лежит в основе вменяемости, ответственности. Несмотря на все эмпирические условия проступка, «разум совершенно свободен, и проступок должен считаться

только следствием упущения разума» (цит. по: 16, с. 123). Именно здесь возможна причинность особого рода – «через свободу», которая только и делает человека моральным существом. В этом плане вещь сама по себе – такой «феномен, который способен сам от себя начинать причинную цепь событий: то, что действует на основе представления о самом себе; то, что само дает себе закон, само определяет себя» (16, с. 176).

Антиномию свободы А.В. Гулыга считает не только одной из вершин кантовской философии, но и ее первоисточником. Он пишет, опираясь на одно из писем Канта, что именно мысль о человеческой свободе пробудила его от «догматического сна» и подвигла на критику разума, дабы устранить «скандал мнимого противоречия разума с самим собой» (16, с. 114).

Отметим также, что А.В. Гулыга настаивает на некорректности русского перевода одной из мыслей Канта в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума». Это место всегда служило обвинением мыслителю в превознесении веры и недооценке знания. В переводах Н. Соколова и Н. Лосского смысл ее передается одинаково: «Я должен был уничтожить (у Н. Лосского: «ограничить»), знание, чтобы освободить место вере» (16, с. 129). Кант, высоко ценивший знание, предъявлявший к нему высокие требования, вдруг уничтожает, ограничивает его ради веры. Вопрос принципиальный. А.В. Гулыга, основываясь на многозначности глагола «aufheben», который употребляет Кант, означающего «возвысить», «устранить», «сохранить» и даже «арестовать», видит здесь дерзкую двусмысленность, учитывающую прусскую цензуру. «Мне пришлось возвысить знание, чтобы получить место для веры». Так должна быть выражена эта мысль. Более того, здесь прочитывается и то, что он «устранил знание из областей, ему не принадлежащих, он высоко поднял его, но также и посадил “под арест” – за решетку своей критики и тем самым сохранил его в чистоте и силе» (см.: 16, с. 129).

Данная интерпретация вызвала возражения. Г.В. Тевзадзе считает, что «Кант выступает здесь против абсолютизации теоретического знания и за примат моральной веры» (39, с. 152). По мнению Т.И. Ойзермана, Кант ограничивает знание «ради субъективистского истолкования объективного содержания науки» (35, с. 166). В. Хохкеппель сомневается, что Кант способен был рассуждать столь диалектично, чтобы этот глагол в данном контексте

имел бы сразу несколько значений: «устранить», «возвысить» и «сохранить» (см.: 54).

А.В. Гулыга пытался смягчить ригоризм кантовской этики, в которой источником категорического императива, своего рода моральной заповеди, объявлялся формальный долг, предписанный человеку и придающий поступку моральный характер. Во-первых, Кант не осуждал произволение, своеволие, вольный выбор. Он не предписывал долг. Он хотел только, чтобы человек свободной волей избирал моральное действие, а все, что вне него, не называл бы моральным. Во-вторых, первоначально противопоставляя любовь долгу, Кант затем нашел способ объединить их: «Много ли стоит благодеяние, – задавал он вопрос, – которое оказывается с холодным сердцем?» (цит. по: 16, с. 159).

Однако счастье так и не стало для Канта моральным принципом, ибо, по его мнению, представления о счастье относительны, а насиловать волю других ради собственного счастья или счастья других людей еще и опасно. Кант видел противоречия жизни; поэтому здравый смысл и человечность для Канта – главное, ибо «человек... есть цель сама по себе, т.е. он никогда никем (даже Богом) не может быть использован только как средство» (цит. по: 16, с. 160).

Следует отметить вклад А.В. Гулыги в разработку проблемы систематичности философии Канта. Достигнутое Кантом единство между теоретическим и практическим разумом представлялось мыслителю недостаточным: опосредующее звено между природой и моралью он обнаружил в мире красоты. «Критику способности суждения» Кант начал с обоснования телеологии как принципа рассмотрения предмета, в первую очередь живого организма, где все целесообразно, т.е. каждая часть необходимым образом связана с другой. Как будто некий интеллект устроил все это, задавшись определенной целью.

Затем Кант обнаружил в деятельности человека сферу, где результаты также представляют собой нечто органическое. Это искусство. «При виде произведения изящного искусства надо сознавать, что это искусство, а не природа; но тем не менее целесообразность в форме этого произведения должна казаться столь свободной от всякой принудительности произвольных правил, как если бы оно было продуктом одной только природы» (цит. по: 16, с. 179).

Кант пишет о способности суждения как средстве, связующем обе части его философии: конструктивную роль в области поведения человека и нравственности играет разум; в области познания – рассудок; в сфере способности суждения – эстетическая оценка, родственная телеологии. Дуализм науки и нравственности преодолевается апелляцией к творческим потенциям человека. «Формула философской системы Канта – истина, добро и красота, взятые в их единстве, замкнуты на человеке, его культурном творчестве, которое направляет художественная интуиция. Кант видит в эстетике пропедевтику всякой философии. Это значит, что систематическое изучение философии следует начинать с теории красоты, тогда полнее раскроются добро и истина. Знакомство с третьей “Критикой” должно предшествовать чтению первых двух» (16, с. 182–183).

Примечательно, что сказанное на исходе 70-х годов XX в. ожило в 2004 г. Это была 200-я годовщина со дня смерти философа. К этой дате в Германии снова была опубликована (в четвертый раз) биография, созданная Гулыгой. Видимо, оживив свою память, немецкие коллеги привезли на Международный кантовский конгресс в Москву три (!) доклада, посвященные кантовской философской системе, и каждый по-разному (похоже, что не сговорившись) старался не допустить в свой «элитный клуб» первых двух «Критик» «способность суждения», которая «более или менее» может обеспечить связь между ними, но не является равноправным членом системы. Один из них даже сумел доказать, как думает он, отсутствие системы у Канта (см.: 29; 21; 40; 64; 272).

А.В. Гулыга «реабилитировал» последнюю прижизненно изданную работу Канта «Антропология с прагматической точки зрения» (1798), которая считалась плодом старческого ума. На самом деле эта работа как бы подводит итог размышлениям немецкого мыслителя о человеке и его собственном пути в философии. Структура этого произведения совпадает с общей системой кантовской философии. Идеи критической философии соотнесены здесь с миром человека, его переживаниями, устремлениями, поведением. Человек для Канта – наиболее важный предмет в мире. Человековедение – это мироведение. Исследуя свойства и способности человека, Кант снова настаивает на сближении научного и нравственного начал с эстетическим, имеющим опосредствующее предназначение.

И наконец, А.В. Гулыга обращает внимание на художественное дарование Канта, которое, проявляясь на специфическом поле философской спекуляции, обычно не бросается в глаза: Кант был ироником. Он играл словами, но, создавая здание истины и добродетели, пользовался иронией тонко и осторожно. А.В. Гулыга ссылается на Гёте, который даже в кантовских «Критиках» уловил ироническое начало. «Этот замечательный муж, – писал поэт о философе, – действовал с плутовской иронией, когда он то как будто старался самым тесным образом ограничить познавательную способность, то как бы намекал на выход за пределы тех границ, которые он сам провел» (16, с. 202).

А.В. Гулыга приводит кантовские афоризмы, например о благоговении перед звездным небом над головой и моральным законом в нас, что восхищало русских рецензентов; или: «...работа – лучший способ наслаждаться жизнью» (цит. по: 16, с. 264), что приводило в восторг рецензентов немецких. Как говорится, различные менталитетов.

В книге о Канте прикрыты, но не слишком глубоко и легко угадываются аллюзии с русскими мыслителями конца XIX – начала XX в., книги которых, запрещенные в советское время, тогда уже читались тайком, перепечатывались на машинках или фотокопировались и хранились в заветных местах. Всеединство, цельное знание, абсолютная мораль, красота как символ добра и истины у русских мыслителей сопоставимы с кантовскими постулатами. Правда, в глазах русских мыслителей досоветского времени кантовская философия была «подпорчена» позитивистскими и неокантовскими пристрастиями социально и политически ангажированных публицистов конца XIX – начала XX в. Поэтому многие из них, к примеру П. Флоренский, весьма сурово и небеспристрастно отзывались о Канте (19, с. 258–259).

Кант давал повод для критики, традиционно возвышая рационалистическую природу знания (у русских же и «созерцающее сердце» в процессе познания было равновеликим), за разумом он числил не мудрость, а регулятивную функцию, а в мысли о Боге видел неснимаемую недоказуемость. И все же Кант в годы догматизированного марксизма для нас был глотком чистого воздуха; многие его определения два века служат идее человечности в человеке.

Вскоре после выхода книги А.В. Гулыга выпустил сборник малых сочинений Канта «Трактаты и письма» (1980); в 1994 г. ему

удалось издать в частном издательстве наиболее полное русское Собрание сочинений мыслителя. На русское издание биографии откликнулся ушедший из жизни в 2006 г. известный американский историк философии Т. Зибом, который отметил, что авторскую трактовку философии Канта нельзя сопоставить ни с одной известной до того времени в России и на Западе (65). Известный немецкий славист В. Гёрдт обратил внимание главным образом на рецепцию кантовского учения в России (49).

* * *

В 1981 г. биография Канта была переведена на немецкий язык и издана в престижном издательстве с двойным именованием – в «Инзель» (в твердой обложке) / «Зуркамп» (карманное издание) с анонсом: «Самая значительная биография Канта в XX в.». Немецкие ученые и читатели с великим интересом отнеслись к работе А.В. Гулыги (тогда же потребовалось удвоение тиража и в «Инзель», и в «Зуркампе»; книга появилась в одном из протестантских издательств, позже она была издана в Вене, а в 1985 и 2004 гг. – снова «Зуркампом»). Среди рецензий были написанные в привычном для советологов стиле.

И. Буше (ученик М. Хайдеггера) очень сердито перечислил все ссылки на Маркса – Энгельса, обругал принцип историзма и заключил, что после 60 лет господства марксизма от автора иного ждать нельзя (47). Были и другие возражения. Не все рецензенты были готовы принять анонс издательства. К примеру, В. Хохкеппель (известная газета «Die Zeit») не хотел уступить «какому-то русскому автору» приоритет отечественных философских светил. Он не верил, что преображенная мыслью сухая жизнь немецкого мыслителя может послужить кругозору Востока, увидевшему в Канте философа любви, ироника и т.д. Концепцию автора как «истинный посткантианец» он не принял. Особенно раздражала его (что понятно) важная роль эстетического суждения, определяющая цельность учения Канта, что, по его мнению, подрывает значение «коперниканского поворота», совершенного Кантом в теории познания. К тому же в Гулыге он увидел приверженца империи (см.: 54).

Многие другие рецензенты отнеслись к автору иначе. Конечно, выискивался марксистский след (даже «Биржевым листком»), но богатство использованного материала и обоснованность в доказательстве авторского взгляда побудили научные, серьезные и не

очень серьезные журналы и газеты выступить с положительными отзывами. Заслуживает внимания обширная рецензия Рудольфа Мальтера, много лет отвечавшего за раздел рецензий в журнале «Кант-штудиен», автора книг о Канте и Шопенгауэре. Он, исследовав текст, назвал автора толерантным марксистом; скрупулезно оценив ссылки на источники жизнеописания, переписку и анализ конкретных проблем, указал на умение автора добросовестно работать с текстами; согласился с его правом на представленное им понимание учения; и, сделав ряд конкретных замечаний, оценил книгу положительно (59).

У Л. Райниша также возник вопрос: обоснованно ли издательство анонсировало книгу: после биографий, созданных Куно Фишером, Г. Кюнemannом, К. Форлендером, Э. Кассирером, Г. Зиммелем, К. Ясперсом, Л. Гольдманом, М. Буром (ГДР), может ли эта книга быть самой, самой... написанной кем-то, кто тридцать лет подряд носит кандалы исторического материализма, к тому же в Германии издал книгу М. Зоценко с жизнеописанием сатирика в послесловии? За марксизм рецензент прощает автора: ведь тот только на 128-й странице выразился как марксист: «Для меня как диалектического материалиста...» Однако заключая, Райниш пишет, что «блестящая по стилю, написанная с такой любовью, духовным богатством, независимостью и юмором, эта книга соблазняет нас читать и почитать духовное царство Канта» (63).

Многие немецкие рецензенты биографии Канта не случайно отмечали в ней «русский взгляд» на творчество немецкого гения, чего не заметили (увы!) отечественные рецензенты. Глаза открыла им переводчица книги. Хохкеппель в связи с этим назвал послесловие Зигрун Бильфельд претенциозным. Но именно оно послужило ориентиром для ряда рецензентов, восхищавшихся «русским взглядом» автора. Зигрун Бильфельд – аспирантка русского эмигранта первой волны профессора Гейдельбергского университета Дмитрия Ивановича Чижевского (о его трудах см.: Ермичев А.А. О книге Д. Чижевского // Д.И Чижевский. Гегель в России. – СПб., 2007. – С. 5–24) – в Ленинской библиотеке собирала материал для диссертации о А. Белом и А. Блоке. На досуге прочла русского «Канта» и, воодушевившись, добилась издания книги на родине. В первой же фразе послесловия она рекомендует интерпретацию учения Канта как продолжение живой традиции русской мысли в отношении немецкой философии, что и стремится доказать, обращаясь к идеям мыслителей Серебряного века.

Если отвлечься от восхищенной позиции Бильфельд и некоторых такого же рода рецензий, остается открытым вопрос: почему немецкий читатель отнесся к работе русского автора с таким интересом? Кант для любого жителя Германии – вершина культуры. К тому же немцы по определению (как и другие европейские племена и народы) самодостаточны в своем европеизме, и поэтому завершающие разделы биографий, созданных А.В. Гулыгой, содержавшие краткую сводку рецепции идей немецких мыслителей в России, рецензенты похваливали как само собой разумеющееся и для России естественное (как же может быть иначе?).

Но столь заинтересованное отношение к жизнеописанию их гения таило что-то иное. Быть может, «ныли старые раны»? Ведь уже с XVII в. начался культ рассудочно-вечного рационализма, подавлявшего и ограничивавшего сакральные человеческие ценности, как теперь говорят, правами человека, толерантностью и прочими симулякрами. И вдруг в родном им Канте они приоткрылись: истина, добро, красота в их единстве явили фундамент, ствол и цель философии, обращенной к человеку.

Этот «русский взгляд» не насильствовал мыслительное поле европейского классика, ведь автору биографии возбранялось осуществить непосредственно сравнительный анализ (на его родине самобытная отечественная мысль была лишена публичности). А.В. Гулыга, задавшись простой задачей – показать во всей полноте цельность кантовского учения, сумел раскрыть его родство с русскими традициями, феноменальной почвой которых было христианство, корнями уходящее в античное наследие, где важнейшим течением был платонизм. К слову сказать, многие немецкие авторы обращали внимание на платоновские мотивы философии Канта, но ограничивались «локальными вопросами»: Кант все-таки принадлежал ареалу рационалистической философии, опиравшейся на аристотелевскую и логоцентричную средневековую традиции. Ему ведь понадобилась схема («чувственное понятие» и «интеллектуальное представление»), чтобы соединить воедино истину и добро.

Пожалуй, только Шопенгауэр (несвоевременный ученик Канта) в «Мире как воля и представление» (1819), получивший известность лишь в 60-е годы XIX в., да в тезисах дошедших до нас лекций, которые он пытался читать в Берлинском университете в 30-е годы, потерпев при этом полное фиаско, заметил в эстетике Канта связующее звено между познанием и этикой, а в своей философии пытался доказать это единство, обращаясь в Платону.

Биография Шеллинга (1982) создавалась не просто. С одной стороны, молодость Шеллинга и его ранние труды, это – великолепный восход солнца; он – яркая звезда в кругу немецких романтиков, в двадцать три года профессор с репутацией еретика и вольнодумца. Имеется много документов и свидетельств для его жизнеописания; произведения раннего Шеллинга освоены отечественной литературой, и А.В. Гулыга видел свою задачу в том, чтобы показать преемственность идей Шеллинга от Канта и Фихте и далее к Гегелю. В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинга впервые система философии была рассмотрена как развитие сознания. Впоследствии Гегель создаст более внушительную панораму восхождения сознания ко все более сложным формам. «Только для Гегеля абсолютная истина раскрывается в его собственной философии, а Шеллинг отдает предпочтение искусству» (17, с. 94).

Следующий шаг Шеллинга – философия абсолютного тождества духа и природы, полная нерасчлененность объекта и субъекта. Здесь витают дух Спинозы и родство с Фихте, но утрачены диалектические завоевания – развитие в природе, историзм в мышлении. «Трактат о свободе человеческой» (1809) стал своего рода ответом на сформулированную Кантом антиномию свободы: добро восторжествует над злом, когда сам человек свободно выберет любовь, которая изначально являет собой всеполноту (привет Платону и русской мысли!).

Центральная проблема книги – поздний Шеллинг. У нас он менее прочитан и осмыслен; его представляли ретроградом, поносили, не читая. Перелом в мировоззрении Шеллинга автор связывает с личной трагедией – безвременной смертью любимой жены и друга, после чего Шеллинг обратился к Богу. Личное начало, считает теперь Шеллинг, усиливается после смерти; «духовное и физическое со временем снова найдут друг друга, и это будет последний акт мировой истории, эпоха воскресения мертвых. Бог станет повсюду, пантеизм найдет свое полное воплощение» (23, с. 193).

Богословские аспекты посмертно изданных сочинений Шеллинга («Положительная философия», «Философия мифологии», «Философия откровения» и др.) излагать в то время биографу возбранялось. А.В. Гулыга прослеживает эволюцию философских идей мыслителя, их актуальность. (Уходом от конкретного анализа были очень недовольны рецензенты немецкого издания.) Философия мифологии Шеллинга стала, указывал автор, одной из основ

современной науки о мифе. Рассуждения Шеллинга о бессмысленности безграничного прогресса, об ограничении беспредельного человеческого произвола и приведение его в соответствие с природой – переключка с нынешним экологическим мышлением. Его различие безнравственного знания и знания, содержащего мудрость, призывает к этическому самоконтролю науки. В 1987–1989 гг. А.В. Гулыге удалось издать в двух томах ранние сочинения Шеллинга.

Рецепция Гегеля, Канта, Шеллинга в России – эти темы присутствуют в биографиях, созданных А.В. Гулыгой. Материалы для них были пополнены находками в архивах. Гегель и И. Киреевский, Кант и А. Болотов, Н. Белосельский-Белозерский и Кант, П. Чаадаев, Ф. Достоевский, Л. Толстой, А. Белый, А. Блок и др.; особое внимание русской теме уделяется в «Шеллинге». Эпиграфы из Ф. Тютчева вводят в проблематику каждой из глав; последняя глава («Русская звезда») повествует об органической связи идей Шеллинга с русской культурой, что выразилось в мощном шеллингианстве, в почитании и любви. А.В. Гулыга показывает, как идеи Шеллинга принесли в страну и развивали В. Одоевский, И. Киреевский, А. Григорьев, Вл. Соловьёв и др.

Работа над философскими биографиями имела для А.В. Гулыги особое значение; она помогла не только завершить формирование его собственных теоретико-методологических принципов, значимых для дальнейших исследований, но и существенно расширить возможности других советских ученых. Участвуя в переводах и привлекая к переводам лучших специалистов (П.П. Гайденко, А.В. Михайлова, Ц. Арзаканяна, М.И. Левину, Ю. Каган, Т.В. Васильеву, Ю.Н. Попова и др.), он стал составителем, редактором и автором вступительных статей и тем самым ввел в научный оборот страны важные произведения классиков немецкой философии.

* * *

Исследование философии как дела школы в связи с особенностями эпохи и народа побудило А.В. Гулыгу обратиться к немецкой классике и русскому философскому возрождению конца XIX – начала XX в. Работы, посвященные этим проблемам, – своего рода модификация философских биографий, – биография идей, излагающая движение мысли и подводящая ее итог в рамках целой эпохи. В книге «Немецкая классическая философия» (17)

А.В. Гулыга показывает развитие немецким идеализмом кантовского основного вопроса философии: «Что такое человек?», а также новые открытия в диалектике и углубление ее понимания.

Подводя итог исследованию немецкой классики, автор видит главные ее достижения: 1) в разработке диалектики: историзм вошел в философский обиход; понятие о тождестве противоположностей стало аксиомой; идея диалектической логики требовала в дальнейшем разработки понятий через их место в системе; 2) в радикальном пересмотре отношения субъекта и объекта, в обосновании активности сознания; 3) во включении в сферу сознания его бессознательных компонентов; в обосновании роли продуктивного воображения в творчестве; 4) в обосновании идеи общественной закономерности; 5) в систематической разработке эстетики: эстетическое начало предстало как опосредующее звено между теорией и практикой, наукой и нравственностью; 6) в постановке проблемы абсолютной морали и идеала.

Опираясь на православную традицию и на диалектику немецкого идеализма, русские мыслители стремились ответить на вопрос, что ждет человека в будущем. Книга «Русская идея и ее творцы» (19) (вышла третьим изданием в серии «Жизнь замечательных людей» в 2006 г. под заглавием «Творцы русской идеи») родилась в безумные для страны 90-е годы, когда казалось, что будущего не будет, когда переживалась, как вечная безысходная и нищая, длительность настоящего.

Анализируя ряд ключевых понятий русской идеалистической философии и творчество ее создателей, А.В. Гулыга доказывает, что в этом свирепом мире жива и обнадеживает идея братского единения народов. Это – русская идея, которая вовсе не является программой империалистической экспансии, как это подчас уверяют иные знатоки отечественной культуры. И это не вся национальная мысль в России.

Русская идея была выдвинута Ф. Достоевским и Вл. Соловьёвым как идея братского единения народов и преображения человечества. Сегодня ясно, что человечество идет к единству, вопрос в том, каким будет это единство, – возникнет ли некая «империя зла» во главе с избранной элитой избранных народов (социальных групп) или это будет соборное единство всего человечества.

Что такое соборность? Анахронизм, пережиток родовой общины? Или высший тип общности? Совместима ли личность с со-

борным началом? Идея соборного единения человечества в русском идеализме основана не на насильственном коммунистическом коллективизме и не на буржуазном индивидуализме, признающем лишь формальное право, а на высокой общности, построенной на диалектическом единстве общего и индивидуального. Только так возможны победа над смертью, возникновение «сверхчеловека», равного Богу как идеалу и целевой причине, да и простое возвращение к сакральным нравственным нормам, способное объединить верующих (и неверующих, если они готовы принять христианство как моральную норму).

Сейчас остро стоит проблема религии. Имеет ли право говорить о Боге философ, еще вчера назойливо твердивший о первичности материи? Можно ли в религии видеть только этический принцип? Или необходимо в Боге увидеть онтологический идеал, целевую причину мира, влекущую к себе человека? Так или иначе, должна быть выработана позиция, приемлемая для верующих и неверующих (мечта Н. Фёдорова), единая для всех.

Общий смысл русской философской мысли, считает А.В. Гулыга, в том числе ее сегодняшний путь, можно передать названием книги С. Булгакова – «От марксизма к идеализму». И далее – к православной религии. Одни вступают на этот путь (как сам С. Булгаков) в результате внезапного узрения Бога (в природе и в искусстве), другие – логически, через освоение кантовской «религии в пределах только разума», через осознание своей связи с жизнью народа и с его верой, наконец, через признание телеологии как онтологического принципа, Бога как целевой причины. Другие аспекты значения религии для А.В. Гулыги – аксиологический (сохранение святынь) и национально-цементирующий: объединенное человечество – это семья равноправных национальных организмов, а не господство «золотого миллиарда».

Возвращение к традиции предполагает и переосмысление сложившихся в истории форм русской государственности. Если православие – не обман трудящихся, то самодержавие – не тотальное насилие над ними. Демократия (особенно в ее уродливых формах) подвергалась испокон веку философской критике (Платон, Кант). Русские мыслители в этом отношении не оригинальны. Все они выступают за сохранение традиционных форм политической жизни, все они сторонники (более или менее решительные) формулы «православие, самодержавие, народность». Выдвинутая С.С. Уваровым, эта формула была подготовлена Н.М. Карамзиным

и А. Хомяковым. Ее немецкие корни – Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель.

В книге рассматриваются конкретные аспекты русской идеи, разрабатывавшиеся мыслителями России, ее особенности представлены в форме философских портретов русских мыслителей конца XIX – начала XX в. – Ф. Достоевского, Вл. Соловьёва, Н. Фёдорова – и его последователей – В. Розанова, Н. Бердяева, С. Франка, Н. Лосского, Б. Вышеславцева, И.А. Ильина, П. Флоренского, Л. Карсавина, А. Лосева. Резюмируя, автор размышляет о силах, которые могут спасти мир. Это, конечно, не насилие и совсем не красота как таковая, а человечность, высшим воплощением которой русские мыслители считали любовь как бодрствующую, добывающуюся своих целей мораль. Такая нравственность ныне требует космической ответственности духа, и не только национального возрождения России, но и борьбы за предотвращение гибели христианской культуры.

* * *

Третий план научных исследований – интерес к искусству и эстетике. Первая публикация А.В. Гулыги по эстетике появилась в 1958 г. (см.: 13). В последующие годы он был активным участником литературного процесса; участвуя и в литературных спорах, он постоянно выступал в журналах, газетах и сборниках как философ, культуролог и литературный критик (в том числе и за рубежом). Обоснованию важного места эстетики в философии и в творческом процессе, выявлению особенностей художественного освоения и ценностного отношения к действительности и, наконец, систематизации эстетики как аксиологии А.В. Гулыга уделял большое внимание и в ряде своих трудов.

Работа «Эстетика в свете аксиологии», которая была закончена за несколько дней до кончины, подводит итог его многолетним исследованиям. Интерес к систематизации и определению места эстетики в философии имеет полемическую подоплеку. Он явно обозначился в середине 60-х годов, когда складывался культ научно-технической революции, точные науки казались самодостаточными. Тогда на самую красоту еще не покушались, но считалось, что ее домен – искусство. В этих условиях, полагал А.В. Гулыга, свое слово должна сказать философия.

Он сосредоточился на широком понимании эстетики как учении о красоте, обращенной и к экзистенциальному, и к познава-

тельному уровню человеческой деятельности. Эстетическое начало пронизывает науку, особенно там, где мысль стремится охватить предмет в его многосторонних связях, в единстве противоречивых тенденций. Здесь эстетически развитый ум плодотворнее, он легче отбрасывает укоренившиеся шаблоны и находит новые связи.

С другой стороны, интеллектуальное начало издавна оплодотворяет искусство. Эстетическое переживание в подобного рода деятельности приходит через понимание, опосредствованное интеллектом. В обоснование этой мысли А.В. Гулыга написал книгу «Искусство в век науки» (14), где исследовал эстетические компоненты научного творчества и особенности новейшего интеллектуального искусства, которое сегодня, увы, похоже, погибло в ходе культурного кризиса европейской цивилизации, бодро шагающей к оскотиниванию и элиты, и тех, кого считают быдлом: просто «Скотный двор» какой-то, много гаже того, какой открыл нам Оруэлл.

Но надежда умирает последней. Может быть, стоит воспроизвести оптимистический взгляд А.В. Гулыги на искусство: вдруг еще не все потеряно. Для теории искусства, полагал он, особое значение приобретает проблема художественного обобщения. Имеются два его вида – типизация и типологизация, сосуществующие и взаимодополняющие друг друга.

В первом случае – максимальное приближение к действительности, когда искусство прячет свою условность; крайнее выражение – документальное искусство («эффект присутствия»); во втором – максимальное усиление условности, хотя вместе с тем и осязаемая связь с реальностью («эффект очуждения»). Оба эти вида возникли вместе с художественной деятельностью человека; первый обращен к чувствам, второй – к интеллекту.

Интеллектуальная тенденция в художественном творчестве усиливается, полагал А.В. Гулыга, в современную эпоху, когда происходит заметное сближение между гуманитарными науками и искусством: ряд мастеров художественной литературы, изобразительного искусства, театра и кино проявляют тяготение к условности и схематизации.

Автор отказывается рассматривать это явление как путь вниз, как деградацию искусства, но в то же время настаивает на неизменности природы творчества, целью которого являются поиски красоты и гармонии. Равным образом он защищает эстетику как науку, из которой начиная с 70-х (примерно) годов активно изгоня-

ется само понятие красоты, а вслед за тем в период постмодернизма красота пала жертвой новаций и все возрастающего культа безобразного: исчезает ценностное отношение не только к искусству, но и к самой жизни.

Защищая красоту как высшую ценность, А.В. Гулыга отдает себе отчет в том, что эстетический идеал составляет лишь одну сторону высшей ценности, он не может существовать вне связи с другими составляющими абсолюта, к которому призван стремиться человек: красота лишь наряду с истиной и добром предстает как важнейшая ипостась идеала. Когда говорят, что красота спасет мир, дело отнюдь не во внешней красоте. Речь должна идти о внутренне прекрасном, чем светятся истина и добро. Автор размышляет о взаимосвязи эстетики и истории культуры.

Его ответ: культура – деятельность, отмеченная знаком плюс, служащая благу человека. «Культура – это реализованные ценности». Ужаснее всего то, что в начале нового тысячелетия и XXI в., в эпоху глобализации, великие культуры клонятся к упадку и многообразию культурных образцов подавляется мировым стандартным ширпотребом.

* * *

А.В. Гулыга был выдающимся просветителем. Большой вклад внес он в сохранение и развитие философской традиции, в возрождение русского национального сознания, в обогащение культуры. Долгое время он безуспешно хлопотал об издании «Слова о законе и благодати» Илариона. Много лет А.В. Гулыга пытался издать «Историю государства Российского» Н.М. Карамзина, выступал со статьями и заметками, с публичными лекциями (в том числе в переполненном зале Политехнического музея – Мекке тогдашних гуманитариев, в Центральном доме литераторов и др.), рассказывая о вкладе Карамзина в формирование русского национального сознания, в обогащение русского языка.

Он написал сценарий документального фильма о Карамзине, поставленный выдающимся документалистом Ю. Альдохиным; он обращался в высшие инстанции лично, побуждал к письменным обращениям академиков-гуманитариев (Д.С. Лихачева и Н.И. Конрада), организовывал коллективные письма в «инстанции», подписанные уважаемыми специалистами; постоянно общался с сотрудниками Института истории АН СССР, готовившими издание; до-

бывался, чтобы издание включили в планы того или иного издательства, подавая каждый год заявки: все было напрасно.

Лишь на исходе перестройки (в 1989 г.) в издательстве «Наука» появился первый том этого великого памятника культуры. Издателями, естественно, стали историки, и они, возможно за «боевые заслуги», доверили А.В. Гулыге в первом томе издания выступить с послесловием (см.: 10).

С середины 70-х годов духовным наставником А.В. Гулыги был Алексей Федорович Лосев; это особая тема. Упомяну лишь, что ряд лет они строили планы, как вернуть в круг чтения сочинения русских мыслителей. Составленный ими трехтомник произведений Вл. Соловьёва прозябал в издательстве «Мысль» до 1988 г., вышел в виде двухтомника ограниченным тиражом (купить книги было невозможно, но у стен издательства они продавались в несколько раз выше номинала). Изданная там же А.Ф. Лосевым небольшая книга о Соловьёве подвергалась преследованиям и запрету, так что понадобились большие усилия, в том числе и А.В. Гулыги, чтобы она попала к читателю.

В 1982 г. А.В. Гулыга (ответственный редактор) и Светлана Григорьевна Семенова (составитель) опубликовали давно чайное космонавтами и «федоровцами» – тайными почитателями космиста Н.Ф. Федорова, духовным пастырем которых была С.Г. Семенова, «Философию общего дела». Вскоре в «Вопросах философии» появилась разгромная статья однокашника и благодетеля теперь академика С.Р. Микулинского, в которой Федоров был объявлен некрофилом, реакционером, религиозным мракобесом. Разразился скандал.

Возникло мнение исключить Гулыгу из КПСС (это означало надолго, может быть, навсегда, учитывая возраст, лишиться работы). Его коллега, даже не приятель – чиновник высокого ранга в Президиуме АН СССР Игорь Николаевич Смирнов позвонил А.В. Гулыге, предупредил о готовящейся акции и посоветовал, пока не принято решение, срочно уехать в отпуск. Злосчастный редактор скрылся из Москвы, а когда виновный вернулся, его наказали (времена были застойные – нехватка адреналина!) строгим выговором и изгнанием с поста заместителя главного редактора серии «Философское наследие». Строже наказали главного редактора «Мысль» Ф.С. Худушина – его уволили с работы. Наказали и книгу Н.Ф. Федорова – ее запретили продавать в крупных городах,

в Москву ее везли из сел и кишлаков, а через полгода из ФРГ пришло ее пиратское издание.

Были другие неудачи и скандалы. Небольшая работа, посвященная анализу социальных аспектов творчества Франца Кафки, была написана в конце 60-х годов, когда имя Кафки стало известным советскому читателю, после того как впервые был опубликован сборник его произведений. Работа над книгой совпала с усилиями А.В. Гулыги издать роман Кафки «Замок», тянувшимся, как пишет он в воспоминаниях, почти 30 лет (известная переводчица Р.Я. Райт-Ковалева перевела роман в 1960 г., впервые он был издан в 1990 г.).

А.В. Гулыга хотел показать глазами Кафки тотальную абсурдность для человека бюрократического всевластия, погубившего Австро-Венгрию. В те годы интерес к человеку в мире отчуждения, как он представлен Кафкой, не был случайным. Публикация рукописей Маркса об отчуждении вызвала в нашей общественности большой интерес, в том числе в связи с кризисными явлениями в духовной жизни.

Когда завершалось формирование массового общества с атомизированными, разобщенными и одинокими людьми, мир человека предстал как мир абсурда и алогичности. Наиболее ярким примером такого мировидения и было творчество Франца Кафки. А.В. Гулыга стремился скрупулезно проследить у мастера изображение не только социального отчуждения, но и отчуждения человеческой самости.

Маркс в концепции отчуждения все же допускал некоторое исключение, сохраняя нишу, где человек остается самим собой: социальный порок, считал он, не затрагивает животных функций человека – еду, питье, половой акт. Кафка шел дальше, и А.В. Гулыга выявил у его героев безысходное сексуальное отчуждение.

В начале XXI в. проблема, рассмотренная в книге, остается актуальной как никогда: отчуждением тотально охвачены чуть ли не все животные функции человека: живет поколение, которое «выбирает пепси» и сникерсы, изменяет своему «основному инстинкту» – чувству самосохранения, гетеросексуальности и воспроизводству рода: гибнет христианская цивилизация, сама того не замечая.

Естественно, А.В. Гулыга не должен был и помыслить об издании этой книги (слишком много в ней было аллюзий, «подтек-

ста» и прямого текста). Тем не менее он решился. Были положительные рецензии академиков, рукопись в издательстве «Наука» зачитали до дыр, а затем потеряли. Тем дело и кончилось. Впервые эта работа (никому не нужная в условиях беспредела, чиновного недомыслия и безответственности, абсолютного отсутствия общественного мнения) была опубликована в 2003 г. в книге А.В. Гулыги «Эстетика в свете аксиологии» (см.: 21).

А.В. Гулыга высоко ценил научно-художественные сочинения М.М. Зощенко, посвященные физическому и душевному здоровью человека («Возвращенная молодость», «Голубая книга» и «Перед восходом солнца»). Несколько лет он искал окончание повести «Перед восходом солнца», прерванной печатанием в журнале и заклеянной во всех грехах во время войны.

Рукопись нашлась у вдовы Всеволода Иванова Тамары Владимировны Ивановой. Чтобы ее опубликовать, после безнадежного хождения по редакциям журналов и издательств А.В. Гулыга вступил в «преступную» связь с заведующим Отдела прозы журнала «Звезда» Александром Львовичем Смоляном. Началась сложная интрига, потребовавшая участия Веры Владимировны Зощенко, охмурения главного редактора (как оказалось, он не читал начала повести), обширной переписки, множества телеграмм, поездок в Ленинград, – и рукопись была опубликована в «Звезде» под другим названием («Повесть о разуме»). Следующий шаг – ее международное явление: публикация в ГДР под новым вариантом названия («Ключи счастья») потребовала обращения к советским чиновникам, окончившегося благополучно. Когда через полгода после выхода окончания повести в ГДР американские русисты, с легкостью атрибутировав текст, «разоблачили невежественных» русских публикаторов, дорога к публикации полного текста и авторского названия в собрание сочинений писателя была открыта: на хорошо вспаханной целине трехтомники с полным текстом повести вышли почти одновременно в Москве и Ленинграде.

А.В. Гулыга принимал активное участие в издании текстов немецких и русских мыслителей и писателей, расширяя возможности отечественных исследований (анонимный трактат «О трех обманщиках», основные произведения Гердера, четыре тома сочинений Гегеля, участие в издании 6-томного и издание 8-томного собрания сочинений Канта, его «Трактатов и писем», двухтомников Шеллинга и В. Гумбольдта, сборника «Гёте об искусстве», «Ночные бдения» Бонавентуры и др.).

Следует отметить, что побудительной причиной некоторых изданий немецких мыслителей могло стать разобщение текстов философских биографий с источниками, использованными автором при их создании. К примеру, серия «Жизнь замечательных людей» издательства «Молодая гвардия» в те годы не снабжалась научным аппаратом. Стиль автора соответствовал принятому в России повествованию: он не мучил читателя ни сложными оборотами, ни многозначительными умолчаниями и невняtnостями смыслов. Люди опытные (И.С. Кон, Ю.Н. Давыдов и др.) понимали качество дискурса как научного текста, замечая, что они хотели бы также писать свои книги. Однако научный аппарат отсутствовал, и автор, к примеру, после издания биографии Гегеля в 1970 и в 1977 гг. ввел в научный оборот использованные им сочинения, издав четыре тома трудов Гегеля, в которых были представлены работы, впервые опубликованные по-русски.

Это были ранние произведения, все письма Гегеля, где затрагивались философские вопросы, лекции по философии религии, в том числе сенсационно принятая читателями «Жизнь Иисуса». Пять лет разнообразных хлопот (хождения по инстанциям, переписки, работа в архиве) понадобилось А.В. Гулыге, чтобы получить в стране атеизма разрешение составить и организовать издание этих лекций.

Редактируя «Лекции по философии религии», А.В. Гулыга в сообществе с сотрудником архива Гегеля в Бохуме (ФРГ) профессором В. Иешке, который расшифровывал рукопись Бруно Бауэра, подготовленную в 1840 г. (хранится в архиве Института марксизма-ленинизма в Москве), сверял немецкое издание Глокнера, издавшего студенческие лекции Гегеля, с текстом Б. Бауэра, считающимся среди них лучшим. Подобной тактики автор философских биографий и других трудов придерживался до конца своих дней. «Русская идея и ее творцы» соединилась с изданиями сочинений Н. Федорова, Вл. Соловьёва, Н. Бердяева, В. Розанова. Правда, последнее стало возможным лишь в конце перестройки.

Но коллеги всего этого как-то не замечали; родилась версия об авторе как журналисте, кстати, воспроизведенная даже на поминках. На их взгляд, здесь таилась уничижительная оценка, автор же ценил свою способность выражаться внятно. Гулыгу винили не только за стиль; его отлучали и от самой философии (см.: 31, с. 96), и от марксизма (см.: 35, с. 171), сомневались в его умственных способностях (см.: 33)...

«Философия есть тоже поэзия», – писал Ф. Достоевский. Отечественная философия всегда была в родстве с поэзией.

А.Ф. Лосев в своем втором «восьмикнижии» – «Истории античной эстетики» – доказывал, что эстетика и есть теория выражения сущности, которая ориентируется на вещественную воплощенность. Что касается особенностей русской философии, то И.А. Ильин в свое время связывал особенности русского языка с потребностью русского народа мыслить созерцающим сердцем, что явно прослеживается в способах выражения русских философов.

В начале 80-х годов в Институте философии А.В. Гулыга организовал семинар по проблемам русской культуры, вскоре прекративший свое существование не по воле организатора. В начале перестройки по инициативе А.В. Гулыги было создано Литературно-философское общество имени Достоевского, которое стало магнитом, способствующим формированию общественного интереса к отечественной философской традиции. Общество успело заслушать десяток докладов, в сквере перед Институтом философии заложить памятник Вл. Соловьёву, издать сборник своих трудов, замыслить издание коллективной «Истории русской культуры» и тихо прекратить существование из-за отсутствия (с середины 90-х годов) средств и инициативных продолжателей дела (А.В. Гулыга к тому времени был тяжело болен).

Сейчас не блюстители марксизма, а либералы (бойкие перья А. Янова, С. Стахорского и др.) называют его «беглым либералом» (он никогда им не был), поминают Гулыгу недобрым словом как ретрограда и защитника казенного социалистического реализма (!) и великодержавного шовиниста.

Между тем на Западе прекратилось болезненное выслеживание в книгах А.В. Гулыги «марксистской схоластики». Американский автор, не говоря ни слова о его марксизме, рекомендовал книгу о Канте как весьма полезную для философов, историков культуры и науки (см.: 48, с. 531). Более того, Б. Хейзерман объявляет А.В. Гулыгу предтечей перестройки – не политической, не той, которая проходила в парадных апартаментах, а духовной, осуществлявшейся где-то невидимо, «у черного хода». «Задолго до того, как перестройка стала политической программой, Гулыга работал, писал и говорил ради духовного переворота, выражая в своих трудах свободную мысль» (53).

И в самом деле, А.В. Гулыге не нужно было «перестраиваться», но он по-прежнему находится у «черного хода» либеральных массмедиа, пугающих самих себя, а заодно и мир русским шовинизмом.

Литература

1. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. – М., 1973. – 532 с.
2. Батыгин Г.С., Девятко И.Ф. Советское философское сообщество в 40-е годы // Философия не кончается. – М., 1998. – Кн. 1. – С. 171–197.
3. Библихин В.В. К метафизике Другого // Начала. – М., 1992. – № 3. – С. 26–30.
4. Бородай Ю.М. Воображение и теория познания. – М., 1966. – 188 с.
5. Гайденко П.П. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // Философия Канта и современность. – М., 1974. – С. 378–419.
6. Гадамер Г.-К. Истина и метод. Опыт философской герменевтики. – М., 1988. – 700 с.
7. Гегель. Работы разных лет. – М., 1971. – Т. 2. – 518 с.
8. Геронимус А.И., Гулыга А.В. Крах антисоветской интервенции США (1918–1920). – М., 1952. – 111 с.
9. Гулыга А.В. В мире антиэстетики // Литературная учеба. – М., 1987 – № 5. – С. 155–161.
10. Гулыга А.В. Великий памятник культуры // Карамзин Н.М. История государства Российского. – М., 1989. – Т. 1. – С. 460–480.
11. Гулыга А.В. Гегель. – М., 1970. – 270 с.
12. Гулыга А.В. Гердер. – М., 1963. – 198 с.
13. Гулыга А.В. Гердер как критик эстетической теории Канта // Вопросы философии. – М., 1958. – № 9.
14. Гулыга А.В. Искусство в век науки. – М., 1978. – 181 с.
15. Гулыга А.В. Искусство истории. – М., 1980. – 287 с.
16. Гулыга А.В. Кант. – М., 1977. – 303 с.
17. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М., 1986. – 334 с.
18. Гулыга А.В. Принципы эстетики. – М., 1987. – 286 с.
19. Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. – М., 1995. – 307 с.
20. Гулыга А.В. Русский вопрос // Наш современник. – М., 1990. – № 1. – С. 168–176.
21. Гулыга А.В. Человек в мире отчуждения (Социальные аспекты творчества Франца Кафки // Гулыга А.В. Эстетика в свете аксиологии. – СПб., 2000. – С. 279–385.

22. Гулыга А.В. Что такое постсовременность? // Вопросы философии. – М. – 1988. – № 12. – С. 153–159.
23. Гулыга А.В. Шеллинг. – М., 1982. – 316 с.
24. Гулыга А.В. Эстетика в свете аксиологии. – СПб., 2001. – 447 с.
25. Гулыга А.В. Эстетика истории. – М., 1974. – 127 с.
26. Евлампиев И.И. История русской метафизики XIX–XX веков. – СПб., 2000 – 604 с.
27. Законы истории и конкретно-историческая форма всемирно-исторического процесса. – М., 1968. – 324 с.
28. Иванов В.Г., Кузьмина Т.А. А.В. Гулыга. Кант. – М., 1977 // Вопросы философии. – М., 1979. – № 2. – С. 176–178.
29. Иммануил Кант. Наследие и проект. – М., 2007. – 634 с.
30. Казинцева Н.А., Казинцев А.И. Утверждая связь времен // Литература в школе. – М., 1981. – № 5. – С. 63–65.
31. Лифшиц М. Плоды Просвещения // Лифшиц М. В мире эстетики. – М., 1985. – С. 37–96.
32. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. – М., 1990. – 319 с.
33. Мареев С. Встреча с философом Ильенковым. – М., 1994. – 138 с.
34. Новикова Л.И. А.В. Гулыга. Эстетика истории // Филос. науки. – М., 1976. – № 1. – С. 180–182.
35. Ойзерман Т.И. Так ли надо писать популярные книги по философии (о некоторых положениях в книге А.В. Гулыги «Немецкая классическая философия») // Вопросы философии. – М., 1987. – № 8. – С. 165–171.
36. Советская и зарубежная литература по философии Канта, 1978–1984 // Философия Канта и современный идеализм // М., 1987. – С. 249–270.
37. Соловьев Э.Ю. Философский журнализм шестидесятых: завоевания, обобщения, недоделанные дела // Философия не кончается. – М., 1998. – Кн. 2. 60–80-е годы. – С. 108–118.
38. Столович Л. Эстетика и история // Вопросы литературы. – М., 1979. – № 12. – С. 270–276.
39. Тевзадзе Г.В. А.В. Гулыга. Кант // Филос. науки. – М., 1979. – № 2. – С. 152–153.
40. Философия Канта и современный идеализм. – М., 1987. – С. 249–270.
41. Философия не кончается. – М., 1998. – Кн. 2. 60–80-е годы. – 691 с.
42. Философские проблемы исторической науки. – М., 1969. – 319 с.
43. Шарапов Ю.П. Лицей в Сокольниках. Очерк истории МИФЛИ. – М., 1995. – 208 с.
44. Янов А. Живой Гегель // Новый мир. – М., 1971. – № 8. – С. 271–274.
45. Boer C. Kant aus russischer Sicht // Kieler Nachrichten. – Kiel, 1981. – 27 Aug.

46. Bottiger H. Wie die Postmoderne den Krieg verhindert?: Arsenij Gulyga über Kant als Friedensdenker // Stuttgarter Zeitung. – Stuttgart, 1987. – 5 November.
47. Busche J. Leben im Gleichmass // Frankfurter Allgemeine Zeitung. – Frankfurt a. M., 1981. – 23 May.
48. Calinger R. Arsenij Gulyga. «Immanuel Kant: His life and thought» // Isis. – Oslo, 1989. – N 3. – S. 529–531.
49. Goerdts W. Arsenij Gulyga. Gegel (Hegel). – Moskau, 1970 // Hegel-Studien. – Bonn, 1973. – Bd 8. – S. 309–310.
50. Gulyga A. Die «asiatische» Produktionsweise // Deutsche Z. für Philosophie. – Berlin, 1968. – N 12. – S. 1504–1511.
51. Gulyga A. Die «russische Idee» und der deutsche Idealismus. Zur Wiedergeburt einer kulturelle Realitæ // Neue Realitäten -Herausforderung der Philosophie. – B., 1995. – Bd 1. – S. 71–84.
52. Hampe J. Ein Prediger von der Freiheit des Menschen // Hannoverische allgemeine Zeitung. – Hannover, 1981. – 16/17 Mai.
53. Hæussermann D. Auf der Hintertreppe zur Perestroika: Arsenij Gulyga und die klassische deutsche Philosophie // Hannoverische Allgemeine Zeitung. – Hannover, 1989. – 25 August.
54. Hochkeppel W. In dürrem Leben. Umwälzenden gedacht Blick nach Osten? // Die Zeit. – Hamburg, 1981. – 23 Oktober.
55. Janzen W.W. Gulyga A. Die Kunst der Geschichtswissenschaft als marxistische Hermeneutik (рукопись).
56. Kamptis P. Kant und die russische Kultur // Die Furche. – Wien 1981. – 10 June.
57. Kant-Biographie aus der Sowjetunion // Borsenblatt. – Frankfurt a. M., 1981. – 23 Oktober.
58. Kloos I. Arsenij Gulyga: Immanuel Kant // Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. – Stuttgart, 1984. – N 1. – S. 57–63.
59. Malter R. Arsenij Gulyga: Immanuel Kant // Kant-Studien. – Bonn, 1986. – Jg. 77, N 3. – S. 355–365.
60. Malter R. Kant-Bibliographie. 1981 // Kant-Studien. – Bonn, 1985. – N 4. – S. 480–514.
61. Margit R. Kant-Bibliographie. 2001 // Kant-Studien. – Berlin; New York, 2003. – N 4. – S. 525–528.
62. Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. – Bonn, 1974. – 256 S.
63. Reinisch L. Geistreicher Verführer in Reich des Geistes // Deutsche Universitätszeitung. – Goettingen, 1981. – 7 Nov.
64. Schneider H. Arsen Gulyga. Georg Wilhelm Friedrech Hegel. – Frankfurt a. M., 1974 // Hegel-Studien. – Bonn, 1977. – Bd 12. –S. 249–251.
65. Seeborn Th. Arsenij Gulyga. «Kant» (Molodaja Gvardia, 1977) // Kant-Studien. – Bonn, 1979. – Jg. 70. – N 2. – S. 234–236.

66. Zweerde E van der. The soviet philosophy the ideology and handmaid. A historical and critical analysis of soviet philosophy as case study into Soviet history of philosophy. – Njumegeen, 1994. – 622 p.

Глава четвертая

РЫЦАРЬ ДИАЛЕКТИКИ

ЭВАЛЬД ВАСИЛЬЕВИЧ ИЛЬЕНКОВ

Э.В. Ильенков (1924–1979) – яркий представитель первого послевоенного поколения советских философов, вернувшихся с войны, на которой он командовал артиллерийским взводом. Дойдя до Берлина, поклонился могиле Гегеля. Он начал учебу в МИФЛИ (в 1941 г.), закончил образование после войны в МГУ, где защитил в 1953 г. кандидатскую диссертацию «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса “К критике политической экономии”», которая положила начало циклу исследований марксистской теории.

В 1956 г. Э.В. Ильенков завершил работу над монографией «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении», которая увидела свет через четыре года после многочисленных обсуждений, внутреннего рецензирования, цензурного вмешательства. В результате были удалены некоторые историко-философские разделы, а также целый ряд фрагментов, трактующих соотношение диалектики и формальной логики. Все это не могло не отразиться на содержании книги, что, естественно, сказалось и на ее названии (см.: 7); вскоре она была переведена на итальянский, французский, испанский, немецкий языки как наиболее серьезное советское исследование по диалектической логике. В полном виде данная работа Э.В. Ильенкова вышла в 1997 г. в серии «Философы России XX в.» (8). Обратившись к диалектике абстрактного и конкретного, Ильенков стремился показать «живого» Маркса. Его труд спонтанно был направлен к опровержению «абстрактного» марксизма и защите подлинного марксизма, фундаментом которого был «Капитал» Маркса, выросший не на пустом месте.

В 1968 г. уже известный ученый, автор многих научных и публицистических статей, он защитил докторскую диссертацию «К вопросу о природе мышления (на материалах анализа немецкой классической философии)», которая не была «чистой» историко-философской работой; это была работа по теории диалектики с привлечением историко-философского материала – речь идет о творчестве Канта, диалектические идеи которого присутствуют и в его ранних работах; о Фихте, для которого деятельность субъекта, отвлеченная от ранее данных ей предпосылок (естественных и божественных), может рассматриваться как беспредпосылочная; о Шеллинге, которого волнуют проблемы не только активности, но и художественного и научного творчества, в том числе диалектически-интуитивного, утрачивающего это свойство в логической форме.

Центральной проблемой диссертации был анализ гегелевского понимания диалектики как логики и теории познания: в учении о конкретности понятия Гегель пытался синтезировать формальную логику с «необузданным воображением». Естественно, диссертант стремился «развести» Гегеля с Марксом: схема Гегеля выглядит как «мышление – практика – мышление»; схема Маркса – «практика – мышление – практика». В тексте присутствует идея о приоритете в мышлении синтеза логических категорий, представленных в гегелевской «Науке логики», и выразительное неприятие логики формальной (например, диссертант отвергал «всех карнапов»). На диспуте Ильенкова упрекали за невнимание к носителю мышления – человеку.

* * *

Мировоззрение Ильенкова сложилось на базе противоречий современного ему общества – из исторической драмы России, порожденной социалистической реальностью. Он разрушает официозные интерпретации романов Достоевского, антиутопий Дж. Оруэлла, О. Хаксли, публициста А. Кестлера. Фрагмент подготовительных материалов к статье о Достоевском, сохранившийся в архиве философа, гласит: «...Когда Ленин говорил, что “Россия выстрадала марксизм”, то Достоевский – одна из фракций этого спектра страданий (“ад интеллектуальный”)... Достоевский – тоже зеркало русской революции – и именно со стороны ее трагичности, связанной с участием тех сил, которые... в социализм были втянуты помимо своей воли... “Страдания” – без них ничего нельзя выстра-

дать. Но очень легко само страдание превращается в культ: “Этика горячего сердца”. Конечно же, это нелегкое дело – вспоминать о высших принципах гуманизма в момент штыковой атаки. Достоевский поэтому жив до тех пор, пока социализм будет связан с насилием, с кровью, со страданием» (цит. по: 21, с. 6–7).

А.Т. Новохатько видит здесь попытку прочесть Достоевского «в платоновско-гегелевском духе, т.е. сознательно-диалектически высветить... тайну – целеполагания и целеосуществления», показать разрыв между «этикой горячего сердца» и по-гегелевски беспощадной логикой развития пореформенной России (там же, с. 7). Многие сомневаются, что Ильенков действительно верил в то, что он писал о социализме. Но Ильенков никогда не был ни лицемером, ни «флюгером гибким у вертлявой суеты».

Он вернулся победителем с жесточайшей войны; страна быстро залечивала раны; и вера (сродни религиозной) в то, что Россия (да и весь мир) выстрадала более достойное для своей истории будущее, грела не только его. Поэтому его стремление внести свой вклад в это будущее было оправданным. М.А. Лифшиц – один из столпов ортодоксального марксизма, в статье, посвященной памяти Э.В. Ильенкова, подчеркивал, что слово и дело не расходились у него, как часто бывает «у нотариально заверенных марксистов», что он честно участвовал в процессе, который был, по Ленину, «продолжением дела Гегеля и Маркса» (18, с. 8).

М.А. Лифшиц делает даже комплимент: Ильенков представляется ему наследником дум «человека тридцатых годов» (так он с гордостью называл себя самого и своих товарищей) (см.: 17, с. 189–312). М.А. Лифшиц был образованнейшим человеком, мыслящим марксистом, он ввел в научный оборот сочинения молодого Маркса, он пользовался авторитетом среди ифлийцев в конце 30-х годов и послевоенного поколения молодых философов. Но, как и многие «люди тридцатых годов», он был апологетом «революционного» переворота в философии, который совершил К. Маркс. Нетерпимость «людей тридцатых годов», деспотически навязывающих единственный, свой собственный путь к истине, была почвой для формирования официального и в конечном счете догматического марксизма, обслуживающего идеологию тоталитаризма. М.А. Лифшиц внес в этот процесс свой вклад, нетерпимость уже тогда не была ему чуждой, а в конце 50-х – 60-е годы он предстал воинствующим догматиком, единственным носителем истины.

Э.В. Ильенков не был наследником Лифшица, хотя бы потому, что чурался догматизма. Его учителем в ИФЛИ и наставником в МГУ был проф. Б.С. Чернышев, который в курсе лекций по логике Гегеля не спешил, как это было принято в то время, при изложении положительного содержания диалектики ставить многозначительное «но...», «после которого следует обычно, что Гегель “был идеалист” и потому его диалектика приходит в противоречие с идеалистической системой» (18, с. 4). Благодарный ученик проф. Чернышева увидел в марксизме историческое и логическое продолжение великой философской традиции. Э.В. Ильенков никогда не был духовной опорой режима. С самого начала он видел разрыв между целеполаганием и целеосуществлением, который постоянно демонстрировала жизнь страны. Он не мог не обратиться к решению проблем мировоззрения и, значит, целеполагания, чуждого догматизму, идеологическим извращениям и конъюнктуре.

Прежде всего, Э.В. Ильенков стремился создать систему аутентичного марксизма как научной теории развития общества. В этом плане его труд несет неприкрытый полемический заряд. Ильенкову потребовалось обратиться к истории проблемы, чтобы показать необходимое конкретное содержательное движение понятий в истории философии. Сосредоточив особое внимание на разработке понятий абстрактного и конкретного в истории философии, особенно в учениях Спинозы и Гегеля, он исследовал их развитие в богатстве конкретных взаимосвязей, впоследствии усвоенных Марксом. Не случайно Э.В. Ильенкова обвиняли в гегельянстве, например Я.А. Кронрод (9, с. 317), что в наши дни скорее расценивается не как хула, а как похвала.

Однако если бы историческая часть исследования Э.В. Ильенкова была включена в первое издание книги, о которой речь шла выше, его могли бы обвинить и в спинозизме: он высоко ценил этого мыслителя. «Спинозовское определение мышления как способности тела строить траекторию своего движения среди других тел по логике и расположению этих тел в пространстве вне этого тела» Ильенков считал не только глубоко материалистическим, но современным.

Ильенков видел прямую связь между спинозовским определением мышления и педагогической практикой советских психологов и педагогов И.А. Соколянского и А.И. Мещерякова, посвятивших себя формированию психики у слепоглухонемых детей: детей

учат сначала целесообразной человеческой деятельности, человеческому поведению, т.е. строить “траекторию” своего движения по логике и расположению тел в пространстве, а уже потом всему остальному (19, с. 57). Он разделял мысль Спинозы о мышлении как предметной деятельности.

Эта мысль об активности мышления как принципе деятельности стала затем одной из главных тем немецкой классики. Более того, Ильенков выделял у Спинозы положение о том, что человеческое мышление «скроено не по мерке индивидуального самосознания, а ориентируется на теоретическое самосознание человека, на духовно-теоретическую культуру в целом». Только развитие разумного познания, взятое во всем его объеме, вырабатывает понятия, согласующиеся с природой вещей. «Спиноза категорически утверждает этот взгляд аналогией с процессом усовершенствований орудий материального труда» (8, с. 389).

* * *

Гегель, самой логикой вещей обратившийся к вопросу о соотношении теоретической абстракции с чувственно данной реальностью, во-первых, отметил зависимость абстрагирующей деятельности субъекта от практического отношения человека к миру вещей; во-вторых, «развенчал антикварное почтение к абстрактному» (8, с. 35). Ильенков раскрывает смысл этого высказывания весьма подробно, например, пересказывая работу Гегеля «Кто мыслит абстрактно?», которая теряет свою таинственность, и абстракция предстает высшей формой обыденного мышления, зависящего от условий чувственно данного материала как продукта развития совокупного общественно-исторического субъекта, хотя дух способен конструировать абстрактные имена до того и независимо от того, когда человек овладевает предметным миром. Но абстрактное, по Гегелю, подчеркивает Ильенков, никогда не выражает в своих определениях всю полноту чувственно созерцаемой действительности, ибо понятие-слово всегда абстрактно.

И вся хитрость разума состоит в том, чтобы мыслить конкретно, выражая через абстракции конкретную, специфическую природу вещей. Это – «единство в многообразии, мысленное выражение органической связи, сращенности отдельных абстрактных определенностей предмета. Подлинное понятие не только абстрактно, но и конкретно... его определения сочетаются в нем в еди-

ный комплекс, выражающий единство вещей, а не просто соединяются по правилам грамматики» (8, с. 396–397).

К. Маркс вслед за Гегелем в противовес формальной логике определял конкретное как единство многообразного, предполагая диалектическое понимание категорий единого и многого, выражающих объективную взаимосвязь всех необходимых сторон реального предмета. Это – «объективная характеристика объективной реальности» (8, с. 20), независимая от того, познается ли она мышлением или воспринимается органами чувств. Теория мышления, подчеркивал Э.В. Ильенков, полностью совпадает с материалистической диалектикой. В 50-е годы это казалось отступлением от ортодоксии.

* * *

Неудивительно, что тезисы о предмете философии, представленные ученому совету философского факультета в 1955 г. Ильенковым и его товарищем В.И. Коровиковым, в которых доказывалось, что «нет ни истмата, ни диамата, а есть материалистическая диалектика как логика мышления и деятельности и как материалистическое понимание истории» (19, с. 6), послужили началом двухгодичного скандала, в результате которого первый из них покинул МГУ и оказался в Институте философии АН СССР, а второй вообще распрощался с философией, уйдя в журналистику (см.: 15, с. 65–68).

Скандал поразил ученика Ильенкова, который в своих воспоминаниях пишет, что не мог сразу принять такую позицию: ведь всем было известно, что диалектический материализм является методологией и естественных наук. Студентом четвертого курса был В.А. Лекторский, видимо, отличный студент, который с младых ногтей запомнил партийную установку 1929 г. – итог дискуссии между «механистами» (естествоиспытателями) и «диалектиками (партийными бонзами)», приговорившими ученых, например, не только изучать, но и лечить туберкулез, применяя диалектический метод.

Конечно, Э.В. Ильенков не забывал марксистскую аксиому о первичности материи и вторичности сознания. Но он понимал, что не дело философии охватывать собой все материальное бытие и конкурировать с науками о природе, не дело ограничивать себя натурфилософией (в том числе и в истматовской онтологии). Именно мышление, его основные формы – и суть формы самой реальности,

они – объективные формы субъективной человеческой деятельности. Поэтому главная задача, которую поставил перед собой Э.В. Ильенков, – разработка диалектических принципов научного мышления в рамках определения конкретности и истинности понятий.

Решение задачи осложнялось тем, что ее нужно было решать в пределах марксистского учения. Между тем Маркс, как известно, не оставил логики как систематически развернутой науки о процессе мышления, но он оставил логику «Капитала». Поэтому не экономическое содержание, а метод К. Маркса, логика его мышления легли в фундамент исследования Ильенковым. В анализе природы понятия диалектической логики, подчеркивает Ильенков, непосредственно пересекаются с интересами логики формальной. «Квалификация того или иного понятия как абстрактного или конкретного с точки зрения диалектики будет обратной квалификации, принятой в учебно-педагогической литературе по формальной логике» (8, с. 402).

* * *

Анализируя литературу по логике тех лет (Н.И. Кондаков, М.С. Строгович, В.Ф. Асмус, Г.И. Челпанов), Ильенков подчеркивает невнимание к определению различия между понятием и термином, при котором «иметь определенное существование» и «иметь определенное существование в непосредственном сознании индивида» (т.е. в созерцании и представлении) неразличимы. Если очистить мысль о вещи от всех мыслей о свойствах этой вещи, то от мысли не останется ничего, кроме названия, «имени, условного знака-символа, за которым нелепо искать какое-либо иное содержание, кроме известного сходства рядов чувственных впечатлений, кроме общего в опыте».

В пределе такой взгляд приводит к тому, что логические категории «растворяются в психологических и лингвистически-грамматических категориях» (8, с. 386). Таковы, подчеркивает Ильенков, антидиалектические взгляды Милля в понимании абстрактного и конкретного как логических категорий: конкретное для него – символ для обозначения единичной вещи, абстрактное же – символ, который не может быть использован в качестве непосредственного имени для единичной вещи.

То же самое различие сохраняет и весь неопозитивизм, в котором абстрактное и конкретное превращаются в лингвистиче-

ские категории, используемые при построении «языковых каркасов». Ильенков утверждает, что подобное использование терминов означает разрыв с тысячелетней философской традицией и «может быть расценено только как антикварный курьез» (8, с. 402). Неудивительно, что полемика с формально-логическими и неопозитивистскими принципами вызвала противодействие рецензентов – приверженцев «чистой» логики и сциентистской методологии.

Различая научное понятие и термин, Ильенков опирается на Гегеля. Понятие – не термин, не отдельное слово, не символ. «Оно существует только в процессе его раскрытия через суждение, через умозаключение, выражающее связь отдельных определений в целостной развернутой теории» (8, с. 307). Понятие выражает суть дела только через систему определений, раскрывающих моменты, свойства, качества, отношения единичного предмета, соединенные логической связью и скрепленные в формальный комплекс, выражающий сущность вещей. Понятие отражает не всякое, не любое общее, а только существенно общее, существенную характеристику предмета.

Формальная логика, глухая к такому пониманию понятия, соскальзывает на рельсы номиналистического взгляда: «В этом случае любой термин начинает казаться “понятием”, а любое понятие определяется просто как общий термин» (8, с. 75); при таком подходе исследуются общие формы мысли, безразличные и конкретному содержанию. Такая логика – не наука о мышлении, а наука о грамматической структуре речи, языка. Диалектическая же логика призвана проникнуть в законы и формы реального содержания знания, в законы и формы диалектики предметного содержания знания, превращенные в активные формы и законы мышления.

Конечно, каждое понятие реализуется через термин, каждое теоретическое суждение – через высказывание. Но не всякий термин заключает в себе понятие и не всякое высказывание реализует в себе акт мышления в понятиях. В элементарной логике, однако, понятие в основном совпадает с общим термином, обнимающим общее и существенно общее. Речь идет здесь о форме выражения мышления в речи, что является предпосылкой и условием мышления, отражающего действительность в понятиях. Такое мышление возникает лишь тогда, когда человек отделяет все внешнее и несущественное, «выдвигает предмет в его сущности» (8, с. 79). «Серьезная философия, – пишет Э.В. Ильенков, – всегда старалась про-

вести четкую объективную грань между понятием и абстракцией, заключенной в любом слове» (8, с. 80).

В понятии конкретного в этом отношении выражается взаимосвязь и взаимообусловленность массы единичных явлений, а не абстрактно-отвлеченное тождество и незыблемое единство. Это взаимодействие предполагает выявление природы предмета только через его взаимодействие с другим: «Одно существует как таковое именно потому и в силу того, что ему противостоит “другое”, и именно его другое, конкретное “другое”, его собственная противоположность – предмет, все “определения”, все “признаки” которого как раз полярно противоположны» (8, с. 134), но и вне их взаимной связи не поддаются определенности. «Конкретный» предмет в его многообразии выступает как «орган» взаимодействия сторон и предметов, образующих данную систему взаимодействия.

* * *

Э.В. Ильенков был антиподом позитивистского мышления и потому, что, антидиалектическое по сущности, оно выводило за пределы науки нравственно-практическую, субстанциальную основу человеческой жизни. Ильенков отвергал не только методологические принципы позитивизма; он считал позитивизм теоретическим оправданием безнравственности (17, с. 56).

Диалектика предполагает, что каждая вещь своим «единичным» отношением к другой вещи выражает движение некоторой более обширной сферы взаимодействия. Основной формулой диалектики является конкретное тождество противоположностей, «единство взаимоисключающих и тем самым взаимопредполагающих определений» (8, с. 140). Поэтому сознание, отражающее единичный, пусть даже неоднократно повторяющийся факт, но не улавливающее его необходимой связи с другими такими же фактами, есть сознание крайне абстрактное – даже в том случае, если оно наглядно и чувственно представимо.

В этой связи Э.В. Ильенков, не называя имен и не указывая на концепции, недвусмысленно отвергает тощую, бедную определениями «мысль», иллюстрирующую «наглядными примерами убогую абстракцию, создающую лишь видимость конкретного рассмотрения» (8, с. 156). Конкретное рассмотрение, пишет Ильенков далее, не оставляет в стороне все обстоятельства, не вытекающие из имманентных законов данного явления; оно привлекает их к

анализу. В конечном итоге результат достигается в развернутой системе науки, в теории в целом.

Однако эклектик – любитель порассуждать на тему о том, что всякая односторонность вредна, что «всегда нужно учитывать и то, и это, и пятое, и десятое», что нужен «всесторонний» учет любой мелочи, изображает эти мелочи в таких размерах, что они начинают заслонять главное. «При этом он имеет в виду не только и не столько задачу применения теории научного коммунизма к анализу отдельных, быстро меняющихся обстоятельств, событий и ситуаций, где действительно “мелочь” может сыграть свою роль, сколько саму теорию» (8, с. 165).

Э.В. Ильенков ведет здесь речь о догматическом марксизме. Но догматизм, заключает он, «вовсе не есть довод к пересмотру самой теории» (8, с. 166). Он не устает подчеркивать, что «конкретность» теории совпадает с понятием системы взаимодействия всех сторон предмета, понимаемого как единое развивающееся целое. В конечном счете действительное понятие существует только в системе понятий, а «вне системы превращается в пустую абстракцию, в простой термин, в название, в слово» (8, с. 188).

В разработке логико-диалектической теории мышления за Ильенковым сохраняется приоритет исследования таких всеобщих аспектов развития научного знания, как принцип противоречия в мышлении, соотношение абстрактного и конкретного в познании, диалектика исторического и логического.

* * *

Но Ильенков был не только «чистым» теоретиком сущности и форм диалектического мышления, он уделял большое внимание анализу культурно-исторического развития человека, становления и развития его личности, исследованию значения творческого начала в индивидуальном развитии человека. Он опирался на спиновское понимание человеческой души как идеи человеческого тела, как способа существования мыслящего тела. Углубляя понятие материи до понятия субстанции, мы тем самым, считал он, прокладываем путь от материального к идеальному. Идея мыслящего тела полностью совпадает здесь со способом его бытия, в деятельности «мыслящего тела». Оригинальная концепция развития личности полагает фундаментальную роль в этом процессе понимания идеального как разумной формы мыслящей активности индивида, как способности строить свою деятельность в согласии и в перспективе

изменения любого другого тела в ходе развития человеческой культуры. Основание бытия человека заключено в способности действовать в идеальном плане, т.е. осваивать всеобщую меру бытия вещей.

Тайна творчества, по Ильенкову, связана с природой идеи. С природой идеального. Идеи – не предельные абстракции нашего рассудка, а нормы, своего рода образцы бытия, придающие смысл нашей же активности, как внутренней, так и внешней. Поэтому творчество только в той мере есть открытие вечности и свободы, в какой оно содействует обретению идеальности и объективного смысла. Создание рук человеческих должно соответствовать своему предназначению, иметь этическую и эстетическую значимость. Поэтому культура как себе тождественность бытия причастна высшим измерениям действительности. Иначе она гибнет. «Идея всегда должна быть недостижимо выше, чем возможность ее исполнения, – так понял Гегеля Достоевский. Так понимал и Ильенков» (17, с. 10).

Культуру спасает от гибели лишь причастность высшим измерениям действительности. Все, что есть в жизни истинного и великого, выражается в идеях, вводящих нас в реальность, генерирующую через нас смысл нашей же активности. Наука и искусство относятся к высшим сферам творчества именно потому, что выявляемые ими идеи и ценности суть всеобщие характеристики и атрибуты высшей и единой реальности, высвеченной человеческим усилием.

* * *

Э.В. Ильенкову принадлежит оригинальная концепция идеала (12, с. 44–152). Он отвергает религиозное представление об абсолютном идеале, выдающем «наличное бытие человека за идеал, за предел, за верх возможного совершенства» (там же, с. 115); он высоко оценивает «земной» возрожденческий идеал, выражающий естественные потребности природы человека; он согласен с Сен-Симоном, что идеал «нельзя задать человеку как готовый чертеж, как икону, и эталоны надо мерить мерой совершенства живого человека, постоянно развертывающего свои возможности» (там же, с. 123). Кантовское учение об идеале как о своего рода недостижимой направленности к совершенству, которая подобна отступающей линии горизонта, Ильенков не принимает. Ему близок тезис Гегеля о внутренне противоречивом развитии культуры, осуществ-

ляющемся в деятельности. Идеал находится не «там», где-то впереди, а «здесь», в диалектически противоречивой деятельности людей; «он – та сила, которая рождает прогресс человеческого рода. Поэтому любое данное состояние есть этап реализации высшего идеала» (9, с. 153).

Но Гегель считал, что идеал как образ высшего совершенства достижим для человека только в мышлении. «Маркс обратил свой трезвый взор к земле и увидел, что люди не гоняются за синими птицами идеала, а вынуждены вести ежедневную тяжкую борьбу за хлеб...» (9, с. 163). Маркс был наиболее последовательным защитником не иллюзорных идеалов – идиолов, а идеалов подлинно гуманистических. Э.В. Ильенков отвергает обвинения в утопизме, направленные против Маркса, который он защищал, поскольку тот согласовывался с его личными идеалами. Маркс создал учение, призванное преодолеть социальное отчуждение, создаваемое движением частной собственности. Коммунизм для Маркса был «не идеал, с которым должна сообразовываться действительность, а действительное движение, призванное уничтожить теперешнее состояние» (9, с. 171). Анализ марксистской концепции идеала Э.В. Ильенков сосредоточивает на проблеме отчуждения человека.

Он подчеркивает, что: 1) капиталистическое производство превращает человека в «винтик», в «частичную деталь машины»; в этом обществе значительная доля богатства летит на ветер; разбазаривание человеческой деятельности проходит через застой, кризисы, войны, через создание враждебных человеку вещей (ядерные бомбы, комиксы, наркотики и др.); 2) в этом обществе разделение труда ведет к профессиональному кретинизму (особенно, когда профессией становится политика), поскольку профессия становится частной собственностью на определенные способности. Коммунизм противопоставляет этому обществу новую систему общественных отношений и новые способы разделения труда. Коммунистический идеал – гармонически развитая личность, когда каждый человек развивает всеобщие (универсальные) способности.

Именно «коммунизм... – пишет Э.В. Ильенков, – единственная теоретическая доктрина, предусматривающая ликвидацию пресловутого отчуждения... Тотальное, т.е. всестороннее развитие индивида – не идеал в смысле Канта, а принцип разрешения сегодняшних противоречий...» (9, с. 183–184). Э.В. Ильенков признавал движение общества к коммунизму. Он принимал коммунизм не только как доктрину, но и как реальность, которая создает-

ся в стране, хотя «понимал, что процесс этот осуществляется... в чудовищно извращенных формах» (9, с. 70).

В понимании Э.В. Ильенкова идея социализма выстрадана человечеством, за ней стоит великая историческая традиция от Платона до Маркса, и сам исторический процесс движется в этом направлении, несмотря на драмы грубого коммунизма, отрицающего частную собственность. Такой коммунизм верно сознает свою ближайшую цель, но «сочетается с иллюзией, будто бы эта чисто негативная акция и есть “позитивное разрешение” всех проблем современной цивилизации» (14, с. 162). Отчуждение человека от действительного богатства, накопленного человечеством, не ликвидируется простым юридическим обобществлением вещного богатства. Превращение частной собственности в государственную в определенном отношении углубляет отчуждение общества от индивида; собственность должна превратиться в собственность каждого индивида.

* * *

В разнообразии коммунистических идей необходимо выделять ту, которая исследует, как из развития капитализма, крупного производства, высокого уровня культуры и т.п. имманентно вырастает подлинный социализм. Э.В. Ильенков стремился служить будущему не только словом, но и делом. Поэтому в диалектическом мышлении, писал он, понятие образуется путем исследования всеобщего взаимодействия на пути рассмотрения системы общественных отношений человека к человеку и человека к природе. Таким образом, вопрос о всеобщности понятий переносится в сферу исследования реального процесса развития. Так, не «понятие» человека как существа, производящего орудия труда, «заключает в себе» понятие остальных особенностей человека, а реальный факт производства орудий труда и заключает в себе «необходимость их возникновения и развития» (9, с. 116).

Для того чтобы определить истинность всеобщих, внутренне необходимых свойств вещи, выраженных в понятиях, необходимо подвергнуть их проверке в практике. Э.В. Ильенков видел предпосылку диалектического мышления в целостной эволюции человеческого сознания, что выражается в возникновении самосознания и системы форм общественного выражения чувственно данного мира, в формировании идеальной сферы общественного сознания в связи с процессом развития общественного бытия человечества.

Размышляя о будущем, Э.В. Ильенков рассматривал его зависимость от двух фундаментальных наук – политической экономики и педагогики. В развитие первой из них он стремился внести вклад в своем фундаментальном труде «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении». Что касается педагогики, то Э.В. Ильенков отстаивал взгляд классической философской традиции, согласно которому педагогический процесс есть создание субъекта деятельности. Обучение и воспитание поэтому – не тренировка памяти, а процесс воспитания ума, процесс формирования способности мыслить. Он внес неопределимый вклад в решение этой проблемы.

* * *

Э.В. Ильенков был замечательным, от Бога, Учителем, наставником и, можно сказать, даже проповедником. Многие студенты философского факультета МГУ, у которых он вел семинары-беседы, аналогичные сократовским, на долгие годы сохранили верность диалектике.

На рубеже 50–60-х годов в доме Ильенкова собирался «философский кружок» молодых гуманитариев (среди них были философы – А.А. Зиновьев, Ю.Н. Давыдов, Ю.М. Бородай, Л. Пажитнов, Б. Шрагин, Ю. Карякин, литературоведы – В.В. Кожинов, П.П. Палиевский, Г. Гачев и др.), обсуждавшие актуальные философские проблемы и осуждавшие господствующую идеологию (25, с. 61). И хотя впоследствии пути этих людей далеко разошлись (многие стали даже антагонистами), осталось главное: почитание философии, уважение к Э.В. Ильенкову. На панихиде по Э.В. Ильенкову В. Библер сказал, что «вся советская философия вышла из квартиры Эвальда Ильенкова в поезде МХАТа» (25, с. 62).

Э.В. Ильенков стремился дать теоретическое обоснование уникальному методу И. А. Соколянского и А. И. Мещерякова, общавшего в загорском интернате слепоглухонемых детей к социальной и даже интеллектуальной жизни, и принял горячее участие в их судьбе, сохранив до конца дней своих дружбу с некоторыми из тех, кто сумел получить высшее образование на психологическом факультете МГУ (19, с. 88–99).

* * *

Казалось бы, философ, защищавший идею поступательного развития человечества к справедливому общественному строю, к

гармоническому развитию личности, должен быть оптимистом. Но С. Мареев утверждает, что Ильенков часто думал о смерти, и мысль о преходящем характере земного бытия угнетала его. Более того, мысли, высказанные в посмертно опубликованной в журнале «Наука и религия» статье «Космология духа», пророчили трагическую судьбу для всего человечества (см.: 10).

По свидетельству друзей, статья написана в конце 50-х годов (18, с. 128; 14, с. 459), но по духу она скорее ближе к закатным дням Э.В. Ильенкова. В этой статье он вслед за Спинозой утверждает: «... в материи в целом развитие в каждый конкретный момент времени актуально завершено... Взятая в целом материя не развивается... Это не отрицает... что в каждой конечной форме ее существования постоянно происходит действительное диалектическое развитие. Но то, что верно по отношению к каждой “конечной” части материи, то неверно по отношению к материи в целом, к материи, понимаемой как субстанция» (14, с. 415–416).

Всякая «конечная» форма существования имеет свое начало и свой конец. Материя развивается по кругу, который завершается в высшей форме мировой материи – в разуме, в мышлении. Замкнувшись на самой простой форме, на «нижнем» пределе материи, высшая ее форма способна не только сопротивляться энтропии, но и использовать энергию, излучаемую солнцем, чтобы вернуть остывающую материю в ее первоначальное огненное состояние. «Реально это можно представить себе так: в какой-то, очень высокой, точке своего развития мыслящие существа, исполняя свой космологический долг и жертвуя собой, производят сознательную мировую катастрофу, вызывая процесс, обратный “тепловому умиранию” космической материи... ведущий к возрождению умирающих миров в виде космического облака, раскаленного газа и пара» (14, с. 433).

Э.В. Ильенков дал статье подзаголовок «Философско-поэтическая фантазмагория, опирающаяся на принципы диалектического материализма». Космонавт В.И. Севастьянов в послесловии к публикации принял за чистую монету, что диалектический материализм согласуется с концом «человеческой комедии» (23). В самом деле: технические возможности уничтожения жизни на земле, да и самой земли – в наличии. До уничтожения Вселенной дело пока не дошло. Но если человек создан только для того, чтобы «омолодить» Вселенную собственной гибелью, то он со всем своим

мышлением на самом деле вовсе не атрибут сущности, а модус – был – и нет его, может и вообще не быть.

Рассуждения о неизбежности самоуничтожения человечества опасны. Они ограничивают творческие потенции человека; ожидание страшного конца обесмысливает усилия по преобразованию земного бытия. К счастью, имеют место и варианты: антропный принцип, утвердившийся в современной космологии, исходит из того, что необходимость появления человека была заложена в условиях «Большого взрыва», сотворившего нашу Вселенную. В отличие от спинозовского гилозоизма считается, что мир, природа, жизнь идут вперед, отвоевывая новые рубежи у косной материи (см.: 1).

Русские космисты (Н. Фёдоров, Э. Циолковский, В. Вернадский) видели космическую ответственность духа в преображении человечества и космоса, в обретении человеком бессмертия, а космосом – совершенства (4, с. 6). Осознание predeterminedности трагического финала человечества парализует волю в критической ситуации. С. Мареев объясняет спинозизм Э.В. Ильенкова божественным и богоборческим началами в его мироощущении (19, с. 35). Ильенков «штурмовал небо», но в то же время утверждал, что «жизнь и смерть – медицинский факт, не более того» (4, с. 7). Возможно, мысль о неизбежном конце человечества сыграла свою роль в трагическом конце мыслителя.

* * *

Каков вклад Э.В. Ильенкова в отечественную философию второй половины XX в.? Он восстановил значение классической традиции в истории диалектики, связанной, прежде всего, с именами Платона и Гегеля. Он положил в центр философской рефлексии мышление как центральное понятие всякой серьезной философии. Наконец, он создал убедительную картину аутентичного, конкретного, живого марксизма, выхолощенного и препарированного как сталинскими «диаматчиками», так и антимарксистами.

Не случайно его первая статья в журнале «Вопросы философии» (13) способствовала сплочению вокруг него группы единомышленников не только у нас в стране, но и за рубежом. Впоследствии в Москве, Алма-Ате, Киеве, Ростове-на-Дону, Свердловске и других научных центрах страны сложились многочисленные группы и школы его сторонников, приверженцев диалектики и исторического подхода к марксизму. Почему уже первая работа Ильенко-

ва вызвала столь большой интерес среди советских и зарубежных ученых? Молодые философы, вернувшиеся к науке после войны, взращенные на скудной почве догматического марксизма, после всемирно-исторического катаклизма Второй мировой войны остались верными учению, которое одержало не только военную, но и мировоззренческую победу и над нацизмом, и над так называемой буржуазной идеологией.

Тот плоский марксизм, который насаждался как в философии, так и в идеологии, не был в состоянии служить объяснительной моделью не только того, что произошло в те годы, но и того, что могло и должно было случиться в будущем: ведь поступательное развитие человечества, его светлое завтра связывалось с торжеством марксистского учения – не наличного, плоского и абстрактного, но аутентичного, богатого в его конкретном содержании.

Не случайно также, что первая статья перепечатана была в Италии в журнале «Экономическая критика» по инициативе Общества итало-советской дружбы. В послевоенной Европе авторитет марксизма был весьма высоким, в первую очередь в сильном коммунистическом движении. В письме руководству журнала «Вопросы философии» секретарь итальянского Общества культурных связей с СССР У. Черрони писал, что поскольку статья вызвала интерес итальянских философов, он просит предоставить им другие работы Ильенкова; «желание вступить в непосредственную переписку с Ильенковым выразили ряд итальянских марксистов...» (22, с. 3). Его основной труд был издан в Италии (1961), в Японии (1969), частично – в Германии (1969) и в других странах.

* * *

Прошли годы. В середине 70-х годов обозначился кризис западного марксизма. В духовной жизни нашей страны возобладал застой. На Западе восторжествовали неопозитивистские философские концепции, ограничившие предмет философии методологией научного знания, в которой человек выступал как гносеологический субъект либо как объект гносеологии. Вся морально-аксиологическая и сущностная проблематика выводилась за пределы философии как науки. Но диалектика в ее истории и в разработке конкретных проблем сохранила свои позиции.

Что касается марксизма, то Маркс к тому времени стал предметом академических штудий: крупнейший социальный мыслитель и социальный критик, идеи которого существенным образом

повлияли на общественные мировые трансформации в XX в., он был и является до сих пор предметом анализа серьезных западных ученых, причем не только социал-демократов. Достаточно сказать, что с начала 70-х годов и до конца XX в. число работ, посвященных ему в мире, не опускается ниже 30 ежегодно публикуемых. Финансовый кризис 2008 г. стимулировал взрывоподобный интерес к «Капиталу», который в ряде стран издан большими тиражами, а покупательский спрос возрос в несколько раз. Неудивительно, что интерес к работам Э.В. Ильенкова не угас. В 1975 г. его работа была опубликована в Югославии, а частями – в Мексике и во Франции. В Германии в 1976 г. был опубликован труд Ильенкова в неусеченном виде (8), в 1994 г. там же появился сборник его статей, посвященных проблеме идеального (27). В 1991 г. в США опубликовано исследование Д. Бакхарста «Сознание и революция в советской философии: От большевиков к Эвальду Ильенкову» (26). Автор понимает значение Ильенкова для отечественной мысли, но взгляды философа, по мнению Мареева, он неспособен изложить аутентично (19, с. 101–102).

Сегодня в нашем отечестве, похоже, выбросили марксизм на свалку. Многие наши «мудрецы» стыдятся марксизма, упрекают своих коллег в марксизме, извиняют Э.В. Ильенкова за «эмоциональные перехлесты» в рассуждениях о социализме. Но социализм выдумал не Маркс, и не один только Э.В. Ильенков и советские философы видели в нем будущее человечества. Можно сослаться, к примеру, на трактат «Конец нового времени» кардинала Р. Гвардини (горячо, кстати, любившего и понимавшего Достоевского), опубликованный им примерно в те же годы, когда Э.В. Ильенков развивал свою концепцию диалектики абстрактного и конкретного.

В отличие от Э.В. Ильенкова, Гвардини, вынужденный покинуть нацистскую Германию и перебраться во Францию, имел возможность открыто рассуждать о тоталитаризме. Ему он противопоставлял не индивидуализм, ибо понимал, что «в XX в. перед человечеством встала задача, которая не может быть решена путем индивидуальной инициативы... Она потребует концентрации сил и единства действий, обеспечиваемых совершенно иной человеческой формацией. Это та самая формация, которая проявляется в легкости, с какой человек наступающей эпохи... отказывается от индивидуальной инициативы и включается в общий порядок. Это – чувство товарищества как знамение будущего. Это – товарищество по грядущему человеческому делу и по грядущей человече-

ской опасности. Если это товарищество будет осмыслено, исходя из личности, оно станет великим позитивным началом» (3, с. 200–201).

Гвардини не вспоминает о социализме, но преодоление индивидуализма и тоталитарного коллективизма добровольным соединением личностей в товариществе роднит его с неортодоксальной мыслью Э.В. Ильенкова, и в частности, с его утверждением о смягчающем влиянии социализма на растущее отчуждение при капитализме. Эта идея находится в прямой перекличке с идеей соборности, развиваемой в русском религиозно-философском ренессансе.

«С идеями нельзя расправиться ни пушками, ни бранными словами, – писал Э.В. Ильенков. – Неудачные практические опыты реализации идей еще вовсе не довод против самих этих идей... Покажите, каким образом можно удовлетворить ту напряженную потребность, которая высказывает себя в виде этих идей. Тогда... исчезнут антипатичные вам идеи» (9, с. 160).

Литература

1. Балашов Ю.В. Наблюдатель в космологии: дискуссии вокруг антропного принципа // Проблемы гуманитаризации математического и естественнонаучного знания. – М., 1991. – С. 80–119.
2. Бычков С. Эвальд Ильенков: Талант философа // Диалог. – М., 1994. – № 7. – С. 33–40.
3. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. – М., 1990. – № 4. – С. 151–169.
4. Гулыга А.В. Космическая ответственность духа // Наука и религия. – М., – 1989. – № 8. – С. 4–7.
5. Давыдов В.В. Вклад Ильенкова в теоретическую психологию // Вопросы психологии. – М., 1994. – № 1. – С. 45–54.
6. Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга – диалог). – М., 1997. – 239 с.
7. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. – М., 1960. – 285 с.
8. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М., 1997. – 464 с.
9. Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. – М., 1984. – 348 с.

10. Ильенков Э. В. Космология духа // Наука и религия. – М., 1988. – № 8. – С. 4–7; № 9. – С. 4–9.
11. Ильенков Э. В. Личность и творчество. – М. 1999. – 273 с.
12. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. – М., 1968. – 319 с.
13. Ильенков Э. В. О диалектике абстрактного и конкретного в научно-теоретическом познании // Вопросы философии. – М., 1955. – № 1. – С. 42–56.
14. Ильенков Э. В. Философия и культура. – М., 1991. – 463 с.
15. Коровиков В. И. Начало и первый погром // Вопросы философии. – М., 1990. – № 2. – С. 65–68.
16. Куракина Е. Д. Человек в естественно-научной картине мира русского космизма // Проблемы гуманитаризации математического и естественно-научного знания. – М., 1991. – С. 155–182.
17. Лифшиц М. А. В мире эстетики. – М., 1985. – 318 с.
18. Лифшиц М. Памяти Эвальда Ильенкова // Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. – М., 1984. – С. 3–7.
19. Мареев С. Встреча с философом Э. Ильенковым. – М., 1994. – 137 с.
20. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. – М., 1990. – 318 с.
21. Новохатько А. Т. Об Э. В. Ильенкове // Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М., 1997. – С. 3–10.
22. Новохатько А. Т. Феномен Ильенкова // Ильенков Э. В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 5–16.
23. Севастьянов В. И. Послесловие к статье Э. В. Ильенкова «Космология духа» // Наука и религия. – М., 1988. – № 9. – С. 15–18.
24. Философия и культура. – М. 1991. – 460 с.
25. Фролов А. К. Восхождение к конкретному // Коммунист. – М., 1989. – № 10. – С. 59–69.
26. Bakhurst D. Conscionness and revolution in soviet philosophy: From the bolsheviks to Evald Ilyenkov. – N.Y., 1991. – 221 p.
27. Il'enkov E. V. Dialektik des Idealles: Ausgewählte Aufsätze. – Münster, 1994. – 110 S.

Глава пятая

ИНОЙ ПУТЬ НИКОЛАЯ ТРУБНИКОВА

Для характеристики пути Николая Николаевича Трубникова (1929–1983) как философа лучше всего подходят слова Г. Торо: «Если человек не шагает в ногу со своими спутниками, может быть, это оттого, что ему слышны звуки иного марша» (4, с. 206). «Звуки иного марша» – так назвал вступительную статью к сборнику «О смысле жизни и смерти» ранее не публиковавшихся работ Н. Трубникова его коллега и друг Е.П. Никитин, вышедшему его стараниями в 1996 г. в серии «Философы России XX века» (издательство «Российская политическая энциклопедия»). «Это был философ милостью Божьей, – пишет в предисловии Е.П. Никитин. – Он работал над проблемами, которые в философии испокон веку считались самыми важными и которыми (парадокс!) советские философы по существу совсем не занимались» (3, с. 3).

Н.Н. Трубников, вся научная жизнь которого связана с Институтом философии АН СССР, мало известен широкому читателю, да и многие его коллеги если и знали его работы, то незаслуженно их игнорировали (хотя это делали далеко не все); чиновники же от науки преграждали путь его рукописям, а если эти рукописи и попадали в издательство, то порой оказывались заредактированными до неузнаваемости.

В середине 50-х годов, когда складывался культ науки, когда сама жизнь способствовала размыванию жесткой структуры марксистско-ленинской философии, начался отток молодых и здоровых сил в изучение методологии науки и теории познания; тогда казалось, будто философия только и живет этими проблемами и чуть ли не только из них и состоит. Н.Н. Трубников с 1963 г. работал в секторе теории познания и методологии науки. Но он изначально не был зашорен на методологии; он прошел школу

Э.В. Ильенкова: был его аспирантом и в 1965 г. защитил диссертацию, которая в 1967 г. была опубликована как монография «О категориях “цель”, “средство”, “результат”».

В 1970 г. он «перешел Рубикон», выступив перед коллегами с докладом «Философия и методология науки», в котором доказывал, что методология науки вообще не составляет специфического предмета философии, а выступает лишь как средство в решении фундаментальных философских проблем, к числу которых в первую очередь относятся проблемы смерти и смысла жизни. Е.П. Никитин называет этот доклад поворотом на 180 градусов в изменении направления мыслей о сути и назначении философии.

Однако после кончины философа его архивы показали, что радикального поворота и не было: это была «удивительная, хотя и не видная постороннему взору верность себе» (3, с. 6). Н.Н. Трубников вспоминал, что когда ему было четырнадцать лет, «на вытоптанном дворе Баргузинской средней школы – на плацу, где мы, ученики этой школы, ежедневно маршировали с деревянными винтовками в руках, в добрую или недобрую минуту пробудились эти вопросы о человеческой жизни и смерти, о человеке, смысле и сущности человеческого бытия. Всю жизнь эти вопросы прошли рядом, как верные спутники, как бы ни гнал я их иной раз, ни прятался от них за личину благополучия и довольства собой. Всю жизнь. И это, пожалуй, единственная верность, с какой довелось мне встретиться в жизни, в людях и в себе самом» (16, с. 429, 432).

Но для того чтобы заняться этими проблемами, необходима была и востребованность; ее-то как раз не было (обрушившись на вышеупомянутый доклад, коллеги Н.Н. Трубникова упрекали его в измене их общему делу, но ни один ни словом не обмолвился о поставленных в нем проблемах). В этих условиях необходимо было мужество. И, самое главное, нужна была долговременная кропотливая работа, накопление жизненного опыта и знаний: нужно было найти нечто новое не только в этих проблемах, но и в самом себе.

Философия в формах внешнего выражения пользуется языком не только науки, но и искусства. Философия науки по определению избирает форму науки, у немцев – это форма научной системы. Русская философия, в центре внимания которой были вопросы бытия человека, смысла жизни, проблемы добра и зла, тяготела к образному мышлению. Наши философские корифеи – Пушкин, Достоевский, Герцен, Толстой, великие представители русского философского ренессанса конца XIX – начала XX в. – бы-

ли и поэтами, и уж, во всяком случае, почти всегда мастерами художественного слова. Художник легче способен побудить людей к мыслям о смысле жизни и о смерти. Не случайно в размышлениях Н. Трубникова об этих проблемах так много реминисценций, отсылок и цитат из Библии и художественных произведений.

Е.П. Никитин считает, что художественно-философские произведения Н.Н. Трубникова, которые составляют книгу «О смысле жизни и смерти», воодушевлялись песнями Галича и Высоцкого, которые тот любил. Думается, не только ими. Особенности национального духовного мира, в котором конечные экзистенциальные вопросы бытуют как чуть ли не бытовая повседневность, эстетически развитый вкус, художественные наклонности и способности остро внимать философскому наследию, философским мотивам в художественной литературе побудили Н.Н. Трубникова излагать свою концепцию не только спекулятивным языком философии, но и создавать художественно-философские эссе, трактаты, своего рода мемуарные размышления, импрессионистские по настроению, с глубоким философским содержанием рассказы, которые включены в книгу «О смысле жизни и смерти».

«Не бойся умереть, прожив. Бойся умереть, не узнав жизни, не полюбив ее, не послужив ей: тогда способен возникнуть не страх смерти, а страх перед зря потраченной жизнью и благородным страхом перед бессмысленной смертью» (11, с. 77) – таково кредо философа.

Последнее десятилетие своей жизни Н.Н. Трубников более всего размышлял об этих проблемах. После злополучного доклада была написана «Притча о Белом Ките», к середине 70-х годов закончена монография «Время человеческого бытия». В 1972–1973 гг. написаны рассказы «Золотое на лазоревом», «Скальпель и кисть ретушера» и др. За год до смерти была создана повесть «Зефи, Светлое мое Божество, или После заседания (из записок покойного К.)». Все эти работы увидели свет через много лет после кончины автора.

* * *

Прежде всего, следует обратиться к пониманию Н.Н. Трубниковым предмета и задач философии. Эту проблему он обосновывает в полемике с культом рациональности и сциентизма, который он называет «странной болезнью европейского времени» (8, с. 142). В обоснование своей позиции Н. Трубников приводит слова

М. Борна: «В реальной науке и этике произошли изменения, которые делают невозможным сохранение старого идеала служения знанию ради него самого, идеала, в который верило мое поколение. Мы были убеждены, что это никогда не может обернуться злом, поскольку поиск истины есть добро само по себе. Это был прекрасный сон, от которого нас пробудили мировые события» (цит. по: 8, с. 143).

В монографии, посвященной проблеме времени, Н.Н. Трубников не скрывает своего неприятия позитивистской философии науки, которую весьма убедительно критикует, хотя и признает ее заслуги в развитии логики науки, необходимой для естественно-научного знания. Он противится претензиям философии науки на всеобщее значение, в то время как она, будучи не чем иным, как «частной философией», не может выполнить функцию общего мировоззрения. Он считает философию науки утратившей гуманистический характер, имморальной, независимо от того, гуманистичны ли ее представители. Особую привлекательность философии науки в среде западной интеллигенции Трубников объясняет давней традицией связывать сциентистские ценности с высоким уровнем духовной культуры и «питать их... на проценты от когда-то накопленного, а ныне потраченного капитала, приписывая этим высокий уровень также и современному сциентизму» (6, с. 11).

Европейская философия XIX в. развивалась под лозунгами научности и рационализма: научность была неразрывно соединена с рационализмом; отвергалось как ненаучность и иррационализм все то, что было или казалось ей несовместимым с наукой. В результате кризис европейского сознания в начале XX в. не мог не сказаться «в существенной переориентации европейского мышления и европейской философии, в ее наиболее чуткой к времени или наиболее остро прочувствовавшей этот кризис части, относительно этих научных принципов и критериев, а также относительно науки и научности, какую они приобрели в ходе их предшествующего развития» (8, с. 148).

Шопенгауэр и Ницше были в свое время одиночками; на рубеже веков поникли просвещенческие идеалы и поднялась волна философского декаданса; рационализм и научное познание перестали казаться абсолютным и вечным высшим плодом человеческого разума. Новая эпоха показала, что «ни сам по себе научный разум, ни само по себе положительное знание не являются самодостаточными, что “оно” способно, пусть до известных пределов,

уживаться не только с самыми отсталыми нравственными нормами, но и с прямыми формами безнравственности и агуманизма» (8, с. 153). Философия должна была обратить свой взор на общечеловеческий, а не только на научный смысл наших понятий о мире, т.е. начать осмысливать знание в более широком, чем до тех пор, гуманистическом определении.

Во второй половине XX в. в философии науки и в философии жизни, которая сформировалась к этому времени, уже полностью проявила себя дифференциация этих ценностей. Философия жизни, считает Н. Трубников, не может быть сведена к какому-то одному из философских течений, например к экзистенциализму или к философской антропологии и др., не говоря об академической философии. Общим для философии жизни является отвержение конечных ценностей отвлеченного теоретизирования. Попытка возвратиться в ее рамках от исследования научного опыта как такового к опыту жизни в самом широком смысле слова привела к видимости отказа если не от науки и научного содержания вообще, то по крайней мере от объективистской научной формы, выдающей себя за выводы строгой науки.

Оба направления – философия науки и философия жизни – являются, утверждает Н. Трубников, своеобразным философским нонсенсом, своего рода извращением философии в условиях, когда она перестала отвечать своему прямому назначению: быть целостной системой человеческого миропознания. Ибо «нефилософичны как реакция на противоположную нефилософичность философии науки, так и основания философской антропологии», отделяющей себя от онтологии и гносеологии, «как будто без построения учения о бытии возможно построение учения о познании и, наоборот...» (там же, с. 166).

Какова же роль философии в этом мире и в новом видении мира? Мы и природа – единое целое. Эта мысль проходит красной нитью в размышлениях Н. Трубникова. Он не отвергает ни научного познания, ни философию науки, ни философию жизни. Он признает, что философия изучает наиболее общие законы и формы объективного мира и человеческого мышления, но считает такое определение недостаточным. Ибо математика изучает тоже наиболее общие законы, быть может, еще более общие, чем философия. То же можно сказать, например, и о физике, и о психологии и др.

Обобщая данные естествознания и общественной практики, стремясь к объективности, философия призвана выражать также конкретность, полноту человеческого отношения к предмету и миру вообще, отношения вовсе не объективистского, а весьма предвзятого, «заинтересованного уже не в предмете самом по себе, но в предмете для человека и по отношению к человеку, в связи с ним, с его практикой, с тем, что нужно человеку» (17, с. 12). Философский интерес тем самым отсылает нас не к анализу, а к синтезу, не к отвлеченному, но к привлеченному, не к выбранному, но к собранному. «Результат движения мысли приобретает философский смысл лишь в том случае, когда он связывается с живым созерцанием и непосредственным переживанием процесса действительности и интересами человеческой жизни вообще» (там же, с. 13).

Н.Н. Трубников был убежден, что собственно философским вопрос становится лишь тогда, когда он «приводится в прямую связь с проблемой смысла и сущности человеческого бытия» (17, с. 20). Он считал, что вопросы действительной философии «всегда суть проблемы не только философские, всегда суть проблемы более чем философские, если под философией понимать некоторую специальную область духовной деятельности, суть проблемы человеческой жизнедеятельности, суть проблемы жизни» (там же, с. 19). Поэтому философия даже в век науки «не имеет права быть только методологией научного познания, обслуживать только науку и учиться только у нее. Философские исследования должны определяться широким и общим контекстом человеческой жизни, практики, взятом во всем ее доступном нашей мысли объеме» (там же, с. 13).

Человек живет не для того, чтобы только познавать, каким бы благородным ни казалось нам дело «чистого познания, каким бы белым ни был халат слугителей “чистой истины...”» (там же, с. 25). Он вынужден познавать мир, как вынужден пахать землю и сеять хлеб, расширяя свои возможности. Но именно поэтому наука может быть истолкована как нечто исходное и окончательное только в общем составе человеческой жизни.

В абсолютизации науки со времен Возрождения сегодня «в условиях научно-технической революции может прозвучать угроза и вызов человечеству, если критерием этой революции будут лишь критерии научности и техницизма, если она не станет одновременно революцией гуманистической» (там же, с. 26).

Одна из вечных проблем человечества, настаивал Н.Н. Трубников, – проблема смерти. По сути дела, это и вечная проблема религии, и вечная проблема философии. Религия предлагает утешение, соединив праведную жизнь с посмертным воздаянием. Экзистенциализм утверждает бессмысленность жизни, поскольку неизбежная смерть перечеркивает ее смысл, делает абсурдной любую жизнь, какой бы осмысленной она ни казалась. Жизнь в этом случае – «суета сует», и лучше бы вовсе не родиться. А. Камю, как известно, считал проблему смерти основным вопросом философии.

В принципе люди не любят размышлять о смысле жизни и тем более о смерти, именно о собственной смерти, писал Н. Трубников. Смерть других людей, смерть животных они относят к физическому, эмпирическому опыту каждого из нас. В худшем случае «выступает вонне глубоко спрятанное странное чувство; при вестях о смерти не совсем ближних: “давно пора” – о зажившихся, “на этот раз не я” – о сверстниках, или: “а я еще держусь” – о более молодых» (11, с. 85).

Но мысль о собственной смерти – смерти в ее метафизическом смысле, не данной именно нам эмпирически, предполагающей будущее, которого больше не будет, заставляет нас бежать от размышлений о жизни без нас, о нашем небытии. Такая смерть страшит. И люди пытаются забыться, отвлечься, «опьянить себя алкоголем нашего дела или нашего безделья» либо верой в возможность бытия по ту сторону смерти; страшит «сознание бытия без нашей тени» (11, с. 66).

Не следует думать, что Н.Н. Трубников противопоставлял физическое и метафизическое определения смерти; он определял эти понятия как «противоположно-совпадающие». В этом отношении жизнь и смерть взаимодополнительны. Поэтому вопрос о смерти тесно связан с вопросом о смысле жизни: если моя смерть ничего не убавила и не прибавила, ничего не изменила в мире, значит, и моя жизнь ничто, «меньше, чем тень», не имеет никакой цены, никакого достоинства. Тогда я могу жить и не жить; тогда можно убить себя и другого, можно убить всех. Всем и всему цена – копейка. И тогда прав Соломон Екклесиаст: суета сует, и «псу живому лучше, нежели мертвому льву».

Н.Н. Трубников не согласен с этим изречением: бывают псы среди львов и львы среди псов. Герой фильма Р. Росселини «Генерал делла Ровере» – жулик, спекулянт, самозванец, павший смер-

тью героя, освятил своей смертью дурную и бессмысленную жизнь, а потому он – не зря проживший, потому что не зря умерший. В конце концов, приходит к выводу Н. Трубников, чем будет для нас смерть, тем была для нас и жизнь: «Если ничтожна, не имеет цены и смысла наша смерть, то столь же ничтожна и наша жизнь» (11, с. 68).

Осмысленная смерть Сократа тождественна его ценной и осмысленной жизни; известный вопрос и известный ответ: «Как похоронить тебя, Сократ? – Плохо же ты научился, если задаешь такой вопрос. Меня похоронить ты не можешь» (цит. по: 12, с. 34). И иная, полная боли и бессмысленная смерть Ивана Ильича тождественна полной боли и ужаса бессмысленной его жизни. Библейский Мафусаил с его восемьюстами лет жизни не выигрывает перед Христом с его тридцатью тремя годами. И в этом плане смерть – страх перед небытием, мысль о смерти и особенно страх перед бессмысленной смертью – непосредственно связаны с жизнью, с ее смыслом.

Н.Н. Трубников утверждает, что, несмотря на всю горькую действительность, что-то заставляет нас верить, что «жизнь, какой бы невыносимой она ни казалась и ни была на самом деле, все-таки есть *нечто*, всегда бесконечно большее, чем *ничто*; есть бытие, даже в самых простых своих формах неизмеримо более *высокое*, чем *небытие*, чем *то, чего нет*» (11, с. 43): прохладная влажность морского воздуха, улыбка ребенка, слово приветия; «смерть сама по себе не такая уж высокая плата, какую приходится, в конце концов, платить за благо жизни» (там же).

Поэтому залогом смысла является само существование смерти. «Надо просто по-иному понять смерть» (16, с. 444), не смерть вообще, а свою собственную, будущую. Смерть следует понимать не как начало, противоположное жизни, а как ее полюс и предел, столь же естественный и необходимый, как и другой полюс и предел – рождение.

Только осознание подобной предельности позволяет нам постичь великую ценность жизни: «...полюби же ты, наконец, эту жизнь, твою, единственную, ибо другой не будет никогда. Полюби ее, и ты легко научишься любить ту, другую, чужую жизнь, так по-братски тесно переплетенную с твоей – тоже единственную, ибо другой такой тоже никогда не будет. Не бойся умереть, прожив. Бойся умереть, не узнав жизни, не полюбив ее и не послужив ей. А для этого помни о смерти, ибо только постоянная мысль о преде-

ле жизни поможет тебе не забывать о предельной ценности жизни. Прими ее как цену, которую тебе приходится платить за жизнь. Прими смерть, пойми ее... потому что только она способна сообщить жизни ее подлинную стоимость, потому что жизнь без смерти, без меры и границы не только не имела бы в твоих глазах никакой цены, но была бы бесконечностью куда более невыносимой и ужасной, чем самый невыносимый и ужасный конец» (11, с. 51–52).

* * *

Роман американского писателя Германа Мелвилла «Моби Дик, или Белый Кит» (написан в конце XIX в.), который лег в основу «Притчи о Белом Ките», был опубликован у нас в стране в 1962 г. и вызвал большой интерес читателей размышлениями автора о борьбе воли и интеллекта с мировым злом. Но Н.Н. Трубникова роман привлек конфликтом не между человеком и человеком и не внутренним конфликтом героя с самим собой, но между человеком и миром, а в конечном счете – внутренним конфликтом мира с самим собой, тайной происходящего «между одной и другой бездной, между одним и другим светом, одной и другой тьмой. Человек – “Я” – Вселенная – вот единственная проблема романа» (11, с. 36–37). Н.Н. Трубников считал этот роман гимном жизни – «единственной, стократ прекрасной, стократ возлюбленной, стократ желанной героини этого романа» (11, с. 27).

После смертельной борьбы за жизнь корабля, который все же погиб вместе почти со всей командой, герой романа Измаил, чудом избежавший смерти, оказался как бы в ином мире: «Агония прежнего бытия разрешается космогонией иного, нового бытия, новой совсем иной вселенной... Новое пространство уже не содержит ни смертоносного оружия, ни металла, ни людей, ни китов, ни кораблей, ни крови, ни смерти. Незапятнанно чистое пространство мира, мира-тела и мира-состояния, становящееся все спокойнее, как освобожденная от обломков гладь океана, все вольнее, как овевающий мерные валы ветер» (11, с. 26–27).

Примирая Измаила с ежеминутным ощущением смерти, она примирает его с ежеминутным ощущением жизни и позволяет ему наконец-то начать жить не для того, чтобы начать жить когда-нибудь потом... а для того, чтобы не растратить последних мгновений жизни здесь и теперь (11, с. 53). Герой начинает совершенно по-новому смотреть на мир, «принимать каждое мгновение бытия

как бесконечное благо. Не как нечто необходимое и естественное, по священному праву рождения принадлежащее, но как редчайший, ничем не обусловленный дар» (там же). Иными словами, здесь выражено не столько изменившееся отношение к смерти, сколько совершенно новое отношение к жизни в любых ее проявлениях – к жизни как дару, как бесконечному благу. И лишь постольку, поскольку жизнь и смерть неразрывны, смерть имеет тем самым тоже высокий нравственный смысл.

Из этого следует необходимость сделать каждое мгновение бесконечно значимым, бесконечно насыщенным жизнью. Переживание смерти способно не только убить слабый дух, превратив человека в тварь дрожащую, в пса, спешащего, пока жив, урвать побольше и пожирнее, но и осуществить «торжество божественного в человеческом, пребывающего духа над преходящей плотью...» (11, с. 55). Предвечный страх перед бессмысленной смертью преодолевается противоположным ему благородным предвечным страхом бессмысленно, попусту, зря, даром потратить жизнь.

* * *

Такой подход приводит Н. Трубникова к отличному от марксистского и позитивистского пониманию времени. В августе 1975 г. была закончена его книга о времени человеческого бытия, которая после многих мытарств вышла посмертно только в 1987 г. Его судили именем и от имени науки и институтское начальство, и «черные» рецензенты. Мысль автора о качественном отличии времени человеческого бытия от времени физических объектов противоречила догме об универсальности физического времени. «Его, стоявшего на позициях современной науки и философии, судили именем науки и философии XVII века» (3, с. 13). Монография «Время человеческого бытия» увидела свет через 8 лет после его смерти. «Хождение по мукам» этой книги весьма ядовито описано в его повести «Зефи...» (см.: 11, с. 90–257).

В монографии о времени человеческого бытия Н.Н. Трубников рассматривает не столько физическую сущность времени, сколько философско-мировоззренческую сущность его понятия. Наряду с историей проблемы автор стремится дать ее современное решение. Следует отметить, что сугубо академические работы Н. Трубникова отмечены высокой культурой философского исследования; они всегда отличались скрупулезным вниманием к мировой философии; мыслители прошлого не умирают после их смерти

и после смены эпох; философия – такая наука, которая не утрачивает вековой актуальности в постановке и рассмотрении конечных проблем бытия. «Пепел их живой мысли стучался, стучится и стучит в моем сердце» (16, с. 447) не для того, чтобы напомнить о них или их просто пересказать, а чтобы на их основе предложить оригинальную постановку и решение этих вечных проблем.

Обратившись к истории проблемы времени, Н.Н. Трубников особо отмечает мысль Аристотеля, приближающую его к идее относительности времени: «Время... оказывается числом и счетом считаемого, но никак не числом и счетом, посредством которых это считаемое сосчитано... Под этим считаемым Аристотель понимает движение» (6, с. 53), в котором счет и число относятся к иному и большему, чем выраженный в счете простой порядок перечисления. Время предстает здесь как мера движения, а движение – как мера времени, причем движение осуществляется по своей собственной природе.

Для автора важна также идея Августина об относительности временного определения, поскольку время существует не само по себе, а в бытии вещей, в их движении и является мерой их продолжительности. Трубникова привлекает также мысль Августина о том, что «вечное есть вечное настоящее» (именно в нем реализуется время), и только «в нашей душе» мы находим твердое основание для различения настоящего, прошедшего и будущего в трех формах восприятия действительности: память для прошедшего, внимание и созерцание для настоящего и ожидание чаяния для будущего (6, с. 70, 74).

И наконец, он подробно останавливается на учении о времени В. Лейбница, который вопреки физическому пространственно-зрительному мировосприятию, возобладавшему преимущественно в Новое время после Декарта, придает времени не только равнозначное с пространством определение; он развивает диалектическое по своей сути его понимание, возражая как против объективации, так и против субстанциализации времени. Время, по Лейбницу, сохраняет всю полноту связи с движущейся реальностью, все свое (в аристотелевском смысле) физическое значение, являясь объективным определением вещей, но в то же время реально оно не существует как абсолютное: такое время есть не более чем абстракция, созданная нашим мышлением. Концепция относительности времени, созданная Лейбницем, истолковывает понятие времени как идеальное определение реальных отношений вещей.

Что касается учения Канта о времени, то автор критикует служебную его функцию в кантовской системе, отмечая, правда, что в конце жизни (в статье «Конец всего сущего») Кант изменил свою позицию: здесь время для него «не есть просто условие человеческого познавательного опыта, но фундаментальное условие самой реальности, важнейшее из условий человеческой жизни» (6, с. 101).

Н.Н. Трубников высоко оценивает концепцию времени у А. Бергсона, который в Новейшее время был единственным после Аристотеля, Августина и Лейбница, кто возвратился к идее относительности времени и обратил внимание на содержательные характеристики временной реальности, выпавшие из поля зрения современного ему естествознания. «Он обратил внимание на ту реальность, которой образован “поток времени”, какой он не просто наполнен, но определен и задан, какая, собственно, и сообщает этому потоку его динамику, его содержание и сущность, и структурой которой с самого начал определяется структура времени» (6, с. 142).

Задача исторического экскурса состояла не только в том, чтобы утвердить собственную позицию, освятив ее традицией, но и в том, чтобы создать прочный фундамент для критического преодоления позитивистского взгляда на проблему времени, который, по его мнению, «сводится к проблеме фиксации моментов, измерения интервалов и способов наилучшего оперирования с измеренными величинами и не обращен к исследованию свойств того, что существует до измерений и независимо от них, что выходит за пределы чисто физических операций» (6, с. 12–13). Это инструментальное, количественное понимание времени.

Между тем необходимо дать его качественное, мировоззренческое определение. Таким образом, книга Н.Н. Трубникова о времени полемична: его понимание проблемы времени, как и предмета философии, резко противостоит философии науки. Время вообще перестает быть для него мерой измерения жизни. Оно становится мерой ее наполнения, мерой того, «чем здесь и теперь наполняется бытие человека, что подхватило его и несет, как могучий поток, в океан вечности... Его настоящее перестает быть изолированной влекомой в небытие точкой на линии физической смены событий. Оно становится узлом физически не фиксируемой связи, соединяющей одну беспредельность с другой, уже не существующую с еще не существующей» (11, с. 54).

Герой романа «Моби Дик» перестает догонять будущее и преклоняться перед ним за то, что оно наступает и вытесняет прошлое; «он перестает презирать прошлое за то, что оно прошло и отступило перед натиском будущего. Он участвует в том, в чем имеет участь, и безучастен к тому, в чем лишен ее» (11, с. 54).

Н.Н. Трубников определяет время следующим образом: «Время не есть “течение” – текут в своем бытии вещи, а не время. Время есть связь этих вещей, есть порядок этого хода, узел этой связи» (6, с. 174). В этом плане настоящее играет особую роль, ибо оно – место этого хода, узел этой связи. Именно в настоящем связываются бытие вещей, начала и концы сущего, начала их будущего с концами их прошлого – подлинные «мировые линии». «Настоящее время есть то, в чем прошлое вещей прошло, но успело укорениться в жизнь и пройти в их будущее, где семя этого бытия взойдет, даст росток и расцветет или увянет, прервав одну из “мировых линий” и послужив почвой и удобрением для другой... В настоящем и только в нем пребывают поэтому и времена, как прошлые, так и будущие. Настоящее есть форма и способ их бытия. Прошлого уже нет, оно прошло. Но оно прошло не только “туда”, в бездну небытия, но и “сюда” на дно настоящего. Будущего тоже нет. Но его нет лишь в качестве будущего. Оно есть в качестве становящегося. Его корни здесь и теперь» (6, с. 174). В настоящем, приходит к выводу автор, – исток бытия, но и его исход. В нем осуществляется переход из бытия в бытие, из небытия в бытие, из бытия в небытие. Оно есть вечное настоящее, истинное время, а в более «глубоких определениях “старой метафизики” – вечность настоящего, которая и есть вечность в собственном смысле» (6, с. 175).

Н.Н. Трубников подробно объясняет, почему нельзя ограничиваться количественным определением времени как меры измеримого, которое, однако, не есть измерение само по себе; в чем состоит субстанциальность времени, каково различие логического и реального определений времени, целостности временного определения и т.д. Но мы на этом останавливаться не будем. Отметим лишь, что именно эти разделы книги стали в свое время предметом ожесточенных нападок на книгу Н.Н. Трубникова.

Наш интерес связан с постановкой философом проблемы времени в соотношении с человеческим бытием и смыслом жизни. И в этой связи особое значение имеет его попытка дать определение идее целостного времени, которое в отличие от идеи длитель-

ности – часового времени, от идеи последовательности – исторического времени предполагает более чем одно временное измерение: «Оно допускает измерение внутренней нагруженности моментов, их емкости и полноты, плотности его мгновений... оно предполагает выход в объем, цельность и целостность реальных, индивидуальных и неповторимых моментов» (6, с. 238–239), оно реализуется в непосредственно-личной сфере человеческого бытия. Сами формы существования оказываются здесь скорее формами осуществления. А это помогает «понять человека не как “падшее”, в одном случае, не как “пресмыкающееся” или “прозябающее” – в другом... а как становящееся и самосознающее существо именно этого мира, самосознающее себя в этом мире и этот мир в себе» (6, с. 245).

Именно в таком целостном времени возможно человеческое самоосуществление. И если мы неспособны осмыслить такую именно зависимость человека от времени, но и времени от человека, то это объясняется, по мнению Н.Н. Трубникова, недостаточностью понятий, способных раскрыть подобную сущность временно-го определения истинно человеческого времени. Такое человеческое время создает предпосылку для осуществления существования; более того, идея осуществления встает на место идеи существования: «Я хочу сказать, что одну секунду нашей жизни можно сделать другой, наполнив ее другим содержанием, что течение одного дня может быть прожито полнее и достойнее, чем течение другого» (6, с. 251).

Понятие осуществления вводит нас в восходящие структуры развития, в составе которых время оказывается не только общим условием существования, но и результатом человеческого осуществления жизни, где оно определяется уже не как чуждая, над человеком стоящая сила и власть, выраженная извечным круговращением светил, но как по-человечески определенная и человеческим содержанием наполненная форма человеческого бытия. И человеческое осуществление жизни, т.е. нечто сугубо историческое в своей основе, сугубо социальное по своей сущности, сугубо личное по своей форме, обнаруживает сверхисторический, сверхиндивидуальный, сверхличный характер. «Оставаясь мерой человеческого бытия в качестве меры измерения, время оказывается мерой изменения человеческого бытия и мерой его исполнения» (6, с. 247).

Каким образом время способствует исполненности жизни? Существует ли цель жизни, в которой эта исполненность реализуется, и способен ли человек ставить подобные цели? Этот вопрос постоянно занимает Н.Н. Трубникова. Уже в своей ранней работе (10), написанной, казалось бы, по канонам марксистско-ленинской философии, проблемы целеполагания, цели, средств ее достижения и результата, положенные на фундамент гегелевской диалектики и интерпретируемые с помощью работ Маркса, Энгельса, Ленина (иначе книга не могла бы увидеть свет), в свернутом виде содержат такую их постановку, какая будет развернута в работах последнего десятилетия жизни, писанных «в стол».

Речь идет, к примеру, об утверждении принципов целостного подхода к определению цели, средства и результата; о различении конкретных целей деятельности и абстрактных целей; последние Н.Н. Трубников называет целями-идеалами: конкретные цели человек реализует, абстрактных – достигает. Первые связываются с повторяющейся, репродуктивной деятельностью, которая является целью лишь в количественном отношении. Творческая же цель, отношение которой к результату деятельности заранее не поддается определению, являясь целью, «не просто репродуцирующей уже известный предмет, но производящей предмет принципиально новый» (10, с. 62), отличается в качественном отношении, хотя и не противостоит количественной характеристике цели: они взаимосвязаны.

В незавершенной статье «Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни (через смерть и время к вечности)», которая впервые была опубликована в журнале «Философские науки» в 1990 г., Н.Н. Трубников соединяет проблему цели с понятием о смысле жизни. Жизнь сама по себе не имеет предзаданного смысла, но имеет лишь тот, какой мы сообщаем ей своими помыслами, целями и делами.

Он на этот раз отличает цель в объективных определениях физического мира («смерть, даже не смерть, а погребение, место на кладбище как объективная цель человеческой жизни – абсурд и чушь») от цели в субъективных определениях личной жизни. Первая отмечена стремлением увеличить количество жизни, относительную длительность своего бытия и тем самым возможность самоосуществления; таким образом, такая борьба за время, выступающая как борьба за количество жизни хотя бы в ущерб ее каче-

ству, сопоставима с понятиями конкретного целеполагания и репродуктивной деятельности.

Цель же в субъективных определениях личной жизни предстает как идеал, как это было сказано в его первой книге. Однако такая цель не должна относиться к будущему: такая цель создается сейчас, в настоящем. «Надо вообще перенести цели человеческой жизни из будущего в настоящее, чтобы иметь в запасе и будущее» (11, с. 69). В ином случае мы «делаем из цели охапку сена перед носом осла» (там же).

Цель реализуется в зависимости от характера наполненности нашего настоящего жизнью, наполненности нашей теперешней жизни настоящей жизнью. Только тогда возникает возможность нашего движения «к заветной цели в океане вечности, имея на борту избранный нами груз знаний и памяти. И тогда нам придется самим избрать, идти ли нам по ветру, куда он дует, куда влечет власть слепой стихии, или круче к ветру, против него, хотя и лавируя, делая галсы влево и вправо, но неуклонно приближаясь к свободно избранной цели» (11, с. 75–76).

В таком времяоущении конкретная цель еще не определена, но оно оказывается необходимым условием становления ответственной за свою судьбу личности. «Оно помогает человеку понять, что можно не отдаваться на милость ветра и волн, что и в своей ладье он властен не ждать, что с ним будет, не ждать жизни, которая будет или может быть когда-то, но искать и созидать ее» (11, с. 76) Не ждать, куда бы его привели железные рельсы необходимости, дерзать. Но... «Христос дерзнул стать Сыном Божиим и Богом и стал им. Раскольников тоже дерзнул! Как дерзать» (там же).

Для чего человеку ставить цели, здесь и теперь что-то делать для их осуществления? «Почему мне необходимо вынести себя во вне моего тела, овеществить себя? Ведь не ради дела как такового. Все наши помыслы, цели и дела направлены только к одному – к преодолению смерти». Вспомнив фрейдовское понятие «влечение к удовольствию и к смерти» как фундаментальные характеристики человека, Н. Трубников отталкивается от этих идей, утверждая сокровенное для человека «влечение к вечности» как энергию преодоления времени.

Сексуальное влечение, считает он, – животная форма этого стремления к вечности. В своей полноте «либидо этерналис» является наиболее мощным импульсом для всех дел жизни, в том числе и для деторождения, и для искусства, науки, литературы, филосо-

фии. Это – превечная страсть не только увеличить количество жизни, но и способ увеличить коэффициент собственной жизни, относительную длительность своего бытия, относительную возможность жизненного самоосуществления.

Что такое вечность? «Какой мерой мерите, той вам будет и отмерено», – вспоминает он в связи с этим слова Христа. Вечность для него – не просто сверхмерность физического времени, не пустая длительность секунд, часов или веков в их беспредельности и в этой беспредельности одинаково равноценная. В этом случае человек ничтожен и слаб, дрожит от страха перед смертью, жизнь его лишена смысла, и действительно «живому псу лучше, чем мертвому льву», а лучше всего вовсе не родиться.

Н.Н. Трубников связывает вечность с историческим временем, измеряемым длительностью человеческого бытия. Несмотря на всю ничтожность этой длительности и ее ограниченность, при всей хрупкости постигнутого перед непостижимым, такое время выступает как время *исполненное*, как метафизическая мера вечности. Человеческая жизнь, измеренная такой мерой вечности, ничтожная часами, но великая такой мерой, приобретает иную размерность и иной смысл, заставляющий нас преодолевать смерть и творить, придающий жизни человека единственно человеческий и единственно достойный его смысл.

Такой безмерной длительности безразличен масштаб нашего количественного измерения, потому что человеческая жизнь, измеряемая годами и веками, имеет иную качественную характеристику: «Перед лицом физического, количественного времени человек – чистое ничто. Меньше, чем ничтожество, чем частица пыли на бархане Вселенной. Перед лицом вечности он – нечто. И даже больше, чем нечто, потому что она, эта вечность, его вечность. Ее мера – это его собственная мера. Она принадлежит ему» (11, с. 88–89). Эта наполненная длительность есть время вечности, изъятое из хаоса беспредельного. А потому и сам человек, как мастер своему творению, принадлежит этой вечности, конечной мере исторической длительности его дел.

* * *

Каково место человека в этом мире? Из вышеизложенного можно было заметить, что человек и мир, тайна конфликта между ними, их соотношение постоянно были в сфере интересов филосо-

фа. Он только задавал вопросы, но вопросы вечные, мудрые и пророческие.

1. Не потому ли мир, как зеркало и эхо, возвращает нам то, с чем мы приходим в него, что он, этот мир, есть наш мир, что это единственный доступный нам мир, ибо другого мира помимо мира нашего бытия, наших слов и дел мы не знаем и не можем знать, потому что то, что мы называем миром вне нас, является достоянием нашего внутреннего опыта, осмыслено нами и, следовательно, уже не является «вне»?

2. Но тогда вопрос с другой стороны: не является ли наше Я не чем иным, как Я этого мира: миром, увидевшим себя нашими глазами, услышавшим себя нашим ухом, начавшим осмысливать себя нашей мыслью? «И не есть ли тогда наша мысль, наше слово и дело – мысль, слово и дело самого этого мира, достигшего определенной ступени самосознания? И не есть тогда этот мир наше истинное тело, наше истинное жилище, наша мастерская и школа, наш дом и наш храм?.. Мир, жизнь, вселенная умны нашим умом и безумны нашим безумием, добры нашей добротой и злы нашим злом, прекрасны красотой человека и безобразны его безобразием» (11, с. 58).

Наше маленькое Я есть становящееся, раскрывающее глаза, начинающее вылезать из животной своей куколки Я этого мира, этой Вселенной, ее начинающее самосознавать самосознание. А потому с нас спрос, когда слово и дело мира расходятся. Как мал и ничтожен человек перед пространствами и временами этой Вселенной. Но человеческая мысль, которая вмещает в себя эту беспредельность и даже выходит за ее пределы, оказывается тоже беспредельностью – «бездна над бездной» (11, с. 31).

* * *

Н.Н. Трубников понимал значение проблемы человеческой социальности в определении смысла жизни, но в том виде, в каком она понималась советской философией, не принимал ее. Он, к примеру, опровергал абсолютный приоритет материального производства и производственных отношений как базиса общества. Он никогда не вспоминал об общественно-экономических формациях. Более того, признавая более чем равнозначную с материальным значимость духовного производства, он различал в последнем как бы два уровня: 1) производство частных технических, экономических и т.п. идей как результат разделения труда, непосредственно

обеспечивающих развитие материального производства (например, изобретение колеса, водяной и ветряной мельниц, паровой машины, теорию ядерного ядра, теорию информации и т.п.); 2) производство фундаментальных теоретических естественно-научных, социальных и т.п. идей, связь которых с материальным производством вовсе не очевидна, но которые, непосредственно не воплощаясь в производстве, тем не менее играют значительно более важную, хотя далеко не всегда осознаваемую роль в совокупном процессе воспроизводства всей общественной жизни.

Речь идет в том числе и о производстве гуманитарного знания, способствующего приобщению человека к гуманистическому содержанию культуры. Только в этом случае индивид получает возможность стать личностью, т.е. «чем-то бóльшим, чем орудие и средство отчужденных от него и как бы независимых от него сил и чуждых ему целей» (7, с. 126). Духовное и материальное производства теснейшим образом связаны друг с другом: достижения в области материального производства, когда оно становится основой и целью всей организации общества, когда оно ориентировано только на потребление предметов и вещей, сопровождается упадком в других областях социальной жизни, в том числе и в духовном производстве, которое сопровождается «все более растущей дегуманизацией общественного бытия» (там же, с. 133).

В таком случае неизбежна деградация индивидуального и личностного начал в человеке. Общность, к которой он принадлежит, оказывает на них непомерное давление. Происходит откат культуры к ранним стадиям ее существования. Пребывание в общности, где человек – неразличимая среди других частица, Н.Н. Трубников считал животной стадией человечества, которую оно призвано преодолеть.

В повести «Зефи...» говорится: «Чаще же ему грезится Стая, где он, наконец, обретает себя среди своих. И он готов кроить себя, и перекраивать и красить себя, и обрастать шерстью под Стаю и для Стаи, с какой сведет его судьба. Потому что негоже человеку быть одному. А в Стае гоже... ибо коллектив – это сила. И вообще хорошо в Стае, спокойнее и надежнее, чем в одиночку: локоть и плечо друга, один за всех и все за одного. А коли так, то вот, смотрите, вот я перед вами, такой же, как и вы, ничуть не хуже... Примите меня как своего, и я буду вместе с вами вилять хвостом, лаять и щерить зуб. И с вами буду заодно, и все, как один, и один, как все. И поклонюсь вашим вожакам, и подставлю им шею» (11,

с. 216). Такое все происходит «от трусости, все это страха ради иудейского» (там же, с. 217).

В современном мире все большее значение приобретает личность, человеческое Я. Если этим Я заканчивается человеческое животное становление, или антропогония, то им же, вновь обретшим свое истинное звучание, начинается и иное новое, более высокое становление, теогония и теогенез, которые видятся мне за нашим антропогенезом... И это “Я” дано нам как осознавшим себя выросшим из стадного “Мы” существам... как существам, опознавшим свою истинную сущность, свое истинное значение, назначение, предназначение и перспективу».

Человеческая личность, ее Я является ядром и исходным пунктом иного и большего, «более высокого сознания, предстоящего нам как все еще становящимся, еще не прекратившим свое развитие существам, в чем странным образом разубеждают нас некоторые авторитеты, полагающие, что социогенез приходит на смену антропогенезу и кладет ему конец, почему человеческое развитие в его индивидуальном смысле оканчивается тем “высоким образом”, каковой мы имеем приятное удовольствие наблюдать в настоящее время», т.е. в 1982 г., когда была написана повесть (11, с. 226–227).

Как и посредством чего преобразовывать общество? Ответ: посредством развития чувства собственного достоинства, посредством личной ответственности каждого за выбор идеалов и конкретное их претворение в жизнь. Можно твердить об отчуждении, эксплуатации, о неразумности мира, рассматривать социальный мир как начало враждебное и злое, внешне господствующее над человеком, забывая при этом, что никакой социальности вне человека и над человеком нет.

Н.А. Бердяев считал свободу метафизической основой истории. На самом деле, утверждает Н.Н. Трубников, первооснова – произвол, а свобода – ее последний критерий, ибо произвол является пустой, ничем не заполненной свободой, а свобода есть произвол, заполненный нравственной культурой и смыслом, т.е. уже не произвол. И в этом смысле противоположны не свобода и необходимость, а свобода и произвол; необходимость же «служит свободе и мстит произволу» (13, с. 146).

История совершается по свободе. И ответственны за нее те, кто ее совершает. Поэтому напрасно кричат про свободу, которую кто-то отнял, не зная, как можно распорядиться той, которую име-

ют: «Он кричит, что не может писать и говорить, что хотел бы. Конечно, не может. Но не потому, что ему мешает что-то внешнее. Если он хочет писать для людей, ему всегда хватает и свободы, и денег купить бумаги и карандаш. Нет. Он хочет быть трибуном. Он хочет блистать и председательствовать. Он метит в фюреры... и когда он становится им, все остается по-старому, котел продолжает кипеть, лопнувшие сверху пузыри заменяются другими, которые тоже лопнут, чтобы освободить место следующим» (15, с. 114).

Тем самым оправдываются безнравственность стремлений и безответственность. Высшие начала и идеалы выносятся вовне, за пределы деятельности, только чтобы не нести ответственности. Но «мир таков, каким мы делаем его каждую минуту своего бытия. Это в первую очередь относится к обществу людей» (11, с. 82).

Всякое социальное производно от индивидуального, «общество есть в самой полной и непосредственной мере продукт нашего Я, что-то делающих, куда-то стремящихся или топчущихся на месте и бездействующих, проживающих труды отцов и дедов... В этом смысле подлинный импульс и смысл, сама тайна социальности прячется в личной человеческой деятельности, в нас самих. Мы есть кауза прима и кауза финалис общественной жизни» (15, с. 114).

Можно было бы принять это утверждение за крайний индивидуализм. Но Н.Н. Трубников подчеркивал «неразность Ты и Я» (11, с. 231), а также необходимость помнить и заботиться о ближнем и о ближнем ближнего. К тому же – и это главное – вся индивидуальная деятельность для него только тогда имеет смысл, когда она направлена на общее дело; поэтому к отчуждению, которое призывал преодолеть К. Маркс, он относился отнюдь не по-марксистски, рассматривая его в самом широком смысле и далеко не всегда как нечто чуждое человеку: «...да я только тогда и живу, когда выношу вовне плоды моего труда, когда овеществляю себя в своем деле, отчуждаю себя от себя, когда мне удастся сделать мое личное общим, а общее своим личным. И если мне сегодня не удалось ничего сделать, если я как идиот просидел на Ученом совете и слушал Маньковского или Омеляновского, если я ничего не “отчуждил” или не “отчудил”, я прожил сегодня зря, я... не жил» (11, с. 83).

Социально-философские идеи Н.Н. Трубникова неотделимы от его размышлений о нравственности. «Прими зло мира, если принял мир. Прими смерть в этом мире, если принял жизнь, ибо вместе с жизнью ты должен принять смерть» (11, с. 42). Но смерть, как мы видели, Н.Н. Трубников рассматривает как предел и завершение исполненной жизни, поэтому он отказывается рассматривать смерть как зло. Он возражал Н.А. Бердяеву, который считал, что в основе истории лежит иррациональная свобода зла, утверждая, что «есть и свобода добра» (13, с. 143).

Вечную проблему об изначальном зле («мир во зле лежит»; «человек от природы зол»; «если Бога нет, то все позволено») Н.Н. Трубников решает в пользу изначального добра и свободного выбора: быть человеком в этой жизни и на этой земле – значит свободно подчинять свою жизнь моральному закону. Ведь если смерть и зло тождественны, если смерть есть зло и только зло, тогда тождественны зло и жизнь. Тогда выхода нет. «Тогда тысячу раз прав Бессмертный Муж Скорби Соломон Екклесиаст. Тогда живому псу действительно лучше, чем мертвому льву, а всего лучше вовсе не родиться» (11, с. 42). Грешно и позорно прожить жизнь зря, грешно и позорно лишать жизни других, грешно и позорно быть жертвой, «позволять убивать себя» (11, с. 48).

Но личный выбор, когда речь идет о морали, не может противостоять общественной морали, так же как общественная или групповая мораль не может считаться «нравственнее» морали личностной. В этом случае необходим объективный критерий нравственной оценки. Каков он? «Я прекрасно понимаю, что только моя личная совесть есть подлинная арена нравственных битв. Но я спрашиваю, что есть моя личная совесть, вполне ли автономная величина или *со-весть* чего-то с чем-то? Я не совсем уверен, что она, как и мое *со-знание*, есть только мое личное достояние и мое личное дело, а не форма связи моего личного с человечески-общественным» (9, с. 290–291).

То же самое можно сказать и о нравственном опыте той социальной группы, к которой принадлежит человек. Современное общество открывает широкие двери для нравственно нечистоплотного использования преобладающих в нем форм морали. Поэтому возникает соблазн противопоставить свою личную мораль господствующей в обществе морали. Но Н.Н. Трубников выступает против того, чтобы «считать личную нравственность внеобществен-

ной, а общественную мораль внеличной» (9, с. 292). Выход следует искать не по одну или по другую сторону водораздела между общественным и личным, но на самой вершине «взаимного признания безусловной ценности того и другого, потому что и то, и другое имеет смысл только во взаимном единстве этих двух определений одного и того же» (там же, с. 292), т.е. все коллизии морали и нравственности могут разрешаться только признанием как преступного всякого выбора в пользу личного в ущерб общественному, как и всякого выбора в пользу общественного в ущерб личному.

Возможно ли это? «Поиск единства между тем и другим – вот единственно важная сегодня задача» (там же). Но ее решение сопряжено с целым рядом трудностей. Особую роль, в частности, в кризисе нравственности играет наука, которая объявляет себя единственной носительницей миропознания и миропонимания. Как наука относится к нравственности? Нравственна ли вообще наука, если она стремится только к познанию истины? Еще до Второй мировой войны в пьесе Б. Брехта «Жизнь Галилея» был поставлен уже в ту пору актуальный вопрос о нравственном или безнравственном использовании достижений науки.

Н.Н. Трубников как бы повторяет этот вопрос, но углубляет его: можно ли надеяться, что научное развитие способно выработать надежную основу для решения наиболее важных проблем человеческого бытия? Может ли наука как особая форма сознания быть и оставаться высшей инстанцией при решении всех без исключения общих, т.е. мировоззренческих, нравственных и им подобных, вопросов? И наконец, может ли она быть источником, почвой и судьей всех без исключения человеческих суждений о мире (там же, с. 279)?

Н.Н. Трубников отказывает науке в таких возможностях. Оказалось, утверждает он, что сам принцип научности не совпадает с принципом нравственности. Поэтому нравственный идеал и нравственная оценка, «какими бы жалкими они ни выглядели сегодня перед яркими одеждами современной науки, какими бы малосодержательными они ни представлялись нам сегодня и ни были на самом деле, как бы архаично ни звучали для нас их суждения о добре и зле, остались вопреки ожиданиям способными снова заявить о себе и о своей чуть было не переданной “не в те руки” роли – роли другой, отличной от науки, более высокой и общей, чем наука, сферы человеческого суждения о человеческом» (9, с. 282). Науч-

ные суждения о мире, как он дан строгому исследованию, не есть ни первое, ни последнее из человеческих определений, оно не является окончательным и высшим с точки зрения общечеловеческой.

Злые языки утверждают, будто Жолио-Кюри сказал: «Если ученый окажется перед альтернативой: взорвать ради достижения истины мир или отказаться от этой истины, он *должен* избрать, и он *изберет* первое» (цит. по: 9, с. 286). Добавим, что академик А.Д. Сахаров, «отец» нашей водородной бомбы, эта «совесть» человечества, неоднократно заявлял, что он нисколько не жалеет о своей деятельности на стезе ядерного противостояния. Особая «научная нравственность» в таком случае не имеет ничего общего с общечеловеческой.

Наука должна определять свой предмет с учетом человеческого блага. «Если она делает не это, она вредна... Каким бы ни был ее интерес к истине, если этот интерес не имеет конечной цели блага людей, он есть интерес к падали или рано или поздно превращается в таковой» (9, с. 283). Но жизнь, основанная на общечеловеческой морали, не так просто реализуется в мире, где в духовной культуре наука отделена от нравственности, когда цепь «суждений от формулы $E=mc^2$ напрямик ведет к взорванной бомбе в Хиросиме» (9, с. 287). К тому же и сама нравственность оказывается рассогласованной: «Я спрашиваю, как можно жить и испытывать чувство довольства собой в этом мире? Я спрашиваю, есть у кого-нибудь еще одна соломинка? Пусть он покажет ее. Пусть только она будет настоящей, чтобы можно было за нее схватиться» (9, с. 295). Остается надежда, что люди должны будут стать «Спасителями мира, как сумели, вкусив от древа позабывшего о добре и зле познания, стать его погубителями. Должны будут стать не только Всемогущими и Всеведущими, какими почти стали, но и Всемиловнейшими и помилуют не только дельфинов... но и других, друг друга, себя» (11, с. 61–62).

* * *

Но пока Н.Н. Трубников не видит такого исхода и в статье «Без четверти двенадцать» пишет о духовном кризисе европейской культуры. Любая культура, пишет он, вырабатывает образец – нравственный идеал человеческой жизни (общества в целом и отдельного человека). Потребность следовать идеалу дает возмож-

ность жить, «трубить в трубу... верить в прекрасную гармонию» (5, с. 48).

Пока не погибнет культура, идеал жив, жива и гармония. Культура гибнет в соприкосновении с другим образом жизни либо с внутренним изживанием образца, нравственного идеала. И люди перестают понимать, «зачем им стоит жить и есть свой хлеб» (там же). Нет веры в завтрашний день, нет цели, нет надежды на жизнь, ни любви к жизни, ни смысла жизни. Таким культурам достаточно «легкого сквозняка», чтобы умереть.

Злой рок изобретает невероятные формы господства над людьми, и сами люди делают все, чтобы ускорить общее разложение и гибель. Так наступает «конец света: культуры, народы, языки умирают» (там же, с. 49). Так умирает культура Европы. «Серый Рассвет Христианства сменился светлым Утром Ренессанса, ясным Полднем Эпохи великих открытий, вылетевшей в Сумерки соевой Науки и, наконец, Закатом Европы, который сменился для нас глубокой и мрачной ночью» (там же).

Мы знаем, что Н.Н. Трубников – не первый, кто предсказывал закат Европы. Еще Руссо рассуждал о нашествии «монголов» из Китая. Известна мизантропия Шпенглера. О смене цивилизаций писал А. Тойнби, о «конце истории» – Икеда. Ныне о кризисе европейской культуры и о путях его преодоления не пишет только ленивый (см., например: 19). Причем речь идет о выработке так называемой «европейской идеи» (по аналогии с русской идеей?).

Но видение Н.Н. Трубниковым кризиса европейской культуры далеко от пессимизма. Рассвет всегда приходит с Востока, пишет он. Мы не знаем, придет ли он из Пекина, Токио или Алматы: он придет оттуда, где взойдет солнце (философ еще не знает, где оно взойдет. И взойдет ли оно действительно в Пекине. Еще не было «мирного» освоения китайцами нашего Дальнего Востока; еще не было крушения социализма у нас и верности «заветам Мао» в Китае, и Казахстан не был еще «суверенным государством». Но в конце века академик Б. Раушенбах в одном из телевизионных интервью уже высказывал уверенность в том, что китайцы мирным путем овладеют миром).

Можно принять предположение Н.Н. Трубникова за риторическую фигуру, своего рода метафору: «...солнце всходит на Востоке», тем более что дальше он утверждает, что оно взойдет там, где появится пророк, который сумеет глаголом зажечь сердца людей. Мы можем, пишет он, только догадываться, о чем будет этот

глагол: он будет об изживших себя идеалах стадности, общности, социальности. Он отвергнет общие ценности во имя ценностей отдельных, множественное во имя единственного, плюральное во имя уникального, общественное во имя личного. Далекий, почти фантастический идеал. Пока что это упование, конечно, утопия.

Сам Н.Н. Трубников весьма высоко оценивает движение человека от Зверя к Богоподобности, рассматривая это его возвышение как подлинное «всеединство, соборность, человечность, альфу и омегу его бытия» (13, с. 143), т.е. включает в богоподобность личности также и общность. Нельзя забывать и о том, что статья «Без четверти двенадцать...» была написана в годы казенного прославления коллективизма и лицемерных заклинаний о свободе личности. К тому же он сам прекрасно понимал (и этому свидетельством его размышления о свободе), что личность может самоосуществиться как свободная и «в темнице» самой жесткой социальности.

Но Н.Н. Трубников прав в том, что человек, у нас ли в стране, в Европе ли, сознавая себя как личность, в то же время пребывает во власти «невыносимой для нее социальности» – государственного ли произвола, насильственного ли насаждения потребительских стандартов, тоталитарных или демократических мифов, оборачивающихся стремлением к господству над телом и душой человека, к подавлению самобытности народов, претензиями на мировое господство.

Он прав и в том, что в человеческом общежитии необходима революция, но не социальная революция «в грохоте пушек и шелесте знамен, не в кликах толпы, а в молчании одинокого “Я”, почувствовавшего себя сыном Единого отца и Братом людей» Величайшие события – это не самые шумные, а “самые тихие минуты наши...”» (5, с. 49).

Что касается социального прогресса, то он – «такой же идол и ложь, как все остальные, – название стойкого инстинкта, не позволяющего стаду стоять на месте, влекущего его все дальше в надежде, что дальше будет более сочная трава» (5, с. 50).

Стремление выделить личностное начало адресуется к основополагающим идеям философа о мире и свободе. Мир человеческого Я, человеческих слов и дел, знаний и созерцаний есть один и тот же, единственно доступный нам мир. Другого мира, помимо мира нашего бытия, мы не знаем и не можем знать. Все, что мы называем миром вне нас, является таковым лишь постольку, по-

сколько становится достоянием нашего внутреннего опыта. «Поэтому не слепы и не безразличны в этом мире одни тонкие утки наших “Я”, снующие между необходимостью и случаем» (11, с. 60). Социальная общность в этом случае базируется на личностном, согласном с миром и обращенном к миру начале.

* * *

Н.Н. Трубников не был первым, кто говорил, что всякая теория есть автобиография. Он практически подтверждал значение собственного опыта. И потому не только его философско-художественные эссе, но и научные труды несут на себе печать собственной жизни и воспоминаний. «Его жизнь как профессионального философа началась как безоблачное утро, продолжилась как проясняющийся день и закончилась как хмурый промозглый вечер» (3, с. 12). Темы, которые разрабатывал Н.Н. Трубников, не систематизированы, тем не менее они удивительным образом рисуют целостную картину его мировидения. Смерть и жизнь. Смысл жизни. Время и цель жизни. Человек и мир. Роль духовной жизни в обществе. Общество и личность. Личность и культура. Будущее культуры. Исступленное чувство личности. Таковы эти темы.

Мысли Н.Н. Трубникова о смысле жизни и смерти не были случайными. Их можно соотнести с идеями основоположника отечественного религиозно-философского ренессанса Ф.М. Достоевского, который во всех своих произведениях не уставал утверждать человеческую волю к жизни. Описание чувств смертника в последние мгновения его жизни, о которых писатель знал не понаслышке, Митя Карамазов, в темнице прославляющий солнце, Раскольников, в кризисные минуты своей жизни вспоминавший о человеке, который готов жить на уступе скалы в бушующем море, графиня Дю Барри, умолявшая палача повременить минуточку с казнью: жизнь ради жизни.

Но Достоевский был православным мыслителем и знал, что «небытия нет совсем»; его самого и его героев страшила насильственная смерть, насилие над личностью. Н.Н. Трубникову, жизнь которого, как думается, близко стояла к смерти, такого утешения не было дано.

И все же его видение жизни и смерти близко христианскому взгляду, и он имел право сказать, что не зря прожил жизнь и умел мужественно ждать конца. В его повести «Зефи, Светлое мое Божество» герой смиренно ждет конца, и последние эпизоды жизни

освещены и освящены любовью: умирающий герой радуется милой юности дочерей доктора, к которому он пришел; его мистическая случайная встреча с прекрасной женщиной, которая, как он подумал, станет его женой, напоминает о встрече Мастера с Маргаритой, но не имеет продолжения. И читатель может только гадать, кто стоит за шифром имени Зефи, однако автор внушает ему понимание того, что это имя – имя любви.

Работа Н.Н. Трубникова о времени человеческого бытия исполнена исторического оптимизма. Не случайно она (и не только она: книга «О категориях “цель”, “средство”, “результат”» в библиотеке ИНИОН зачитана почти до дыр) вызвала интерес у профессиональных философов. А.В. Гулыга обратился к ней в связи с идеей исполненного времени, имеющего надысторический характер: «Человеческое осуществление жизни, т.е. сугубо историческое в своей основе, сугубо социальное по своей сущности, сугубо личное по форме, обнаруживает сверхисторический, сверхиндивидуальный, сверхличный характер». Так Трубников завершает свою книгу. Рассуждение остается, к сожалению, неразвернутым.

Но поставленное в контекст нынешних споров, оно обретает четкий смысл (2, с. 157). Споры идут вокруг нового отношения к прошлому. Постмодернизм, разрушив идею целого, разрывает «связь времен», игнорируя проблему свершившегося времени. Переживаемое человеком время сближается с вечностью, полагал П. Флоренский. Ныне в постсовременности рассматривают прошлое не как предпосылку настоящего, как низшую ступень, снятую последующим развитием. Настоящее охватывает собой и прошлое – то, что есть, и то, что было: в прошлом стремятся найти то, что утеряно в настоящем. Речь идет о культурных достижениях: постсовременность сводит их воедино.

В.Н. Финогентов из Уфы в докладе «Обоснование возможной осмысленности временного бытия человека», прочитанном на Фихтевских чтениях, высказывает аналогичные Н.Н. Трубникову идеи (18, с. 46–55).

Мысль Н.Н. Трубникова, высказанная в 1972 г., о единстве человека и мира, в котором «мир видит себя нашим глазом и слышит себя нашим ухом», напрямую перекликается с так называемым «антропным космологическим принципом», сформулированным в 1973 г. английским астрофизиком Б. Картером следующим образом: «То, что мы можем надеяться наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как

наблюдателя» (цит. по; 1, с. 83). Причем наблюдатель столь же существен для возникновения Вселенной, как и Вселенная для возникновения наблюдателя. Наконец, суждения о науке и о нравственности, высказанные Н.Н. Трубниковым 25 лет назад, живы не только в нашем сегодня, они адресованы будущему.

Он был убежден, что «философия... есть то, чем человек обладает с самого начала», что «быть человеком и не быть философом невозможно» (17, с. 15–16). Н.Н. Трубников писал свои произведения для всех, кто «ищет иных почв, иных, более чистых соков жизни... кому знакома эта тоска по осмысленности, кто не умеет довольствоваться тем, что есть, и знает или узнает когда-либо зов иного, более простого и ясного человеческого мира» (16, с. 433).

Произведения Н.Н. Трубникова не потеряли своего значения сегодня, они весьма важны и для будущего, которое теперь, спустя 25 лет после кончины философа, оказалось более чем неопределенным.

Литература

1. Балашов Ю.В. Наблюдатель в космологии: дискуссии вокруг антропного принципа // Проблемы гуманитаризации математического и естественнонаучного знания. – М., 1991. – С. 82–114.
2. Гулыга А.В. Что такое постсовременность? // Вопросы философии. – М., 1988. – № 12. – С. 153–159.
3. Никитин Е.П. Звуки иного марша // Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. – М., 1996. – С. 3–14.
4. Торо Г. Уолден, или Жизнь в лесу. – М., 1962.
5. Трубников Н.Н. Без четверти двенадцать (К вопросу о преодолении духовного кризиса европейской культуры) // Вопросы философии. – М., 1993. – N 1. – С. 48–50.
6. Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. – М., 1987. – 254 с.
7. Трубников Н.Н. Духовное производство и жизнеспособность общества // Философия и разум. – М., 1990. – С. 115–134.
8. Трубников Н.Н. Кризис европейского научного разума. Философия науки и философия жизни // Рациональность как предмет философского исследования. – М., 1995. – С. 141–170.
9. Трубников Н.Н. Наука и нравственность (о духовном кризисе европейской культуры) // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного разума. – М., 1990. – С. 278–295.

10. Трубников Н.Н. О категориях «цель», «средство», «результат». – М., 1968. – 148 с.
11. Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. – М., 1996. – 382 с.
12. Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти (фрагменты из произведений) // Родина. – М., 1989. – № 4. – С. 31–34.
13. Трубников Н.Н. От Зверя к Богу (читая «Смысл истории» Бердяева) // Общественные науки и современность. – М., 1995. – № 5. – С. 142–168.
14. Трубников Н.Н. Понятие времени с точки зрения цели // Время и бытие человека. – М., 1991. – С. 149–163.
15. Трубников Н.Н. Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни (через смерть и время к вечности) // Философские науки. – М., 1990. – № 2. – С. 105–115.
16. Трубников Н.Н. (Перспектив книги о смысле жизни) // Квинтэссенция. Философский альманах. – М., 1990. – С. 425–447.
17. Трубников Н.Н. Философская проблема. Ее гуманистические основания и критерии // О специфике методов философского исследования. – М., 1987. – С. 6–26.
18. Финогентов В.Н. Обоснование возможной осмысленности временного бытия человека // Научное обоснование и здравый смысл (К 200-летию «Наукоучения» И.Г. Фихте). – Уфа, 1996. – С. 46–55.
19. Landbrecht L. Kritik der Moderne. – Krisis Europas? Überlegungen im Anschluss an Nietzsche, Husserl und Derrida // Dialektik. – Hamburg, 1996. – N 1. – S. 57–72.

Глава шестая РУССКАЯ ДИОТИМА

ПИАМА ПАВЛОВНА ГАЙДЕНКО

Человек ли женщина с «мужским» умом? В современных гендерных исследованиях отмечаются разные типы речевого поведения мужчин и женщин. Речь идет о различной структурной организации и онтологической установке текстов, о преобладании в женском дискурсе текстов причинно-следственного типа: рассказывая, женщины утверждают мир вокруг себя, мужчины – себя в мире. Великая способность – утверждать мир вокруг себя (см.: 9). Может быть, поэтому на них «держится мир», они весьма успешно проявляют себя на любом поприще. В том числе и в философии.

История философских идей и учений – «товар штучный»; великие системы прошлого по праву носят имя их создателей. Рядом с ними вспоминают имена женщин, одаренных талантом, отличавшихся любовью к мудрости. Ярким примером является Диотима – «мистериальный философ, провидица», открывшая Сократу значение высшей красоты, к которой стремится человек, отрешаясь от любви к отдельным предметам, телам и вещам: только постепенно восходя от ощущения красоты в частностях материального мира к созерцанию идеи прекрасного и высшего Блага, можно понять сущность вечного духовного порождения в красоте: «Духовная беременность – это жажда творчества, в любви стремящаяся к бессмертию» (Платон. Пир, 201–212 с).

С середины XIX – начала XX в. в России бурно развивалась философия; женщины под критическим патронажем мужчин активно участвовали в распространении философских знаний. В советские послевоенные годы приток женщин в философию становится массовым. Но они, как в те времена, так и теперь, не

выдерживают соревнования с мужчинами, задающими тон. Хотя на философских факультетах десятилетиями преобладают студентки, они в большинстве случаев пополняют массу рядовых преподавателей общественных дисциплин в вузах и школах; они являются прекрасными издательскими работниками и популяризаторами философских знаний. Конечно, и среди них имеются исследователи высокого уровня – ученые, организаторы и руководители научных и научно-педагогических коллективов (Н.А. Автономова, Л.А. Микешина, Л.И. Новикова, Н.Д. Смирнова, Л.П. Буева, В.Г. Федотова, С.А. Яновская, С.Г. Семенова, Е.А. Фролова, Н.С. Юлина, Н.В. Мотрошилова и многие другие).

Среди них Пиама Павловна Гайденко занимает особое место. Она внесла весомый вклад не только в развитие философской мысли, но – шире – непосредственно в культурную жизнь страны. П.П. Гайденко вошла в философию в 60-е годы, когда был заложен фундамент и созрели первые плоды возрождения интереса к духовной истории России. Можно сказать, что интересы Гайденко и содержание ее работ явно или неявно несут на себе печать отечественной самобытной мысли.

* * *

Научная позиция П.П. Гайденко, в которой акцентируются мировоззренческие проблемы и просматривается дистанцирование от культа рациональности, свойственного западной (и нашей в советское время тоже) мысли, была принята не только на родине. Работы П.П. Гайденко получили признание в других странах, где неоднократно публиковались. В 1992 г. она (совместно с Ю.Н. Давыдовым) прочла в Гейдельбергском университете курс лекций, посвященных М. Веберу, которые в 1995 г. были опубликованы в виде монографии в престижном немецком издательстве «Suhrkamp» (см.: 69).

В лекции, посвященной рецепции учения М. Вебера в России, большое внимание уделяется известному советскому медиевисту А.И. Неусыхину; в ней вводится в оборот материал, совершенно неизвестный не только на Западе, но и в родном отечестве. Гайденко как бы почувствовала в его обращении к Веберу некое «задание» – поворот к рационализму, свойственный отечественной науке после Октября. Она не случайно обращает внимание на публикации трудов Вебера 20-х – начала 30-х годов, которые внезапно прекратились по чьей-то воле. Однако и в 40-е годы (могу свиде-

тельствовать) была жива устная традиция: в семинарах А.И. Неусыхина студенты и аспиранты получали представление о М. Вебере, Г. Зиммеле, В. Зомбарте и других зарубежных классиках философии XX в. А.И. Неусыхин среди «хранителей школы» был выдающимся педагогом, примером стойкого служения науке. До сих пор память о нем почитают и те, кто у него учился, и историки новых поколений – Л.Т. Мильская (см.: 3, 49–50), А. Штекли, Л. Котельникова и др.

* * *

Пиама Павловна Гайденко родилась в селе Николаевка Донецкой области в семье сельских учителей. Она окончила философский факультет и аспирантуру МГУ. В годы учения она выделялась своей неординарностью, о чем до сих пор помнят ее однокашники и учителя, кто еще жив (например, профессор В.В. Соколов). Ее дипломной работой был безупречный перевод работы Гегеля «Иенская реальная философия». Переводчики философских текстов знают, что философский перевод – неблагодарное дело: помимо знания философского дискурса на двух языках (иностранного и собственного) нужно встать на уровень автора текста, что в случае с Гегелем подчас является головоломным делом. Впоследствии П.П. Гайденко, занимаясь немецкой классической философией, издала свой студенческий перевод (см.: 38), а также переведенные ею значительную часть гегелевской «Философии религии», статьи М. Вебера и др.; под ее редакцией вышли переводы сочинений Фихте; она стала автором едва ли не единственной в стране монографии о немецком философе. Окончив МГУ, она осталась там преподавателем кафедры истории зарубежной философии.

Сейчас мало кто помнит развернувшуюся с середины 60-х годов так называемую «кампанию против подписанства». Речь идет о попытках интеллектуалов заступиться за гонимых диссидентов, выразившихся в коллективных письмах, направляемых в ЦК КПСС и в правительство в их защиту. Люди, их подписавшие, подвергались нравственным и материальным испытаниям: от них требовалось признать свою подпись ошибочной. Упорствующие исключались из партии (для гуманитария это был «волчий билет», т.е. тотальное лишение работы), а затем «поощрялись» визой в дальние страны, где в относительном довольстве (на фоне отечест-

венного дефицита), как правило, прозябали на чужбине, потеряв гражданство и престижный социальный статус.

В 1968 г. П.П. Гайденко пострадала за подписанное ею и ее товарищами письмо в защиту арестованных диссидентов А. Гинзбурга и В. Галанскова. Не желая покинуть родину, она вынуждена была признать ошибочность поступка, тем не менее была уволена из Института международного рабочего движения АН СССР, где трудилась в то время, и в течение пяти лет не допускалась к преподаванию философии в высших учебных заведениях. С 1969 по 1988 г. она работала в Институте истории естествознания и техники АН СССР сначала старшим научным сотрудником, а с 1986 г. – заведующим сектором общих проблем развития науки. В настоящее время она заведует сектором философских проблем развития науки в Институте философии РАН, ведущий научный сотрудник в Институте истории мировой культуры (МГУ).

П.П. Гайденко автор 12 книг и более 250 статей. Ее научная квалификация – самой высокой пробы, авторитет непререкаем. Несмотря на это, ей пришлось дважды баллотироваться в члены-корреспонденты Российской академии наук: ее «оттирали» нахрапистые мужчины. Только в 1999 г. справедливость восторжествовала.

* * *

П.П. Гайденко отличается живой любознательностью; отмечают ее «мужской ум» (это, кстати, тоже чисто мужской взгляд). Она привлекает не только умы, но и взоры яркой внешностью и обаянием, а ее одушевление и одухотворенность действуют не только на сильный пол. Высокий профессионализм, общительность, педагогическая одаренность влияют на всех, кто с ней общается; она поощряет и наставляет к поиску не только своих учеников, друзей и близких; А.В. Гулыга – человек военного поколения – отмечал ее влияние на свое духовное развитие (41, с. 398). До сих пор вспоминают книгу Ю.М. Бородая «Воображение и теория познания» (5), воодушевленную Пиамой Павловной, о чем она вспоминает в одной из своих статей (28).

В ее работах нет каши из цитат или «коврового» цитатометания, широко распространенного в прошлом, а нынче – еще более, а есть выразительное, академически сдержанное, стилистически ясное изложение учения предшественника как основание и исходный

пункт собственных размышлений; подобный подход даже читателю-непрофессионалу облегчает восприятие ее текстов.

«Прорыв к трансцендентному» – самое существенное, что сделала П.П. Гайденко за 40 лет работы в области истории философии: именно она одна из первых заполнила духовный вакуум, возникший в годы советской власти в первую очередь в философии как профессии в культурном пространстве страны; она вернула в мировидение сферу трансцендентного.

Повторим, что русская религиозно-философская мысль в то время была табуирована, ее носители были высланы из страны, погибали в ГУЛАГе либо подвергались репрессиям и принуждались к молчанию. Их работы находились «под арестом» в спецхранах. Диалектический материализм – единственно доступная «научная вершина философской мысли» – был обращен к «земному» миру и ограничен постулатами о «материальном единстве мира», о классах и классовой борьбе как «движущей силе истории», в которой человек «каплею льется с массами», а для морали достаточно считать нравственным то, что «служит делу коммунизма». Любая мысль о мире ином либо об ином понимании мира здешнего «гасилась» в зародыше, обращение к отечественной традиции возбранилось. Новейший зарубежный опыт философской антропологии и онтологии долгое время также оставался скрытым на полках спецхрана.

А между тем человек сохранял способность тосковать по вечным вопросам, по своей космической причастности, по запредельному для марксистской диалектике смыслу жизни; он страшился смерти и безысходно или с надеждой размышляет о той, посмертной, «загранице», о метафизических началах добра и зла. Только в конце 50-х «сезам» приоткрылся для особо настойчивых, но он «открылся» только для так называемой критики современной зарубежной философии.

* * *

П.П. Гайденко обратилась к вопросам мировоззренческим, разрабатываемым в европейской экзистенциалистской философии. Это направление философии стало одним из наиболее глубоких и влиятельных течений как западной, так и русской зарубежной мысли XX в. Осуществившие радикальное переосмысление новоевропейской традиции, освоившие в том числе идеи русских мыслителей – М.Ф. Достоевского, Н.А. Бердяева, Л. Шестова и др., ее

представители во многом определяли общекультурную ситуацию того времени.

В фокусе экзистенциалистов были внимание к человеку в его отношении к бытию и проблемы бытия в их отношении к человеку. Чудо существования, радость бытия как такового, считали экзистенциалисты, безразличны к его физическому наполнению, что зависит в значительной степени от самого человека, чем распоряжается он по собственному усмотрению. Но само его существование – непостижимый дар, то единственное, что от человека не зависит; он может уничтожить его, но создать свое собственное бытие он не в силах. Постигание этого бытия и возможность овладения им стало задачей экзистенциализма. В 1962 г. П.П. Гайденко защитила кандидатскую диссертацию «Философия истории М. Хайдеггера» (30), тем самым положив начало обращению у нас в стране к экзистенциалистской философии. Ее первые статьи – «Проблема личности в экзистенциализме» (1960), «Экзистенциализм и проблемы культуры» (1963) и «Трагедия эстетизма» (1970) – создали ей имя не только среди философов.

Большой честью для начинающего молодого автора была рецензия мэтра грузинской философии, весьма почитаемого в России и авторитетного за рубежом, – К.С. Бакрадзе (2). «Вопросы литературы» отозвались рецензией В. Ерофеева на «Трагедию эстетизма».

В среде интеллигенции работы Гайденко были встречены с воодушевлением. Я работала в то время в журнале «Вестник истории мировой культуры» при издательстве «Большая советская энциклопедия», объединявшем представителей всех естественных, общественных и гуманитарных наук. Мои коллеги – физики, математики, науковеды, историки, этнографы, литературоведы и др. – записывались в очередь за статьями и с большим интересом читали работы Гайденко, обсуждали их.

Но дело не ограничивалось просвещением. «Тонкая струна звенела в тумане» оков официального марксизма-ленинизма: в профессиональной деятельности открывались новые горизонты и темы. Вскоре появились работы о Н.А. Бердяеве рано ушедшей из жизни Ирины Балакиной, были защищены диссертации Н.В. Мотрошиловой о феноменологии Гуссерля (51), Э.Ю. Соловьевым об экзистенциализме (см.: 57). Можно сказать, что работы П.П. Гайденко стимулировали формирование отечественной антропологической проблематики, культурологии и соответствующих разделов литературоведения.

Научное достоинство этих работ выдержало проверку временем. Они не утратили своей актуальности и значения: на философском «рынке» они остаются вне конкуренции, хотя со времени их первого появления сменилось два поколения. Объективное исследование текстов, стремление к непредвзятости, с максимальной полнотой (если верить гендерному анализу) выражающей «женское» стремление «утверждать мир вокруг себя», строгая последовательность, ясность мысли и слова, наконец, историческая ретроспектива и перспектива сохраняют свое значение и сегодня.

Переизданные в 1997 г. ранние работы П.П. Гайденко (а также «Прорыв к трансцендентному»; см. рецензию 8) имеют важное значение для критики «дискурсов» эпохи постмодернизма, взывающих стать выразителями духа XXI в.

* * *

П.П. Гайденко уделяет большое внимание теоретическим истокам, принятым, преобразенным или отвергнутым в экзистенциальной философии (см.: 27; 37) Не лишено оснований, указывает она, представление об этой философии как о новом типе философии человека: акцент на *существовании* как на исходном определении человека объясняется реакцией на рационалистическую трактовку, господствующую в философии Нового времени от Декарта до Гегеля. Вспомним, что критика европейского рационализма была стержнем русской мысли в конце XIX – начале XX в.

Проблема существования человека опускалась в рационализме далеко не случайно. В пантеистическом учении Гегеля не остается места для индивида как конечного единичного существа; человек предстает в ней ничтожной пылинкой в грандиозном процессе мирового духа, использующего мысли и жизни отдельных индивидов как средство в осуществлении великих целей, в своей основе для этих индивидов непостижимых; «хитрость мирового разума» в том и состоит, что для достижения «царства свободы» он употребляет одинаково как добрые, так и злые дела и поступки; христианское различие добра и зла теряет свое значение; единичное человеческое существование уходит из поля зрения.

Огромное влияние Гегеля на духовную жизнь XIX–XX вв. укрепило глубокую убежденность во всемогуществе человечества, которому надлежит полностью овладеть природой и обществом и подчинить их своим целям. Причем этот мировой процесс совершается с железной необходимостью, здесь индивидуальной воле не

дано ничего изменить. Поэтому критики гегелевской философии абсолютного субъекта, послужившей теоретической базой для социальных утопий XX в., начинают с прорыва к трансцендентному.

Речь идет о возвращении бытию его центрального места. Обращение к проблеме бытия, задвинутой на задворки засильем неокантианского и позитивистского методологизма и гносеологизма, радикально меняло постановку традиционных философских проблем, придавая им новый смысл. П.П. Гайденко рассматривает теоретические и мировоззренческие предпосылки, истоки, становления и развития (Я. Бёме, Майстер Экхарт, Кант, романтизм, Шиллер, Гёте, Шеллинг, Гегель, Э.Т. Гофман, Ф.М. Достоевский и др.) экзистенциализма, а также влияние этого направления на философскую и теологическую мысль Запада в XX в. (К.Г. Гадамер, Р. Бульман, Г. Отт, М. Шелер, Э. Бетти и др.).

* * *

Раньше всего она обратилась к творчеству наиболее яркого мыслителя XIX в. С. Кьеркегора, оказавшего большое влияние на экзистенциалистов века XX не только обращением к проблеме человеческого существования, но и постановкой вопроса о бытии в целом. В дальнейшем проблема человека обсуждается в контексте более широкого поворота к бытию.

Можно говорить даже о слиянии этих фундаментальных вопросов: «Экзистенция есть одно из слов, которыми обозначают бытие» (К. Ясперс); М. Хайдеггер ставил перед собой задачу с помощью феноменологического анализа человеческого существования рассмотреть вопрос о смысле бытия. Это был способ освобождения от иллюзии полной автономности и всемогущества человека, Я которого, понятое как чистое мышление или абсолютный субъект деятельности, противостоит всему сущему как объекту господства, преобразования и использования.

Обратившись к исследованию творчества С. Кьеркегора, П.П. Гайденко встраивает его в исторический контекст, сопоставляя с классиками немецкой философии. Отказ от систематической формы повествования, традиционной для европейской философии, «косвенное изложение идей» (в том числе благодаря множеству псевдонимов) являет философию Кьеркегора как диалог автора с самим собой, высветляющий не только противоречивость сознания, но и непреодолимую противоречивость самого существования. Заключительным словом его учения является «вера в абсурд»,

«религия парадокса». Отсюда – многообразие и неоднозначность интерпретаций. Не будучи социальным мыслителем, Кьеркегор коснулся круга проблем, связанных с кризисом внутреннего мира личности, который составил нерв европейской философии XX в.

* * *

П.П. Гайденко не соглашается с теми, кто выделяет три ступени в кьеркегоровском понимании развития индивида, в котором эстетическое преодолевается в этическом, а этическое в религиозном. Если создавать схему воззрений Кьеркегора, то скорее следует, считает она, выделить наличие у него двух типов личности. Один (языческий) – непосредственный, нерасколотый индивид с цельным, прозрачным, но ограниченным духовным миром, где грех выступает как незнание, а зло – как невежество. Другой (христианский) – раздвоенный, демонический; он находит наслаждение не столько в непосредственно-чувственном и духовном, сколько в отрицательно-духовном, т.е. демоническом; здесь получает он болезненное наслаждение; воля утверждается вопреки нравственному закону. Это своеволие – одна из бездн расколотой личности, ее Содом. Другим полюсом, уравнивающим эту бездну, выступает «не Мадонна... а вера в абсурд, коварный и страшный Бог-ироник» (27, с. 202). Таким образом, этическое вместе с непосредственно-эстетическим стоит ниже, чем демонически-эстетическое вместе со своим двойником – демонически-религиозным. Между этическим и религиозным стоит принцип полного исключения одной из противоположностей. Эту бездну стремился и не мог преодолеть экзистенциализм, отмечает Гайденко.

Трагическое, даже демоническое начало эстетизма Кьеркегор стремился преодолеть с помощью отказа от непосредственно чувственного отношения к миру, основанного на наслаждении, порабошающего человека, приводящего к его распаду, к утрате самого себя; спасение здесь видится в иронии, являющей лишь иллюзорную свободу. Реальный выход из этого состояния – обретение самого себя – достигается мучительным актом выбора: человек как бы расстается со своей свободой и многими возможностями; выбор совершается в минуту отчаяния с помощью не разума, а воли; так порождается духовная личность. Именно отчаяние и есть путь к становлению свободы, духовного абсолюта, личности как духовного существа.

Это положение, подчеркивает Гайденко, выводит датского мыслителя за пределы немецкой классической философии, ограничивавшей человеческую личность областью мышления; Кьеркегор не отвергал абсолют; он лишь утверждал, что путь к его обретению лежит через субъект, т.е. абсолютное для человека дано опосредованно. Таким образом, движение к истине и красоте не может рассматриваться в качестве высшего принципа. Абсолютное различие добра и зла, считает Кьеркегор, также не абсолютно, оно определяется свободным актом личности, в котором полагается лишь начало существованию добра и зла: добро обусловлено свободой, а не наоборот (как у Канта).

Для Кьеркегора акт выбора по существу имеет космическое значение: вместе с ним в мире появляется то, чего не было изначально. С этим связаны трактовки раскаяния, ответственности, принятия не внешнего, а внутреннего долга. Эстетик у Кьеркегора, по определению П.П. Гайденко, выступает в двух измерениях – природно-непосредственное сразу бросается в глаза; второе, приглушенное, – ироничное, обращенное к этическим аспектам учения. Чувственное измерение эстетизма, отрицающего духовный принцип, породило отношение к нему как к чему-то демоническому, как к соблазну (миф о Дон Жуане как соблазнителе). Отсюда – чувство трагической вины уже на эстетическом уровне из-за наслаждения запретным.

Поэтому вера – единственное спасение человека, так как он не может спасти себя с помощью воли: она зла и сама нуждается в помощи; в этом случае воля человека предстает как нечто демоническое, радикально помочь ей может именно нерассуждающая вера, которой покоряются в абсолютном смирении; с этической точки зрения такая бесчувственная, нерассуждающая вера абсурдна.

И в этом плане Бог выступает как соблазнитель, индивид остается один на один со своим душевным состоянием, он не может выразить, объективировать его, так как оно необъективируемо: его просто не смогут понять. Направленное лично Аврааму повеление Бога принести в жертву любимого «сына его старости» Исаака, принятое Авраамом безропотно, не может быть понято ни одним существом, отсюда – молчание Авраама. «Вера... лежит за его собственными пределами: трагическим героем человек может стать самостоятельно, рыцарем веры – нет» (цит. по: с. 201). Поэтому Авраам – рыцарь веры – одинок, а Бог выступает как соблазнитель; Он постоянно требует доказательств верности Ему.

В ряде очерков о М. Хайдеггере и о К. Ясперсе, размышляя о судьбе западной культуры, о специфическом характере ментальности, определяющей ее лицо, П.П. Гайденко связывает с проблемами существования человека, которыми определяются учения этих мыслителей. Хайдеггер, по мысли Гайденко, – не столько интерпретатор, сколько узурпатор кантовской философии, видел в кантовском учении не теорию познания (как это делали неокантианцы), а метафизику, с чем П.П. Гайденко соглашается. Сущность кантовской метафизики состояла, по Хайдеггеру, в усмотрении конечности человеческого познания: наличие чувственной и отрицание Кантом интеллектуальной интуиции служит для Хайдеггера доказательством; в этом состоит водораздел между Кантом и рационалистической метафизикой от Декарта до Лейбница.

П.П. Гайденко обратила внимание на проблему воображения у Хайдеггера (поставленную в свое время Кантом и незамеченную его последующими интерпретаторами), что послужило стимулом для ее освоения рядом советских ученых – не только самой Гайденко (см., например: 28), но и другими, например Ю. Бородаем (5), А.В. Гулыгой (40) и др. Воображение, по Канту, – связующее начало между логикой и трансцендентальной эстетикой: чувственность и рассудок – два ствола одного и того же корня – трансцендентальной способности воображения. Сама эта способность, по Хайдеггеру, покоится на трансцендентальном схематизме – кантовский термин, у Хадеггера получивший иную трактовку. По Хайдеггеру, это – продукт способности воображения, выражающий единство прошлого, настоящего и будущего, т.е. историческое время, составляющее сущность трансцендентального Я. Такое время не тождественно простой последовательности внеположных друг другу моментов «теперь». Оно есть не линия, а скорее круг, поскольку три его момента составляют органическую целостность. По сути дела, Хайдеггер с помощью Канта превратил дильтеевский принцип историзма в онтологию истории.

Однако, полагает П.П. Гайденко, Хайдеггер не прав, когда выводит из воображения не только созерцание, но и рассудок; он не прав, когда истолковывает принцип рекогниции по временной модели: Хайдеггер совершает подстановку нужного ему понятия, пытаясь подкрепить авторитетом великого мыслителя основной принцип собственной фундаментальной онтологии: по Хайдеггеру, человеческое существование не протекает во времени, оно есть са-

мо время: экзистенция есть бытие *временем*, а это значит, что время в основе своей экзистенциально: оно есть Я сам как конечное существо.

Второй период творчества Хайдеггера отмечен вниманием к философии культуры, выражает его стремление увидеть пути к преодолению пропасти между мировоззренческой потребностью и академической философией. Хайдеггер хочет, пишет П.П. Гайденко, «заглянуть в бытие» (28, с. 340). Он анализирует науку, искусство, философию, а также язык, в котором видит первоэлемент культуры. Через слово с человеком говорит само бытие; не человек говорит словами, а слова «говорят себя» через человека. Особую роль при этом играет произведение искусства, являя себя как сокровенность явленного. Оно делает людей участниками истины и создает бытие друг-с-другом и друг-для-друга. Поэтому, считает Хайдеггер, западной рационалистической цивилизации грозит полная бездуховность: здесь сокрытость понимается не как тайна, а просто как непознанное, истина раскрывается не как свет, а как нечто бесцветное, и тайна не раскрывается, а уничтожается.

Искусство же, особенно поэзия, по Хайдеггеру, не творит мир, а раскрывает его тайну, творя язык как материнское лоно культуры и исторической судьбы. Но истолкованная как поэзия, считает П.П. Гайденко, философия перестает удовлетворять критерию логической ясности, и Хайдеггер становится кем-то вроде прорицателя; философский текст превращается в своеобразный шифр, требующий разгадки. Заметим, что так и случилось с философией Хайдеггера во второй половине XX в.: его мысль неутомимо «расшифровывают» не только философы (включая последнюю генерацию постструктуралистов), но и культурологи, и литературоведы и т.п.

Внимание П.П. Гайденко привлекает также унаследованная Хайдеггером от В. Дильтея проблема герменевтики и, особенно, достоверности, актуальной в период релятивизма и скептицизма, разрушающих фундамент строгого знания. Сущее открывается бытию благодаря настроенности, предшествующей рефлексии; это – допредикативное «понимание выражения» – первичная форма открытости реальности. Поэтому понимание, по Хайдеггеру, онтологично, укоренено в бытии человека; соответственно свою онтологию он называет герменевтической: ее методом является понимание. Метод, таким образом, замечает П.П. Гайденко, не на-

вязан извне; «предмет и метод равным образом герменевтичны» (25, с. 371).

Позже Хайдеггер развернул вопрос о бытии, обратившись к «вопрошанию языка». Человек держится сущего, а бытие, на самом деле ему близкое, остается чем-то далеким. Забвение бытия – не плод недомыслия или злой воли, а судьба бытия. И только язык – этот «дом бытия» – открывает человеку его бытие, но он в то же время и скрывает в себе бытие, являя и храня хранимое. Поэтому логика и диалектика не могут раскрыть смысл бытия; только герменевтика как понимание и истолкование есть адекватный путь к раскрытию его смысла.

Печально, но в последние годы XX в. постструктуралисты и постмодернисты облегчили себе задачу овладения проблемой бытия, упростив афоризм Хайдеггера: теперь «язык как дом бытия» пытаются выдать за само бытие, и за словами предстают не вещи, а их подобия (симулякры).

* * *

Обратившись к Ясперсу, П.П. Гайденко обсуждает главную мысль его философии: свобода и достоинство человека находятся под угрозой, и среди прочих факторов им угрожает именно наука как автономная и самостоятельная сфера деятельности. Противостоящим понятиям субъекта и объекта мира явлений, по Ясперсу, предшествовало нечто единое, нерасколотое; тоской по целостности оно дает о себе знать в этом расколотом мире. Косвенное свидетельство наличия этого объемлющего чувства проявляется на «границе». Выход за границу, т.е. трансцендирование, становится главным принципом философии Ясперса.

Ясперсу важно указать, отмечает П.П. Гайденко, на отсутствие логической зависимости между объемлющим и объемлемым. Поскольку объемлющее трансцендентно по отношению к объемлемому, постольку единственный путь от одного к другому – своего рода «прыжок», и есть трансцендирование. Логическое рассмотрение не отвергается, но логика вырождается в пустую игру понятий, если отчленяется от трансцендирования, т.е. от того движения, которое только и сообщает ей содержание. «Ясперс воспроизводит здесь мысль Канта о том, что бытие не может быть выведено из понятия» (25, с. 282).

Трансценденция играет важную роль в самоутверждении человека, ограничивая его своеволие, превращая его в носителя более

высокого, наивысшего бытия. Связь с трансценденцией превращает эгоистичное Я в личное, где индивидуальная воля неразрывно сливается с волей Бога так, что отделить их сам индивид уже не в состоянии. В этом смысле понятия экзистенции и свободы тождественны: сфера свободы лежит, по Ясперсу, по ту сторону любой предметности.

Здесь прослеживается зависимость, но и отличие Ясперса от Канта. Для Канта в мире свободы царит закон долженствования, и свобода выражается в свободно выбранном следовании моральному закону (свобода связывается со сверхиндивидуальной максимой поведения). Ясперс же полагает нетождественность свободы всеобщему принципу, которому каждый человек следует как нравственной заповеди.

Однако свобода и небезосновна. Существует сверхразумная, для индивида выступающая как его личная экзистенциальная, но весьма жесткая необходимость, которой человек обязан подчиняться. Но Ясперс, замечает Гайденко, не дает объективного критерия для различения акта свободы и акта произвола.

Если подлинное место свободы, по Ясперсу, находится в запредельном мире, если умопостигаемая свобода не может быть выражена в понятиях, т.е. если она непознаваема и необъективируема, то как в таком случае может быть построена метафизика? Ясперс отказывается от ее построения. Он даже называет свое учение не философией, а философствованием, в котором мыслитель осуществляет отрицательную работу, так что кантовский критицизм, отмечает П.П. Гайденко, переходит у Ясперса в своеобразную апофатическую философию. Кроме того, Ясперс видит в положительном учении о Боге, в художественном и религиозном выражении божественного лишь намек, символическое указание на реальность, невыразимую в понятии. Способом постижения такой реальности является миф, да и то лишь как шифр бытия. Ясперс убежден в том, что свобода может быть спасена только путем укоренения ее в трансценденции, в сфере божественного. Эта сфера есть предмет не разума, но внеконфессиональной философской веры, в которой важную роль играет коммуникация между людьми.

Экзистенция как бытийное ядро личности открывается человеку в пограничных ситуациях, указывающих на конечность человеческого существования – на болезнь, страдание, вину, борьбу и, наконец, на смерть. Переживая конечность существования, человек способен открыть наличие трансцендентного мира, таинственным

образом связанного с его собственным. Здесь коренится философская вера в «последнюю тайну».

Чем отличается философская тайна от тайн науки и религии? Философская вера, полагает Гайденко, не вступает в противоречие с наукой, так же как и не претендует на замещение религии откровения. От последней ее защищает некоторая доля скептицизма – осознанного незнания. В отличие от Ницше, отвергавшего разум, Ясперс подчеркивает, что скептицизм, очерчивая пределы знания, указывает не на ничто, а на нечто сущее, но непостижимое.

Обращаясь к интерпретации мирового исторического процесса («Истоки и цель истории», 1949), Ясперс пытается найти истоки современности, приблизиться «к тайне нашего человеческого бытия». Он делает ударение на едином пути развития человечества (против Шпенглера), на его духовной составляющей (против Маркса). Его «осевое время» мыслится как некий аналог современности, когда открываются безграничные возможности для коммуникации, – и именно диалог культур и национальностей может стать средством предотвращения столкновений в сложившейся ситуации. Коммуникация является противоядием от претензий на исключительность. Таким образом, Гайденко показывает общие для классиков экзистенциальной философии XX в. мировоззренческие основы, важные для свободы человеческого существования. Это – возможность сделать выбор в отчаянных пограничных ситуациях, это выход за пределы явленного нам мира к самому бытию, сохраняющему, но и приоткрывающему «в языке» свою тайну.

Поразительно, но почти все естествоиспытатели – участники «Программы для интеллектуалов» А. Гордона (шла на телевидении глубокой ночью многие месяцы 2002–2003 гг.) заключают, как сговорились, свой рассказ о проблемах, возникающих на (или за) границах (ами) их знания и их экспериментов, сетованиями на то, что понимание, не говоря об объяснении, значения полученных данных либо подтверждение гипотез становится возможным только после того, как обретается язык для их описания (причем речь идет не только о математическом либо другом научном дискурсе, но и о том, что Слово может быть получено из самых разных источников).

Поистине, в начале было Слово. И неудивительно, что личностный выбор подчас основан на нерассуждающей, «абсурдной» религиозной или философской вере, это – путь к становлению личности в ее свободе, не принимающей произвола.

П.П. Гайденко не проходит мимо существующих в границах экзистенциалистской философии весьма не совпадающих между собой учений. Так, у Н.А. Бердяева бытие предстает как начало зла и источник несвободы человека. В одной из поздних работ «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» он пишет: «...Личность вне бытия, она противостоит бытию» (цит. по: 25, с. 353).

Пытаясь утвердить в начале XX в. «новое религиозное сознание», Бердяев рассматривает эмпирическое существование как продукт объективации, овнешнения и отчуждения единственно подлинной реальности – воли. Для Бердяева не только материально-вещественный мир, но и мир идеальный (логические связи и законы) есть царство несвободы. Объективность порабощает человека, ибо личность с ее свободой растворяется в безличной объективной стихии – природной ли, социальной ли, или даже в надкосмическом начале мира (Боге). В результате и добро (моральный закон) является угрозой для человеческой свободы.

Бердяев критикует Канта за автономность морали, поскольку Кант утверждал нравственно-разумную природу как природу безличную, общую. А для Бердяева свобода есть независимость моей личности изнутри, моя творческая сила – это не выбор между «поставленными передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла... Я верил, что жизнь... в Боге есть свобода, свободный полет, без-властие, ан-архия...» (цит. по: 25, с. 475).

В таком понимании свободы П.П. Гайденко видит возвышение Бердяевым человека даже над Богом. Между тем согласно христианскому учению такого рода свобода человеку не дана, ибо он – существо сотворенное, конечное и греховное. Не принимая христианский постулат о том, что человек сам является вследствие грехопадения источником зла, Бердяев, по сути дела, по мнению П.П. Гайденко, разделяет позицию гностиков, которые приписывали зло миру. Грехопадение, по мысли Бердяева, свидетельствует скорее о мощи и высоте человека, нежели о его слабости. Это гордая идея, через нее человек выходит из состояния униженности.

Отпадение от Бога – великая свобода человека, это – высокий творческий акт. Человеческое творчество поэтому стоит превыше всего, в нем – путь к самоспасению человека; по Бердяеву, творчество не детерминировано, оно всегда есть творчество из ничего, т.е. из свободы. В этом суть бердяевской христологии: человек подобен Христу. Хотя Бердяев, пишет П.П. Гайденко, еще не отвергает

бытие как таковое, но логика его мысли ведет именно к неприятию бытия.

Своеобразным «онтологическим нигилизмом» отличается и концепция Ж.П. Сартра, роднящая его с Бердяевым. Правда, П.П. Гайденко видит отличие концепций Сартра от концепций Бердяева в отделении бытия самого по себе от вещественно-материального начала окружающего мира. Бытие как вещество, как голая реальность, как протяженная субстанция в сознании человека порождает отталкивание, отвращение, тошноту. А бытие само по себе просто-напросто существует, оно – не реальность, не потенция реальности, ни возможность, ни невозможность, оно просто *есть*, а потому превосходит понимание, для разума оно случайно и бессмысленно, а потому тоже вызывает чувство отвращения, на этот раз онтологическое. Мыслящая субстанция также отталкивает, а мысль о Боге вызывает лишь иронию, даже больше – сартровский атеизм воинствующий, в духе Маркса.

В конечном счете предметом отвращения является само бытие – мира и мое собственное, ибо оно абсурдно, бессмысленно. Абсурд – ключ к существованию. В бессмысленности существования и самого бытия заключено абсолютное зло. В экзистенциализме Сартра, заключает П.П. Гайденко, возрождается гностическое понимание мира как изначально злого; возрождается также и гностическое понимание человека: человек есть Бог. Сила его отрицания такова, что он способен не только творить свое Я, но и уничтожать для-себя-бытие как сущность сознания.

П.П. Гайденко считает эту ненависть к бытию люциферической гордыней Сартра, не принимающей ничего, что ограничивает мощь собственного Я. В онтологическом нигилизме Бердяева и Сартра она обнаруживает как его следствие разрушительный дух, подготовивший революцию и давший обильные всходы в XX в.

Как видим, проблемы, поднятые экзистенциализмом, сопоставимы с теми, что были в центре внимания отечественной мысли в домарксистскую эпоху (несмотря на их существенные различия, что требует особого исследования), потому что эти проблемы принадлежат к сфере «вечных вопросов» философии, элиминированных на Западе позитивизмом, у нас – диалектическим и историческим материализмом, «чистота» которого строго соблюдалась.

Подводя итоги исследованию экзистенциализма, П.П. Гайденко отмечает наличие в нем утопических элементов. Она подчеркивает, что проблема утопического сознания имеет не только

социальные корни; она связана с отвлеченной, казалось бы, философской темой – с проблемой бытия. Речь идет в этой связи о гипертрофии волевого начала, титанизме, предельном своеволии человеческого Я, пытающегося коренным образом перестроить мир. Источники любой утопии заключаются в болезненном неприятии зла и несправедливости, царящих в мире, и в ненависти к ним. Но это святое чувство подчас перерастает в ненависть к самому миру и бытию как таковому, к Богу, сотворившему такой дурной и порочный мир. Именно тогда рождается радость разрушения.

Для П.П. Гайденко предпосылкой перерастания ненависти ко злу в ненависть к миру является ослабление чувства собственной греховности (отсюда – гордыня и титанизм), способного открыть человеку «бревно в собственном глазу» и породить смирение как условие любви к другому – к ближнему и к миру как творению Божьему.

Отвержение мира как творения злого Бога, восходящее к гностицизму, на самом деле является глубоким, часто невидимым, слоем сознания, который сумел разглядеть Ф.М. Достоевский и показал в Иване Карамазове, в Раскольникове, в Ставрогине. Здесь проявляется экстатическая жажда уничтожения настоящего ради будущего, сущего – ради небытия, утопии.

Революционная идеология и онтологический нигилизм, пишет П.П. Гайденко, получили свое предельное воплощение в XX в. Поэтому новое рассмотрение старой, как сама философия, проблемы бытия поможет преодолеть то «господство деонтологизированного субъективизма», продуктом которого является «утопический активизм Нового и Новейшего времени в двух его вариантах: социальной революционности и технократической воли к полному переустройству, к “новому сотворению” мира – Земли, всего Космоса руками человека» (25, с. 480).

Но такая задача пока лишь поставлена и намечена в отдельных ее аспектах; ее предстоит решить будущим поколениям философов. Речь должна идти об «освобождении от той тирании субъективности, которая характерна для новоевропейской философии, особенно для последних столетий, и составляет идеологическую основу индустриальной цивилизации с ее агрессивным наступлением на все живое, включая и самого человека» (25, с. 7).

Рационализм на службе науки: за и против – такова новая проблематика, к которой обратилась П.П. Гайденко. В 70-е годы, не изменив интересу к онтологической и экзистенциалистской проблематике, П.П. Гайденко сосредоточилась на критическом рассмотрении рациональности и ее важнейшей составляющей – новоевропейской науке. Это было время кризиса неопозитивизма и распространения постпозитивизма, выдвинувшего науку на первый план. В России это было время эйфории по случаю научно-технической революции (когда были «физики в почете», ну а «лирики в загоне»), сулившей торжество новейших технологий, небывалый технический прогресс, всеобщее благоденствие, взыскующее рационализации всех сфер жизни, включая человеческий фактор. Множеству институтов, центрам и отделам академических институтов, изучающим науку, и только науку, и ту часть теории познания, которая обращена к познанию науки, сделались доступными, освободившись от запретительных санкций, фундаментальные работы зарубежных авторов, посвященные теории, философии, социологии науки и т.п.

В стране быстро развивалась новая отрасль знания – философия и методология науки, сосредоточившая большой как в количественном, так и в качественном отношении научный потенциал, – привлекательная уже тем, что в ней практически отсутствовала идеология. Характерной особенностью философов науки и гносеологов была заикленность на позитивизме: наука исследовалась сама по себе, ее развитие определялось из нее самой и обосновывалось принципом полезности. Предмет философии ограничивался явленным миром, процесс познания редуцировался к рационалистическому инструментарю, а достоверность должна была отвечать условиям теоретического объяснения.

П.П. Гайденко положила в основу исследования рациональности ее культурно-исторические образцы, а становление, развитие и значение науки рассматривала в историко-философском контексте, «ибо любая научная теория, играющая определяющую роль в научном знании, – подчеркивает она, – предполагает свой идеал объяснения, доказательности и организации знания, который уходит корнями в культуру эпохи» (35, с. 9).

Такой идеал, который формируется на базе определенной научной программы, претендующей на «универсальное истолкование всего существующего», чаще всего создается в рамках фило-

софской картины мира. Именно такая «программа представляет собой ту “точку”, в которой смыкаются теоретические и мировоззренческие установки ученых» XVII–XVIII вв. (35, с. 7). Научная программа как бы переводит на язык научных категорий с трудом уловимую в строгих понятиях и как бы «разлитую в воздухе особенность данной культурно-исторической общности» (там же, с. 556), обращенную к миру и связанную как с данной социальностью, так и со спецификой ее осмысления. Изменение картины мира и, как следствие, перестройка научной программы «влекут за собой перестройку стиля научного мышления и вызывают серьезный переворот в характере научных теорий» (там же, с. 11).

Естественным центром изучения научных программ является проблема рациональности, подчеркивает Гайденко, ее узурпировала наука Нового времени, но рациональность отнюдь не ограничивается наукой: эта тема обсуждается ныне как вопрос о смыслообразующем принципе жизненного мира и деятельности человека. И ключевым здесь является вопрос об отношении к природе и себе подобным. Само содержание рациональности имеет исторический характер, хотя вплоть до конца XVIII в. разум рассматривался как нечто тождественное самому себе, изначально данное человеку, призвание и сущность которого – мыслить бытие.

Изучение исторической трансформации рациональности в античности, в Средние века, в Новое время и формирования специфического характера ментальности, определяющей лицо того или иного общества, предстало в монографиях и статьях П.П. Гайденко, а затем исследование этой проблемы осуществлялось на материале истории науки.

В 1982 г. П.П. Гайденко защитила докторскую диссертацию, посвященную эволюции понятия науки с VI в. до н.э. по XVI в. (35). Содержание научных программ Гайденко не выводит упрощенно из некоей «первичной интуиции» данной культуры: она указывает на существующие в культуре сложные и противоречивые тенденции, обращая особое внимание на трансформацию этих программ при переходе из одной культуры в другую.

Не претендуя на завершенность темы, Гайденко сосредоточивается на анализе научных программ, развивавшихся в Древней Греции с VI до III в. до н.э., на много столетий определивших дальнейшее развитие науки. Речь идет об атомистической (реализовавшейся в теориях Нового времени), математической (на базе пифагорейской и платоновской философии) и первой физической –

континуалистской (аристотелевской) программах. П.П. Гайденко стремится показать, какое влияние на становление этих программ оказывало преобразование мышления, связанное с философией Элейской школы, подготовившей почву для разработки научных программ, с деятельностью софистов, поставивших в центр внимания вопросы о природе знания и сознания, и т. д.

В Средние века унаследованным от античности научным программам было дано иное истолкование, в том числе и на основе «переворачивания» ценностной шкалы, в которой главными особенностями была трансцендентность Бога, сотворенная природа, лишенная самостоятельности, и человек, принимавший посясторонний мир как явление иного, ему запредельного. В то же время познание природного мира внутренне связывалось с духовным планом человеческого бытия, хотя и соотносилось с ним не прямо, а опосредованно.

П.П. Гайденко прослеживает этот перелом на примере понятия бесконечного. Если в античности оно – атрибут хаоса, то в Средние века бесконечное есть атрибут божественной реальности, и актуальная бесконечность как совершенный предмет постижения становится предметом знания. Появившиеся именно в средневековой физике понятия бесконечно большого тела, бесконечно удаленной точки и т.п. подготовили переворот в научном мышлении, который произошел в XVII в. и привел к созданию научных программ Нового времени.

В эпоху Возрождения секуляризация, обожение человека, рассматривавшегося теперь творцом самого себя и равным Богу, потребовали пересмотра ключевых понятий науки (материя, движение, становление и пр.), также внутренне связанных с понятием бесконечности. Учение о бесконечности Николая Кузанского, о совпадении «максимума» и «минимума» подготовили предпосылки для появления математики бесконечно малых величин и для новой космологии (Дж. Бруно и Н. Коперник). Эта эпоха стала преддверием создания новых научных программ. На фундаменте, заложенном Галилеем, сформировалось новое понимание науки, в основу которого легло убеждение о полном подчинении природных явлений механическим законам. Сложившиеся тогда научные программы – картезианская, ньютоновская, лейбницевская и атомистическая – стали предметом рассмотрения в работе П.П. Гайденко, продолжившей тему ее докторской диссертации (см.: 36).

В XVI–XVII вв. совершается перестройка принципов научного мышления, обусловленная переходом от феодализма и мировоззренчески определившая становление капиталистического общества: научные программы того времени в теоретических построениях ученых со всей очевидностью выявили возникновение нового мировидения. Научная традиция не была прервана (научная революция, по словам А. Койре, стала следствием альянса Платона и Демокрита); но существенный поворот в научном знании позволяет говорить, полагает П.П. Гайденко, о новом этапе его развития, поскольку возникновение новых научных программ потребовало серьезной трансформации античных учений, начатой в эпоху Возрождения.

Выдающаяся роль в становлении науки Нового времени выразилась в доказательстве необходимости создания математической физики, т.е. точного знания о природе, учитывающей роль движения, новое понимание бесконечности, континуума и непрерывности; Галилей тем самым пересмотрел принципы античной математической программы и в корне подорвал здание средневековой науки. Он пытался также конструировать физический объект, положив начало эксперименту.

Результаты проделанной работы были сформулированы П.П. Гайденко в ряде тезисов.

1. Преображение взглядов на мир, ставших предпосылкой новой науки, выразилось в данную эпоху в понимании мира как машины; механика из искусства превратилась в первую из наук.

2. Материя стала пониматься как вещество и тело, как самостоятельная субстанция – неизменная и постоянная основа природных явлений; изучение движения материи стало задачей науки. Принцип атомизма, трансформировавшийся из его античного (Демокрит) и средневекового аналогов (в номинализме), объясняющий внешнюю упорядоченность явлений наличием в их глубинной сущности беспорядочного движения изолированных частиц, присутствовал в той или иной степени в каждой научной программе.

П.П. Гайденко показывает обусловленность популярности атомистической программы в том числе и культурно-историческими факторами – тенденцией «атомизации» общества, нашедшей выражение в социальной философии (например, Т. Гоббса, писавшего о «естественном праве каждого на все», когда индивиды-атомы пребывают в состоянии «войны всех против всех»).

3. Новая наука при изучении природы не нашла места понятию цели; вопрос, адресованный природе: «Для чего?», – был объявлен вне закона: природа потеряла свой онтологический статус, а сторонники телеологии объявлялись приверженцами схоластики. Кант редуцировал сферу телеологии, окончательно отвергнув спекулятивную метафизику: природа – царство действующих причин, в ней есть лишь причинно-следственные связи; лишь объяснение человеческого мира требует обращения к понятию целеполагания в деятельности людей.

В результате «на место дуализма физики и метафизики встает сначала дуализм физики и этики, а затем (в конце XIX в.) он перерастает в дуализм наук о природе и наук о культуре» (36, с. 433). И тем не менее тот же Кант учил о целесообразном единстве вещей, когда спекулятивный интерес разума заставляет рассматривать мироустройство единым по его целям (регулятивные идеи разума), в иерархии которых овладение физическими причинами не может являться конечной целью. Только понимание целесообразности, конечной целью которой является благо, ведущее к полному целесообразному единству как совершенству, есть показатель разумной человеческой деятельности.

4. Кардинальные последствия отказа от понятия цели имела трансформация социальной роли науки, связанная с практической ориентацией новоевропейского самосознания. Речь идет о лозунге Ф. Бэкона «Знание – сила», которому должна служить наука не ради выгод, а ради пользы для жизни и практики. Познание с помощью эксперимента причинной связи природных явлений призвано покорить и преобразовать природу, стать ее подлинным господином (скорее, насильником), причастным к божественному творению. При этом Бэкон хотел «обручить» науку с техникой, ибо именно в техническом покорении природы видел путь к нравственному и религиозному обновлению, как и смысл человеческой деятельности и истории.

Работы Гайденко, посвященные проблемам рациональности в истории науки, полемичны по исходным принципам и по материалу, привлеченному к исследованию. Естественно, что они вызвали большой интерес среди ученых (см.: 43; 44; 45; 53; 61 и др.). Но автор не акцентирует полемику, она лишь наглядно и скрупулезно показывает, что познание предмета философии, как и исследование науки, не может ограничиваться инструментально-рационалистическими методами; необходимо *понимание* места рациональности в

человеческом мире; следует учитывать культурно-исторические (в первую очередь мировоззренческие), историко-философские факторы, а также беспокоиться о месте, которое человек занимает в этом мире.

«Пока мы не освободимся от мысли, что смысл вносит в мир только человек (человеческое сообщество, человеческая культура), пока не вернем природе ее онтологическое значение, каким она обладала до того, как технотронная цивилизация превратила ее в “сырьё”, мы не сможем справиться ни с проблемой рациональности, ни с экологическим и прочими кризисами. Ибо экологический кризис есть не только продукт индустриальной цивилизации в ее предметно-вещной форме, но и продукт особого, характерного для Нового времени типа ментальности...» (24, с. 8).

Сегодня беззащитность живой природы, являющая себя геополитическими и иными проблемами, пишет Гайденко, решение которых не просматривается, ставит под угрозу существование человечества, да и всего живого на земле. Все еще господствуют «человекобожеские» претензии, и животрепещущий вопрос, что «природа – не только объект, которым мы овладеваем, она – наш дом, условие и источник нашего существования» (36, с. 444), практически все еще в полной мере не осознается.

От научной рациональности, понятой как техника овладения природой, «необходимо вновь обратиться к разуму – той высшей человеческой способности, которая позволяет *понимать* высшую смысловую связь не только человеческих действий и душевных движений, но и явлений природы, взятых в их целостности, в их *живой* связи» (24, с. 14).

* * *

Третий круг проблем, к которому еще в годы аспирантуры обратилась П.П. Гайденко, связан с вниманием к отечественной философии. Как возник у нее интерес к русской философии, Гайденко рассказывает в воспоминаниях о своем учителе В.Ф. Асмусе. Работая над диссертацией о Хайдеггере, она часто консультировалась с ним. Однажды Валентин Фердинандович (заметим, не в аудитории (!), а по дороге в библиотеку) посоветовал ей прочитать рецензию В.Э. Сеземана на «Бытие и время» Хайдеггера, опубликованную в эмигрантском журнале «Путь». Этого журнала нет в «открытом доступе», сказал он, но его можно получить в спецхране Ленинской библиотеки, оформив в деканате соответст-

вующее разрешение. В этом толстом журнале, издававшемся с 1925 до 1940 г. в Париже Н.А. Бердяевым, публиковались труды русских ученых, эмигрировавших после революции 1917 г. или высланных с родины в 1922 г. «В журнале я открыла такое богатство, которое осваивала на протяжении целого года; оно позволило мне многое понять не только в философской ситуации XX в. в России и на Западе, но и в нашей отечественной истории, трагические события которой лишили нас естественной преемственности в духовном развитии.

Этот журнал, открытый благодаря В.Ф. Асмусу, стал для меня чем-то вроде второго университета. Отведя дочку утром в детсад, я мчалась в Ленинку, где до вечера “пожирала” один номер журнала за другим... узнавая либо совсем мне до той поры неизвестных, либо известных лишь понаслышке соотечественников – Н. Бердяева, Н. Лосского, И. Ильина, С. Франка, Б. Вышеславцева и других. С тех пор многие годы я изучала русскую философию Серебряного века...» (10, с. 80–81).

Первая публикация (1974) была посвящена К. Леонтьеву (см.: 18). Исследование родного достояния актуализировалось только в середине 80-х годов, когда были сняты запреты на издание нашего философского наследия. Отечественных мыслителей встретили на родине неоднозначно. В 60-е годы, когда их книги читались в спецхранах или в машинописных копиях, они воспринимались как носители «запретной истины, недоступной страной духовных богатств, что содержат истину о Боге и человеке» (60. с. 141). Казалось, что, вернувшись к читателю, тексты этих философов встанут готовой основой нового, свободного сознания.

Ожидания не оправдались. Более того, нашлись и негативисты, доказывавшие, что русская философия – дело прошлого, а потому невозможна, что она более низкая и менее «прогрессивная» ступень развития мировой мудрости; нужно искать истину рациональными методами (72). Не говоря о том, что шаблон «прогрессивности» не может быть мерилем ценности философского учения, подобный подход к собственному духовному наследию – отрывка идеологизированного марксистского прошлого, одобренная русофобской установкой.

Конечно, обретение прерванной традиции – задача не простая, а формирование полнокровного философского сообщества – дело не одного, а нескольких десятилетий. «Сначала нас кастрировали, а теперь хотят, чтобы мы рожали», – высказался недавно

В.В. Ванчугов (7). П.П. Гайденок справедливо утверждает, что возрождение традиции требует «формирования школы как условия расцвета философии, на который мы надеялись, когда произошло освобождение от идеологической цензуры». Необходимо отказаться от авральных, нетерпеливых и нетерпимых суждений; требуются годы, чтобы освоить заново наше духовное богатство сквозь призму сегодняшнего опыта, быть может, «жизнь целого поколения» (11, с. 11).

Хотя первый шаг сделан (с середины 80-х годов издаются сочинения наших классиков, вступительные статьи к собраниям сочинений; в образовательные программы включены курсы, в том числе специальные, по истории русской философии; имеются попытки представить творчество отечественных мыслителей в генезисе и развитии, в сопоставлении различных подходов и точек зрения), обобщающие проблемные работы, способные подвести к решению актуальных проблем отечественного наследия в сфере онтологии, антропологии, теории познания и т.д., остаются в явном дефиците.

Вклад П.П. Гайденок в это общее дело неоченим. Она активно содействует восстановлению живой традиции, представляя творческий путь и мировоззренческие позиции русских мыслителей конца XIX – начала XX в., их включенность в мировую культуру, выявляя их самобытность, сильные и слабые стороны, воспринятые и транслируемые в литературное творчество, в том числе и Серебряного века. В 2001 г. некоторые из этих статей в переработанном и существенно дополненном виде стали частью фундаментальной монографии «Владимир Соловьёв и философия Серебряного века» (11).

Отечественные философы предчувствовали духовное расстройство, которое открылось перед людьми в годы двух революций и Гражданской войны. В годы эмиграции они стремились поставить диагноз и найти средства лечения в преодолении духовного безверия, когда хаос стихийных исторических сил приводил к сознанию бессилия, неведения и беспомощности. Конец XX в. свидетельствует о том, что эта эпоха не завершилась, что мы возвратились к ее началу: духовное и душевное смятение тому свидетельствует.

Возврат к отечественной философской традиции, аккумулировавшей трагический исторический опыт начала века не только нашей страны, но и мировой цивилизации, полагает

П.П. Гайденко, – залог нашего сегодняшнего духовного самоопределения. Дух, вера, нравственность – главные темы отечественных мыслителей – сегодня актуальны, как никогда. Важно, что эти вечные, непреходящие основы бытия обсуждались тогда неотрывно от социально-политических проблем текущего дня. Урок современным интеллектуалам, которые не умеют противостоять сиюминутным иллюзиям, одолевающим наше раколотое общество, не способны увидеть за злобой дня духовное содержание, сокрытый смысл бытия и пути преодоления столетней русской смуты.

П.П. Гайденко начинает книгу о Соловьёве с очерка о философии Ф.М. Достоевского, не сочинявшего философских трактатов, но последовательно проводившего мысль о пагубности для человечества обольщаться рационалистическими, позитивистскими и материалистическими иллюзиями (упорядочение мира подобно муравейнику или построению земного «хрустального дворца»); без любви, без соборности и вселенской правды, без Христа как векового идеала устроиться на земле нельзя: эти убеждения сближали Вл. Соловьёва и Достоевского.

Но в этих идеях Гайденко усматривает и опасные тенденции. Для хилиастически-утопического сознания, одержимого мечтой о тысячелетнем царстве на Земле, характерно стремление не только перестроить общество, но и изменить как космический строй мира, так и саму природу человека. При всей своей пронизательности, пишет Гайденко, Соловьёв не замечает, что переносит на религиозную почву те хилиастические революционные устремления, которыми была пронизана секуляризованная культура Просвещения с ее верой в прогресс, в возможность создать человеческими силами совершенное и справедливое общество.

Хилиастическая утопия стала пружиной стремления к обновлению христианства как средства спасения человечества, которое продолжилось в XX в. представителями так называемого «нового религиозного сознания» и приобрело революционно-разрушительный характер. Несмотря на то что и Достоевский, и Соловьёв дали серьезную критику утопизма, отвергая революционный профетизм, их собственная религиозная утопия сыграла в духовной жизни России не менее разрушительную роль, чем утопизм просветительский.

Хочу сказать, что душа противится увидеть в Достоевском создателя разрушительной хилиастической утопии. Его идеал вневечный – Христос, он звал уподобиться ему. Его замечательные

женщины любовью-жалением-терпением-служением спасали мятущихся героев, его «смешной человек» увидел путь к раю-счастью на земле, пожалев заброшенного ребенка. Его русские мальчики, полюбившие светлого Алешу и Илюшечку и поклявшиеся на его могиле служением пользе человечества, должны были эту клятву как-то реализовать.

Но писателю не суждено было показать, как это произошло. Показала жизнь. Сколько русских мальчиков с середины XIX и на протяжении почти всего XX в. полегло ради лучшего будущего в актах террора, на баррикадах, в Гражданской войне, в ГУЛАГе и на стройках коммунизма! И что же? Но люди неисправимы. В них не умирает стремление к идеалу, к постижению смысла бытия и существования, к самореализации путем служения истине и добру. К торжеству справедливости.

* * *

Фундаментальная соловьевская идея всеединства исходит из понятия вечносущего, знание о котором не ограничивается логическими доказательствами, оно открывается в ощущениях и чувствах. Истина в таком подходе к действительности не может быть достигнута учениями, подчиняющими природу разуму (Декарт, Гегель). С точки зрения Соловьёва, материализм следует оправдать как реакцию на метафизику разума; но он, как и позитивизм, не способен схватить всеединство.

Хотя никакая ступень философии не может игнорироваться, истина о сущем возможна лишь в том случае, если действительность берется в ее целом – и в своем абсолютном единстве, и в ее абсолютной множественности. Такую истину о всеединстве, максимально обобщенную и максимально конкретную, не способно осуществить ни одно из претендующих на абсолютное знание философских направлений; освобождение от их односторонности возможно лишь путем возвращения к чистому авторитету веры. Такое цельное знание предполагает и знание о развитии бытия как порождения Сущего, и органическую эволюцию самого мышления. Сущее же как абсолют выше бытия, не вовлечено в «процесс и существует как один вечный акт» (11, с. 115).

С позиции всеединства человечество у Соловьёва предстает не как природное явление, реально существующее на земле, а как «всечеловеческий организм», человечество как вечная идея, носительницей которой является София-мудрость, понимаемая как

центральный персонаж теокосмического процесса, в котором Божественное слово борется с космическим адским хаосом; конечная цель этой борьбы – от рождения натурального человека в космосе к рождению человека духовного в историческом развитии и в победе единства и любви над распадом и враждой.

У Соловьёва софийность воплощается в земной возлюбленной (эхо немецких мистиков) как Божественная женственность, что свидетельствует о неземном источнике эротического чувства. Это объективное воссоединение индивидуального человека с Богом, восстановление в нем живого и бессмертного образа Божия.

Историософия Соловьёва есть попытка понять мировую историю как «длинный ряд свободных актов» в процессе формирования богочеловеческого единства, осуществить которое призван свободный от исключительности народ. Такая задача близка национальным особенностям русского народа. В конце 80-х годов Соловьёв видел реализацию такого будущего для человечества в теократии, что прямо противоречило реалиям национальной жизни России и, в более широком смысле, пишет Гайденко, «стирало грани между временным и вечным, между земным и небесным» (11, с. 64).

Некоторое время Соловьёв вслед за Гегелем отдавал дань имперсонализму: он представлял тогда историю как процесс, ведущий к высшей цели – царству Божию на Земле. Тем самым Соловьёв не смог противостоять прогрессистским иллюзиям XIX–XX вв.

Соединив в Софии божественное и тварное начала, Соловьёв вынужден был признать (вслед за гностиками), сам того не желая, что в возникновении мира зла и хаоса повинен сам Бог, – разлад в самом божественном начале и суть мирового процесса предстают здесь как борьба Божественного слова и адского начала за власть над мировой душой. Но в конце концов исторический процесс внутренней необходимостью должен привести к торжеству добра, к победе единства и любви над распадом и враждой: «Теодицея Соловьёва, как ни парадоксально, имеет общий вектор с естественно-научным эволюционизмом» (11, с. 6). В конце жизни Соловьёв пришел к эсхатологически-трагическому восприятию мира («Три разговора» и «Повесть об антихристите»), тем самым преодолев иллюзии «прогрессизма».

Недостаточно жесткое проведение границы между временным и вечным, определяющее мирозерцание Соловьёва, лежит в

основе его нравственной философии, ядром которой является автономное понимание добра, не отделяемое, однако, от метафизики и религии: только окончательная победа божественного всеединства способна утвердить действительность сверхчеловеческого добра. Этика Соловьёва тесно связана не только с идеей всеединства, но и с историософией, она фиксирует внимание на подвиге самоопределения и самоотверженности, зовет к аскезе, подвижничеству, к «мистическому эросу».

В «Оправдании добра» (1895) проблема автономии морали основывается на изначально присущей человеку идее добра, которую разум, создавая нравственную философию, развивает на почве опыта. Отвергая ницшеанскую идею имморализма, нравственный субъективизм Л. Толстого и покоящийся на объективизме авторитаризм в толковании нравственности, Соловьёв сосредоточивался на анализе естественных корней нравственности – стыда, жалости и благочестия, или благоговения. Хотя в конце жизни он разочаровался в теократической утопии и в идее прогресса в целом, он все же еще считал, что мера добра в человечестве возрастает.

Большой интерес не только для историка философии представляет исследование той живой традиции, которая лежит в основе русской философии, в какой-то мере определяет ее исходные позиции и влияет на ее особенности. Эскурсы П.П. Гайденко в характеристику учений предшественников и вдохновителей соловьёвской мысли – к Шеллингу и Гегелю – дают ключ к пониманию характера открытости русского мыслителя и русской мысли вообще немецкой классике, питавшей их поиски.

* * *

Современники Соловьёва – С.Н. Трубецкой и К.Н. Леонтьев внесли оригинальный вклад в круг проблем, обсуждаемых в философском сообществе конца XIX – начала XX в., засвидетельствовав разнообразие русской мысли. Трубецкой не ограничивался, указывает Гайденко, антикварным интересом к истории философии, стремясь понять историю философии как единый процесс, обнимающий и современность. Противник случайного произвольного философствования, он являл пример дисциплины ума. Анализируя работы «Метафизика в Древней Греции» и «Учение о Логосе в его истории», Гайденко подчеркивает у Трубецкого точки соприкосновения между разумом греческих мудрецов и верой христианских пророков, когда христианское богословие предстает как результат

встречи двух различных, но идущих друг другу навстречу традиций, а не как чужеродная прививка греческого натурализма к евангельскому христианству. Эта проблема обсуждалась весьма активно в XX в. как теологами (К. Барт, Р. Бультман, П. Тиллих и др.), так и философами (М. Бубер, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Э. Жильсон и др.).

Для Гайденок важны доказательства Трубецким гармонии и единства разума и веры в сознании индивида. Рассматривая природу человеческого сознания, он отмечал, что большинство учений принимало в качестве основополагающего начала либо индивидуальное (новоевропейский эмпиризм и рационализм, в основе которых лежит протестантизм), либо общее (средневековые реалисты), растворяя при этом личность во всеобщем начале, в развитии абсолютного духа и др.

Между тем сознание, по Трубецкому, может быть понято только как органическая соборность, в которой личностное начало свободно соединяется с сознанием общности («держу внутри себя собор со всеми»). В таком сознании всеединство представлено в сознании отдельного человека как вечное актуальное сознание, «вечная актуальная действительность, или энергия, вечно достигнутая цель» (цит. по: 11, с. 143).

Софиология Трубецкого обусловлена его критикой протестантизма: София как премудрость Божия – противоядие от протестантского субъективизма, утратившего цельность живой жизни: «Нет жизни без чувств, как нет чувства без конкретной организации, без телесности» (цит. по: 11, с. 147). В Софии воплощен образ духовной телесности, проявляющий себя в деятельности воображения.

Позже при изложении учения о мировой душе Трубецкой не вспоминает о Софии, но, задаваясь вопросом, актуальным и ныне, есть ли Вселенная простой механизм, в котором случайно образовались отдельные организмы, или она есть живое одушевленное целое, он приходит к признанию одушевленности мира, существованию универсальной мирообъемлющей чувственности: мир в своей психической основе – космическое существо или, по Платону, мировая душа. Идея мира как одушевленного организма воспринята русским космизмом, в частности В.И. Вернадским.

Удивительно, но сегодня сторонники гипотезы информационного поля толкуют об одухотворенности Вселенной либо о наличии в мире некоей духовной субстанции. За рубежом в XX в. реа-

билитацию чувственных данностей можно найти у Гуссерля, М. Шелера и др. В этой связи Гайденко отмечает критику Трубецким слабости абстрактного идеализма в попытке ограничиться беспредпосылочным мышлением (Гегель); он принимает за исходное понятие идеализм *конкретный* – не отвлеченное понятие чистого бытия, а конкретному существу как субъекту всех определений предикатов, открывающихся в мышлении, он предпочитает теистическое мирозерцание.

Непосредственная уверенность предшествует здесь логическому заключению, и три источника знания – чувственность, предлагающая являющуюся действительность, мышление, позволяющее установить всеобщие связи явлений, и вера, открывающая субстанциальное бытие сущего так, как оно не дано ни чувственности, ни разуму, – имеют равное значение.

Гайденко оправдывает необходимость обращения к вере как к третьему фактору познания у Трубецкого теми трудностями, с которыми сталкивается познание как в эмпиризме, так и в идеализме, особенно при обсуждении проблемы «чужого Я». Признание мною существования других людей возникает не потому, что я сознаю свои обязанности перед ними, а потому, что вижу в них нечто большее, чем мои представления, сознаю в них реальные субъекты. Соборное сознание и вера между собой тесно связаны: согласие и любовь базируются на сущем как организме, дух которого благ и внутренне разумен. Но у Трубецкого, отмечает Гайденко, субъекты веры не расчленены, что дало основание упрекать его в мистическом идеализме.

Утрата веры, по Трубецкому, свидетельствует об общественном недуге, ведет к культурному кризису, признаки которого проявляются в литературе XIX–XX вв. от Тургенева до Чехова в пассивности героев («хмурые люди», «нытики», «разбитые без всякой жизни»), в понижении «сверхчеловеческой» сильной личности (при гордом чувстве превосходства), в их активном нравственном нигилизме (увлечение духом отрицания и зла от «Демона» и Печорина до «босяков» Горького). Все они – завтрашние мстители и разрушители. 25 лет спустя таких людей Ортега-и-Гассет назвал «человеком-массой».

* * *

Что касается К. Леонтьева, то он – «разочарованный романтик» (Г.В. Флоровский), дисгармоничен, убежденный, что прекрас-

ное не тождественно нравственно доброму; Гайденко указывает на языческий культ красоты, роднящий его с Ницше (красиво – все выдающееся и сильное); на яростное отрицание либерально-эгалитарного прогресса; на отказ от культивирования национальной самобытности, соборности и органических форм культурной жизни (монархии, цельного знания вместо западного рационализма и др.). Леонтьев хотел сохранения сословного неравенства, социальных контрастов, самодержавия как принудительного начала, православия, чтобы удержать Россию от губительного пути всемирной революции.

Леонтьев критикует «гуманистический морализм» и «розовое христианство» Достоевского и Вл. Соловьёва (любовь и всемирное братство): в основе христианской веры, полагает он, лежит не любовь, а страх и смирение, предчувствие «бича Божия». Церковная ритуализация веры нужна потому, что поэзия земной жизни и загробного спасения требуют не сплошной любви, какая невозможна, и не постоянной злобы, а... некоего как бы *«гармонического сопряжения, ввиду высших целей, сопряжения вражды с любовью»* (цит. по: 11, с. 191).

Леонтьев, заключает Гайденко, противостоит революционно-демократическому направлению русской общественной мысли. Со славянофилами его роднит мысль о сохранении «народной почвы» не как «матушки-земли», а как «чернозема» – средства для получения эстетических ценностей. Он хочет остановить процесс разложения на стадии его пышного цветения с помощью церковной, государственной и военной мощи, которые должны служить консервативной силой, способной «подморозить» начавшую разлагаться почву. Гайденко называет Леонтьева «эпигоном гуманизма, стоявшим на краю обрыва» (11, с. 208).

* * *

Религиозной философии XX в. посвящено несколько очерков, объединенных названием «Поворот к метафизике». Речь идет об «иерархическом персонализме» Н.О. Лосского, абсолютном реализме С.Л. Франка, анархическом персонализме Н.А. Бердяева. Заключает Гайденко описанием духовной смуты, охватившей часть русской интеллигенции в канун революции 1905 г. Эти люди стремились отменить старый мир, «преступить дозволенное» путем чуда и пр.

Книга завершается характеристикой модернистского «нового религиозного сознания» и культуры Серебряного века, ранняя заря которого занялась в начале 90-х годов XIX в. Его атмосфера, ключ к пониманию его символики заключаются в идее нового христианства, в «хотении Бога ради оправдания пола». Освящается ли пол через Бога или Бог через пол – вот в чем состоял вопрос. Сексуальная озабоченность авторов новой «церкви» – Христианства «третьего завета» в лице Д. Мережковского, З. Гиппиус, Д. Filosofova и др. – дерзко заявила о себе не только как о первой общине христиан «крови и плоти», но и об ее претензии на аналогию с Божественной Троицей. Исходной точкой культа стало мистикоромантическое учение Вл. Соловьёва о половой любви как пути к спасению, к воссоединению с Богом: любовь-влюбленность должна оставаться платонической, чуждой моногамному браку, кончающемуся либо разрывом, либо периодическими изменами «священному союзу».

Неприятие «исторической церкви», проявлявшееся в том, что пол стал предметом обожения, а «тело» торжествовало над «духом», должно было служить освящению секулярной культуры. Идея «новой церкви» воплотилась в организации религиозно-философских собраний, впоследствии ставших основой Религиозно-философского общества (первое собрание состоялось 29 ноября 1901 г.) в Петербурге; публичная цель – свободное обсуждение вопросов церкви и культуры. Внутренняя цель: формирование «религиозной общественности» как Новой церкви, зиждительным началом которой станет «влюбленность» – преображенный пол как не только соединение двоих в вечную полноту индивидуальности, но и соединение всех в общественность.

Религиозные игры с полом, пишет Гайденко, – занятия двусмысленные и опасные, о чем свидетельствует попытка Мережковского («Тайна трех», 1924) в символике Троицы соединить противоположные бездны – христианство и язычество, дух и плоть, небо и землю Христа и Антихриста (Бердяев) как гарантию возможности «последней религиозной свободы». Гайденко называет проповедь Мережковского демоническим пансексуализмом и сатанизмом, эпидемией которого поражен XX в. Правда, замечает она, сатанисты XX в. откровенно враждебны христианству, тогда как Мережковский претендует на создание высшей его формы.

Манифест нового религиозного сознания был возведен за семь столетий до Мережковского калабрийским монахом Иоахи-

мом Флорским, которого высоко ценил Мережковский как пророка освобождения человечества от ига первородного греха в грядущем царстве Духа. Царство Третьего завета станет царством свободы и принесет не личное (как в христианстве) спасение, а спасение общественное: жизнь станет общинной, социальное неравенство будет устранено, частная собственность упразднена. Нужен, однако, не духовный подвиг личности, а религиозная революция.

Жажда апокалипсиса как всемирного пожара не утасла у Мережковского и позже. В 30-е годы он продолжает разжигать пожар «религиозной революции», цель которой – разрушение государства во имя торжества общества. Анархизм, аналогичный бакунинскому, освящается именем Христа и «Новой церкви». Гайденко не принимает ненависть к порядку, к любому созидательному началу и к самому бытию мира, тем более если эта ненависть отождествляется с христианской любовью. В блоковском «В белом венчике из роз впереди Иисус Христос» Гайденко усматривает соблазн учения Мережковского – «то самое кощунственное переименование, ту сатанинскую подмену, которая растлевает человеческий дух в самой его интимной глубине» (11, с. 351), лишая его возможности различать добро и зло, истину и ложь.

Утопия «посюстороннего» преображения Вселенной, просматриваемая у русских мыслителей, включает П.П. Гайденко, роднила «просвещенную личность» и «народную веру», религиозную интеллигенцию и мистические секты: отрицание «насквозь прогнившего» мира незримо объединяло далеко отстоящие друг от друга слои общества – образованную интеллигенцию и простой народ, влияло на профессиональных философов. И это единство в отрицании, по мысли Гайденко, стало динамитом русской смуты, вылившейся в одну из самых разрушительных революций и гражданских войн, какие знала история Нового времени.

П.П. Гайденко – одна из немногих служителей философского «факультета», кто на протяжении десятилетий оставался верным проблеме человека в его существовании и бытии и держал в уме и развивал на деле отечественную мысль. Со всем прилежанием и скромностью обрабатывая исторический домен западной философии, она обнаруживает и не упускает из виду ее актуальные болевые точки; ее тревожат судьба смыслов самого бытия, сущего и мира, в котором мы все живем и который стремились постичь, а теперь пытаемся разрушить. Ее трудами этот мир как бы обраща-

ется к нам, сегодняшним: человеку, помни, что ты – человек, храни «человеческое в человеке».

Литература

1. Алексеев П.В. Философы России XIX – XX столетий. Биографии, Идеи. Труды. – М., 1999. – 937 с.
2. Бакрадце К.С. Интересная работа о Хайдеггере // Вопросы философии. – М., 1964. – № 12. – С. 162–167.
3. Бессмертный Ю.Л. Некоторые черты А.И. Неусыхина как исследователя // Неусыхин А.И. Проблемы европейского феодализма. – М., 1974. – С. 20–32.
4. Беленький И.Л. История русской философии конца XIX – первой трети XX в. Исследования и публикации 1988–2002. – М., 2002. – 121 с.
5. Бородай Ю.М. Воображение и теория познания. – М., 1966. – 188 с.
6. Ванчугов В.В. Женщины в философии. Из истории философии в России XIX – нач. XX в. – М., 1995. – 300 с.
7. Ванчугов В.В. Очерк истории «философии самобытно-русской». – М., 1994. – 402 с.
8. Васильева Т.В., Доброхотов А.Л. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М., 1997. – 495 с. // Вопросы философии. – М., 1999. – № 9. – С. 178–181.
9. Веселова И.С. Рассказчики и рассказчицы: наблюдения над типами речевого поведения // Мифология и повседневность: гендерный подход в антропологических дисциплинах. – СПб., 2001. – С. 338–346.
10. Вспоминая В.Ф. Асмуса. – М., 2001. – 295 с.
11. Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. – М., 2001. – 468 с.
12. Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. – М., 1991. – 367 с.
13. Гайденко П.П. Искушение диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьёва // Вопросы философии. – М., 1998. № 4. – С. 75–93.
14. Гайденко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. – М., 2000. – 319 с.
15. Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М., 2000. – 455 с.
16. Гайденко П.П. «Конкретный идеализм» С.Н. Трубецкого // Трубецкой С.Н. Сочинения. – М., 1994. – С. 3–41.
17. Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства или абсолютный реализм С.Л. Франка // Вопросы философии. – М., 1999. – № 5. – С. 114–150.

18. Гайденко П.П. Наперекор историческому процессу // Вопр. литературы. – М., 1974. – № 5. – С. 159–205.
19. Гайденко П.П. Научная интерпретация и философский разум в интерпретации Э. Гуссерля // Вопросы философии. – М., 1992. – № 7. – С. 114–135.
20. Гайденко П.П. О философско-теоретических предпосылках механики Галилея // Историко-философский ежегодник. – М., 1986. – С. 69–83.
21. Гайденко П.П. Принцип всеобщего опосредования в неокантианстве Марбургской школы // Кант и кантианцы. – М., 1978. – С. 210–253.
22. Гайденко П.П. Проблема интенциональности у Гуссерля и категория экзистенции в экзистенциализме // Современный экзистенциализм. – М., 1966. – С. 77–107.
23. Гайденко П.П. Проблема личности в экзистенциализме // Вестник истории мировой культуры. – М., 1960. – № 5. – С. 75–87.
24. Гайденко П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // Вопросы философии. – М., 1991. – № 6. – С. 3–14.
25. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М., 1997. – 495 с.
26. Гайденко П.П. Соблазн «живой плоти» (Сергей Соловьёв и русский Серебряный век) // Вопросы литературы. – М., 1996. – № 4. – С. 72–127.
27. Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. К характеристике мирозерцания С. Кьеркегора. – М., 1970. – 247 с.
28. Гайденко П.П. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // Философия Канта и современность. – М., 1974. – С. 378–419.
29. Гайденко П.П. Философия искусства Хайдеггера // Вопросы литературы. – М., 1969. – № 7. – С. 94–115.
30. Гайденко П.П. Философия истории М. Хайдеггера и судьбы буржуазного романтизма // Вопросы философии. – М., 1962. – № 6. – С. 73–84.
31. Гайденко П.П. Философия культуры Ясперса // Вопросы литературы. – М., 1972. – № 9. – С. 64–92.
32. Гайденко П.П. Философия свободы Н.А. Бердяева // Историко-философский ежегодник. – М., 1995. – С. 121–135.
33. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. – М., 1979. – 287 с.
34. Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. – М., 1997. – С. 44–87.
35. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. – М., 1980. – 567 с.
36. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Формирование научных программ Нового времени (XVII–XVIII вв.) – М., 1987. – 447 с.
37. Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблемы культуры. – М., 1963. – 120 с.
38. Гегель. Работы разных лет. – М., 1970. – Т. 1. – С. 285–385.

39. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. – М., 1992. – № 1.
40. Гулыга А.В. Кант. – М., 1970. – 303 с.
41. Гулыга А.В. Пятьдесят лет на Волхонке // Гулыга А.В. Эстетика в свете аксиологии. – М., 2000. – 445 с.
42. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. – СПб., 2000. – Ч. 1. – 415 с.
43. Зотов А.Ф., Смирнова Н.М. П.П. Гайденко. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. – М., 1980 // Философские науки. – М., 1982. – № 2. – С. 177–179.
44. Иволгин Г. Связь времен // Химия и жизнь, 1981. – № 4. – С. 72.
45. К портрету историков. Время и судьбы. – М., 2000. – Т. 2. – С. 207–214.
46. Карпенко А.С. Логика в России второй половины XX века // Вопросы философии. – М., 1999. – № 9. – С. 148–158.
47. Лекторский В.А., Филатов В.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ // Вопросы философии. – М., 1981. № 7. – С. 172–176.
48. Малахов В. Скромное обаяние расизма и другие статьи. – М., 2001. – 176 с.
49. Мильская Л.Т. А.И. Неусыхин – выдающийся ученый и педагог // Вопросы истории. – М., 1991. – № 1–2. – С. 231–237.
50. Мильская Л.Т. Тернистый путь ученого. А.И. Неусыхин // Новая и новейшая история. – М., 1993. – С. 147–173.
51. Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. – М., 1968. – 128 с.
52. Померанц Г. Соборность // Столица. – М., 1991. – № 27.
53. Ракилов А.И. Исследование эволюции философских основ науки // Вопросы истории естествознания и техники. – М., 1980. – № 4. – С. 158–161.
54. Розанов В.В. Люди лунного света. – СПб., 1913. – 297 с.
55. Розанов В.В. К истории неудавшихся портретов // Новое время. – СПб., 1914. – 8 августа.
56. Соловьёв Э.Ю. Экзистенциализм и научное познание. – М., 1966. – 156 с.
57. Соловьёв Э.Ю. Экзистенциализм. Критический очерк // Вопросы философии. – М., 1966. – № 12. – С. 135–148; М., 1967. – № 1. – С. 126–139.
58. Философский факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Очерки истории. – М., 2002. – 176 с.
59. Хоружий С.С. После перерыва: Пути русской философии. – М., 1994. – 447 с.
60. Хоружий С.С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня // Вопросы философии. – М., 1999. – № 9. – С. 139–147.
61. Шрейдер Ю.А. Философские корни естественно-научного мышления // Вестник АН СССР. – М., 1981. – № 5. – С. 128–131.

62. Яковлев А.А. П.П. Гайдено. *Философия Фихте и современность*. – М., 1979 // *Вопросы философии*. – М., 1980. – № 9. – С. 179–180.
63. Falkenberg R. *Geschichte der neueren Philosophie*. – Leipzig, 1885. – 335 S.
64. Gaidenko P.P. *Ist der Hegelsche Monismus eine der Quellen des Pantheismus? // Die folgende Hegelianismus*. – München, 1998. – S. 29–43.
65. Gaidenko P.P. *Libertà, diritto e responsabilità personale come chiavi di volta della concezione di Petr Struve // La critica al marxismo in Russia agli inizi del secolo*. Bibliotheca istra: Jaca Book. – Milano, 1991. – P. 17–23.
66. Gaidenko P.P. *Natur-und Technikbegriff in der beginnenden Neuzeit // Natur-und Technikbegriffe. Historische und systematische Aspekte: von der Antike bis zur ökologischen Krise, von der Physik bis zur Aesthetik*. – Bonn, 1996. – S. 60–76.
67. Gaidenko P.P. *The philosophy of freedom of Nikolai Berdiaev // Russian thought after communism. The recovery of a philosophical heritage*. – N. Y., 1994. – P. 104–120.
68. Gaidenko P.P. *Das Problem der Rationalität am Ausgang des 20. Jahrhunderts // Dialektik. Enzyklopedische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaft*. – Hamburg, 1993. – N 3. – S. 11–24.
69. Davydov J.N., Gaidenko P.P. *Russland und Westen: Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen*. – Frankfurt a. M., 1995. – 244 S.
70. *De mulieribus illustribus. Судьбы и образы женщин средневековья*. – СПб., 2001. – 235 с.
71. Makolkin A. *Russian, Stalinist and Soviet Re-Readings of Kierkegaard: Lev Shestov and Piama Gaidenko // Canadian Slavonic Papers / Revue canadienne des slavistes*. – Toronto, 2002. – Vol. XLIV. – N 1–2. – P. 79–96.
72. Malachov W. *Ist Philosophie auf russisch möglich? // Dt. Ztschr. für Philosophie*. – B., 1995. – Jg. 43, N 1. – S. 22–27.

Глава седьмая В ПОИСКАХ АБСОЛЮТА

ГЕННАДИЙ ГЕОРГИЕВИЧ МАЙОРОВ

Во времена господства марксизма не умирало стремление понять философию в ее всеполноте как *любовь к мудрости* (что было общим для истоков западно- и восточноевропейской философии и чем отличалась история самобытной русской философии) и хотя бы неявно показать недостаточность рассудочного миропонимания и утилитаристского освоения мира, в котором живешь.

Научная биография Геннадия Георгиевича Майорова является нам яркий пример служения этой идее. Парадоксальность «случая» Г.Г. Майорова (как и Лосева, Ильенкова, Гулыги, Гайденко) состоит в том, что он сумел реализовать ее, не используя родную мудрость, потому что «рано вышел». Когда он создавал свои первые работы, это было невозможно. Но в его распоряжении были иной материал и иные средства его освоения.

Скрупулезно изучая историю античной философии, становление западноевропейской философии в Средние века и ее развитие в раннее Новое время, он установил наличие в истории философии трех устойчивых типов истолкования самой сущности философии и рассмотрел историко-философский процесс с точки зрения истории предложенной типологии, показав, насколько сильна зависимость мышления философа от понимания им того, что такое философия.

* * *

Геннадий Георгиевич Майоров выбрал идею своей жизни (или она выбрала его?) в восьмом классе средней школы: он само-

стоятельно начал учить латинский язык; после уроков с читательским билетом брата в кармане ехал в Ленинскую библиотеку, где читал античных поэтов и даже пытался написать книгу о латинской поэзии; тогда же, присоединившись к студентам, в Музее изобразительных искусств он прослушал курс по истории искусства (от античности до Возрождения) известного искусствоведа Ю.Д. Колпинского, который стал его первым Учителем. Философский факультет МГУ принял его с распростертыми объятьями.

Г.Г. Майоров родился в 1941 г. в семье инженера-экономиста, успешно до войны работавшего в Мордовии, арестованного и чудом избежавшего расстрела. Отец воевал; мать растила двоих малых детей в голоде и холоде; помогали подруги и соседи. Можно сказать, что Геннадий Майоров – «домосед» и однолюб. Он появился на свет и вырос на юго-западной окраине Москвы, и сейчас он живет там же, рядом с домом своего детства. Он поступил на философский факультет МГУ, и до сих пор вот уже почти 40 лет он работает на юго-западе в alma-mater на философском же факультете.

Его учителем был замечательный ученый и педагог (нет таких людей, кто, учившись у него, не вспоминал бы этого человека добрым словом) – Валентин Фердинандович Асмус, дом которого находился в километре от его жилища, и легкость близкого общения с наставником укрепляла веру в правильности когда-то сделанного выбора. Напрасно семья мечтала о будущем физике либо математике; с этими дисциплинами школьник тоже «дружил», но он стал историком философии. Ныне он – доктор философских наук, заслуженный профессор МГУ, академик РАЕН, лауреат Ломоносовской премии первой степени.

В центр исследовательских интересов Г.Г. Майорова легла единственная идея: в условиях господства рационализма, пришедшего к нам с Запада, и преобладания сциентистского определения предмета философии он стремился защитить ее софийное понимание и доказать, что главное призвание философа и главная задача философии как любви к мудрости состоит в поисках Абсолюта.

Возможно, что главная идея призвания Г. Майорова в ее полноте определилась не сразу. Об этом он пишет в предисловии к своей новой книге: эта идея «возникла у меня... четверть века назад, после выхода в свет двух моих монографий (см.: 13; 19), одна из которых подытоживала мои первоначальные занятия философией Нового времени, а вторая была результатом изучения духовных

исканий эпохи патристики и раннего периода Средних веков» (18, с. 6).

И в самом деле, от идеи до ее осознания дистанция огромного размера. В своей работе, обратившись к опыту исторического исследования базисных терминов античного философствования – бытия, сущего и сущности, – Г. Майоров опирается на Платона, который усматривал в этих терминах не понятия, а идеи, имеющие постоянный идеально-объективный характер. Преходящий мир чувственно воспринимаемых вещей не может определять содержание и свойства этих базисных идей; они не поддаются определению, так как по ипостасности (неистинности существования) этот мир сам нуждается в определениях. Их суть невозможно определить и через понятие более высокого статуса в логической иерархии; такое определение всегда будет частичным. Поэтому онтологического понятия бытия быть не может, а «есть только идея – интуиция бытия» (там же, с. 110). Г. Майоров согласен с Платоном.

К примеру, об истинно сущем возможны лишь правильное мнение, вера, уподобление. И тогда проявление прекрасного в этом мире будет бледным отражением истинно прекрасного, подобием прекрасного самого по себе, причастного к идее прекрасного: «За пределами чувственности стоит сверхчувственный мир эйдосов – идей – справедливого самого по себе, прекрасного, благого и всего подобного этому» (Платон. «Парменид» 130 b). То же отношение между вещами и идеями имеет место в математике и физике («Тимей»). И еще: «Идея – причина всего правильного. В области видимого она порождает свет, в области умопостигаемого она – владычица» (Платон. «Государство», 517, b-c). Человеческому разуму, по Платону, сложно постигнуть эти отношения в их единстве и антиномичности.

Какова функция идей в познании? Порождение идей сознанием Г. Майоров связывает с творческим озарением, направленным на конкретные предметы. В стремлении познать во всеполноте их части и взаимосвязи мы руководствуемся идеей как стимулом мышления и в результате получаем понятия (концепты) или систему понятий (концепцию). Идея – «стимул мышления, понятия – его результат» (там же, с. 117). «Никакой рассудок не может установить тождество чувственного образа с вещью самой по себе. С помощью рассудка нельзя выйти за пределы чувственного опыта. Только с помощью идеи мы способны начать, вести и завершить

познание» (18, с. 118–119). И помогает нам в этом творчество, импульсом которого является озарение.

Другая важная тема Г.Г. Майорова, особенно актуальная и ныне, – мысль о неувыдаемости античных базисных идей, живучесть традиции в истории не только философии, но и во всеполноте духовной жизни народов (менталитета, как теперь говорят). Через всю античность с разными вариантами проходит идея о бытии – Парменид, атомисты, Платон, Аристотель, введший связанные с ним понятия сущего и сущности; латинские авторы – Цицерон, Викторин, Августин и Боэций, положившие их в базисный латинский лексикон схоластической онтологии (Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Дунс Скот), которые через ренессансное увлечение Платоном станут достоянием Нового времени (бытие-esse, сущность-essentia, ипостась-hypostasis). Без перевода в русском языке оказались субстанция и ипостась. Г. Майоров прослеживает влияние базисных идей Платона у Декарта, Лейбница, у Канта и Гегеля.

Все эти недавно со всей ясностью высказанные мысли как бы выявляют смысл творческого пути, проделанного нашим философом. В ранние годы его кредо состояло в том, чтобы показать неполноту рассудочной философии и постоянство традиции, и эта его позиция недвусмысленно была представлена уже в первых его работах.

Соприкоснувшись с творениями гения Лейбница, рассматривавшего философию как универсальный духовный синтез, Г. Майоров в своей первой книге увидел в них независимость от духовных предпочтений ученого сообщества XVII в., культивировавшего рационализм и отрицавшего схоластику «темного» Средневековья, в которой, однако, были существенные достижения и прозрения в будущее. Лейбниц в кандидатской диссертации Майорова представлен как уникальный философ, великий гуманист, один из основоположников эпохи Просвещения, учение которого нельзя сопоставить ни с эмпиризмом Бэкона, ни с метафизикой Декарта.

В стремлении к достоверному, упорядоченному и эффективному познанию Лейбниц отказывался от преклонения перед фактом и от ненависти к схоластике и метафизике. Высоко ценивший логику, скрупулезно разработанную в трудах великих схоластов Высокого Средневековья, видевший в ней ключ к преобразованию всего человеческого знания, выдвинувший идею символической и математической логики, положивший аналитический метод в осно-

ву своей философии науки, Лейбниц тем не менее утверждал, что для научного прогресса синтез имеет более высокую ценность по сравнению с анализом, что понятиями можно безопасно пользоваться, если достигается их не столько номинальное, сколько и реальное определение, основанное не только на логической непротиворечивости, но и на фактической реальности их объекта.

Лейбниц считал средством достоверного познания интуицию, с помощью которой все признаки предмета познаны совместно и до конца, так что возникает понятие, эквивалентное действительной идее предмета. При этом критерием истинности идеи, которая есть «представитель» предмета в уме, должна служить ее непротиворечивость, либо ее соответствие опыту, либо ее выводимость с помощью строгой логической дедукции из идей, истинность которых уже установлена.

Важно, считает Майоров, что Лейбниц не чурался роли чувственного познания: если сущность или возможность постигается в отчетливых понятиях разума, то существование, или действительность, – в отчетливых чувственных восприятиях. Метафизической и другой абсолютной достоверности здесь нет. Необходимы сопоставимость свойств предмета с другими феноменами, их согласованность и предсказуемость. Предвосхищая Гуссерля, Лейбниц поправляет декартовское «мыслю»: важно не только свое индивидуальное существование, но и обращенность мысли на иные (*varia*) предметы; мышление предметно, направлено на различные феномены, существующие в моем уме. По сути, речь идет здесь об интенциональности мышления. Учение Лейбница в понимании Г. Майорова не выпадало из предмета философии как «любви к мудрости», обнимающей собой весь доступный человеку мир и самого человека: Лейбниц был универсальным мыслителем. Не случайно последняя книга Майорова завершается очерком о Лейбнице (18, с. 379–406), с которого он начал свои научные публикации.

Лейбниц побудил Майорова обратиться к истокам философии Нового времени, фундамент которой был заложен духовными исканиями становящегося христианства – эпохи патристики и раннего периода Средних веков. Творения отцов церкви – Августина, Тертуллиана, Бозция, проникнутые идеей постижения Бога как духовного Абсолюта посредством «любомудрия» (т.е. именно философии), стали предметом докторской диссертации (см.: 19).

Книги, посвященные Лейбницу и началу средневековой философии, вызвали большой интерес (см., например: 3; 5; 6; были и

другие рецензии). Специалисты увидели достоинство работы о патристике в ее совершенном исполнении: автор базировал исследование на большом массиве латинских источников (среди философов в то время было слишком мало владеющих латынью; кафедра классической филологии время от времени поставляла на философский факультет прозелитов) и критически освоил литературу, посвященную данной теме чуть не за 100 лет, на русском, итальянском, французском, немецком и английском языках. Книги и публикации Г.Г. Майорова оцениваются как образец отношения к классике; подчеркивается их этический пафос в поисках нравственного ядра истины.

Это была, собственно, одна из первых историко-философских работ советского периода, посвященная не апологетике воинствующего материализма-атеизма, посылающего проклятия «опиуму для народа». В этой связи большой интерес имеет оценка А.Ф. Лосевым монографии Г.Г. Майорова «Формирование средневековой философии».

А.Ф. Лосев в своем втором «восьмикнижии» «История античной эстетики», завершив повествование экспозицией воззрений Прокла – непосредственного предтечи христианства, – скорее всего, по независящим от А.Ф. Лосева обстоятельствам вынужден был остановиться. Поэтому в его отзыве явно просматривается личная заинтересованность. Естественно, Лосеву импонирует бережное отношение диссертанта к текстам, отсутствие вульгарных атеистических оценок, объективная историко-философская позиция, в частности, очень важный тезис о том, что христианская наука соединяет веру и знание по аналогии с античной философией, и автор позиционирует мысль об отсутствии разрыва с предыдущей эпохой, а потому у Майорова нет речи об упадке и реакционности начинающегося Средневековья, что было азбукой не только для марксистской оценки средневековой мысли; на заре капитализма Средние века многие западные мыслители называли «темными». Диалектически рассматривая единство с античным наследием в движении Августина к христианскому богословию, автор, по мнению Лосева, являет образец историко-философского анализа (см.: 8, с. 840–847).

Важно, что Г.Г. Майоров показал место и значение позднеантичной и ранней средневековой философии в истории мировой культуры. Латинскую патристику впервые в русской литературе он трактовал как порождающую модель всей западноевропейской

средневековой философии. На большом фактическом материале он сумел рассмотреть параллельное становление западноевропейской философии и католического богословия в их постоянном взаимодействии на протяжении веков, отметив очевидные случаи влияния патристики на развитие философии Нового времени. Так, в метафизике противника схоластики Декарта просматриваются следы августинизма. Теория предустановленной гармонии, этика, теодицея Лейбница явились развитием августиновских концепций и т.п.

Г.Г. Майоров стал первым в советское время, кто в 70-е годы показал, что уже в эпоху патристики проявились существенные расхождения у отцов Восточной и Западной христианских церквей относительно границ применимости рассудка к вопросам веры. Схоластика расцвела на латинском Западе и играла там несопоставимо более важную роль, чем на византийском Востоке, и многие философы-рационалисты XVII в. (не только Лейбниц) в определении основного круга проблем, методов и идей науки эту традицию не отвергали.

Не случайно хранители священного огня догматического марксизма-ленинизма, в обращении ученого к наследию отцов Западной церкви учуяв некую опасность для «самой передовой» теории, не одобряли его диссертацию на апробациях и набросились при защите с единственным доступным им аргументом – с упреками не просто в отступлении от марксизма, но в антимарксизме. Поэтому диспут при защите докторской диссертации сопровождался ажиотажем, вызванным такого рода скандальными обвинениями.

Защита состоялась зимой 1982 г. Зал был переполнен. Было множество студентов и пришлой публики. Диспут был долгим, но к диссертанту трудно было придаться. Марксистская методология была представлена в тексте во всем ее величии: диссертант не забыл нажать на все дежурные и не очень цитаты из почитаемых классиков; привел свидетельства признанных в марксизме великих мыслителей прошлого; доказал актуальность исследования переходных периодов истории, каковой явилась эпоха патристики, когда старое (рабовладение) уступает дорогу новому (феодализму); не забыл указать на принцип партийности и принцип историзма, какими он руководствовался в анализе отцов церкви.

Не следует думать, что Г.Г. Майоров все это делал в угоду марксизму. Речь шла о ненарушаемых правилах, которым обязан был следовать любой соискатель любого философского продукта. Согласно так называемым «основам демагогической логики», пуб-

лично осмеянной в стенгазете «Советский философ» (см.: 4, с. 408–409), ритуализированное «методологическое введение» обязано было присутствовать всегда и везде во всех без исключения диссертациях, статьях, монографиях и т.п.; иначе ходу им не было. И марксистские клише опытными читателями не принимались во внимание, зато очень часто ставили в тупик наивных советологов и иных зарубежных критиков советской философии: реверансы часто принимались ими за приверженность к догматизированному марксизму.

Но на диссертационных диспутах важна была еще и способность соискателя держать удар. Диссертация Майорова не стала исключением, и диссертант нападки выдержал, сразив диспутанта цитатой из Ф. Энгельса: «Человек, который судит о философе не по тому, что является непреходящим, прогрессивным в его деятельности, а по тому, что было преходящим, реакционным, судит по системе, такой человек лучше бы молчал». Несмотря на грозные обвинения, все закончилось благополучно для соискателя: было время «застоя», и не все скандалы поощрялись.

На самом деле диспутанты-обвинители, чувствуя угрозу, не сознавали в полной мере, в чем эта опасность состоит. Они отвергали преемственность (филиацию) идей в учениях сменяющихся исторических эпох, видели в этом угрозу прогрессу философии в ее развитии к марксизму, самому передовому учению в истории человечества. В диссертации начисто отсутствовал тезис о зависимости философской надстройки от социально-производственного базиса, согласно Марксу определяющего развитие общества и ведущего «надстройку» вперед и выше. На этих тезисах строились обвинения. К тому же культ рационализма и рассудочности в философии науки Нового времени, породненной со схоластикой, как бы бросал тень на передовую мысль Нового времени. Хотелось, чтобы в Новое время был «другой Юрий Милославский», приемлемый для марксизма.

Некоторые историки философии (из симпатизантов диссертанта) все же были несколько травмированы критикой рационализма. Ведь западная мысль была их хлебом насущным. К тому же и на Западе были не только одни рационалисты. Во всяком случае, к критике науки они были точно не готовы, так что Г.Г. Майоров заложил здесь мину замедленного действия.

Но противники (да и благожелательные официальные оппоненты) не заметили в диссертации очень важной идеи. Она могла

бы послужить причиной более значимых нападок, но была выражена более чем скромно, и тогда ее просто не заметили: единство философии латинской патристики автор характеризовал в ее обособлении и особенностях по отношению к патристике византийской, прямой наследницы (а не в латинской трансляции) греческой мудрости в лице Платона и неоплатоников. Он указал даже, что восприемницей Византии стала Россия, и назвал некоторые запретные имена (Вл. Соловьёва, Н. Бердяева, С. Булгакова).

Россия – сюжет, который найдет выражение в будущем в связи с рассмотрением Г.Г. Майоровым своей главной идеи в труде – «вестнике» XXI в., – «Философия как искание Абсолюта» (см.: 18). Имеет смысл дать краткое изложение этой работы.

* * *

По замыслу автора, данная книга, состоящая из ряда этюдов, эссе, статей и очерков, тем не менее может рассматриваться как монографическое исследование, поскольку все ее содержание посвящено прояснению смысла и основных принципов философии, объясняющих происхождение философской терминологии в области онтологии, теории познания, философии науки, философии религии, этики. Здесь автор сохраняет верность взгляду на историю философии, какой сложился в начале его научной деятельности. Названная «Искание Абсолюта» (теперь не только название, но и любое суждение прошло без умолчаний и намеков и не вызвало нареканий), эта работа посвящена также выявлению места философии в любых формах духовной жизни, реализуемых в культуре и истории.

Изучение античной философии и литературы, пишет Г. Майоров в предисловии, убедило автора в том, что стремление постичь Абсолют является смыслом и назначением философии; оно осуществляется посредством всех познавательных способностей человека. Уделяя внимание происхождению в античной мысли фундаментальной философской терминологии, он уверен, что ее живучесть до наших дней – верное свидетельство того, что философия «со времени своего рождения не проявила ощутимого прогресса в решении своих главных задач» (там же, с. 7): философия Канта в своей истинности и глубине не выше или лучше философии Платона, а философия Гегеля не лучше философии Аристотеля. Поэтому вряд ли философия является наукой, она ближе к искусству; в то же время она не есть некая разновидность искусства,

так как основной созидательной силой в искусстве является интуиция чувственная, а в философии – интуиция интеллектуальная.

Стремление философа к абсолютной истине и абсолютному началу в идее совпадающих с Абсолютом – уникальное вечное содержание философии на протяжении всей ее истории. В этом смысле она близка религии. Но богослов, изначально принимая божественный абсолют в акте веры, стремится построить отношения между Богом и человеком; философия движется в обратном направлении – от мира и человека к Абсолюту. Это движение бесконечно, но не бесплодно: на этом пути человек все больше озаряется светом абсолютной истины.

Философия – особая форма духовной жизни, рожденная из потребностей нравственного сознания. А это означает, что если существует абсолютная мораль, то она должна совпадать с идеальной. И философ усматривает в морали стремление к идеалу. София-мудрость постигается любовью, поэтому она и именуется философией – «любомудрием». И «нет философии без мудрости, как нет ее и без любви». Ее совершенный образ начертан в платоновском «Пире», где в мистерии любви Эрот выступает посредником между людьми и богами, между дольным и горним мирами. В этом направлении Платон искал «бытие-к-истине», в котором мысль руководилась бы идеями вещей самих по себе, прежде всего идеей добра, охваченного любовью.

Развитие науки, полагает Г.Г. Майоров, не может быть конечной целью философии, ее цель – вести науку к мудрости, понятия – к идеям, рассудок – к разуму. Поэтому эпистемология, методология, космология, психология, историческая теория, логика и даже метафизика суть лишь орудия философии, а не она сама. Между тем ныне мы «привыкли верить, что устами научного сообщества глаголет сама истина» (см. критический этюд «Тщета науки» (18, с. 23–33) и только наука способна проникнуть в сущность вещей, поскольку приобрела способность изменять и преобразовывать материю сущего. Между тем необходимо изменить отношение ученых к вещам, которые исследуются, и к истине, которую они ищут, учитывая мудрое признание Канта о нетождественности субъекта бытия и объекта познания.

Майорова возмущает характерное для нашей цивилизации безнравственное господско-рабское отношение к действительности, когда вещи и люди рассматриваются инструментально, как средства и предметы владения ради извлечения пользы. Необходи-

мо осознать самоценность всех вещей; только тогда возможно осуществление такой предпосылки нравственности, в которой все сущее рассматривается как цель, а не как средство. Только тогда возможно преодоление экологической катастрофы, только тогда будет остановлена вакханалия потребительства. Но человек, отчужденный от органической жизни и «опредметивший» собственную сущность, утратил способность симпатии и сопереживания, которые были «едва ли не единственным данным человеку природой выходом к другой субъективности» (18, с. 27).

Обратившись к накопленному человечеством духовному богатству, философия должна бы указать ученому сообществу в условиях преклонения перед рассудком на недопустимость для рассудка в поисках «объектности» и объективности выходить за пределы мира «явлений». Ибо «в войне человека с природой силы неравны» (там же, с. 29): человеку суждено либо погибнуть, либо сдаться на милость природы. Речь идет не только о внешнем мире, но и о природе самого человека: он изменил своей самой главной способностью – творческому единению с природой, и ради принципа овладения природой самозабвенно предался переделке природы и самого себя, создав «вторую природу», называемую культурой, в которой царствуют объекты, орудия, социальные монструозные институты.

Г.Г. Майоров сравнивает такой мир, из которого человек не может и не хочет выйти, со сновидением, принимающим «эпифеномены действительности за саму действительность» (18, с. 31). Выход из такого стояния на «карнизе бытия» возможен лишь путем восстановления гармонии с природой (собственной тоже) и избавлением от греха гордости. Но средством спасения не может стать наука с ее рассудочным реквизитом, культом объективного и с человеком, превращающимся на глазах из *homo sapiens* в *homo instrumentalis*. Средством могло бы стать искусство, основанное на интуиции истинносущего. Но современное искусство (с «Черным квадратом» Малевича) – ярмарка тщеславия, соединенная с жадой острых ощущений.

А философия? Многообразие ее направлений сводится к двум основным: 1) к философии научной объективности, укорененной в позитивизме, неокантианстве и марксизме; 2) к философии человеческой субъективности, восходящей к персонализму, феноменологии Гуссерля, к Хайдеггеру. Новейшая французская философия субъективности, представленная Фуко, Лаканом, Делё-

зом, Дерридой и др., «по стилю, напоминающему стиль пациентов психиатрических клиник, сопоставима с искусством, которое представлено “Черным квадратом” Малевича» (18, с. 33).

Казалось бы, выхода нет. Но надежда умирает последней, и автор в трех следующих очерках «София. Эпистема. Технема» обращается к раскрытию содержания предмета философии. Идея мудрости, пишет он, имеется во всех культурах; идея философии как любви к мудрости фиксируется только у греков. И в этом смысле она принадлежит Европе, но и здесь имелись варианты. Например, философия одними понималась как царица наук; другими – как искусство мыслить и вести спор. Автор называет философию (в тех формах, в каких она сложилась в Европе), ориентированную на мудрость, софийной, на науку, – эпистемической, на ловкость и технику мышления – технематической.

Основываясь на античном достоянии (Пифагор, Сократ, Платон), Майоров показывает, как Платоном синтетически был достигнут совершенный триединый идеал софийного понимания философии, обнимающей собой все бытие и бытование, в котором Абсолют выступает как абсолютные добро, истина и красота. Платон высоко ценил в познании не только рациональное мышление, но и художественную интуицию. Он ясно говорил и о сверхлогической и сверхчувственной интуиции (в шестой книге «Государства»), он увидел их в синтезе и гармонично соединил в своем творчестве, создав особый жанр – «художество мысли».

На исходе античности (через шесть веков после Платона) достойными его продолжателями стали Плотин и некоторые неоплатоники, в том числе и христианские (Николай Кузанский и Дж. Бруно). Плотин сделал идею о непостижимом Едином главным принципом своей философии, воплощением Абсолюта. Неоплатонизм просуществовал два с половиной века и оказал решающее влияние на становление христианского миропонимания как на греческом Востоке, так и на латинском Западе. Филон Александрийский перебросил мост между ветхозаветным преданием и греческой мыслью. В Новом завете и посланиях апостолов философия входит в христианский мир под знаком осуждения, но тем не менее и здесь сохраняются видимые следы зависимости от первоисточника.

Во II в. гностики (Валентин и его последователи) пытались заместить античную Софию-мудрость гностической, положив начало свободной интерпретации Священного писания. Но их различие Софии Горней и Софии Дольней, где осознавались принци-

пиальная непостижимость Абсолюта и недопустимость нарушения сущностной иерархии, порывала с античной Софией как объектом любви, к которому стремится философия, и связывалась с Софией как субъектом любви, т.е. не с софийной философией, а с «софиологией», скорее принадлежащей не философии, а мифологии, которая оказалась живучей у немецких мистиков (от Экарта до Бёме) и в русской философской традиции (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Булгаков). Автор относит гностицизм к технематическому типу философствования: в наши дни близки к гностицизму неотрейдизм и постфрейдизм.

Современниками гностиков явились христианские апологеты, пытавшиеся обосновать философское достоинство Библии (Аристид, Юстин, Афинагор, Лактанций: «Истинная философия и есть христианская религия»). Тертуллиан с его знаменитым «достойно веры, ибо нелепо» относился к философии враждебно. Однако у Климента Александрийского (III в.) философия стала проповедью богословия, а Ориген – теоретик логоса, онтолог и диалектик, благодаря систематизации «Начал» может считаться первым неортодоксальным христианским философом.

Непрекращающиеся богословские споры в IV в. привели к размежеванию западного и восточного богословия. Все православные отцы церкви (св. Афанасий, Василий, Григорий Нисский и др., защищая софийное понимание философии от арианской ереси, основывающей Абсолют на принципах формальной логики (т.е. на эпистемическом толковании философии), обосновывали софийность, придерживаясь платоновско-неоплатонического софийного ее понимания. Формируя православие, все противоположности Абсолюта они понимали диалектически. В идее единого Бога-Абсолюта едины с Ним и между собой три его ипостаси.

До самого падения Византии христианский неоплатонизм оставался главным направлением философствования. У Максима Исповедника и Дионисия Ареопагита диалектика в единении с интуицией достигла больших высот. Мы не можем ни познать, ни понять Абсолют, мы отрицаем все то, что он не есть, и он не есть ничего из того, что мы можем знать; но заключаем мы, что Он есть и без Него не может существовать ничего другого. Интуиция подсказывает нам, что Абсолют открывает себя в символах, в роли которых выступают природа, красоты земли и неба, целесообразное устройство живых существ, разумность человека, его влечение к духовному в искусстве и в Храме, где символически и в таинствах реали-

зуется единение с Абсолютом. Софийно понимали философию Кант и Шеллинг. Наиболее последовательно софийной линии придерживались православие и русская философия.

В латинской патристике эмоциональным выразителем софийности был только Августин, который вместе с тем сопрягал мудрость и научное знание, в сущности Бога усматривал единство с его бытием, никогда не возвышая Абсолют до сверхсущего. Большую часть своей эрудиции Августин черпал из сочинений Цицерона и считал его тем, «кем философия на латинском языке может быть начата и закончена» (цит. по: 18, с. 149).

Майоров посвятил философии Цицерона и его философии религии два больших очерка («Цицерон как философ», «Цицерон и античная философия религии» (см.: 20; 21), в которых содержится живая характеристика римской духовной жизни и эклектической философии Цицерона (автор называет ее синкретической). Она была привлекательной для эпохи Возрождения и раннего Просвещения, а создателями великих метафизических учений воспринималась как развлекательная беллетристика. В XIX в. стараниями Т. Моммзена Цицерон предстал в дурном свете, а в начале XX в. французский историк Г. Буасье (1914) и русский Ф. Зелинский (1908) показали Цицерона родоначальником римской философии, специфика которой состояла в ориентации на практичность и рациональность, полагая, что народы Запада только через нее смогли потом воспринять философию греческую.

Г.Г. Майоров, не оспаривая этот взгляд, считает философию Цицерона в широком плане просветительской и гуманистической, утверждая, что именно он был хранителем духовной жизни в Риме. Цицеронов диалог «Гортензий» воодушевил Августина обратиться к философии. Воспитанный на книгах Цицерона, Августин во всем искал логику и рациональные основания, даже в догматах веры. Снижение идеи Бога до уровня бытия освобождало его от необходимости иррациональной теологии. Так были заложены предпосылки для схоластического аристотелизма Боэция.

В завершение характеристики софийной философии Майоров поместил четыре любовно выполненных философских портрета ее основателей – Платона, Плотина, Августина и анонимного создателя «Ареопагитик» (18, с. 134–147), которые могут послужить украшением любого пособия для изучающих философию и для ее исследователей, непредвзято относящихся к ее истокам.

Упомянем также эссе «Моральное сознание античного христианства», посвященное «Исповеди» Августина (18, с. 223–266), написанное с большой любовью и сочувствием, способное утешить любого читателя, бичующего свои греховность и постыдные поступки. Впрочем, заключая, Майоров замечает, что требование Августином самоотречения имело влияние главным образом на средневековом Западе. На православном Востоке столь сильно не акцентировалась первородная испорченность человека; склонность к греху скорее связывалась с тварностью человека, сотворенного из праха земного, и с несовершенством его природы, особенно воли. Путь к праведности православие связывает с христианским просвещением, с углублением веры в Христа-Спасителя и обожения человека. Но Августин был глубоко почитаем и православной церковью.

Схоластам Средневековья, которыми была создана культура рассудка – сциентистская эпистемическая философия, – уделено много внимания, но влияние их философии определяется, по мнению автора, присутствием здесь своего рода деформированного платонизма (18, с. 327).

Эпистемическое понимание философии зародилось у элеатов (Праменид, Зенон). Аристотель – энциклопедист и систематизатор знания – по праву считается создателем античных наук (за исключением математики), особенно логики как науки о логосе – универсальном орудии всех других наук. В число теоретических наук он включает и «первую философию», построенную по законам формальной логики. Этика была отделена Аристотелем от первой философии и попала в число наук практических, что означало разрыв с платоновской традицией. Позже средневековая схоластика в понимании философии опиралась на Аристотеля.

Ее зачинатель Боэций (480 – ок. 524) в книге Майорова представлен тремя очерками (18, с. 226–323). Родовитый римлянин, высокообразованный просветитель, он передал латинскому Средневековью науки математического цикла, переведя на латинский язык сочинения Архимеда, Евклида, Птолемея и Никомаха, надолго остававшиеся для латинян единственным источником математического знания. Его переводы и комментарии к логическим трактатам Аристотеля и Порфирия до середины XII в. были единственным пособием по логике, а комментарий к сочинениям Порфирия стал одним из центральных у схоластов в спорах об универсалиях. Его теологические трактаты, аристотелевские и логические по духу,

стали образцом для схоластики, теологические сочинения которой напоминают хрестоматии по логике.

Но Боэций был также искателем Абсолюта в самый трагический момент крушения античной цивилизации. Находясь в заключении, приговоренный к смерти (казнен в 524 г.), он написал самое прекрасное свое сочинение «Утешение философией», в котором настаивал (не только посредством логики, а прибегая ко всему накопленному им философскому багажу, в первую очередь к Платону и другим античным мыслителям), что необходимо, чтобы «душа человека твердо держалась Господа Бога, ибо Он и есть само Благо» (цит. по: 18, с. 284). Все другие блага несовершенны или иллюзорны, а зло никогда не победит добро, и злой всегда проигрывает. «Мы имеем дело, – пишет Майоров, – с идеей нравственного Абсолюта не просто принятой на веру или выверенной логически, а глубоко психологически пережитой перед лицом неотвратимой смерти» (там же).

Боэций был платоником, утверждает автор, в том смысле, что и у Платона он искал крупницы истины. Он был еще и преданным сыном античной натурфилософии, и слава его, начавшаяся еще при жизни, продолжилась и в эпоху Возрождения. Хотя Боэций был христианином и создателем теологических трактатов, до сих пор спорят, был ли он христианским мыслителем. Вывод автора: Боэций был не столько оригинальным мыслителем переходной эпохи, сколько эрудитом, главной задачей которого было обогащение латинского мира греческой мудростью. Но он первым применил созданный им схоластический метод к христианской проблематике, и поэтому он – мыслитель христианский.

Г.Г. Майоров не ограничивается историей формирования рационализма. Он продолжает рассматривать эволюцию аристотелизма в Средние века, сосредоточившись на творчестве Авиценны, сыгравшего важную роль в обогащении средневекового аристотелизма, к его времени сильно деформированного и неаутентично передаваемого в изложениях схоластов, осваивавших его из вторых рук. Поэтому влияние Ибн Сины на арабоязычную и европейскую мысль Г. Майоров сравнивает с влиянием Аристотеля на поздние античную философию и науку. Он был не только систематизатором, но и творцом конкретно-научного знания.

Что касается технематического понимания философии (Майоров имеет в виду софистов), то его целью является не поиск истины, а сама умелость и искусство мысли, очаровывающие и способ-

ные увлекать не только к добру, но и к злу (примеры: как «искусный» шулер, как интриган и пр.). Но мудрость по определению не может служить злу. Искусство мысли – средство, а не самоцель философии. Технематическое понимание философии берет начало в эпоху софистов («хитрец», «проныра», по Эсхилу). В наше время такие «мудрецы» в избытке. Многознание, парадоксы, ирония, эпатаж, актерство, отсутствие веры в собственные слова, девальвация идеи мудрости и т.п. распространяются (как и в древности) и на главные вопросы: небытие главнее бытия (Ксениад); истин столько, сколько людей; сколько людей, столько и миров, ибо человек – мера всех вещей (Протагор); справедливость придумали слабые, чтобы угнетать сильных (Калликл), и т.п.

Такой идеальный тип редко существует в цельном виде, он является тенденцией, угасающей в стабильные культурно-исторические эпохи (античность, Средние века), в переходные же эпохи Возрождения и Просвещения они усилились, к XX в. стали заметными, а в его конце преобладают (Майоров числит среди них хайдеггерианцев, постструктуралистов, постфрейдистов, постмодернистов с их деконструкциями и языковыми играми и т.д.).

У Майорова остается слабая надежда, что предложенная им типология философских учений поможет отрешиться от доставшегося нам в наследство марксистско-ленинского постулата если не борьбы между материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой, то их противостояния. Ведь любая философия есть идеализм, она постоянно ищет последнее, совершенное, а потому «идеальное» объяснительное основание, идею, принцип.

Г.Г. Майоров активно участвовал в изданиях классиков зарубежной мысли, начиная с 70-х годов выходящих в сериях и отдельными книгами (Бозций и Цицерон, Бэкон, Лейбниц и Беркли), где он переводил и сверял тексты, был автором комментариев и вступительных статей (к сочинениям Цицерона, Бозция, Лейбница). В 2001 г. он включил в отечественный научный оборот крупнейшего метафизика Средневековья Иоанна Дунса Скота, «Избранное» которого опубликовано в экзотическом издательстве францисканцев, пребывающем в Москве (см.: 7).

Отечественная философская общественность привыкла изучать западную классику через посредника-интерпретатора. Вступительные статьи Г.Г. Майорова выгодно отличаются от аналогичных академических дискурсов своим этическим пафосом; его Идея передается читателю оригинального текста как задание понять мыс-

лителя в его главных интенциях. Поэтому не только книги и статьи, но и издательская работа Майорова актуальны на сегодняшний день, что не так часто случается с академическими сочинениями.

Майоров реализует свою Идею и в «художестве мысли»: ведь истина и красота едины. Его язык прозрачен и поэтичен, метафоры и притчи украшают и проясняют текст, его переводы стихов античных поэтов и философов сопоставимы с классическими образцами (особенно в очерках о Бозции и о природе человека, завершающегося его собственным стихотворением – своего рода поэтическим исповеданием веры).

Если вернуться к концу 80-х годов XX в. – времени начала обсуждения проблем истории русской философии, то бросавшаяся в глаза разделенность на «неозападников» (идея догоняющего развития, превосходство западной мысли и марксизма) и русофилов (пытающихся отстоять взгляд не на превосходство русской философии, а на ее софийную самобытность и право на существование), – положение мало изменилось. Сотни работ с одной и другой стороны следуют своими, не всегда автономными курсами. Г.Г. Майоров в очерке «Восток и Запад в Европе» (18, с. 120–133) вносит вклад в осмысление проблемы.

Он показывает, как уже в античную эпоху проявлялась разделенность Европы на восточную и западную. Речь идет о раннем развитии воображения в поэзии и искусстве у греков, чувстве слитности с природой, созерцательности и любознательности (отсюда развитие мореплавания, разработка системы наук и пр.). В своей тяге к абсолютному, вечному и неизведанному они превосходили римлян. Последние были погружены в стихию истории и гражданской жизни, принадлежали не вечности, а времени и старались лучше устроиться в этой жизни: любовь к отечеству и обычаям, практичность и здравый смысл, мужество, трудолюбие, честность, дисциплина и порядок – их добродетели. Римская душа в отличие от греческой, созерцательной и эвристической, была ориентирована не на созерцание и метафизику, а на волевое начало, на расширение пространства для его приложения и рационализацию жизни. Отсюда – экспансия и империализм римлян – от Британии до Индии.

Позже возникли два несходных мира – романо-германский и византийско-славянский: оба христианских мира воспринимали жизнь по-разному: в богословии западный мир более акцентировал человеческую природу Христа и в повседневности больше был

озабочен земными делами, восточный – богочеловечность природы Христа и стремление к абсолюту. Главный праздник Запада – Рождество как начало земной жизни Сына Божия, а у православных – Пасха как Воскресение и начало небесной жизни Христа, залог торжества богочеловечества. В Средние века и Новое время оппозиция «Восток – Запад» сохраняла свое значение и в конце концов проявилась и в Новейшее время, особенно в двух мировых войнах. Заклучая, Г.Г. Майоров утверждает, что подобное деление при всей условности имеет не только географический, но и культурно-исторический и духовный смысл, что пародия на соборность (в атеистическом варианте – коллективизм), которую коммунистический Восток пытался навязать Западу, как и попытка Запада навязать не только нам, но и всему человечеству индивидуалистическую и прагматическую модель унификации средствами глобализации, ведут к прекращению развития и к возможной гибели человечества.

В опубликованной недавно статье «Глобализм: хорошо это или плохо?» (см.: 11) Майоров предчувствует гибель не только в грозящей очередной мировой войне, но и в возможной утрате культурного многообразия, в прекращении соревнования национальных культур, в распаде самобытности. Выход один – движение к единству не должно гасить культурное многообразие. Заметим, что таким был лозунг русской идеи, высказанной почти 100 лет назад, – о симфоническом единстве человечества.

Однако о каком единстве в разнообразии может идти речь, когда ширятся локальные войны, усиливается бедность, вымирает белая раса, утрачивая смыслы и цели европейской цивилизации? Похоже, у дверей стоит судьба Римской империи. В Европе обсуждают свой уход с исторической сцены (Ж. Деррида: «Что такое эта Европа? всего лишь мыс Евразии»), утрату идентичности, испытывают страх перед гибелью ее культурного достояния. После катастрофы Советского Союза 20 лет у народов России не видно света в конце туннеля. В то время как малым народам открыта хоть малая возможность защиты своих культурных ценностей и самобытности, русскому – препятствуют, что вызывает возмущение. Не только России навязывают чужие ценности. Поэтому во всем мире остро встала проблема плюрализма культур, которую сильные мира сего пытаются приспособить для решения своих геополитических интересов. И все же защита плюрализма культур способна

стать предпосылкой для единения народов, на этот раз ради совместного выживания.

Но прежде следует позаботиться о культуре собственной. Мы, пожалуй, единственная страна в мире, внутри которой имеет место столь сильное противодействие возрождению национальных ценностей русского народа, утраченных не сегодня. Задача состоит в том, чтобы их возродить.

Способна ли философия ответить на вызовы времени? Не буду говорить о кризисе, охватившем европейскую и отечественную философию (об этом разговор отдельный). Все общество остро переживает падение нравственности, порожденное на Западе давней секулярностью и культом потребительства, у нас – почти вековым отлучением от базовых ценностей и деформацией исторического сознания. Так что вопрос, по крайней мере для Запада и России, остается открытым, хотя в конце XX в. и состоялись международные философские конгрессы, посвященные плюрализму региональных, национальных и т.п. философских систем.

В этой связи скромное усилие, какое являет нам позиция Г.Г. Майорова, защищающего достоинство традиционных для страны духовных ценностей, способно найти подступы к культурному возрождению, которое едва просматривается. Его заслуга состоит и в том, что, указывая на неполноту философского рационализма, он не отвергает его. Он любит мыслителей, которым посвящены его исследования. Можно сказать, что его философия – это «два берега у одной реки»: на одном он работает, на другом живет. Имеется и мостик, по которому он пересекает реку, это – Абсолют. Г.Г. Майоров не единственный у нас, кто, может быть, даже лучше, чем на Западе, знает достоинства и недостатки эпистемической философии. Хотелось бы перебросить мост между берегами и прийти к синтезу, к тому единству, с которым зарождалась в христианстве общность народов востока и запада Европы, к которому стремились русские философы в конце XIX – начале XX в. Но для начала нужно любить тот берег, на котором живешь.

Литература

1. Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. – М., 1999. – 944 с.

2. Взгляд на русскую философию // Вопросы философии. – М., 1994. – № 1. – С. 54–73.
3. Грязнов А.Ф. Оригинальная реконструкция философских идей Лейбница // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. – М., 1974. – С. 87–89.
4. Гулыга А.В. Эстетика в свете аксиологии. Полвека на Волхонке. – СПб., 2000. – 445 с.
5. Джохадзе Т.В., Стяжкин Н.А. Г.Г. Майоров. Формирование средневековой философии. Латинская патристика // Философские науки. – М., 1980. – № 5. – С. 188–189.
6. Доброхотов А.Л. Г.Г. Майоров. В поисках нравственного Абсолюта. Опыты теоретические и исторические // Вопросы философии. – М., 2005. – № 4. – С. 188–189.
7. Иоанн Дунс Скот. Избранное. – М., 2001. – 583 с.
8. Лосев А. Августин // Августин. Pro et contra // СПб., 2002. – С. 822–849.
9. Майоров Г.Г. Августин // Августин. Pro et contra. – СПб., 2002. – С. 514–651.
10. Майоров Г.Г. В поисках нравственного Абсолюта. Античность и Бозжий. – М., 1990. – 64 с.
11. Майоров Г.Г. Глобализм – хорошо это или плохо? // Вестник. Мировой общественный форум «Диалог цивилизаций». – Родос, 2005. – № 1. – С. 131–135.
12. Майоров Г.Г. Дунс Скот как метафизик // Иоанн Дунс Скот. Избранное. – М., 2001. – С. 3–55.
13. Майоров Г.Г. Лейбниц как философ науки // Лейбниц. Соч. – М., 1984. – Т. 3. – С. 3–40.
14. Майоров Г.Г. Образ Катона Старшего в диалогах Цицерона // Античная культура и современная наука. – М., 1985.
15. Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос. – М., 1992. – № 2.
16. Майоров Г.Г. Судьба и дело Бозжия // Бозжий. Трактаты. – М., 1990 (второе издание – 1996). – С. 256–335.
17. Майоров Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. – М., 1973. – 264 с.
18. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. – М., 2004. – 414 с.
19. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). – М., 1979. – 432 с.
20. Майоров Г.Г. Цицерон и античная философия религии. – М., 64 с.
21. Майоров Г.Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. – М., 1985 (второе издание – 1997). – С. 5–46.
22. Майоров Г.Г. Этика в средние века. – М., 1986. – 64 с.

23. Проблемы изучения истории русской философии и культуры // Вопросы философии. – М., 1988. – № 9. – С. 92–161.
24. Российская ментальность // Вопросы философии. – М., 1994. – № 1. – С. 25–54.
25. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. – М.: УРСС, 2004. – 414 с.
26. Философия не кончается. – М., 1998. – Кн. 1. – 556 с.; Кн. 2. – 691 с.
27. Майоров Г.Г. Формиране на средновековната философия. – София, 1987. – 430 с.
28. Majorow G.G. Formiranje srednjovekovne filosofije. – Beograd, 1982. – 434 с.
29. Majorow G.G. Das Problem der Erkenntniswissenschaft in der Philosophie von G.W. Leibniz // Studien zur Geschichte der weltlichen Philosophie. – Frankfurt a/M., 1986. – S. 126–146.
30. Majorow G. La philosophie theorique de Leibniz. – Lille, 1984. – 150 p.

Глава восьмая ОТ ГОМЕРА ДО ЛЮТЕРА

АЛЕКСАНДР АРНОЛЬДОВИЧ СТОЛЯРОВ

В Советском Союзе история философия была самостоятельной, хотя и маргинальной, ветвью среди философских наук. Руководящие идеологические инстанции ее терпели сначала потому, что официальный марксизм-ленинизм покоился «на плечах гигантов» прошлого, а это нуждалось в обосновании; поэтому издание трудов предшественников марксизма и соответствующие исследования поощрялись, хотя и находились под подозрением. Речь шла исключительно о западноевропейской рационалистической философии. Постепенно партийное руководство, уступая настоятельной культурной потребности в мировоззренческой и психологической идентичности, не препятствовала расширению исследовательского поля, в то же время в ряде фундаментальных позиций, не «поступаясь принципами»: не говоря об отечественной, и западная средневековая богословская и идеалистическая философская традиции подлежали если не полному забвению, то поруганию и строгим ограничениям.

Античность, которая стала исходным хронологическим пунктом европейской рефлексии, представлялась в политизированном и идеологизированном обличье. По сути дела, только в 70-е годы работы А.Ф. Лосева по истории античной эстетики явили русскому читателю ее полноту. Первое тысячелетие нашей эры, когда античная мудрость конституировалась в общих формах христианской культуры, развиваемых в Средние века в патристике, особенно в творениях Августина, и в схоластике вплоть до позднего Средневековья (например, Лютером), в советское время оказалось «белым пятном» отечественной философии: эта эпоха оценивалась как

мрачное средневековье, отмеченное религиозным мракобесием и т.п. Посыл «руководящих» работ и пафос педагогической литературы соответствовали духу времени; даже лучшие работы не были свободны от идеологических предписаний. Поэтому труд Е.Н. Трубецкого о мирозерцании Блаженного Августина был на вес золота (13), небольшая книга о софистах Б.С. Чернышева – едва ли не единственной (14), а монография Г.Г. Майорова, посвященная латинской патристике (3), в 70-е годы вызвала ажиотаж.

В первые постсоветские годы эйфория свободы и вседозволенности, когда отвергалось, а не преодолевалось «проклятое» советское наследие, странным образом усилила нигилистическое отношение к целокупному прошлому; история философии понесла тяжелые потери. К ней стали относиться как к ненужному хламу, т.е. по-большевистски. Так называемая «школьная философия», т.е. философия как история самой себя, подчас стала пониматься как дело избыточное и даже ненужное: каждый сам себе философ, «изобретающий велосипед» и удивляющий мир своим воинствующим невежеством.

К счастью, история философии не скончалась; несмотря на все трудности, она выжила и дает работы высокой пробы. Активизировалось издание классических текстов. Ряд издательств («Алетейя» в Петербурге в рамках серии «Античная библиотека», «Античное христианство», «Византийская библиотека»; «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина и др.) осуществляют переиздание и новые переводы классических античных и средневековых источников, а также труды зарубежных и отечественных авторов прошлого. В последние годы появились первые монографические работы, свидетельствующие о начале систематического освоения в нашей стране западноевропейской средневековой мысли (можно назвать имена А.А. Столярова, А.И. Сидорова (4), А.В. Воронина (1).

Исследования А.А. Столярова, посвященные становлению и развитию средневековой философии, показывают пример обновленного для нашей страны подхода к философии прошлого. Александр Арнольдович Столяров (род. в 1953 г.) в 1975 г. окончил исторический факультет МГУ (кафедра истории Древнего мира). В 1983 г. защитил кандидатскую диссертацию «Проблема свободы воли в ранней средневековой философии», что было тогда событием из ряда вон выходящим и вызвало сопротивление «зрящих в корень». Докторская диссертация, защищенная в 1997 г., посвящена

Стое («Философия стоической школы: основные проблемы становления и эволюции»). Его работа «Свобода воли как проблема морального сознания. Очерки истории от Гомера до Лютера» (см.: 9) представляет большой интерес не только обращением к одному из «главных вопросов» философии, каким является проблема свободы, но и благодаря большому массиву освоенного в ней фактического материала и экспозиции эволюции идеи свободы воли от ее зарождения в античности вплоть до Нового времени.

В недавнем прошлом (примерно в 50-х – начале 60-х годов) такое движение мысли из эпохи в эпоху называемое «филиацией идей», всячески преследовалось, потому что идеи «могли», по мысли блюстителей чистоты марксизма, возникать лишь на основе «базиса» соответствующего общественного производства независимо от предшественников (предполагались своего рода мини-«революционные перевороты» в мышлении, апофеозом которых стал марксизм, в урочный час совершивший «главный» переворот).

В своих работах А.А. Столяров вводит в оборот богатый фактический материал, заполняющий лакуны в нашем знании об этой эпохе. Речь идет о Гиерокле, Аммонии и др., заложивших элементы религиозного мироощущения, освоить которые пытался неоплатонизм (см.: 7), об отцах церкви, в IV–VIII вв. осуществивших многоплановый синтез религиозных ценностей христианства и эллинского литературно-философского наследия (см.: 8, с. 64–117); Марий Викторин предстает как предтеча учения Августина о предопределении (9, с. 106–109). Особое внимание в трудах Столярова уделяется творчеству Августина, влияние которого прослеживается вплоть до Реформации и через нее уходит в Новое время (см.: 6, с. 5–50; 9, с. 117–204).

Особенностью работ А.А. Столярова является его стремление не упускать из виду критику источников, чем обычно отечественные историки философии не отличаются. Он предстает не только как историк мысли, но и как филолог, переводы которого, в частности впервые опубликованные на русском языке фрагменты ранних стоиков из знаменитого собрания фон Арнима (изданного в Лейпциге в 1903–1905 гг.), выполнены с великой тщательностью (см.: 12). Им были изданы и прокомментированы (наряду с фрагментами стоиков) «Исповедь» Августина в лучшем из переводов на русский язык, выполненным М.Е. Сергеенко, а также работы Тертуллиана (см.: 11).

В отношении к наличным интерпретациям классических и средневековых текстов Столяров внимателен и объективен. При этом задачей автора вовсе не является доксография: сопоставление мнений и идей служит поиском экспозиции духовных исканий и развития предмета философствования от античности до Нового времени, а также анализу особенностей европейского рационализма и европейского морального сознания с начала его зарождения.

А.А. Столяров свободно ориентируется в океане классической и современной литературы по избранной им теме и, можно сказать, показывает умение и подает пример для многих отечественных ученых (не только историков философии), сохраняя собственную четкую позицию, представленную ясно и выразительно, не погружаться в унижение перед авторитетами. В этой связи можно сказать, что в работах А. Столярова живут традиции отечественной классической филологии, того гуманитарного знания, на утрату которого жалуются и в Европе (см.: 17, с. 23–27). К счастью, в последние годы начинает осознаваться значение обучения классическим языкам, истории античности и Средних веков, в том числе истории идей. При «Греко-латинском кабинете» Ю.А. Шичалина были созданы такого рода прогимназия и гимназия; имеются классические гимназии в ряде районов Москвы и других городах России.

Работы Столярова являют собой пример строгого объективного подхода к способам и методам предмета исследования. В этом плане для любого историка идей поучительно вычленение историко-философской составляющей из специфического жанра, например, патрологии, занимающейся изучением творений отцов церкви, обнимающей историю догматов, историю церкви, историю христианской литературы: для истории идей, подчеркивает А. Столяров, необходимо выстраивать особую упорядоченную иерархию авторов, в соответствии с предметом изучения и с учетом среды и конкретных исторических личностей. В этой связи возникают методологические вопросы: каково отношение между религией и «чистой» философией; какой смысл может иметь понятие религиозной философии; можно ли считать теологию отцов церкви «синтезом» религии и философии, т.е. христианской религиозной философией; каково в этом отношении различие между патристикой и схоластикой и т.д.?

Представляет интерес и избранный А.А. Столяровым метод исследования проблем свободы воли в связи с обоснованием мора-

ли – блага, совести, справедливости, любви и т.д. (см.: 9, с. 109–117). Речь идет о реконструировании системы взглядов мыслителя, не преувеличивающего и не приуменьшающего степень ее упорядоченности. Автор не ограничивается аналитическим методом, выявляющим в первую очередь внутреннюю логику учения, но подчас домысливающим пробелы или умолчания, которые неизбежно имеют место. Он не отождествляет себя и с биографом, который, вторгаясь в интимный мир мыслителя, иногда вынужден жертвовать объективностью. А.А. Столяров придерживается проблемно-исторического метода, в котором материал подвергается меньшему насилию, а систематический анализ основан на изучении эволюции проблем.

Работы такого рода выполняют и педагогическую задачу; они напоминают нашим специалистам о необходимости учитывать в своем деле живую философскую традицию, не забывать о том, что история является составной частью предмета философии. Методично и скрупулезно рассматривая исторические источники и их последующее осмысление, А. Столяров в то же время не замыкается на повествовании о том, «как это было»; он показывает культурно-историческую обратную и прямую перспективу и, следовательно, актуализирует философствование расширением его исторического диапазона. Он начинает исследования с того, «как все начиналось» (будь то христианская мораль, проблема воли, ее свободы и произвола и т.п.) в прекрасной Греции, «как это было» в изучаемый период (отцов церкви и особенно Августина) и «как это стало» в эпоху Нового времени (модерна), которую еще недавно пытались «снять» в догматическом марксизме, а ныне – постмодернисты уподоблением, искажением либо просто уворовыванием старых, «как мир», достижений философской классики.

Обратившись к основополагающей не только для морального сознания, но и для философии в целом проблеме свободы воли, Столяров подчеркивает, что всякое моральное философствование начинается с рефлексии относительно мира и положения в нем человека и что потребность показать наличие универсальных моральных ценностей очевидна для всей европейской культуры. Но исследование данной проблемы невозможно без дедукции основных понятий, в данном случае понятия воли. Указывая на два основных способа: 1) Аристотеля, схоластов и Гегеля, исходящих из способности разума к самоопределению и порождению особой причинности, и 2) Платона, стоиков, Августина, схоластов и далее

к Канту, постулировавших независимость свободы воли от внешней причинности, А. Столяров конкретно раскрывает развитие на протяжении веков комплекса этих проблем в рамках единой классической традиции.

Греческая философия, начавшаяся с исследования космоса, в масштабах человеческого общества определяла закон космического воздаяния в облике рока или судьбы. Поскольку человек тотально включен в космический порядок, он был обречен на определенное действие, и объективная вина ставилась на место личной ответственности. В классический период (Демокрит, Сократ, Платон) возникает вопрос о произвольности человеческих решений, складывается идея морального долженствования и нравственного блага. Для Платона *знание* о благе достаточно для стремления к добродетели, поэтому Платон принимает в расчет субъективные намерения деятеля, который не может не учитывать наличия высшего блага, носителем которого является демиург и сотворенный им космос. Теодицея Платона «отныне не покинет сферу теолого-философской рефлексии» (9, с. 34); источником зла в мире следует считать человеческий выбор.

Аристотель разработал «анатомию» волевого акта (самоопределение разума как источника особой причинности, определение добровольности поступка и его связь с вменением; воля как стремление, зарождающееся в разумной части души; разграничение актов целеполагания и практического решения; внутреннее самоопределение, когда человек отвечает за те действия, источник которых находится в нем самом и причиной которых он сам является). Термины, созданные Аристотелем, были восприняты Стоей в учении о свободе произвола, влекшего стоиков вновь в объятия рока; автор видит в этом стремлении глубинную потребность подчиниться терапевтическому потенциалу некоей необходимости, не обрекающей, однако, индивида на пассивность. Благодаря Платону, Аристотелю и Стое было сформулировано состояние свободы разума следовать своим устремлениям вплоть до абсолютной свободы произвола, не зависящей от внешней причинности.

В рамках классической традиции трудно говорить о конфликте разума и воли между заданной разумом объективной нравственной целью и конкретными целями индивида. Такой конфликт может быть представлен, считает автор, в моральной сфере в виде борений «благой» и «злой» воли, столкновения различных мотивов и т.п. и в конце концов объяснен физической, физиологической и

психической организацией человека. Поэтому через всю античность проходит мысль о сопротивлении с помощью *разума* и *знания* аффекту как потенциальному источнику зла. Против незнания и аффекта есть одно средство – разум, но также воспитание и научение (Алкиной). Античность заложила основы рационализма, сохранившего позиции и в Новое время.

Обзор исторических типов совести дополняет специфику античной морали, которая заключается в отчетливо выраженном правовом сознании. Сфера совести расширялась от признания права «моего» произвола до признания права другого лица как гражданина всемирного государства: важно в отношении других и самого себя соблюдать справедливость как принцип всякого права. Возникшая платоническая и аристотелевско-стоическая традиция не претерпела на протяжении нескольких веков существенных изменений. Последним взлетом греческой мысли был неоплатонизм, не изменивший традиции (Прокл: разум – источник воли и свободы в стремлении к себе и к Единому; Гиерокл Александрийский: Бог не повинен в зле; человек произвольно выбирает добро или зло).

Предваряя сравнительную характеристику античности и христианства, Столяров указывает на важное обстоятельство: греки даже в лице самых «философичных» своих представителей никогда не были «чистыми» рационалистами. У них была потребность в иррациональном, они чувствовали что-то вне разума и стремились в экстазе и одержимости освободиться от прессы разумности. Но и философское откровение, и вера в сверхрациональное парадоксальным образом имели рационалистический характер. Со временем эмоциональная сфера дионисийских мистерий уступила миру рефлексии, «рационалистические схемы которой были преобразованы в упорядоченную научную картину мира» (9, с. 94). Тем не менее «рациональная иррациональность» применима и к платоновскому «эротизму» – стремлению ввысь от человека к божеству, и к отстраненной неоплатонической мистике.

Христианство, развивавшееся в течение трех веков в античной духовной среде, многое заимствовало из неоплатонизма, существенно преобразовав его ключевые понятия. Безличное единое как начало иерархии ступеней мира обрело личностное начало, превратилось в абсолютную личность, в духовное существо, в божественного творца мира и человека; пантеистический живой космос с его дыханием (пневмой) обратился в духовную ипостась троичного Бога – в Бога Духа Святаго; самодвижная душа обрела личностную

сущность и свободу воли, избавляющую человека от слепого подчинения судьбе и свободно избирающего свой жизненный путь.

А.А. Столяров показывает преобладание классических норм мысли у Юстина, Климента Александрийского, Евсевия вплоть до Дамаския. Но уже Ориген склоняется к позиции синергизма: ни свобода без божественного знания и попечения, ни только одно знание и попечение свыше не смогут предопределить нас к совершенной жизни. Что касается Тертуллиана, то он, тоже выступая апологетом классической парадигмы (Бог сам пожелал, чтобы Адам повиновался ему свободно), однако в тех же текстах предстает и как «другой» Тертуллиан, который не был сторонником рационализма и стал важнейшим посредником между посланиями ап. Павла и поздним Августином: он отдает предпочтение благочестию, а не отвлеченной логичности. Глубокое религиозное чувство и интуиция возвышают его веру. Он отвергает возможность синтеза между логикой и верой и ставит под сомнение полезность рациональной теодицеи.

При переходе к христианству, пишет Столяров, меняется отношение к рациональности. Главное отличие христианской картины мира от греческой космологии выражается в «механизме» творения: мир возникает по воле Бога, творец в отличие от демиурга стоит над миром, он создает не только законы природы, но и его субстрат, материю. Поскольку творение есть акт высшей воли, не существует имперсонального зла; оно не является частью миропорядка, а потому теодицея впервые требует безусловной свободы произвола и безусловной ответственности человека. Эта рациональная сторона христианства, теоретически родственная античности, связана (что является вторым отличием христианства от античной мысли) с его сверхрациональной религиозной стороной, значение которой неизмеримо важнее, так как определяет совершенно неведомые ранее отношения между Богом и человеком, в которых *разум* и *знание* не имеют значения.

Поскольку Бог является человеку в своих повелениях и откровениях, а покорность, повиновение и страх Божий являются благочестием и началом премудрости, резко ограничиваются притязания разума: он не способен познать Бога, Его решения и пути спасения. Спасительные отношения с Богом выражаются во взаимной любви, которая в отличие от античного эроса предполагает тяготение, возвышенный аффект, любовь-агапэ, понимаемые как жертвенность, как нисхождение Бога к человеку. Обособление во-

ли от разума и сближение последнего с аффектом положили начало метафизике воли. В итоге если философ хочет познать истину, то христианин ищет истину «спасительную», которую не способен дедуцировать или усмотреть разум: верь и будешь спасен – новый взгляд христианства.

И наконец, христианскую культуру отличает острое ощущение человеком своей греховности, осознание «утраченной чистоты», суть которой в несовпадении человека с самим собой, в противоположности его умопостигаемой сущности эмпирическому состоянию (идея греха как нарушение нормы). Таковы «несчастное», «греховное» сознание, ощущение вины, осознание греха как нарушение личного «договора» с Богом и искупление «греховной совести», требующее «ответственного» сознания любой личности; только в искуплении видится путь к спасению – в основанной на вере (другого пути нет) надежде на Божью благодать. Рационально обоснованная свобода воли христианством не признается, благочестие отвергает ее свободу, требуя ответственности и покорности высшим велениям, а свобода – только милость как дар благодати, который невозможно заслужить.

Августин (354–430) – отец церкви и крупнейший мыслитель переходной эпохи от античности к Средневековью – создал законченную картину мироздания, служившую образцом без малого тысячу лет, когда впервые появился сравнимый с ним авторитет – Фома Аквинский. Августин впервые назвал неоплатоническое первоединство абсолютной личностью, троичность которой субстанциально едина, а человеческую личность признал изоморфной личности Творца. Его учение о свободе воли на тысячелетие пережило своего творца. Непосредственным предшественником Августина стал его старший современник Марий Викторин. Он был первым, кто попытался на основе тринитарного учения понять волю не психологически, а субстанциально: в Боге воля совпадает с бытием и является чистой потенцией к самоопределению и самореализации Абсолюта. Августин пошел дальше волюнтаризации теологии, распространив такое понимание воли на человека. Индивидуальная плотская воля достаточна для греха, благая воля – дар благодати, а для ее реализации необходим особый вид знания: снискать благодать можно только верой, которая сама есть дар благодати.

Августин не сразу принял позицию предопределения к спасению как дар благодати. В свой ранний период он восхищался разумом и мудростью, жаждущими блаженства, средством достиже-

ния которого является «безмятежность души» при исследовании истины, задача которой – познать самую себя, а также источник своего происхождения, хотя о Боге ничего нельзя знать, кроме того, что не знаешь его. Качества мудреца – умеренность, мужество, справедливость, воздержанность – суть «мера души», обосновываемая рационалистически; порядок бытия и личности понимается как такое расположение вещей, которое наделяет каждую из них своим местом. Зло включается в структуру порядка; правда, его существование допускается лишь высшей справедливостью. Нарушителем порядка является только человек, наделенный свободой выбора. Рационалистическая установка на теодицею раннего Августина содержит эстетический компонент указанием на совершенство мироздания и на блаженство (счастье) разумного существа, которое, однако, выступает как идеал.

В то же время Августин ориентируется на независимые от личного счастья нормы, подчиненные закону «божественной любви», причем реализация этого закона как морального императива базируется на признании автономии произвола. Человек сам может совершать должное: человек может и должен не грешить. Рационализм концепции несомненен, полагает Столяров. В то же время свобода, ограниченная внутренним долженствованием, торит путь к формально-законодательствующему разуму (например, у Канта). Важный шаг вперед в решении проблемы свободы воли связан с вопросом о том, что именно может обеспечить моральность субъекта, если разум, постулируя свободу воли и выдвигая императивы, не способен сам по себе ее обеспечить.

В середине 390-х годов Августин пережил «смысловой разлом», причем эта «тихая трагедия» связана не столько с личными житейскими обстоятельствами, сколько с судьбой идеи благодати и предопределения, выразившейся в «религиозно-философской экзегезе Посланий» (9, с. 137) ап. Павла и обеспечивавшейся влиянием Тертуллиана и Мария Викторина (в отличие от принятой в литературе позиции отвергается в этой связи авторитет Киприана и Амвросия), предпосылкой которой стала мысль о божественном провидении как источнике причинности особого рода, о божественном воздаянии людям по делам их, не только явным, но и тайным. В учении Августина о свободе имеются и противоречия: Августин не только допускает противоречия – он доводит их до крайности.

А.А. Столяров показывает путь, который проделал Августин в вычленении проблемных сторон вопроса о человеческой свободе. Первая фаза: если Бог не отвечает за наличие зла в мире, откуда оно берется? Ответ гласит: источник зла – испорченная воля (классическая рациональная схема автономии воли). Вторая фаза (переходная): в чем заключается моральность поступка, чем человек должен быть? Ответ: в служении Богу и в любви к ближнему (в доброй воле и в моральной свободе). Третья фаза: откуда берутся добрая воля и моральная свобода? Ответ: из неисследимого Высшего решения (признания, избрания, предопределения); обретение моральной свободы сводится к психологическому переживанию своего состояния как свободного.

Учение о благодати и предопределении обрело четкую форму в споре Августина с пелагианской ересью (411–420 гг.). Пелагий опровергал значение для человечества первородного греха: личный грех Адама нельзя переносить на потомство; человек, наделенный изначально благодатью при творении, способен достигать добра своими силами, а помощь благодати лишь усиливает его естественную способность к добру; автономия человеческой воли основана на постулатах разума и т.д.

Опровергая Пелагия, Августин рассматривал первородный грех как родовой порок человечества; даже крещение не возрождает человека в божественной чистоте («вина без греха»). Абсолютная свобода от греха возможна лишь в мире ином, и человек приговорен подчиняться Божьему провидению, с помощью которого он приутоговляется к благодати и спасению, причем число избранных к спасению определилось до сотворения мира. Эта мысль о двойном предопределении (одних – к благодати, других – к гибели) не была развита Августином. Он еще не осмыслил того, что сознание избранности есть великая сила. Августин фаталистичен, идею свободы он растворяет в понятии необходимости, пресуществляющейся «в полное ничто», достойное искреннего пренебрежения.

Августин деонтологизирует проблему мирового зла. Воспроизводя и рамки, и проблематику классической рационалистической схемы, он рассуждает о моральном характере зла, затрагивая проблемы соотношения чувственности и разума, свободы и необходимости, причинности природы и причинности свободы, вины и ответственности и т.д. Поэтому центральное место в учении Августина занимает личность человека (в ее отношении к Богу), главной составной частью которой является душа. Его сочинения «О

бессмертия души», «О количестве души» и др. отличают «рациональную душу» как вместилище духа и воли от «иррациональной души», вмещающей влечения, чувственные восприятия и память; кроме того, он признает наличие души животворящей, поддерживающей жизнь тела. Душа и тело сохраняют свое единство, но душа, будучи бессмертной и обращенной к Богу, господствует над бренным телом. Душа не есть божественная субстанция, но, выступая посредницей между Богом и телом, она не является просто некоей психической или моральной структурой, а сохраняет нечто субстанциальное.

Под влиянием неоплатонизма Августин отдает примат познающей функции души: разум есть «взгляд души», мистическое прикосновение разума к божественной истине, которое достигается озарением (внутренним зрением), делающим мир зримым и прозрачным. Призвание разумной души – восхождение к Богу, ее моральное очищение. Обретение истины – не столько интеллектуальный, сколько моральный акт: истина есть благо. Ее происхождение, ее высшая ступень, полагаемая в интеллигибельном мире, образуется благодаря постепенному, ступенчатому отходу от житейских и чувственных функций к Богу как высшему принципу.

Только высшая божественная справедливость воздает каждому по заслугам; это главный мотив Августина для волевого стремления к исполнению морального долга: человек избирается и предопределяется к спасению неисследимой высшей мудростью. Для этого нет нужды в *знании*, нужна только *вера*: будем верить, если нельзя уразуметь. А «сердцем» веры является благая любовь к Богу и совесть, а не вожделение как «любовь дурная», направленная на самого себя (себялюбие). Великая заслуга Августина состоит в том, отмечает Столяров, что он впервые показал жизнь души, жизнь «внутреннего человека» как «нечто невероятно сложное и вряд ли до конца определимое» (6, с. 42). Нужно быть внимательным к движениям своего сердца, а для этого необходимы тончайшие средства описания душевных процессов, которые Августин продемонстрировал в своей «Исповеди».

Высокий статус рациональности в работах раннего Августина, понизившийся в поздних работах, не позволил ему в учении о предопределении справиться с вопросом о свободе произвола и о логической рядоположенности благодати и свободы воли. «Чтобы идея предопределения стала конструктивной и не влекла за собой вульгарно-фаталистических выводов, она должна была получить

новое осмысление... должна была превратиться в стимул для практической деятельности» (9, с. 192). Эту задачу решил Лютер. Августин не мог прийти до признания автономии воли, как это сделал Кант. Идея предопределения не достигла завершенности и не имела «того конструктивного характера, какой она приобрела в эпоху Реформации» (9, с. 191): логические противоречия для Лютера и Кальвина не были существенными.

Учение Августина на Западе стало в дальнейшем центром интеллектуального притяжения. Посредниками между Августином и схоластикой выступили Бозций и Эриугена, который в отличие от Августина признает предопределение лишь к добру, хотя при этом не замечает, что, сохранив рационализм раннего Августина, он лишает Бога всемогущества, провидение – абсолютного характера, а идею высшей милости – смысла. Последователи Августина стремились к дематериализации человеческой души, объявляя ее, в сущности, единственной целью человеческого существования, в котором запросы тела должны игнорироваться. В телесном существовании души виделась ущербность (Бонавентура, папа Иннокентий III в его трактате «О презрении к миру, или о ничтожности человеческой жизни»).

В XIII в. сохраняет авторитет рационалистическая составляющая учения Августина. Возрождается учение Аристотеля о самодвижении души и самоопределении разума, тогда как августиновская этическая теодицея отступает на задний план. Фома Аквинат разделяет главный тезис Аристотеля: воление есть акт интеллектуального самоопределения. В то же время Альберт Великий, называющий волю причиной самой себя и видевший в воле и разуме хоть и разные, но тесно связанные способности души, тем не менее следовал позднему Августину, утверждая, что Бог награждает нас своими же дарами. Полной реализации классическая традиция достигает в эпоху Возрождения, когда объявляется о рождении «подлинной европейской личности», обремененной лишь разнообразием своих собственных мотивов. «В предельном завершении это умонастроение, близкое к катастрофичности... обречено на гибель под своими собственными обломками» (9, с. 197).

Учение о воле позднего Августина поначалу эпизодически заявляло о себе в мысли Годескалька (IX в.) о двойном предопределении. В XIV в. адептами учения о предопределении стали Томас Брэдуордин и Григорий из Римини. У Джона Виклифа разделение людей по двум градам имело заметный церковно-социологический

оттенок (церковь из союза верующих становится союзом избранных). В полемике Эразма Роттердамского и Лютера (15) пересеклись обе линии августиновского учения. Эразм, до мелких деталей повторяя учение раннего Августина, стоит на позициях синергизма (взаимодействия человеческого решения и благодати). Лютер (и особенно Кальвин) спасение связывает с уверенностью в действии объективной силы, в которой собственная значимость (дела, заслуги, вера или устремления) не играет никакой роли: невозможно обосновать метафизическую автономию субъекта в его выборе и обеспечении спасения своими силами, потому что все совершается по необходимости, и воля свободна только при условии, что Бог наделит человека свободной волей. «Бог нам ничего не должен... ничего нам не обещал, кроме того, что Он сам захотел, и что Ему было угодно» (цит. по: 9, с. 201–202).

Речь идет о невозможности доказать рациональную теодицею: спасение человека не зависит от его целенаправленных усилий (Кант был согласен с этим: «...для нас достижима хотя бы негативная мудрость, а именно сознание неизбежной ограниченности наших дерзаний, наших посягательств увидеть то, что гораздо выше нашего взора...» (цит. по: 9, с. 202).

Логическим выводом здесь могли бы быть только фатализм и пассивность. Но августиновско-лютеровскую сверхрациональную теодицею можно счесть весьма продуктивной и побуждающей к действию, она влечет к активной мирской аскезе, поскольку отвергаются все средства церковного благочестия: выполнение мирских обязанностей служит единственным средством, угодным Богу. По словам М. Вебера, «...такого рода нравственная квалификация мирской профессиональной деятельности – одна из самых важных идей, созданных Реформацией, – ...чревата необычайно серьезными последствиями» (цит. по: 9, с. 203). Хотя спасение не зависит от человека, он должен жить так, как если бы оно от него зависело, веря и надеясь на милость Бога. Следствием этого является идея осуществления достойного счастья, а также личной совести, т.е. возможности свободно делать что угодно, если это не препятствует такой же свободе любого другого субъекта.

«Таковы зигзаги истории свободы и антисвободы, – заключает А.А. Столяров, – рассказ о которых обрывается как бы на полуслове. Но главное уже было сказано, когда до Декарта и Спинозы оставалось еще почти столетие и более двух столетий оставалось до тех пор, пока эти две идеи (классическая и неклассическая схе-

мы), соединившись в учении Канта, дадут новые, еще небывалые выводы» (9, с. 204).

Предлагаемый Столяровым экскурс в Новое время свидетельствует о рационалистическом обосновании свободы воли у Декарта (воление – модус мышления), Спинозы (из идеи всеобщей каузальной связи свободы воли не существует), Лейбница (основание воли коренится в разуме), Канта (воля как способность желания, основание которой находится в разуме), Гегеля (воля – особый способ мышления, перемещающего себя в наличное бытие). Можно заметить, что от А. Шопенгауэра идет обсуждение рациональной *веры* (рационализации иррационального), основанное не столько на несколько либеральном лютеровском предопределении, сколько на учении позднего Августина. К. Ясперс считает Августина важным предшественником С. Киркегора и Ф. Ницше (см.: 16, с. 61–62).

Таким образом, работы А.А. Столярова показывают, какой путь проделал рационализм европейской мысли от античности, когда он закладывался, как он развивался в Средние века, в чем он сохраняет свои позиции в Новое время. Публикации текстов, осуществленные А.А. Столяровым, дают возможность отечественным философам для углубленного освоения идей поздней античности и раннего Средневековья, а его исследования будят мысль, побуждая даже к «дерзкому» утверждению о наличии в западноевропейском понимании свободы воли не «линии Демокрита и линии Платона» (В.И. Ленин), а «линии Платона и линии Августина». Причем первая из них, культивирующая разум, стимулирует познавательные усилия, включающие веру в научное знание, а вторая, основанная на вере в предопределение, побуждает в протестантской этике к практической активности. И те, кто служит им ныне, позабыли о демиурге, Боге или высшей сущности, тем не менее, как ни кощунственно это звучит, продолжают активную самореализацию в границах этих двух линий и способствуют столь решительному преобразованию мира, что ныне существует реальная угроза его физическому существованию.

Литература

1. Воронин А.В. Гуманист эпохи Лютера. – М., 2001. – 170 с.
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. – М., 1994. – Кн. 2. – 604 с.

3. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М., 1979. – 431 с.
4. Сидоров А.И. Курс патрологии. – М., 1996. – Вып. 1. – 230 с.
5. Соколов В.В. Средневековая философия. – М., 2001. – 457 с.
6. Столяров А.А. Аврелий Августин. Жизнь, учение и его судьбы // Августин. Исповедь. – М., 1991. – С. 5–50.
7. Столяров А.А. Гиерокл, Аммоний et alii. Духовные искания поздней античности // Эллинистическая философия. – М., 1986. – С. 103–141.
8. Столяров А.А. Патрология и патристика. – М., 2001. – 120 с.
9. Столяров А.А. Свобода воли как проблема морального сознания. Очерки истории от Гомера до Лютера. – М., 2000. – 208 с.
10. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. – М., 1995. – 441 с.
11. Столяров А.А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избр. соч. – М., 1994. – С. 7–38.
12. Столяров А.А. Фрагменты ранних стоиков. – М., 1998. – Т. 1. – 229 с.; М., 2002. – Т. 2. – 312 с.
13. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1. Миросозерцание Блаженного Августина. – М., 1892. – 285 с.
14. Чернышев Б.С. Софисты. – М., 1929. – 175 с.
15. Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., 1986. – 703 с.
16. Jaspers K. Augustin. – München, 1976. – 257 S.
17. Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus. – Basel. 1999. – 330 S.

Глава девятая В СВОБОДНОМ ПЛАВАНИИ

ВАСИЛИЙ ВИКТОРОВИЧ ВАНЧУГОВ

В процессе перестроечной реабилитации русской философии с энтузиазмом заговорили о ее величии и мировом значении. От Владивостока до Минска наперебой публиковались (подчас без предисловий и комментариев) труды и сборники работ русских мыслителей XIX – начала XX в., в то время еще огромными тиражами. В начале 90-х годов появились первые исследования (см., например: 5; 8; 11; 13; 20 и др.), а затем вал статей и монографические исследования стремились передать содержание, но далеко не всегда смысл нашего почти потерянного отечественного наследия. В середине 90-х годов были изданы сразу четыре словаря по русской философии. В 2007 г. появилась «Русская энциклопедия», работа над которой продолжается. Появились первые академические издания сочинений средневековых мыслителей. В духовных издательствах публикуются жития святых – Учителей жизни.

Казалось, что вновь обретенное богатство послужит возрождению софийной отечественной мысли, утраченной за годы советской власти. Появятся новые программы по истории философии, в которых отечественные философы займут достойное место. Возникнут научные центры масштаба Института русской философии РАН (по аналогии с институтами русского языка и русской истории), где будут работать палеографы, архивисты, специалисты по средневековой культуре, по истории русского зарубежья и т.д. и т.п., которые сотрут белые пятна в истории отечественной мысли, в частности, исследованием становления и развития средневековой философии России, еще в дореволюционное время находившейся в полном пренебрежении. В 2007 г. (Год русского языка) на одном из

праздничных собраний директор Института русского языка академик А.М. Молдаван сообщил, что в архивах России описано лишь 10% рукописей. Предполагались программы быстрого издания с соответствующим научным аппаратом собраний сочинений, восстановление исследовательских школ, дисциплинирующих исследователей.

Но ничего такого не случилось. Кафедры истории русской философии по-прежнему малочисленны, их сотрудники и многие ученые (в частности, Ю.Т. Лисица и А.Н. Николюкин) работают, можно сказать, «на одном крыле», на энтузиазме. Собрания сочинений издаются более чем медленно и без дальних планов. В академических, вузовских и школьных программах по-прежнему господствует рационалистическая философия в западном исполнении.

Свободная мысль и свободный стиль русских мыслителей подвергаются рационалистической зачистке, так что текст становится неузнаваемым и читать его до боли скучно. Вспоминается давний опыт известного немецкого историка философии Райнхарда Лаута, вскоре после войны изложившего философию Достоевского, как известно, не сочинявшего трактатов по философии, в немецком академическом варианте: метафизика – отрицательная и положительная, бытие, этика – мораль и нравственность и т.д. (см. русский перевод 18). А чтобы читателю не было «скучно», в книге были богато представлены не только цитаты, но и большие отрывки из сочинений Достоевского.

Ныне итог таков: русская философия в собственном доме пребывает в роли Золушки и находится в свободном плавании, можно сказать, без руля и ветрил. А между тем переживаемый нами культурный слом грозит такими сдвигами, обрывами и пропастями, что с помощью только рассудка с угрозами не справиться. Необходима мобилизация всех интеллектуальных ресурсов.

* * *

Однако не все потеряно. К числу оригинальных исследований феномена русской философии как самобытного явления, ее становлению и основополагающим принципам принадлежат работы ряда ученых поколения 90-х годов XX в. – начала XXI в. Приведем лишь некоторые примеры.

Василий Викторович Ванчугов (род. в 1964 г.) – выпускник философского факультета МГУ, доктор философских наук, с 1995 г. преподает и ведет научную работу в Университете дружбы

народов им. Патриса Лумумбы. Он – «чистый» историк философии, который весьма внимателен к методологическим и методическим принципам познания, в то же время стремится найти свободную форму изложения предмета своей мысли.

Философ ищет истину, уверен Ванчугов, и соучастником в этих поисках является прошлое философии. Истина сияет не впереди, а лишь на миг появляется за спинами тех, кто шел к ней прежде: она глядит на нас в трудах мыслителей прошлого, проступает в отдельных эпизодах их жизни и некоторых разделах учения. Но обращение к прошлому не должно быть самоцелью; нельзя забывать, что и Великие умы заблуждались и что эрудиция, как и чрезмерная забота о полноте подробностей, могут служить лишь точкой опоры для герменевтики, необходимой тогда, когда недостает материала: «Необходимо придерживаться “диеты” и не быть падким на “сахарные факты”» (6, с. 14). В историческом описании Ванчугов предлагает использовать «средний» путь: эпическое повествование и верность последовательности фактов следует сочетать с наглядностью по-иному осмысленного материала, создающего эффект живой истории философии.

Обратившись к методологическим проблемам, автор повторяет дежурный вопрос: что такое философия – наука или искусство? До сих пор нет единства в понимании ее сути: для одних она ближе к науке, для других – к искусству. В истории философии, представляя текст по-своему, каждый заново переживает установленный им самим процесс понимания. Но любой мыслитель прошлого может теперь работать на вас, если вы преследуете общие с ним цели. В поиске истины историк философии предстает проводником прошлого в настоящее.

В индуктивном методе, переходящем от множества частных к общему, а от частных первого порядка к частностям второго уровня и далее, в конце концов «добираются до сферы чистого вымысла» (6, с. 23), которого стремились избежать. В другом случае мысль, вдохновляющая исследователя, предваряет отбор фактов и их интерпретацию как интуитивное озарение или как аксиому, принятую по совету мудрых; здесь смысл событий задается изначально, факты подбираются, как краски под образ художника. Ванчугову ближе последнее.

В энциклопедии П.В. Алексеева (см.: 1) Ванчугов рекомендует себя приверженцем эксцентрической философии, которая движется к высшему смыслу в условиях бытования достаточно

обесмысленных ситуаций, свободных от научных парадигм и магии традиции, однако не теряющих признаков логического трактата.

Такое соединение не претендует на системность, но, создавая «соборность понятий», оно в равной степени удовлетворяет нормам гуманитарного знания, благодатно для искусства и приемлемо для обыденного сознания (4, с. 12). Этот способ повествования можно представить как попытку синтеза с рационалистическим дискурсом.

Автор называет «транссоборностью» свой метод, цель которого – стремление к истине – реализуется самыми различными, в том числе комическими и гротескными, средствами, определяемыми им как русский постмодерн, который понимается у нас как постсовременность – эпоха, обращенная к традиции, чуждая идее вечного обновления и прогресса. В отличие от адептов постмодернизма, деконструирующих максимально произвольно (как только угодно) культурную традицию и лелеющих тезис об относительности истины, В.В. Ванчугов ищет истину, выражая ее вольным стилем, т.е. следуя «художеству мысли», в высшей степени свойственной русским мыслителям.

Труды Ванчугова посвящены важным темам. Одна из них – попытка выявить большую проблему о специфике русской философии в ее своеобразии и наглядном воплощении (см.: 5). Предупреждая, что цель его труда состоит не в том, чтобы обосновать 101-е суждение о специфике русской философии, обреченное на 102-е возражение, он формулирует «негативную» задачу – «показать, что все, что можно сказать о специфике русской философии, давно уже было сказано». И спорить здесь уже не о чем.

Автор приводит отрывки из произведений русских мыслителей начиная с 20-х годов XIX в., когда возникло учение «Общество любомудров», и кончая экспозицией потока перестроечной литературы, посвященной данной проблеме. В более чем 70 маленьких очерках, большинство которых воспроизводит дословно размышления и высказывания о сущности и перспективах русской философии всех сколько-нибудь авторитетных деятелей отечественной культуры прошлого и настоящего – известных, малоизвестных и совсем неизвестных, – он ведет речь о более чем актуальной сегодня проблеме – о самоосмыслении (нынче говорят – об идентификации) русского философствования.

Каждому из решающих периодов русской духовной жизни предпосланы краткие описания умонастроений эпохи, состояния университетского образования и преподавания философии, а также «свойств языка русского» и значения этих свойств для развития языка философии. По жанру книга необычна: во многих местах она напоминает антологию, и то же время подбор и расположение материала в ней, авторское изложение, оценки, ремарки и краткие размышления, сопровождающие тексты мыслителей, свидетельствуют (несмотря на ироничный подчас стиль) о строгой концепции, призванной показать весьма не простые пути становления и развития самобытности русской мысли.

Когда в 20-е годы XIX в. любомудры ограничивались изучением и распространением немецкой философии, Пушкин писал, что у нас «нет ни словесности, ни книг, все наши знания... почерпнули мы в книгах иностранных...». Чаадаев в своем первом «Философическом письме» утверждал, что «мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах» (цит. по: 5, с. 30–31). Позже Киреевский задумался о том, как достигнуть просвещенности Европы: своими силами или заимствовать у европейцев? Известно, что он сделал упор на самобытность, тем более что, читая Шеллинга, убедился с помощью собственной жены, что многие его идеи сильно напоминают творения православных св. отцов.

Речь в книге идет и о народности, самодержавии и православии в связи с деятельностью министра просвещения С.С. Уварова, а также и его подчиненного – обрусевшего немца Адама Фишера, благодаря усердию которого философия в университетах «обрела статус благонадежной науки» (5, с. 46). Ф. Сидонский впервые высказался оптимистически о будущем русской философии, предложив ей «срединный путь» между английским эмпиризмом и спекулятивной немецкой философией. Его труд «Введение в науку философию» (1833) был введением не просто в философию, но в философию русскую. Орест Новицкий, профессор Киевского университета, рассматривая типы философии (обращенной к выявлению законов нашего познающего духа – в Англии либо к умозрительному анализу вне нас существующего мира – в Германии), предложил русской философии «третий путь»: «Объединяя рационализм, соображаемый с опытом, он завершает храм любомудрия... откровением и... понятием о Боге» (5, с. 48). Тогда же В.Н. Карпов призывал к созданию оригинальной русской философии, согласной с законами веры и условиями отечественной жизни.

Призывы воплощались практически. Появились работы о Г. Сковороде как первом русском философе; началась систематическая работа в кружках у И. Киреевского и Станкевича; в 1840 г. была издана книга архимандрита Гавриила, посвященная отечественной философии, в которой имелось историко-философское обозрение допетровского периода, когда философия в отличие от западной не уходила ни в сферу абстрактно-схоластического рассудочного мышления, ни в область идеально-романтических мечтаний, а живое образное слово и многозначная символика свидетельствовали о ее склонности не к Аристотелю, а к Платону. Возникла теистическая, в духе «третьего направления», система Ф.А. Голубинского.

В.В. Ванчугов отмечает лагуну в несколько десятилетий в освоении начального периода русской мысли. После арх. Гавриила только в конце XIX в. М.В. Безобразова докторской диссертацией «Рукописные материалы к истории русской философии» (защищена в Берне в 1891 г.) и несколькими статьями, посвященными раннему периоду, пыталась привлечь внимание к истокам. Она возражала против расхожего мнения о том, что книжники Древней Руси знали философию лишь понаслышке, усматривала в древней русской философии склонность к этике, пристрастие к мистицизму и одновременно к материализму.

Опровергая скептицизм В. Соловьёва в адрес русской философии, Безобразова настаивала на том, что столь мощное культурное наследие не могло исчезнуть бесследно и что в умоустройствах Нового времени сохранились традиции прежнего мировидения. О Марии Безобразовой упоминает также М.Н. Громов (см.: 10; 11), сообщая о том, что ее труд в 1892 г. был опубликован в Лейпциге. Однако восполнение национального самосознания не осуществилось: Безобразову не захотели услышать – почти все ее работы погибли в редакционных столах. Между тем, утверждала она, только достигнув полноты самосознания, историк русской философии может избавиться от «пятого идола (у Ф. Бэкона их четыре) – пренебрежения ко всему русскому» (5, с. 161).

Позже В. Ванчугов опубликовал экспозицию диссертации (см.: 3), в которой представлены результаты поисков в Чудовом монастыре, в С.-Петербургской, Московской и Киевской духовных академиях, в рукописных отделах Румянцевского музея и Публичной библиотеки Санкт-Петербурга, свидетельствующие о раннем зарождении ростков философского образования в России. Безобра-

зова пришла к выводу, что особенностями русской философии являются этическая направленность, склонность к мистицизму, с одной стороны (аскетизм Древней Руси, масонство XVIII в. и теософия в начале XX в.), и к материализму – с другой (учение о четырех элементах во взглядах Гиппократ и Галена, влияние энциклопедистов в XVIII в., а в XIX в. – Бюхнера и Молешота).

В.В. Ванчугов не одинок в стремлении вернуть память о наличии в России самобытной мысли. Книга П.В. Калитина «Уравнение русской идеи» (см.: 15) уводит читателя в раннее время. Она посвящена анализу философского творчества русских «ученых монахов» второй половины XVIII – начала XIX в. Речь идет о почти неизвестных в наше время фигурах, таких, как митрополит Платон – глава российского ученого монашества, Евгений (Болховитин) – автор первого в России словаря светских писателей, Гавриил (Петров) и др. Их имена забыты; Калитин открывает православную основу их философствования. По мнению М.А. Маслина (см.: 19), речь идет здесь об «осевом времени» России, когда считалось, что «русская душа» «попала в плен Западу» (В.В. Зеньковский). На самом деле «пленение» случилось не сразу и вовсе не было пленением. Вестернизация второй половины XVIII в. преувеличена. Тогда возвратились «к живым источникам русского богомыслия» (Г. Флоровский). «Добротолюбие» – корпус сочинений отцов Восточной церкви, переведенных в то время, проложил, начиная с И.В. Киреевского, прямой путь к русской религиозной философии XIX–XX вв.

К середине XIX в., пишет Ванчугов, сформировалось понимание задач русской философии у Киреевского и Хомякова: необходимо любомудрие самостоятельное, соответствующее основным началам древнерусской образованности и способное подчинить раздвоенную образованность Запада сознанию верующего разума. На 60-е годы приходится увлечение естествознанием и позитивизмом. Вниманием молодежи владеют Писарев, Чернышевский, Лавров и т.д. Но тогда же А.П. Шапов публикует исследование об особенностях русского мировосприятия; Достоевский в своем журнале объявляет о желании исследовать русскую идею (1861); появилась философия истории Н.Я. Данилевского («Россия и Европа»), где Россия признавалась особым культурно-историческим типом, а К. Леонтьев призывал не только мечтать об особой славянской культуре, но и активно стремиться к ней.

Что касается В. Соловьёва, то он в статье «Россия и Европа» (1888) в качестве ответа на книгу Данилевского скептически отнесся к прошлому, настоящему и будущему русской философии, не находя задатков и даже вероятности «для великого и независимого будущего России в области мысли и знания» (5, с. 132). Тогда же ему решительно возражал теперь никому не известный приват-доцент Московского университета П.Е. Астафьев в работе «Национальность и общечеловеческие задачи», доказывавший возможность и необходимость для России самобытной философии.

С середины 60-х годов вплоть до революции 1917 г. идет большая работа по выявлению материалов и изучению истории русской философии. Так, М.М. Филиппов внес вклад в исследование русской мистики на почве самородных религиозных течений (1893). «О возможностях и направлении философии самобытно-русской» пишет программную статью Алексей Введенский (1893): имеется для этого подготовленная почва; художественное творчество уже высказало главные этико-религиозные идеалы; своеобразный синтез реализма и идеализма, трезвого взгляда и склонности к некоторому нравственному мистицизму способны открыть ноуменальную действительность – русский «мелиоризм» в его стремлении «к улучшению и преобразованию жизни» (5, с. 167). В русле этой тенденции работали Н.Ф. Фёдоров, основавший русский космизм и создавший оригинальную философию «общего дела», и В.И. Ульянов, ехидно замечает В. Ванчугов, который в 1891 г. был единственным среди интеллигенции Самары, отказавшим в помощи голодающим Поволжья, чтобы облегчить крестьянам путь в революцию.

Неославянофильство и неозападничество, «борьба за онтологию» и «гносеологизм» (в частности, полемика В.Ф. Эрнэ с программой журнала «Логос», ориентированной на неокантианство и призывавшей учиться у Запада, на защиту которой выступили С.Л. Франк, Андрей Белый, М.М. Рубинштейн), «богоискательство» и «богостроительство», переход «от марксизма к идеализму» – основные темы, характеризующие умонастроение начала XX в.

Кратко и афористично Ванчугов рассматривает взгляд на русскую философию В.В. Розанова («наша философия есть русская литература»), С.Н. Булгакова («мы имеем наиболее философскую изящную литературу»), Н.А. Бердяева (славянофильская философия Киреевского и Хомякова вполне самобытна, а русская философия последних десятилетий «качественно даже выше европей-

ской)), В.Ф. Эрн (русская мысль конкретна, в ней отсутствуют системы; она религиозна и персоналистична), П.А. Флоренского («если возможна русская философия, то только – как философия православная»), Е.Н. Трубецкого («Всеобщее исцеление во всеобщем преображении – мы находим эту мысль у великих наших художников... а из мыслителей – у славянофилов, у Фёдорова, у Соловьёва и у многих продолжателей последнего»), А.Ф. Лосева, в статье «Русская философия» систематизировавшего характеристики самобытности русской философии, данные до него: 1) русской философии присуще интуитивное, чисто мистическое познание сущего; 2) она неразрывно связана с действительностью (отсюда ее явление – в виде публицистики); 3) художественная литература – кладёшь самобытной русской философии.

Часть книги, посвященная постреволюционному времени, повествует о гонениях на самобытную русскую философию И.А. Боричевского: «Перед нами один из ублюдков сверхнаучной метафизики...»; об арестах, расстрелах, изгнании; красноречив рассказ о высылке элиты русской философии. Подробное описание этой акции имеется в очерке С.С. Хоружего «Философский паром» (см.: 20, с. 188–253). Однако традиционная философская жизнь некоторое время продолжалась. В 1922 г. Г.Г. Шпет выпустил «Историю русской философии», в которой отрицал существование в России философии как науки, ибо в ней имеется лишь одна оригинальная тема – тема России.

В эмиграции русская философская мысль привилась на новой почве. Издавались журналы (недолго – «Логос», «Русская мысль» на немецком языке и др.), самобытная русская философия продолжала свое развитие. Одной из главных сфер интереса стало творчество Достоевского как мыслителя. В.В. Ванчугов указывает на особое значение Достоевского для русской философии. Можно сказать, что «общая характеристика русской философской традиции XX в. состоит в том, что она представляет собой серию примечаний к Достоевскому» (5, с. 354).

Вторая большая тема, привлекавшая внимание эмигрантов, – создание истории отечественной философии. В книге имеются краткие эссе, посвященные «Очеркам русской философии» Б.В. Яковенко (1922), «Сущности и ведущим мотивам русской философии» С.Л. Франка (1925), «Русской идее» Н.А. Бердяева (1945), «Истории русской философии» В.В. Зеньковского (1948), «Русской философии» Н.О. Лосского (1951 г. на англ. яз., русское

издание – 1951 г. для служебного пользования), «Вечному в русской философии» Б.П. Вышеславцева (1955). Н.П. Полторацкий – представитель второго поколения русской – эмиграции писал: «На русском языке есть только две философии: марксистская... в Советском Союзе и русская религиозная философия – в эмиграции» (цит. по: 5, с. 294).

Тем временем советские философы тоже пеклись о русской философии, о чем содержится богатый материал в самом обширном из очерков, представленных в книге В. Ванчугова. «Куда они нас тащат? Нас тащат в область мышления!» (В.С. Молодцов, в 60-е годы – декан философского факультета МГУ). «Я два года в спецхране читал этот мистический бред, мне надо давать молоко за вредность» (5, с. 295). В.И. Ленин называл философской дребеденью работы профессиональных философов России. Что касается марксистско-ленинской философии, то на ее поле разворачивались перманентные битвы за чистоту марксизма с оргвыводами и с «выводом», а потому о русской философии «забыли».

Заключая, автор подчеркивает: возрождение интереса к русской религиозной философии, начавшееся вместе с перестройкой, преодолевает большие трудности («сначала нас кастрировали, а теперь требуют, чтобы мы начали рожать») (5, с. 326) в осуществлении смены философской парадигмы.

* * *

Видимо, воодушевленный подвигом Марии Безобразовой, В.В. Ванчугов в следующей своей работе представил такой «непластичный материал», как роль «женщин, занимающихся философией (теософией, антропософией)», пытающихся найти доступ к общему для всех источнику вдохновения, обозначаемому Софией (см.: 3). Основываясь на архивных материалах и труднодоступной литературе, он в полном соответствии с гендерными исследованиями речевого поведения женщин, утверждающих мир вокруг себя (см.: 7), повествует о многообразии проявлений женщинами любви к мудрости: некоторые из них непосредственно не занимались чистой философией, но тем не менее оказывали существенное влияние на историко-философский процесс. Речь идет в этой связи об истории эмансипации с середины XIX в. русских женщин (высшие женские курсы, женские журналы и т.п., к началу XX в. – внедрение в живопись, литературу, в естественные и гуманитарные науки, получение ученых степеней, правда, за рубежом).

Автор обращает внимание на женщин – сотрудниц, покровительниц, вдохновительниц. Среди них А.П. Елагина – мать Киреевского, в доме которой в течение двух десятилетий собирались студенты, литераторы и ученые (В.Ф. Одоевский, П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков, А.И. Герцен, братья Бакунины, А.П. Кавелин и др.). Она хлопотала перед церковной цензурой об издании двух философических писем Чаадаева, была знакома с Шеллингом, переводила автобиографию шеллингианца Х. Стефенса и др. М.К. Морозова (Мамонтова), вдова промышленника, коллекционера живописи М.А. Морозова, была покровительницей Московского религиозно-философского общества им. В.С. Соловьёва и «кормилицей» созданного ею в 1910 г. знаменитого издательства «Путь», в котором были изданы Полное собрание сочинений Киреевского, сочинения и письма Чаадаева, а также в серии «Русские мыслители» опубликованы крупнейшие произведения русской религиозной мысли и русского самосознания. З.Н. Гипсиус была среди организаторов философско-религиозных собраний и Религиозно-философского общества. Отмечается совместное творчество И.А. Ильина и его жены, посвятивших себя философии и существовавших на гонорары, получаемые за переводы.

Философские портреты выдающихся русских женщин-мыслителей (Екатерина II, В.И. Половцева, переводившая Спинозу, внесшая вклад в теорию перевода; В. Салагова – знаток монадологии Лейбница, доказывавшая зависимость его учения от платоновского царства идей и родственного с кантовской философией) завершаются на этот раз более обширным, чем прежде, очерком о творчестве Марии Владимировны Безобразовой (1857–1914). По окончании женских курсов она несколько лет преподавала в женских гимназиях, затем продолжала обучение за рубежом, защитив диссертацию в 1891 г. (см. выше).

В 1892 г. в статье «Кант, Шопенгауэр и Гартман о женщинах» (сборник «Философские этюды») она защищает достоинства женщины от нападок философских классиков. Основываясь на «Антропологии с прагматической точки зрения» (Кант), на «Двух основных проблемах этики» и «Парергах...» (Шопенгауэр), а также на работе Н. Гартмана «Феноменология нравственного сознания», она доказывает их одностороннее и презрительное отношение к женщине, которое сложилось под влиянием «чувств»: «Только тот, кто в состоянии подняться над половыми предрассудками, достоин

называться человеком в полном значении этого слова» (цит. по: 3, с. 147).

С 1895 г. М.В. Безобразова стала активной участницей движения за образование и эмансипацию женщин. Сама она страдала от неравноправия, выразившегося в замалчивании, невозможности публиковать научные труды иначе, чем за собственный счет. Многие ее рукописи были утеряны в различных редакциях. В частности, пропала рукопись «Введения в историю философии в России». Ей не удалось получить магистерскую степень на родине, поэтому она не имела права работать в высших учебных заведениях.

За месяц до смерти М.В. Безобразовой (в 1914 г.) в газете «Новое время» появилась статья В.В. Розанова «К истории неудавшихся портретов...». Сравнивая судьбы «знаковых» в русской культуре С. Ковалевской и М. Безобразовой, он писал: «Состав “горючего материала” – талант и призвание – у них одинаков, но судьбы разные». Никто не знает, что именно сделала Ковалевская в математике, но имя ее всеевропейски известно.

Предлагая свое понимание причин несчастной безвестности Безобразовой, Розанов пишет: «Наша университетская философия все пережевывает Эм. Канта, журнальная наша философия все пережевывает От. Конта, являя что-то ленивое, тусклое и безнадежное. По отсутствию всякой связи с родной почвой они напоминают мрачные времена схоластики... Безобразова была слишком серьезна, проста и даровита, чтобы иметь успех в обществе, которое и в философии бежит “за идолом театра”... – она была “не как все”, и с ней случилась в 101-й раз русская история “горе от ума”» (цит. по: 3, с. 152). Автобиография М.В. Безобразовой «Розовое и черное в моей жизни» попала в поле зрения В.В. Розанова, и он поместил ее целиком в своей книге «Люди лунного света» как половую аномалию (преобладание «мужского начала», «мужского ума», нулевое значение полового притяжения).

Книга В. Ванчугова о женщинах-философах перегружена фактическим материалом, в нее включены портреты десятков одаренных женщины, окончивших различные курсы, отличившихся на педагогическом поприще и многими переводами иностранной философской литературы, статьями в литературных и научных журналах. Существенное значение имеют приведенные в книге рецензии на труды женщин, дополняющие их портреты, авторами которых были мужчины, весьма строго и даже недоброжелательно выискивающие их недостатки. Сам автор не претендует, казалось

бы, на какую-то концепцию или решительные выводы, не солидаризируется с мужчинами, проявляя толерантность. Являя картину движения к эмансипации женщин, умение слабого пола включиться в процесс бурного развития философского знания, развернувшегося в последние десятилетия XIX и в первое десятилетие XX в., их способность к плодотворному освоению отечественного духовного наследия, их огромный вклад в освоение западной классической философии и, наконец, их деятельность на ниве образования, тем самым он снимает традиционный вопрос о способностях женщин профессионально заниматься философией.

Наглядно представляя все еще маргинальное и пока не массовое вхождение женщин в «чистую» философию в начале XX в., их существенное влияние на философский процесс, автор свидетельствует о бурном развитии в стране этой отрасли знания, составляющего существенный элемент русской духовной культуры. Однако присутствие в его книге таких рецензий косвенно («по умолчанию») свидетельствует, что женщинам не следует думать о возможности гинекоцентричного будущего.

* * *

«Москвософия и петербургология. Философия города» (см.: 4) построена на базе того же «эксцентричного» метода. На этот раз книга состоит из совокупности цитат деятелей культуры прошлого, образующих ее текст и смысл. Автор считает, что «цитатное поле», мозаика цитат, которыми он пользуется, являет собой материал, в котором концентрируются мысль и сама истина. Он называет такой подход маргинальным, но плодотворным для отыскания новых тем и нетривиальной точки зрения на проблему философии города, которая еще не существует.

Возраим: такой метод вовсе не маргинален, он широко использовался в марксизме. Но в последнем случае не мысль, а цитата порождала, определяла и создавала мысль, причем смысл ее мог быть невнятным либо вообще отсутствовать. Когда-то академик Ойзерман отлучал книгу «Немецкая классическая философия» (А.В. Гулыги) от марксизма с помощью ленинских цитат: ...у Ленина так, а у автора иначе, у Ленина то – у автора другое: какой же он марксист?)

Выразительность смысла подчас объективируется также путем анализа уникальности переживания среды обитания или характера общения создателей концепции. Так поступил В. Подорога,

обсуждавший топологию идей Киркегора (окно кабинета выходит на море; результат – «танцующий» стиль) и Ницше (убежище Ницше – в горах, и он – «ступенчатый» философ). Р. Эберфельд сделал вывод о провинциальности философии М. Хайдеггера, отказавшись принять пост декана философского факультета, не желая покинуть родные места и доброе соседство.

Ванчугов поступает иначе. Он обращается к проблеме последних лет – топологической составляющей учений, выражающей «философское» лицо изучаемого объекта. В данном случае ученый пытается запечатлеть «философский» образ города как средоточия интеллектуальной жизни, которое предстает равным образом как «соборность понятий». Предпосылками для решения задачи послужили сложившаяся в XIX в. традиция, изучающая психологию народов, и маргинальные темы философии (например, «философия техники», «философия денег»; сборник «Метафизика Петербурга» и т.п.).

Город понимается как органическая целостность не только по форме (географическое положение, изучаемое георбанистикой), но и сущностно. Учитываются его анатомия (внешняя характеристика, включающая жилище), физиология (деятельность населения) и психология, внимание к обычаям, традиции, установкам и патогенным факторам (вырождение горожан, по Нордау), ведущим к персонификации города, когда Париж – не Франция, а парижанин – не француз. Город выступает как «символический проводник», связывающий с собой индивидов в коллективное единство (пример, в России – Москва, Петербург и др.). Поэтому исторически значимы города-столицы и мировые города (Иерусалим, Рим, Константинополь).

В «Москвософии и петербургологии» автор приводит свидетельства известных русских деятелей культуры, в которых выявляются не только анатомические (архетипически радиально-кольцевая и деревянная, солнечная Москва и прямолинейный, геометрически правильный, каменный туманно-лунный Петербург), физиологические (в Москве избыток витальных сил, дионисийство, в Питере – сильное аполлоническое начало) и психологические (добродушие, хлебосольство, обжорство, болтливость и праздность уличной толпы у москвичей и диета, замкнутость, деловитость, декларация прав и обязанностей у петербуржцев) особенности культурно-территориальной и духовной среды в их противостоянии, но и различие в метафизических (Москва имманентна приро-

де, Питер трансцендентен), историософских (Москва как деревня-город – сердце России, Петербург космополитичен) и культурных установках, вершиной которых стало творчество певца Петербурга Ф.М. Достоевского (хотя славянофила и москвича в душе) и летописца Москвы Л.Н. Толстого. У Москвы – разорение от пожаров и вражеских нашествий, у Петербурга – от наводнений. Москва выросла, Петербург выращен; Москва – мать, Петербург – отец городов русских (архетипальные характеристики). В Москве – бунтовщики, в Питере – масоны – заговорщики и террористы, Петербург – колыбель Октябрьской революции.

Москва – город русских, русский дух, Петербург – европейский город немцев. В Москве – идеи народности, в Питере – иерархии (срединность и посредственность в умонастроениях). В Москве отмечается сильное соборное начало, незримо идущее от Киева, в Петербурге затаился Новгород, открывшийся в Питере после революции как вольница. Воздействие Москвы на другие города соборно: мысль вырабатывается в Москве и переносится в другие города.

В сравнении городов можно рассматривать либо остатки мифологического сознания, либо понятийно-образное осознание итога тысячелетнего развития, когда искусственное творение как бы переходит на иной уровень бытия, как бы оживает, когда механическое переходит в органическое. Мы «вкладываемся» в город как в превосходящее нас по многоукладности существо, и игрушка «матрешка» – хорошая механическая модель для характеристики этой соборности. Человек содействует жизни города и содействует (совместно действует с городом в биосфере), так что сущность городского образа жизни можно передать с помощью неологизма: «симбиотическая соборность» (4, с. 211).

В заключение автор подчеркивает, что цитируемые места лишаются контекста настолько, что становятся органичными для данного в работе текста; при этом, имея статус цитаты, они получают возможность обратной связи с родным текстом на основе нового контекста. Так возникает транссоборность на уровне текста и по-новому прочитывается «архаическая» проблема.

* * *

Важной проблемой историософии является решение прикладной задачи – исследование дисциплины, выявляющей «реакцию этноса на новую для него мысль» (6, с. 27). В данном случае речь идет о реакции на философию американского прагматизма,

что позволяет получить философскую характеристику изучаемого этноса, т.е. понять не только преломление сознания, но и скрытые ресурсы «русской мысли» под воздействием прагматизма.

Философия для каждой цивилизации – необходимый элемент мировоззрения, проблемы которого (в чем смысл жизни, откуда все произошло, что значит знать и т.п.) остаются неизменными, передаются от поколения к поколению; они вечны и поддаются лишь условному решению. Но форма, приемы и терминология находятся в процессе постоянного обновления и применительно к своему времени решаются каждый раз по-своему. Системно философия распространяется не только вширь (географически), но в глубь цивилизации, и в этом случае следует учитывать так называемый «дух народа», т.е. его сущностную идею; в философских терминах воспроизводится то, что философия «сама думает о себе», рассуждая о «национальной идее». Рассуждения такого рода становятся традицией, хотя и не всегда получают академический статус.

Этот вид философствования автор называет «этнософией» (там же, с. 32). Основываясь на свидетельствах историков философии и публицистов XIX в., он рисует этнософические портреты мысли – французской (оплот Просвещения; приверженность к риторике при отсутствии глубины и склонности к отвлеченной мысли и др.), немецкой (безбрежный океан абстракции; индивидуализм со времен Реформации; сомнение в сверхличности и пр.), английской (скептицизм; чуждость пантеизму; слабость философского анализа; эмпиризм и т.д.), русской (фанатическое увлечение идеями, даже пришедшими извне, причем русская точка зрения становится совершенно непохожей на заимствованную; практичность в их восприятии; признание возможности, по словам А.И. Герцена, «бросить нашу северную гривну в хранилище человеческого разума, соединив “науку и жизнь, слова и дела”») и т.д.).

* * *

На американскую философию в России обратили внимание в последней четверти XVIII в. В 1774 г. в Санкт-Петербург поступил первый выпуск трудов Американского философского общества, а в 1778 г. его почетным членом стала Е.Р. Дашкова, президент Российской академии наук. «Философский рассвет» американской мысли в России был связан с деятельностью трансценденталистов (А. Олкотт, Г. Торо, Р. Эмерсон и др.), объединившихся в 1836 г. в так называемый «Трансцендентальный клуб», интересом которого

стали проблемы умозрения. Объектом спекуляций «этих полумистиков, полуромантиков» (6, с. 64) были не метафизические, а «посюсторонние» проблемы; на одном из первых мест была природа. В начале XX в. в России были изданы труды Р. Эмерсона, в которых критики отмечали посюсторонность, полезность, проповедничество на почве лирического трансa («вместо философской трансцендентности – экзальтация»), мысли без плана и системы, которые, однако, способны вознаградить за терпение и найти в его творениях «целый мир этических красот». Профессиональные философы России не обратили на них особого внимания.

«Золотой век» своей философии американцы связывают прежде всего с прагматизмом, провозвестником которого был Ч. Пирс, едва замеченный в России. Классический прагматизм (Дж. Дьюи, Дж. Ройс, Дж. Сантаяна и др.) предстал в России в изложении его крупнейшего представителя У. Джеймса (1842–1910), идеи которого распространились намного быстрее и освоены были более интенсивно, чем в Европе.

Джеймс называл свое направление радикальным эмпиризмом, который работает с фактами как простыми гипотезами, способными подвергаться изменениям по мере накопления опыта, причем доктрина монизма тоже рассматривается как простая гипотеза. В этой связи понятие плюрализма обрело второе рождение: отвергая монизм, Джеймс утверждал теорию истин во множественном числе из-за конечного неведения разума. Обращенный к поискам истины вопрос: «Если все философские гипотезы безразличны в практическом отношении, то что же в том, что одни из них мы признаем истинными, а другие ложными?» (цит. по: 6, с. 113) – получал неоднозначные определения. Антиинтеллектуализм – сущность прагматизма; Джеймс обращается к частному, подчеркивает практические аспекты действительности; его прагматизм родствен позитивизму, отрицая метафизические абстракции. Значение идей и ценность религии определяются их полезностью для человека, который в них верит, и полезностью человека для остального мира.

Известность в России Джеймсу принесли работы по психологии и религии и особенно «Прагматизм» (1907 г.; русский перевод – 1910 г.). Первые вести о прагматизме шли от П.В. Мокиевского (1905) и создателя неаристотелевской логики Н.А. Васильева, побывавшего на III Международном философском конгрессе в Гейдельберге, где выступал Джеймс. В.В. Ванчугов подробно опи-

сывает философскую ситуацию в России, предопределившую как жесткую критику, так и благосклонное отношение к прагматизму.

Он выделяет уходящее в прошлое гегельянство (Н.Г. Дебольский и др.), неокантианство (Ф.А. Степун, С.И. Гессен, М.М. Рубинштейн); А.И. Введенский – последователь Канта – критически встретил прагматизм; реформаторы не только гносеологии, но и социальной теории марксизма – эмпириокритики П.С. Юшкевич (с его эмпириосимволизмом), А.А. Богданов (эмпириомонизм), Валентинов (Н.В. Вольский) и др. – наиболее критически высказывались о прагматизме. Далекий от философской критики прагматизм был подвергнут критике в «Материализме и эмпириокритицизме» В.И. Лениным. В критических отзывах отмечались эпигонский характер прагматизма, его обыденность, сопоставляемая с буржуазностью и мещанством, сомнение в синтезе, отказ от поисков объективного критерия истины и пр.

Активное участие в обсуждении нового учения приняли «идеалисты по их философии и неославянофилы по мировоззрению» (В.Ф. Эрн, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Л.М. Лопатин и др.). Содержанием их идеализма была не только кабинетная метафизика, но и социальная направленность мировоззрения. Их приверженность интеллектуализму, против которого выступал прагматизм, «снялась активным служением жизни» (6, с. 100). Поэтому они были благосклонны к тем идеям Джеймса, которые были близки им, и «не поступались принципами», когда они им противоречили.

К примеру, Эрн считал, что прагматический метод, отрицая Логос, не имеет ценности с теоретической точки зрения. Вместе с тем философия Джеймса как любовь к мудрости, наполненная Эросом, т.е. страстью к одухотворению стихии прагматического искания истины, принималась благосклонно, хотя указывалось, что такой поиск оплодотворяется все же лишь Логосом. Н.А. Бердяев отмечал, что в философии Джеймса больше здорового реализма и больше живого опыта, чем в формализме современной немецкой философии.

Зимой 1909–1910 гг. состоялся так называемый «Спор о прагматизме» в философском кружке М.К. Морозовой. С.Л. Франк в докладе «Прагматизм как философское учение» дал этому учению резко отрицательную характеристику. По его мнению, высшей ценностью философии является отвлеченная истина; интуиция как переживание истины – лишь низший этап в ее поисках. Поэтому

принцип полезности или бесполезности для философии не имеет значения, он важен лишь для религии. Прагматизм видится Франку «не как новая философская теория, а как проповедь, направленная на пересмотр целей и ценностей жизни» (цит. по: 6, с. 121). Это утонченный и радикальный скептицизм, утверждающий ненужность истины. «Прагматизм есть явление болезненное и порочное, отражающее язвы и пороки современной философии» (там же).

В последовавшей затем дискуссии Л. Лопатин советовал приват-доценту Франку понимать мнение противника в наиболее благоприятном для его концепции смысле; С. Лурье, восторгавшийся прагматизмом, упрекал Франка в приверженности к абсолютным нормам немецкого духа. А. Топорков заметил, что аргументы против прагматизма имеют значение всего лишь в сфере рационализма, но еще нужно доказать, должна ли логичность быть обязательной. С. Булгаков соглашался с тем, что прагматизм является «скептическим релятивизмом», но, с другой стороны, он, по его мнению, «оказывается прорывом к действительности», потому что подобно русской философии пытается избежать отвлеченности, которая свойственна западному идеализму. Именно поэтому русские мыслители должны отнестись к прагматизму иначе, чем западные. Е.Н. Трубецкой подчеркнул значение гуманизма как важной положительной ценности прагматизма. Лишь П.Б. Струве целиком поддержал С. Франка, заметив, что «люди фабрикуют истину, как луну делают в Гамбурге, – себе на потребу. Поэтому на всякой научной аудитории должно быть вывешено объявление: прагматизму вход запрещен» (цит. по: 6, с. 137).

Широко обсуждалась также работа Джеймса «Наука о религиях». Здесь тоже не было единодушия, но критиков было больше, а «сердечный прием», особенно сторонниками «нового религиозного сознания», объяснялся (Н. Шемелиным) испорченностью русской интеллигенции, «которая с самого начала порвала живую связь... с религиозным бытом миллионов простого народа и здоровым направлением восточного мистицизма» (цит. по: 6, с. 159).

Наряду с интересом к американскому прагматизму оживилось внимание и к англосаксонской школе, к «философии действия» А. Бергсона, к идеям Ф.К. Шиллера и Э. Леруа. Несмотря на широкое распространение прагматизма, почти никто из русских мыслителей не взял его «в гении-вдохновители»; его словами часто все же озвучивали свои мысли: он был взят в спутники, но не в путеводители. Хотя элементы прагматизма находили, например, у

Хомякова (Бердяев) и у Булгакова (В. Ванчугов в данной книге), никто из русских (за исключением преподавателя Московского университета В.М. Хвостова, «впавшего в плюрализм») так и не стал последователем прагматизма, сохраняя собственную мировоззренческую позицию: они отторгались от «англосаксонского эмпиризма и прагматизма» как национальной черты английской и американской философии, которая в прагматизме Джеймса даже опередила прагматизм англичан. Но в прагматизме Джеймса русские идеалисты усматривали не противника, а мыслителя, идущего им навстречу в оправдании религии, несмотря на мерил практичности.

Похоже, Ванчугов не видит больших содержательных различий между строгостью рационалистического дискурса и вольно-мыслием и свободным стилем отечественных философов. Сам он свободен и весьма изобретателен в экспозиции собственных решений. Последняя не отличалась бы от академического повествования, если бы не цитатный дискурс и свободные отступления. Попытка Ванчугова осуществить синтез софийности и рационализма выглядит весьма привлекательной благодаря свободе выбора и оригинальности методов работы с материалом. Важно также, что в работах Ванчугова не искажаются особенности национального самосознания ни у носителя американизма У. Джеймса, ни у русских мыслителей и читателей.

Литература

1. Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. – М., 1999. – 944 с.
2. Бельский И.Л. История русской философии конца XIX – первой трети XX в. Исследования и публикации. 1985–2002 гг. – М., 2002. – 121 с.
3. Ванчугов В.В. Женщины в философии России. Из истории философии в России XIX – нач. XX в. – М., 1995. – 300 с.
4. Ванчугов В.В. Москвософия и петербургология. Философия города. – М., 1997. – 224 с.
5. Ванчугов В.В. Очерк истории философии «самобытно русской». – М., 1994. – 405 с.
6. Ванчугов В.В. Русская мысль в поисках «Нового света»: «Золотой век» американской философии в контексте российского самопознания. – М., 2001. – 327 с.

7. Веселова И.С. Рассказчики и рассказчицы: наблюдения над типами речевого поведения // Мифология и повседневность: гендерный подход в антропологических дисциплинах. – СПб., 2001. – С. 338–346.
8. Гальцева Р.А. Очерки русской утопической мысли XX века. – М., 1992. – 205 с.
9. Гачев Г. Русская душа. Портреты русских мыслителей. – М., 1990. – 272 с.
10. Громов М.Н. Об изучении русской философии. – М., 1979. – (деп., № 3667).
11. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. – М., 1990. – 288 с.
12. Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. – М., 1997. – 288 с.
13. Ермичев А.А. Русская и зарубежная философия. Пути схождения. – СПб., 1997. – 265 с.
14. Ермичев А.А. Русская философия конца XIX – начала XX века. – СПб., 1995. – 511 с.
15. Калитин П.В. Уравнение русской идеи. – М., 2002. – 278 с.
16. Кузнецов Э.В. Философия права в России. – М., 1989. – 205 с.
17. Куракина О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен. – М., 1993. – 183 с.
18. Лауг Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. – М., 1996. – 447 с.
19. Маслин М. «Осевое время» империи // Лит. газета. – 2003. – 10–16 дек.
20. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994. – 447 с.

ФИЛОСОФИЯ НА ПЕРЕПУТЬЕ

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Вклад шестидесятников в культуру не пропал даром. Их голос был негромким (эпоха была другая), но слышен до сих пор. Их труд укреплял жизненные и житейские позиции человеческого в человеке. Их читают и сейчас. До сих пор их книги переиздаются. Они и теперь не одиноки, приходит смена. Но отсутствуют общественные цели, рушатся культурные образцы, а в море макулатуры и бешеных плясках «элиты» на костях русской культуры память о них и дело таких, как они, угаснет.

Человечество переживает системный кризис. Христианская культура близка к коме. В переломные периоды истории и прежде переживались времена утраты образцов. Ныне речь идет о варварском отношении к природе и к человеку в условиях глобального истощения ресурсов, о деградации трудовой этики, о падении нравственных норм и общепринятых правил поведения, об упадке личной морали. Богоборчество, вседозволенность, культ тела и плотских наслаждений, ломка ролевого полового поведения, ослабление абсолютных табу, крушение семьи, разрушение привычных правил внутренних и международных коммуникаций и т.п. — все это мы ныне в существенных моментах переживаем сообща с Европой. В России, естественно, особенная статья.

В канун и сразу после падения Западной Римской империи настали черные времена. То же сейчас. Сравнение поведения некоторых людей с животными приобретает прямой, даже зловещий смысл: 1) размывается зоосоциальный инстинкт — фундаментальное отличие человека от животного (как животное человек — ужаснее всех других тварей); 2) звериное начало монтируется в социальное поведение: оно уже — не уродство либо недостаток, а

колоссальное преимущество; мир состоит из хищников и дичи: деградация – от «богочеловека и зверочеловека». Те, кто живет на земле и с земли, а также трудящиеся на фабриках и заводах люди – недочеловеки, быдло, говорящие орудия. «Речь идет не об отчуждении, не о классовой вражде, а об антропологическом и биологическом разрыве между элитой и обществом. Посмотрим правде в глаза – Третий Рим пал, и на его руинах строится новый варварский мир» (2).

Ныне, как и в те времена, уповают на религию. С. Хантингтон, например, один из многих современных ученых, предрекающих в борьбе цивилизаций упадок западной культуры, указывает на религию как на наиболее важный элемент, образующий ее устойчивость. Усматривая возрождение религии во всем мире, он видит в этом реакцию на атеизм, моральный релятивизм и потворство слабостям, а также утверждение ценностей порядка, дисциплины, труда, взаимопомощи и солидарности. Обращаясь к иным культурам, сохраняющим устойчивость, он иногда включает в их число и Россию (4). Известный отечественный философ истории и футуролог А.С. Панарин, анализируя системный кризис, в котором оказался мир, неоднократно указывал на православие как путь к спасению (1).

Действительно, в попытках спасения христианской культуры на передовой оказалось православие. При встрече с архимандритом Кириллом (в 2007 г.) папа Бенедикт XVI сделал ему комплимент (или выразил надежду?), сказав, что православие сумеет преодолеть кризис. Почему именно православие? Западный человек, если и не утратил веры, больше всего полагается на земной правопорядок и западную законность; веру в Бога заменило безусловное доверие к толерантности, политкорректности (часто – себе в убыток) и «правам человека» – правам, которые слишком часто являют нам бесправие и порывают с человечностью (чего стоят точечные бомбардировки в Югославии и Ираке, снятие запрета на промискуитетные и однополые браки, детская порнография, культ бессмысленного потребления и роскоши и т.п.). Зловеще выглядят на Западе закрытые и пустующие храмы и непреодолимые трудности в формировании духовных семинарий.

Еще совсем недавно взоры западного человека не простирались дальше завтра, когда можно выпить кофе или браузе и ехать по хайвею по делам либо развлекаться в полной уверенности в вечности вещей, как они существуют здесь и теперь, и в величии

«этой» страны, в которой выпало тебе счастье жить. Кажется, мы – прилежные ученики и поклонники западного образа жизни – во многом превзошли своих учителей. Теперь, похоже, пожинаем горькие плоды: мировой кризис сулит лихие новости.

Но у нас («особенная статья») есть одно «преимущество» – следствие горького опыта XX в.: отлученные от самобытной русской философии, религии и церкви, руководимые воинствующими атеистами, которые долгие годы внушали нам, что добро – это нечто вроде выгоды (для пользы дела можно лгать и убивать, что граница между злом и добром относительна, потому что нравственно то, что служит делу коммунизма), теперь, когда советский вариант и сама идея коммунизма уходят из памяти, когда капитализм с его бездной между богатством и бедностью стал нашим «светлым» будущим, а народ обречен на безнадежно скудное выживание, религия явилась единственным надежным средством сохранения «человеческого в человеке» и единения покинутых в этом мире одиноких людей.

Помимо этого в восточном благочестии привлекает доминирование идей не справедливости, а любви, не индивидуального, а космического спасения, и католичку Катарину Бета, принявшую православие, автора книги о русской душе, воодушевило в православии рассмотрение Апокалипсиса как предостережения, предрекающего человечеству новое преображение. «В западном христианстве натурфилософия отодвинута на задний план. Восточная же церковь обнаруживает понимание творения во всех новых образцах христианской космологии. Христианское понимание космоса выражается в том, что спасение рассматривается не только как дело человека в пределах рода, но как космическое событие, которое преображает весь универсум. В православии антропология и космология связаны теснее, чем в католицизме и протестантизме» (5).

В разрушенном мире, где народ находится на грани вымирания, когда жизненно необходимо восстановление морали и общественной нравственности, этические принципы, провозглашенные в Новом завете, оказались для нас единственной системой морали. Их пытались и прежде отменять, но тщетно (можно вспомнить времена французской революции конца XVIII в. или господство коммунистической идеологии, когда казнили священнослужителей и простых верующих, осквернялись и разрушались храмы, а дело кончилось провозглашением морального кодекса строителей коммунизма – парафраза вечных заповедей).

Мы хотели свободы, нам дали свободу умирать и своеволие творить мерзости и великие злодеяния. Человек – особое живое существо-животное, которое не ведает в нем пределов. Но теперь самое время вернуться к традиции и вспомнить «о человеческом в человеке»: ведь человек и такое живое существо, которое мечтает о вечной жизни и, прощая в последний путь, оплакивает, грустит и поминает своих усопших. Он способен восхищаться звездным небом и красотой здешнего мира. Для него, да и для всего живого важны запреты и табу, которым, пожалуй, только человек подчиняется, как он думает, по доброй воле (а если не подчиняется, ему мстят и земная природа, и универсум).

В своеволии он готов погибнуть, а потому для воспитания-выживания ему необходимы не только нравственные нормы, но и идея идеала как образец абсолютного блага, с которым человек, если он хочет оставаться человеком, призван соотносить свое поведение. Образы христианской религии, ее категорический императив любви к ближнему и дальнему – наиболее общедоступное и действенное средство морального воспитания – сегодня для народа оказались единственными, а потому и жизненно необходимыми.

Теперь в нашей стране на защите человеческого в человеке остается церковь, занимающая твердую позицию в попытках возрождения нравственности, да слышен нестройный хор голосов ученых и публицистов, бьющих тревогу. Государство и общественные организации медлят, уступая воплям по-ленински «воинствующих безбожников» (прискорбное письмо весной 2008 г. академиком РАН), апологетам толерантности, страшащимся повредить душевному покою инославия (чем весьма озабочены почти все СМИ), а то и неких русофобов, до сей поры уверенных в реакционности православия.

Папа Римский может позавидовать тому, что возрождение веры в народе и церкви как института осуществляется столь быстрыми темпами. Речь идет о соединении с зарубежной Православной церковью, о быстром восстановлении храмов, о том, что примерно 70% русских считают себя православными, среди них примерно 20% воцерковлены и примерно 15% имеют высшее образование. Многие оспаривают массовую приверженность русских к православию. Однако в храмах множатся православные общины, возникают группы милосердия, все больше молящихся пытаются помочь людям, и многие сознательно приобщаются к вере. Но труд, взятый на себя церковью, кажется неисполнимым (см.: 3).

Годы безверия четырех поколений не сломали в памяти повседневной жизни ни «девять дней» и Сороковины, ни Родительскую субботу и Прощенное воскресенье, ни Пасху как главный праздник, ни святость Матери Божьей, Богородицы, вечно оплакивающей Сына и заступницы сирого и несчастного – эталона любви-агапэ, страдающей, жалостливой и жалеющей, ни идеи о духовном совершенстве. Мало привились насаждаемые ныне зарубежные Рождество, День св. Валентина или св. Патрика, хотя ради этого достойного святого (либо рекламы ирландского пива (?!), чем весьма упиваются родные СМИ) и перекрывают Новый Арбат. Требуются огромные усилия по организации и программированию духовного просвещения народа. У духовенства еще мало сил.

Может ли сегодня философия выразить какую-либо актуальную цель, способную вселить надежду на будущее, или, как представляется многим, в будущем нам уже почти ничего не светит? К прискорбию, ответ не может быть простым. В нашем случае русской философии предстоит еще и ее «реабилитация»: настаивая на ее полной зависимости от западноевропейской мысли, наши апологеты рациональности напрасно апеллируют к строгой научности западной философии, выраженной в логических понятиях; цель недостижима: философские понятия пластичны и не поддаются строгости. А потому нет ни строгости, ни мира в западном философском «доме», именующем свою философию «научной». Ныне западная философия, можно сказать, сама находится в коме. Великих имен давно нет, а мощные философские направления XX в. с середины 70-х годов таяли как белые снега, уступая место однодневкам, останки которых пребывают в заточении университетских школок и школ, ограниченных повседневностью, разграниченных изучением самости и «другого» и не радующих новыми позитивными идеями.

После крушения марксизма наши неозападники все еще заимствуют останки с Запада и лелеют культ философии науки, которая не способна представить во всеполноте даже гносеологию. Речь идет собственно не о философии, а о *теории* науки, как благоразумные немцы, философский народ, назвали этот раздел гносеологии. И вот этот важный сегмент теории выдается за предмет «любви к мудрости»; при этом остается проблемой, нуждаются ли естествоиспытатели и вообще ученые в нем в том его виде, в каком он существует.

Напрасно также наши «неозападники», примкнувшие к культу рассудочно-рационалистического познания, настаивают на вторичности русской философии, изначально основанной на логосе как мудрости (Софии), включающем всеполноту познавательных возможностей человека, обращенных к нему, к людям и миру, с которыми и в котором они живут, к пределам духовных потенций и возможностей в стремлении к совершенству и абсолюту. Эти возможности философы должны использовать, но не делают этого даже для борьбы с духовным одичанием.

Новейший приговор эпохе: необходимо новое знание о природе надвигающегося коллапса, и победа будет за нами. Следует дополнить: необходимо усиление активности исторического субъекта, которому суждено такое знание претворить в жизнь. К сожалению, создается впечатление, что академическая философия не задумывается о культурной катастрофе, за которую она тоже в ответе. Лелеют философию и методологию науки, преподают историю философии, но ее курсы сохраняют содержание и структуру давнего «основного вопроса философии», субъект-объектных отношений, или: ...от бытия к производству... и т.д. по накатанной тропинке, а до человека в его горе и падении дело не доходит.

Жизнь требует поистине срочного развертывания своего рода мобилизационного сознания. На Западе в школах приняты конфессиональные факультативы, посвященные истории христианской культуры; введены уроки практической нравственности. У нас ничего этого нет. Нам необходима скорейшая государственная (при поддержке естественного, социального и гуманитарного знания) разработка комплексных программ, возрождающих человеческое в человеке не только в сознании, но и в нормах бытового и трудового поведения, регулируемых в том числе и законодательно. С этой целью требуется обновить содержание наук о человеке.

Что касается философии, необходимо вернуть софийное содержание русской мысли, превратив ее из Золушки, обитающей в прихожей философии науки, в близкое уму и сердцу духовно-душевное достояние, способное осветить людям путь в конце туннеля. Философия обязана принять в спасении духовной культуры самое активное участие, как это было в 60-е годы обогащения культуры.

Литература

1. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М. 543 с.
2. Соловей В. «Мы» и «они» // Лит. газета. – М., 2007. – 24–31дек.
3. Тимаков А. Пастыри одичавшего стада // Альфа и Омега. – М., 2006. –
4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003. – 118 с.
5. Beta K. Die russische Seele. – Wien, 1988. – S. 176.

И.С. Андреева

**ФИЛОСОФЫ РОССИИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА**

Портреты

Монография

Художественный редактор Т.П. Солдатова
Технический редактор Н.И. Романова
Корректор Н.И. Кузьменко

Гигиеническое заключение

№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 31/III-2009 г. Формат 60x84/16

Бум. офсетная № 1. Печать офсетная Свободная цена

Усл. печ. л. 19,5 Уч.-изд. л. 18,2

Тираж 300 экз. Заказ № 25

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997.**

**Отдел маркетинга и распространения информационных изданий
Тел/ Факс (499) 120-4514
E-mail: market @INION.ru**

**E-mail: ani-2000@list.ru
(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в типографии ИНИОН РАН
Нахимовский пр-кт, д. 51/21
Москва В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9