

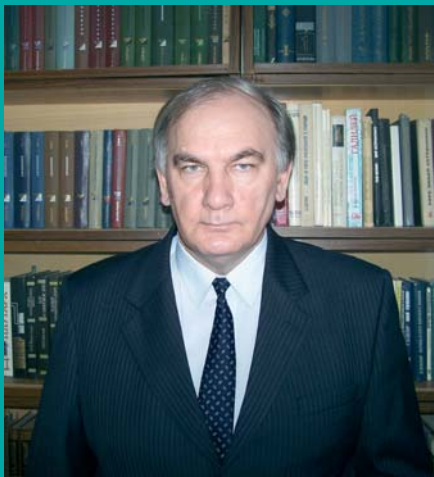
ВЫХОДИТ В СВЕТ
ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ
«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»

**А.Н. ПАВЛЕНКО. СОБСТВЕННЫЕ, ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ
И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ
КОСМОЛОГИИ**

Учебное пособие профессора А.Н. ПАВЛЕНКО выходит в серии
«БИБЛИОТЕЧКА МОЛОДОГО УЧЕНОГО»

и предназначено аспирантам и студентам нефилософских специальностей.

В работе анализируются процессы становления теории стационарной Вселенной Эйнштейна, теории эволюционирующей Вселенной Фридмана – Леметра – Гамова, инфляционной теории Старобинского – Гуса – Линде и теории хаотической Вселенной Линде. Показано, что становление объекта космологии как самостоятельной науки завершается к началу XX столетия и связано с созданием релятивистских представлений о физико-геометрической структуре Вселенной как целого.



ПАВЛЕНКО Андрей Николаевич

Доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии науки Института философии РАН, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

В работах последних лет исследуются симметричные процессы и инварианты эволюции «европейского рационализма», обуславливающие его трансформации в новых формах сущего как в области науки (физика и космология), так и в области искусства (театр). В настоящее время основное внимание уделяется исследованию проблемы «существования» вновь предсказанных фактов и процедуры «наблюдения».

Автор более 150 научных трудов, в том числе четырех монографий.

Монографии: Европейская космология: основания эпистемологического поворота. – М.: ИНТРАДА, 1997; Бытие у своего порога. – М.: ИФРАН, 1997; Теория и театр. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2006; Возможность техники (в печати).

Подписные индексы журнала
45490 и 79007

6`2009

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

- ◆ *ОБОЛОЧКА КУЛЬТУРЫ*
- ◆ *ФИКЦИЯ ЧЕЛОВЕКА*
- ◆ *ФАРИСЕЙСКАЯ ПОЗА*
- ◆ *ХРИСТИАНСКИЙ ПЛАТОНИК*
- ◆ *ГАЛАКТИКА ЦИФР*
- ◆ *ИНФОРМАЦИОННЫЙ МЕНЕДЖЕР*
- ◆ *БРАЙТОН-1988*

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ 6/2009

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

6/2009

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Миронов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Ермишин О.Т.,
Пантин В.И., Порус В.Н., Розин В.М., Северикова Н.М.,
Сиземская И.Н., Тульчинский Г.Л., Шевченко В.Н.

Научный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал» и
в базы данных ВИНТИ РАН.

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

Подписные индексы журнала:

– в Объединенном каталоге “Пресса России” 45490
– в Каталоге российской прессы “Почта России” 79007

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 22.06.2009 г. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2009
© Академия гуманитарных исследований, 2009
© Издательский дом «Гуманитарий», 2009

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Из истории русской философии ■	
<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	О русской философской традиции 5
<i>В.Н. ПОРУС</i>	Онтология культуры С.Н. Франка 8
<i>А.К. СУДАКОВ</i>	Образы верующего разума в философии И.В. Киреевского 29
<i>В.П. ВИЗГИН</i>	Феномен Дурьлина 51
<i>М.Г. ГАЛАХТИН</i>	Россия и авторитаризм (к характеристике общественно-политических взглядов П.А. Флоренского и И.А. Ильина) 60

Юбилейные штудии

К 125-летию со дня рождения

Бориса Валентиновича Яковенко (1884 – 1949)

<i>О.Т. ЕРМИШИН</i>	Б.В. Яковенко и философия русской эмиграции 71
<i>В.В. ВАНЧУГОВ</i>	«История американской философии» в России: Б.В. Яковенко 80

Архивные публикации

<i>П.А. ФЛОРЕНСКИЙ</i>	Знание как система актов различения (потенции сознания) 92
<i>П.А. ФЛОРЕНСКИЙ</i>	Диалектический метод. Из лекций 1918 г. 98

ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО

Новые технологии ■

<i>Б.И. ФЕДОРОВ</i> (Санкт-Петербург)	Школьное обучение. Главная цель (<i>Продолжение</i>) 101
--	---

Философия информационного общества ■		
<i>С.В. КУВШИНОВ, Е.И. ЯРОСЛАВЦЕВА</i>	Человек в оцифрованном мире	120
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ		
Неизвестное прошлое ■		
<i>С.Н. КОРСАКОВ</i>	XVIII Всемирный философский конгресс (Брайтон, 1988) в истории отечественной философии (<i>Окончание</i>)	139
XXII Всемирный философский конгресс (Сеул, 2008) ■		
<i>Л.А. МИНАСЯН (Ростов-на-Дону)</i>	Встреча с Сеулом	152
Рецензии, аннотации, отзывы ■		
<i>С.М. ПОЛОВИНКИН</i>	В.В. Зеньковский. Собр. соч. в 2-х тт.	155
	■ Наши авторы	159
	■ Contents	160

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводятся лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруется цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствия ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.



Из истории русской философии

О РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Споры вокруг русской философии не утихают. С одной стороны, русскую философию ее критики считают пережитком прошлого, чем-то архаичным и мешающим современному философскому процессу, не замечая того, что они сначала огрубляют и мифологизируют предмет исследования, а затем борются с собственным мифом. С другой стороны, те, кто превозносят русскую мысль, видят в ней воплощение самобытности и залог национального величия, но нередко переводят ее изучение из исследовательской области в идеологическую, т.е. подменяя философские идеи в их живом развитии искусственными идеологемами. Наряду с критиками и идеологами, есть и третья категория исследователей. Речь идет об авторах, которые считают, что прежде чем критиковать или сблизить философские идеи с современной идеологией, необходимо досконально исследовать тему во всех ее аспектах, скрупулезно разобраться в наследии русских мыслителей, создать по возможности объективный и адекватный образ русской философии. К счастью, серьезная работа в данном направлении продолжается, несмотря на обилие безответственных, а иногда просто невежественных рассуждений о русском философском наследии.

Третий подход в понимании русской философии и представлен в статьях, помещенных в настоящем номере журнала. Авторы первых двух статей обращаются к известным и достаточно изученным мыслителям, таким, как С.Л. Франк и И.В. Киреевский, но пытаются найти в их наследии оригинальный подход, выделить самые важные и актуальные идеи. В результате проблемы культуры, веры и разума раскрываются в каком-то новом для современности осмыслении. Третья статья, которую написал В.П. Визгин, тем цен-

на, что является, по сути, первой работой о С.Н. Дурьлине как философе. Вместе с тем, автор статьи затрагивает одну важную для русской философии тему – о форме и стиле философствования. Он справедливо заметил, что С.Н. Дурьлин «философствует на языке великой русской литературной традиции». Русская философия не замкнута в рамках рациональности или научности, она литературоцентрична, поэтому для того, чтобы развенчать русскую философскую традицию, нужно сначала расправиться с русской литературой XIX в., а это, конечно, очень трудно сделать. В статье об общественно-политических взглядах П.А. Флоренского и И.А. Ильина ее автор, М.Г. Галахтин, анализируя ряд работ, перекидывает «мостик» от наследия этих философов к актуальной для России проблеме авторитаризма. Он наглядно показывает, что можно не идеализировать и идеологизировать те или иные идеи, а показывать сложность и неоднозначность проблемы через сопоставление позиций разных мыслителей, анализ их взглядов.

Статьи в рубрике «Юбилейные штудии» посвящены еще мало изученному философу-эмигранту Б.В. Яковенко, возвращение которого на родину, по сути, началось со сборника его работ «Мощь философии» (СПб., 2000). Малоизученность философии Яковенко неизбежно приводила к упрощению и идеологизации его мысли. Критики русской философии считали Яковенко своим единомышленником («борцом» с русской религиозной философией), а ее «апологеты» – противником. Яковенко же был, прежде всего, исследователем русской, немецкой, американской, итальянской философии. Его критический анализ последователен и органичен, базируется на глубоком изучении материала. Б.В. Яковенко с его концепцией, предложенной в «Истории русской философии», далек как от тотального отрицания русской мысли, так и от ее одномерно идеологизированного прочтения. Яковенко, который считал литературность и публицистичность положительными особенностями русской мысли, очень хорошо понимал многообразие и идейную глубину русской философской традиции.

В рубрике «Архивные публикации» помещен очередной материал из архива священника Павла Флоренского. Он

завершает цикл публикаций журнала «Философские науки» 2003 – 2005 гг. В опубликованном тогда лекционном курсе «Введение в историю античной философии» 1908 г. отсутствовала лекция 12-я, поскольку она была переработана автором, а затем опубликована в виде статьи «Пределы гносеологии». Эта лекция, которая существенно отличается от второй редакции текста, предлагается читателям журнала в ее первоначальном варианте. В качестве приложения к ней добавлены записи лекций П. Флоренского 1918 г. Следует отметить, что именно изучение архивного наследия привносит много нового в понимание русской философии, позволяет восстанавливать широкий идейный и культурный контекст, лежащий за пределами печатных работ, способствует преодолению сложившихся стереотипов. Сочетание основательных исследовательских работ и архивных публикаций в дальнейшем может раскрыть для изучения русской философии новые перспективы.

От редакции

ОТ РЕДАКЦИИ

Идейное наследие Семена Людвиговича Франка постепенно возвращается из изгнания и забвения, занимая все более заметное место в современном философском процессе в нашей стране. Это определяется не только академическим интересом к его трудам. Они сегодня не менее актуальны, чем в начале прошлого века. Выбор культурной ориентации, а вместе с ней исторической судьбы нации, самосознание личности в условиях нарастающей стандартизации общественных и межличностных отношений, смысл духовности, единство людей как практическая задача, без решения которой у человечества нет достойного будущего – в осмысление этих проблем Франк сделал уникальный вклад, ценность которого еще не вполне осознана.

Наш журнал продолжает публикацию материалов, относящихся к наследию выдающегося русского философа. В рамках проекта Академии гуманитарных исследований «Онтология культуры и личности С. Л. Франка» (руководитель – проф. В.Н. Порус), поддержанного в текущем году РГНФ, готовятся к печати ранее неизвестные в нашей стране труды мыслителя, написанные в период вынужденной эмиграции, работы, опубликованные в России до 1922 г. и ставшие библиографической редкостью, а также цикл статей, раскрывающих внутреннюю связь его онтологии и философии культуры. Журнал приглашает отечественных и зарубежных исследователей к обсуждению этих работ.

ОНТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ С.Л. ФРАНКА*

В.Н. ПОРУС

От Канта идет философская традиция, по которой принципы культуры обладают особым существованием: люди руководствуются ими так, *как будто* (als ob) эти принципы имеют объективное основание («укоренены в реальности»), хотя научного доказательства их объективности нет и не может быть¹. Глубокие идеи часто подвергаются интер-

*Статья подготовлена в рамках проектов РГНФ «Онтология культуры и личности в философии С.Л. Франка», грант № 09-03-00248а и Научного фонда Государственного университета – Высшая школа экономики.

претациям, приспособленным к обыденному разумению. Такова, например, известная концепция Г. Файхингера². Поскольку объективного основания у принципов культуры нет (хотя бы люди и относились к ним как к реально существующим), стало быть, они не что иное, как «фикции», *вымыслы*. Отклоняясь от темы, замечу, что философствующие постмодернисты, назвавшие эти фикции «симулякрами», ничего принципиально нового по сравнению с Файхингером не сказали, разве что погрузили аналогичные рассуждения в иной контекст.

Если последовательно идти за «фикционализмом», все ценностное содержание культуры – «нас возвышающий обман». Сокрушаться по этому поводу глупо, но можно поразглагольствовать о загадочных свойствах человеческой природы: продукты фантазии не только *развлекают* людей, позволяя им хоть на время отдохнуть от тягот реальной жизни, не только *облегчают* им процессы общения, но прямо *подчиняют* себе их мысли и поступки, да еще и *репрессируют* тех, кто почему-то не стал бы им подчиняться.

«Фикционализм» als ob облегчает (делает легковесным) и решение проблемы *культурного кризиса*. Он переносит ее из философского плана в социологический или социально-психологический: если одни вымыслы сменяют в своем культурном действии другие, следует подумать, какие социальные или психологические факторы вызывают эту смену, но в любом случае не стоит изображать ее как нечто трагическое. Даже напротив, застав эту смену, можно испытать творческое возбуждение, доходящее до экстатического бунтарства («Долой вашу культуру!», «Пусть сильнее грянет буря!»), а то и поучаствовать в творении новых вымыслов, новых типов «социальной коммуникации»; что может быть привлекательнее для тех, кто претендует на миссию культуротворца, автора новых «возвышающих обманов»?

Для Канта же культурные универсалии – условия *человеческого* существования. Вне этих условий человек обречен на то, чтобы быть вещью в ряду других вещей, его существование подчинено природной необходимости. Разумеется, такие условия создаются самими же людьми, но создаются не произвольными упражнениями «продуктивной

способности воображения», а по велению категорического императива (наполняющему душу «благоговением и изумлением»). Культурные универсалии предназначены прежде всего для того, чтобы помочь человеку «нести груз нравственной жизни»³. Без помощи такой груз не снести, и человек остался бы «кривой лесиной», из которой, резонировал Кант, не сделать ничего прямого.

Вот в чем суть различия: для Файхингера культурные принципы — *утилиты*, которыми можно и нужно пользоваться или при случае заменять их, для Канта — *универсалии*, вне действия которых нет человека. Культура, если угодно, это — *als ob* земной бог, *als ob* творящий человека по своему образу и подобию.

Но культура имеет дело не с перстью земной, а с живыми людьми. Подчинение Богу и подчинение принципам культуры — не равные модусы человеческого поведения. Если принцип культуры — *идея* (даже *идея Бога!*), то ее власть удерживается, пока люди, по крайней мере, большинство из них, согласны с нею. Если же *согласия* нет или оно слабеет, власть может упасть. Тогда ей приходится поддерживать себя «материально-весомыми» (и насильственными) средствами, без которых не обходится никакая реальная власть над людьми.

Что до причин для *несогласия*, то их предостаточно. Например, человеку свойственно мечтать о личном бессмертии и конечной справедливости. Надежду на то, что мечты не останутся бесплодными, дает, скажем, христианская вера, основоположения которой связаны (генетически и по смыслу) с принципами европейской культуры. Они же требуют от человека соответствующих ограничений, например, когда речь идет о его плотских желаниях, страстях, влечениях и поведенческих ориентирах. Но в то же время он, человек, способен безудержно стремиться к удовлетворению своих витальных притязаний и любое их ограничение воспринимает как препятствие, которое хотелось бы преодолеть. Во власти «жизненного порыва» индивидуальное человеческое существо не очень-то склонно признавать над собой *иную* власть, скорее — как-то избегать ее принуждений. Это относится и к власти культурных принципов. Тем

более, если ум, как-нибудь взбунтовавшийся против культуры и перешедший в услужение витальности, подсказывает, что странно и нелепо подчиняться каким бы то ни было *фикциям*.

Вот культура и предстает как то, что приходится *терпеть*, без чего было бы трудно *выжить*, ибо она составляет совокупность условий, при которых противоположные воли и витальные порывы не аннигилируют во взаимных столкновениях, а находят необходимый компромисс. Она позволяет людям *уживаться* друг с другом даже тогда, когда эта совместность — вне бдительного надзора со стороны Левиафана с его законами и охранительными структурами. Тогда выходит, что Файхингер прав: культура — это, конечно, фикция, но фикция полезная как идейная подоплека общественного договора, а если угодно, то и как незримая узда, наброшенная на человеческое своеволие, на его дикие и свирепые проявления.

Стало быть, культурное бытие — это взаимное приспособление всеобщих принципов и ценностей, с одной стороны, и конкретно-индивидуальных устремлений, с другой. Поэтому судьба культуры зависит от того, насколько такое приспособление возможно и удачно. Если же нарастают противоречия, сознание людей мечется между ними, культурные принципы перестают быть скрепами общественной жизни и ориентирами людских поступков, их ценность падает. Тогда об их власти над людьми, если и можно говорить, то в каком-то условном или метафорическом смысле. И культуртрегерство не спасает, а даже усугубляет положение, ибо к нему тогда относятся как к выпренней болтовне, не имеющей ничего общего с образовавшейся, например, после «смерти Бога» реальностью, в которой «все дозволено», в чем философ Иван Карамазов на свою беду убедил лакея-убийцу Смердякова. Это и есть кризис. Трещина между индивидуальным и всеобщим модусами человеческого бытия углубляется и расширяется до пропасти.

Именно такую пропасть и вырыла история европейской культуры. В XX веке это стало очевидностью. Кто виноват? Некие антикультурные силы? Но откуда они и что дает им возможность разрушать культуру, подрывать ее ос-

новы? Крупнейшие европейские философы (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, Т. Адорно и др.) увидели причину краха культуры в ее же внутренних саморазрушительных процессах. Культурные универсалии выродились в свои противоположности, «проект модерна» оказался способом самоубийства культуры, — сделали вывод авторы «Диалектики Просвещения» еще в 1944 г., а пару десятилетий спустя один из них бросил знаменитый афоризм: «После Освенцима любая культура вместе с любой ее уничижительной критикой — всего лишь мусор»⁴. О чем больше нельзя говорить, о том следует скорбно молчать.

Но траурное молчание у овра сгнувшей культуры может быть и фарисейской позой, а если говорить прямо, — это согласие с гибелью и даже соучастие в ней. А пока идет панихида, приходит «посткультурная» действительность, *идею* которой сегодня даже стали радостно приветствовать. Уже не надо печалиться из-за каких-то там несовпадений универсального и индивидуального в человеческом бытии. Универсалий просто нет. Иначе сказать, их существование виртуально: они вызываются из небытия, когда это кому-то зачем-либо нужно, а когда в них надобности нет, снова отправляются восвояси. *Реального* конфликта быть не может, ибо одна из его сторон — Кентервильское привидение, над которым уместно, подражая О. Уайльду, поиронизировать.

Но вслед за универсалиями в небытие отправляется и *человек*, оставляя взамен себя одну только свою природную массу, снабженную орудиями приспособления к окружающему миру, среди которых — разум в его инструментальной функции. Ему даже не нужно *вообразить* о себе больше, чем он есть на самом деле⁵. Правда, есть еще оболочка культуры — цивилизация, до поры обеспечивающая стабильное и даже более или менее комфортное сосуществование человеческим массам. Но стабильность не так уж стабильна, а комфорт... Представим, что произойдет с нынешней, кичащейся своими успехами, цивилизацией (например, с ее правовыми и политическими системами) в случае резкого истощения запасов природных углеводородов или глобальной экологической катастрофы (возможно, вызванной этими

успехами)! *Человек как он есть*, без ценностных горизонтов, вернее, приспособивший их к своей самодовольной малости, — это лишь материал, из которого посткультурная действительность выстраивает свою бутафорию.

Кант был много прозорливее Файхингера вместе с многочисленными последователями последнего. Человек вне культуры — *фикция человека*, культура, отчужденная от человека, подавляющая или принижающая его, провоцирующая на бунт — *фикция культуры*. Но ни человеку, ни культуре нельзя *быть* фикциями, это — их *небытие*. Следовательно, необходимо их *бытийное единство*.

Эта проблема центральна для русской религиозной философии, виднейшим представителем которой был С.Л. Франк. Идея *всеединства*, охватывающая и отношение «человек—культура», получила у него новую онтологическую проработку, в сравнении с той, которая заключена в философских исканиях В.С. Соловьева. Франк, в отличие от него, не возлагал надежд на то, что всеединство человечества, преодолевающее индивидуализацию, т.е. распад бытия, может быть достигнуто соединенными усилиями духовных пастырей. Он не разделял и эсхатологизма Н.А. Бердяева, которому сама идея всеединства была чужда, из-за ее противоречия с идеалом свободы. Он хотел вывести принципы культуры из самих оснований бытия. Поэтому его философия культуры есть прежде всего *онтология*, как, впрочем, и все иные разделы и части его философской системы фундируются учением о бытии.

К началу 20-х годов он систематизировал свои онтологические взгляды, критически отталкиваясь от того, что он называл «ходячим методом онтологии», когда «пытаются подвести бытие в целом под какое-либо одно понятие с определенным, т.е. ограниченным, содержанием»⁶, например, «материя», «дух», «единое», «многое» и т.д. Такая онтология, замечал он, ложна уже хотя бы по логическим и методологическим причинам. «Бытие есть связное и непрерывное единство многообразия. Ни одна его часть не мыслима вне связи с другими; все вместе они образуют системати-

ческое единство, и только в составе этого единства каждая часть впервые имеет свое определенное содержание, определяемое отношением его к другим частям и к единству целого, т.е. к системе. Но так как все понятия имеют определенное, ограниченное содержание, то бытие в целом никогда не выразимо в одном понятии, а только в целой системе понятий⁷. Это означает, что философская онтология обнимает в единой системе *сущее, возможное и должное* как модусы бытия. «С этой точки зрения само бытие вовсе не есть *готовое бытие*, а есть потенция, устремленность на иное, сила внутреннего расширения, исправления и дополнения бытия тем, чего еще нет»⁸. Ясно, чего еще нет: всеединства, достигаемого исполнением «абсолютно-должного», того, что есть *цель бытия*⁹. Проблема в том, *возможно ли*, а если да, то *как* направляться к этой цели. Частное, но важнейшее решение этой проблемы и должна дать онтология культуры.

На чем стоит культура? Теория, по которой культура стоит на человеческих вымыслах, т.е. является игрой по придуманным кем-то правилам, для Франка абсолютно неприемлема. Понятно, что такая теория подрывала бы саму идею всеединства. Нужна иная теория, устанавливающая основания культуры, обладающие *истинным бытием*.

Именно в поиске этих оснований надорвался «идеалистический радикализм» русской интеллигенции, возмнившей себя одновременно слугой и вождем народных масс, их боевым авангардом в борьбе за новое общество, порывающее с дискредитированной (прежде всего своим примирением с бесправием и гнетом) культурой. Надрыв случился, когда на место абсолютных (объективных) ценностей были поставлены ценности морали, ставшие идолами, требующими самопожертвования и поклонения. По сути, это была квазирелигия, положенная в основание квазикультуры; независимо от того, какое место в субъективном мире ее приверженцев занимала вера в Бога, их реальные действия обнаруживали очевидное расхождение с первой заповедью Декалога. Поэтому Франк имел право на резкое суждение: «русскому интеллигенту чуждо и отчасти даже враждебно понятие культуры в точном и строгом смысле слова»¹⁰. Точ-

ность и строгость должны характеризовать «истинную» онтологию культуры. Но ее-то, считал Франк, и не достает философии, расплывающейся по множеству частных «определений» культуры, любое из которых не лучше иных.

Чему вообще служат определения? Окружают определяемое более или менее резкой границей? Позволяют делать формальные выводы о том, что помещается в эти границы? А что, если определяемое изменяется именно потому, что не согласно с этим ограничением? Если в рамки определений пытаются вмести то, что обладает бесконечным живым саморазвитием — душу, или, в терминах Аристотеля, *энтелехию*? Философия культуры обращена не к культурным фактам (хотя не безразлична к ним), а к их внутренним смысловым основаниям. В том числе и в первую очередь — к причинам, по которым эти основания обладают властью над людьми.

Если эти причины — в ряду изменчивых, как сама жизнь, мнений, пристрастий, убеждений, то культура может удерживаться только за счет предпочтения одних элементов этого ряда другим. Вопрос, однако, в том, можно ли считать «культурой в истинном смысле» то, что стоит на *предпочтении*. «Часто случается — до известной степени, вся современная европейская жизнь отмечена этой чертой, — что увлечение технической, внешней стороной культуры отвлекает внимание от тех абсолютных самодовлеющих идеалов, воплощение которых образует истинную культуру... “Практическим” людям не нужна ни религия, ни искусство, ни мораль, ни наука в высшем ее значении; “культурным людям” в смысле Щедрина не нужна и чужда культура. И в самом деле, для того, чтобы “заказывать платье у Шармера”, не нужно никакой культуры»¹¹. *Утилитаризм* ни во что не ставит отвлеченные, даже полагаемые абсолютными, ценности, предпочитая им практическую пользу; его антипод — *аскетизм* — выпячивает мораль как единственную опору культуры, предавая анафеме земные стремления и нужды. «Оба не достигают высшего единства трансцендентного с эмпирическим и его не допускают»¹².

Но если культура образуется *абсолютными самодовлеющими идеалами* (иначе сказать: «Культура есть совокупность

абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человеком и составляющих его духовно-общественное бытие»¹³), то обостряются уже другие вопросы. Если ценности *абсолютны и объективны* (как объективны, например, законы природы), то могут ли они быть *созданиями людей*? Если они все же создаются, то чем объясняется и как может удерживаться их власть над своими создателями? Как возможно, что абсолютные ценности оказываются *чуждыми* «практическим людям», предпочитающим пользоваться «внешней стороной культуры», не обременяя себя переживаниями ее глубинных и подлинных оснований? Ведь именно они-то и составляют большинство! Не получается ли, что «абсолютными» *при определенных условиях* могут быть *назначены* любые ценностные «фикции», лишь бы у них нашлось достаточное число сверхактивных сторонников, способных убедить большинство людей в этой «абсолютности» (или *заставить* подчиниться этим фикциям, как *если бы* (als ob) они были абсолютными)?

Так возникает то, что можно было бы назвать «парадоксом культуры»: ее основания не укоренены в эмпирических условиях и фактах жизни людей, но они не могут быть и внешними по отношению к этим условиям и фактам «рамками», даже если бы их считали абсолютными.

В первом случае эти основания не могут быть всеобщими (в силу разнородности и противоречивости самой эмпирической действительности), а потому не являются условиями всеединства. Во втором — их всеобщность достигается, но за счет насилия над действительностью, которая *подгоняется* под принципы. Если действительность не выдерживает подгонки, она взрывает культуру, сбрасывает с себя ее «узду», что и порождает кризис. Разрастаясь, он усугубляет сомнения в культурных принципах, пока, наконец, последние не становятся «разоблаченными», бесполезными фикциями. Так вызревает культурная катастрофа.

«Все старые — или вернее, недавние прежние — устои и формы бытия гибнут, жизнь беспощадно отменяет их, избличая если не их ложность, то их относительность; и отныне нельзя уже построить своей жизни на отношении к ним. Кто ориентируется только на них, рискует, если он хочет

продолжать верить в них, потерять разумное и живое отношение к жизни, духовно сузиться и окостенеть, — а если он ограничивается их отрицанием — духовно развратиться и быть унесенным потоком всеобщей подлости и бесчестности»¹⁴.

«Парадокс» неразрешим, пока существует оппозиция «человек—культура». Необходимо соединить эти два понятия в целостность «культура-в-человеке». Люди — не аборигены культуры, не *населяют* ее, а несут в себе и представляют ее собой. Не только люди таковы, какова их культура, но и культура такова, каковы люди. Культура создает людей по своему образу и подобию, но и люди создают и удерживают свою культуру.

Осмысливая опыт Первой мировой войны и двух русских революций, Франк назвал его опытом «крушения ку-миров», среди которых была и вера в культуру, умершая в душах людей именно потому, что была чем-то внешним по отношению к этим душам, *поселенная* в них, а не *выработанная* внутренней духовной работой. Вера в Бога, как и вера в культуру, не могут быть прочными и устойчивыми в виду катастроф, если отнестись к ним как к тому, что можно получить *извне* (будь то дар или повинность). К культуре приспособляются, ей даже поклоняются, но и то, и другое рано или поздно заканчивается разладом и взрывом. Когда же это происходит, человеку, страдающему от распада своего единства с культурой, свойственно винить не себя, а культуру, выставляя себя ее жертвой. «То “новое” время, которое тянется уже несколько веков и которое раньше представлялось в особой мере бесспорным совершенствованием человечества, <...> избличено теперь в нашем сознании как эпоха, которая через ряд внешних блестящих успехов завела человечество в какой-то тупик и совершила в его душе какое-то непоправимое опустошение и ожесточение. И в результате этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество пришло на наших глазах к состоянию нового варварства»¹⁵. Сходство с инвективами «Диалектики Просвещения» здесь только внешнее. «Избличение» культуры у Франка — это прежде всего обвинение, адресованное человеку, под-

дававшемуся соблазну поклонения кумирам и утратившему импульс духовного самосозидания. Культура предала человека или человек оказался недостойным ее? Вопрос тупиковый. В нем — противопоставление человека и культуры, тогда как философ ищет их внутреннее единство.

Так на пути к «онтологии культуры» Франк приходит к важнейшему для своей философии положению об онтологической значимости *личности*. Как замечает И. И. Евлампиев, важнейшей оппозицией в онтологии Франка является не противопоставление «материи» и «духа», а противоположность «вещи» и «личности»¹⁶. Внешне это напоминает кантовское разделение феноменального и ноуменального в человеке. Но различие принципиально: у Канта человеческое бытие разорвано онтологическим дуализмом, Франку же требуются единство и всеединство.

Личность, по Франку, это именно тот модус человеческого существования, в котором человеческое и культурное соединены. «Мы не знаем и не можем допустить иного творца и носителя абсолютных ценностей, кроме личности и ее духовной жизни. Воплощение идеала в действительность, образующее сущность культурного творчества, может совершаться, лишь проходя через ту точку бытия, в которой мир идеала скрещивается с миром действительности и творение абсолютных ценностей совмещается с их реализацией в эмпирической жизни; эта точка есть личное сознание, духовная жизнь мыслящей и действующей личности»¹⁷.

И это не внешнее наполнение внутреннего мира человека духовным содержанием, оформленным во «внешних» по отношению к нему принципах (универсалиях), и не снижение последних до индивидуальных толкований, а творческое, захватывающее глубинные уровни личности, преобразование *всеобщего как основы индивидуально-конкретного*. Вся культурная действительность есть сфера личностного участия и усилия. И они направлены не только на *приобретение* того, что дано человеку в культуре. Человек — не губка, впитывающая соки культуры, он — сила, способная поддерживать культурное бытие, но и разрушать его. На что и как будет направлена эта сила — от этого зависит судьба и человека, и культуры.

Но если бы творчество понималось только как онтологическая (субстанциальная) характеристика, знаменующая собой «скачок» от бытия вещей к бытию личности, это сохраняло бы онтологический разрыв, на преодоление которого и направлена философия всеединства. «Современное сознание, — пишет Франк, — до самых последних своих корней проникнуто глубочайшей двойственностью: двойственностью между миром *природы* и миром *культуры*, между сферой слепой, безжизненной и бездушной естественной закономерности, которая объемлет *макрокосм*, и сферой разума, целей и ценностей, которая образует человеческий *микроскосм*. Вся сила этого великого разрыва начинает сознаваться лишь в наше время; в отвлеченной философии это сознание выразилось в замечательной системе Риккерта, которая, однако, стремится не преодолеть, а лишь запечатлеть и уяснить разрыв между природой и культурой. Но все, что ясно и до конца постигается, уже близится к концу: на очереди стоит теперь задача построения цельного философского синтеза, в котором бытие и ценность, природа и культура, космическое и человеческое должны найти новое примирение»¹⁸. Контуры «примирения» Франк видел в философии Гете, а развитие этой идеи улавливал в трудах А. Бергсона и В. Штерна, характеризуемых им как «учение витализма». Собственные же замыслы Франка вели его к универсализации онтологических характеристик личности, пониманию мирового бытия по аналогии с нею¹⁹. Он сочувственно повторяет Лейбница: *la substance est un être capable d'action*, «Бытие есть лишь иное название, или иной аспект действия»²⁰. А если так, то «мир должен мыслиться состоящим из реальных деятельных существ или индивидов»²¹. Если это верно по отношению к миру в целом, то тем более верно по отношению к миру культуры. Тем самым понятие культуры трансформируется: не «нависающая» над индивидами система принципов, определяющих бытие последних, а сфера непрерывного творчества личностей, направляемого общей для них целью.

Телеологичность — еще одна важнейшая характеристика онтологии. Франк видит в ней возвращение к утраченному европейской мыслью истокам: «к мудрому аристоте-

левскому учению об *энтелехии*, целестремительной силе, заложенной внутри каждой субстанции и выражающейся в ее самодеятельности». «Типом такой спонтанной целестремительности является знакомая нам по внутреннему опыту самодеятельность человеческой воли, и по этому образцу мы должны мыслить всю действенность в мире. Всякая субстанция есть личность, и всякая действенность есть целестремительная самодеятельность личности»²². Так всеединство получает интерпретацию, напоминающую онтологию Шеллинга: от низшей ступени личностного бытия — «вещи» — до высшей, и эта «иерархия личностей» обладает универсальным космологическим значением. «На высшей ступени этой космической иерархии будет стоять Бог или абсолютная личность, содержащая в себе все другие личности низшего порядка, но не входящая в состав никакой иной личности, на низшей ступени — абсолютная вещь или материал — то, что есть только часть личности, но ни в каком смысле не есть целое или личность»²³. Не столь важно, что эта интерпретация возникает из анализа «витализма» В. Штерна, сильно отличающегося от классика немецкого идеализма. Важнее то, что Франк видит в ней новую перспективу философии всеединства.

Философия культуры следует этому общему замыслу. И наследует его внутренние противоречия. Абсолют, вбирающий всю иерархию низших уровней бытия, должен вобрать в себя и противоречие созидательного и разрушительного начал творчества; иначе выражаясь, Высшая Жизнь таит в себе фундаментальную антиномию добра и зла. Противоречие неразрешимо: либо, следуя логике всеединства, надо признать, что разрушительная сила зла соответствует «темной природе Бога» (вслед за Шеллингом и Бёме) и потому вечна и непобедима; либо зло не присуще Абсолюту и имеет свой источник вне Его, но тогда падает идея всеединства. То же самое относится и к онтологии культуры: либо «земной бог» таит в себе причину собственного отрицания, либо это отрицание идет от почвы, на которой невозможна культура как система универсальных ориентаций, но тогда единство человека и культуры — недостижимая цель, а рассуждения о ней — бесплодное мечтательство.

Противоречие обнаруживает себя сразу, как только идея культуры связывается с ее онтологическим субстратом — личностью. Необходимо признать, что *свободное* культурное творчество отдельного человека должно быть *ограничено* всеобщностью культурных целей. Но признание может быть и не свободным, а вынужденным, и это даже выглядит кратчайшим путем к господству абсолютных ценностей. «Отсюда невольно рождается убеждение, что развитие культуры может быть обеспечено только подчинением личностей воле целого, только разумным, руководимым общими идеалами деспотизмом»²⁴. Прямо на этом убеждении общество и въедет в «скотный двор»: деспотизм не был бы самим собой, если бы не подменял «общие идеалы» (о которых еще с таким пафосом рассуждал *честный* Великий инквизитор у Достоевского) своими *частными* интересами, а разумность — софистическими парадоксами («Мир — это война», «Свобода — это рабство»). Франку это было ясно за полвека до Оруэлла.

Противоречие нельзя «заговорить», смазать его резкие контуры. «Что лучше — трудиться для идеала, греша, или быть святым, отказавшись от его осуществления? То и другое плохо — то и другое не может нас удовлетворить. Нравственное чувство велит нам найти исход, равно далекий от обеих крайностей»²⁵. Там, где логический дискурс заводит в тупик, нравственность подскажет выход. Продолжать логические упражнения в таких случаях — биться головой о стену: «Надо сказать прямо — как бы это ни было тяжело для людей, ищущих абсолютных руководящих начал в практической морали: *принципиального решения* дилеммы здесь быть не может, по крайней мере, в реальной морально-общественной обстановке современности и обозримого для нас будущего»²⁶. Значит, решение как поступать в ситуации, когда на одной чаше весов — чистота совести, а на другой — величие культурных и общественных ценностей — дело свободного выбора свободной личности. Куда поведет свобода? От этого вопроса не уйти, он звучит вновь и вновь, прорываясь сквозь самые уплотненные и многослойные метафизические рассуждения.

Отсюда обращение к онтологии всеединства — сердцевине онтологии культуры. Если судить о всеединстве, опи-

раясь на факты, постижимые эмпирически, то последние опровергают идею всеединства, приводя ее к абсурду²⁷. Искомое единство находят «надтреснутым», что дало, например, Бердяеву повод для сарказма: «надтреснута» сама философия всеединства, и в эту трещину проваливаются все оптимистические устремления ее апологетов²⁸. Франк так не считал. Ход его мысли вел к выводу: если противоречие неразрешимо, это следует признать фундаментальной чертой онтологии, а не свидетельством неприемлемости последней. Это — путь к *антиномической онтологии культуры*.

«Внутренняя связь между Богом и “дурным” эмпирическим миром есть именно связь *антиномистически-трансрациональная* и очевидная лишь в этой ее *непостижимости*. А это и значит <...>: *проблема теодицеи рационально безусловно неразрешима*. И притом эта неразрешимость не есть только фактическая неразрешимость, т.е. не обусловлена слабостью нашей познавательной способности, а есть *принципиальная, сущностно-необходимая* неразрешимость, могущая быть с очевидностью доказанной или усмотренной...»²⁹. Это относится и к проблеме «оправдания культуры».

Аналогия между «теодицеей» и «культуродицеей» может быть вполне последовательной. Точно так же, как логическая невозможность «оправдания Бога», обвиняемого испокон веков в попустительстве злу, часто признается основанием для «суда над всем миром — даже над Богом», где позиция судьи занимается слишком «легко и дешево»³⁰, позиция критика культуры, обвиняемой во внутренней противоречивости и равнодушии к человеку, столь же поверхностна и таит в себе опасность бесплодного контркультурного бунтарства. Ни Бог, ни культура не нуждаются в *оправдании*, они нуждаются в постоянном усилии веры и творчества.

Франк называл это «живой теодицеей»³¹. Он мог бы сказать и о «живой культуродицее». Как нельзя формальными выводами прийти к истинной, а не фарисейской вере, так нельзя обосновать культуру, если подходить к ней с позиции «стороннего наблюдателя», вооруженного теоретическими гипотезами. И вера, и культурное бытие должны войти в жизнь человека, но для этого сама жизнь должна быть преобразованной. Философия и есть размышление о путях,

средствах и целях этого преобразования. Это размышление преобразует самую философию во всех ее составных частях — от этики и социальной философии до онто-гносеологии, включая и онтологию культуры.

«Антиномический монодуализм» — терминологическая новация Франка, вызывавшая столько споров и подвергавшаяся многим толкованиям, — это методологическая оболочка философии всеединства, признавшей совпадение противоположностей (*coincidentia oppositorum* Николая Кузанского) «я» и «не я», субъективности и объективности не только в Абсолюте, но и в «целестремительном» действовании людей, созидających культуру и удерживающих ее бытие не догматической покорностью ее принципам, но постоянным творческим ее развитием. И это развитие направлено прежде всего на преодоление раздробленности бытия, в том числе бытия культурного и социального. Поэтому, «оборачивая» ранее сказанное, верно и то, что вся философия Франка, включая ее наиболее теоретические разделы, по сути является философией культуры, в сердцевине которой — философская антропология³².

Основания культуры, по Франку, — в неразрывной связи с личностью как онтологическим модусом. Они не метафорически, а реально погружены в глубины человеческого духа. Поэтому жизнеспособная культура не является внешней по отношению к человеку. Такое «овнешнение», если оно происходит, — симптом утраты жизнеспособности, т.е. кризиса. Он выражается прежде всего в том, что духовный мир человека превращается в сферу имитаций, безысходной игры с «фикциями». Подлинность вытесняется подделками, ценности — ценниками, жизнь людей — театром марионеток. Собственно, это уже и не духовность, а пространство голой функциональности, система реакций индивидов (для которых нет смысла не только в слове «мы», но и в слове «я») на внешние раздражители, идущие от среды обитания. Никакой глубины у этого пространства нет, оно плоско-одномерно. И значит, в нем ничто не может укорениться, по нему можно только скользить. То, что уже и не стоило бы называть культурой, пустые оболочки ее явлений, так и скользят по этой плоскости. Культура-призрак, культура-тень, культура-симулякр.

Философия культуры Франка — заклятие против этого призрака. Франк отчетливо сознавал, что призрак этот не безобиден. Доверившись ему, человечество сползает в пучину мировых катастроф. Но действительно ли заклятие?

В самом деле, пусть культура — то, что существует благодаря неустанному напряжению духа. Кто из реальных — из плоти и крови — людей в состоянии поддерживать и выдерживать это напряжение, кто не соблазнится иллюзией покоя или удовольствием *игры в культуру*, освобождающих, хотя бы на время, от тревог и тягот? Разве мало их в реальной — телесной — жизни, чтобы и в мире духа не искать отдохновения? Кроме того, разве не учит опыт мировой истории, в особенности приобретенный человечеством в недавние времена, что борьба со злом, если вести ее не в сфере умствования, а в конкретно-эмпирической действительности, *не имеет победных шансов*? Кого из нас еще не покинула надежда на то, что «мировая бессмыслица в лице человека победит сама себя и насадит в себе царство истины и смысла»³³? Такие вопросы звучат риторически. Но что же тогда способно удержать позицию оптимизма по отношению к культуре и к нашему в ней участию?

Франк знал, что эта позиция не защитима, если утешаться вымыслами-фикциями, как наркотиками заглушают невыносимую боль. Философия культуры не имеет права на шаманство и демагогию, слишком велика цена, которую пришлось бы заплатить за эти развлечения. Нужно знать и не бояться сказать горькую правду: «История человечества есть история последовательного крушения его надежд, опытное изобличение его заблуждений... всечеловеческая жизнь есть тяжкая опытная школа, необходимая для очищения нас от иллюзий всечеловеческого счастья, для обличения суетности и обманчивости всех наших упований на воплощение в этом мире царства добра и правды, всех наших человеческих замыслов идеального общественного самоуправления»³⁴. Поиски смысла где-то во внешней по отношению к человеку действительности, в среде его существования, — это погоня за иллюзиями. Но это не означает, что бытие лишено смысла. Смысл бытия обнаруживается именно в том, что человек сознает бессмыслие историчес-

кого материального бытования. Невозможно было бы говорить об этом бессмыслии, если остановиться на том, что никакого смысла, столь желанного и искомого, просто нет. Значит, путь к смыслу бытия все же открыт — в Истине Богочеловечества, постигаемой через веру. Отсюда вывод: нет и не может быть жизнеспособной, не утратившей бытийного смысла, «секуляризованной» или «обезбоженной» (по выражению М. Хайдеггера) культуры. Вывод спорный. Но Франк был уверен, что никакого исхода, кроме гибели, у культуры без Бога нет. А следовательно, нет будущего и у безрелигиозного человечества. Что до идеи «посткультурного» бытия (в котором культурные универсалии сохраняются только в виде фикций-симулякров), она была бы, скорее всего, решительно отвергнута Франком как соблазнительный и поэтому опасный вздор.

Культурный оптимизм основан на вере, но не оторванной от «посюсторонней» реальности, а наполняющей ее действием, восстанавливающим смысл бытия и охраняющим восстановленное от разрушения («христианский реализм»). В этом можно усмотреть и стоицизм Франка, окрашенный в экзистенциальные тона. Быть или не быть человеку и культуре — это решать каждому и всем совместно. И пока люди решают «Быть!», человеческое, а значит, культурное бытие длится. И значит, «свет во тьме» светит, и тьма не поглощает его. Конкретность индивидуального действия, осмысленная верой, — условие всеобщего культуротворческого процесса.

Конечно, можно заметить (с долей скепсиса), что основания оптимизма Франка не выглядят прочными. Во всяком случае, вряд ли можно сказать, что десятилетия, отделяющие нас от смерти философа, как-то подкрепили веру в «нравственное возрождение и исцеление жизни»³⁵. Скорее, наоборот, аргументов в пользу пессимизма стало еще больше, а говорить о торжестве веры над неверием и возрастающей культурной роли религии — еще проблематичнее. Это признают и современные богословы, те из них, кто решается на честное размышление о судьбах современной культуры и месте религии в ней. Так, по мнению нидерландского профессора А. Хаутепена, культура, еще по традиции (или

по инерции) называющая себя христианской, отказывается или уже отказалась от Бога, и в этом, быть может, самая большая опасность для ее существования. Знание о Боге исключается из ряда полезных и необходимых знаний, а потому игнорируется, на него просто не обращают внимания, в особенности, когда это знание преподносится в устаревших формах религиозной проповеди или богословского рассуждения. Причины различны. Среди них «эпистемологическое разочарование» (идея Бога выглядит слишком иррациональной на фоне современного образования и культа научных знаний и методов), «нравственное разочарование» (страх перед божьей карой не удерживает людей от греха, но служит орудием обмана тех, кто подвержен этому страху, со стороны тех, кто его лишен; что касается воздаяния по ту сторону земного бытия, то эта мысль вызывает скептическое отношение, поскольку опять-таки диссонирует со всем духом научно-технической рациональности, которым пропитана современная жизнь) и, наконец, «утилитарное разочарование» (идея Бога не улучшает самочувствие человека, целью которого является комфорт и спокойное благополучие, а наоборот, вносит в нее ненужное и неоправданное беспокойство о том, существование чего не гарантировано — по крайней мере, ничем из того, что принято считать бесспорными ценностями³⁶).

Верен или нет диагноз Хаутепена — об этом можно дискутировать. Но в современной культуре (может быть, еще не совсем утратившей связь с универсальными ценностными ориентирами?) проблема кризиса и эсхатологических ожиданий формулируется не в терминах религиозной философии, а скорее в терминах прагматизма. В дополнение к прагматизму политическому, экономическому и просто бытовому на сцену истории все чаще и самоувереннее выходит *культурный прагматизм*, переводящий проблему из метафизического и богословского планов в план практических решений и культурных *мероприятий*. Могут ли эти мероприятия совладать с кризисом культуры и его последствиями, этот вопрос отодвигают в сторону, сохраняя импозантную невозмутимость. Что толку в обсуждении «вечных» вопросов, когда приходится действовать «здесь и теперь»,

да еще и в условиях исторического цейтнота? К тому же философские споры никогда не кончаются, а прагматизму все же удается (пока!) строить мосты через провалы, разверзающиеся на пути человечества.

Но то, что путь через эти провалы не имеет ясной цели, а мосты приходится строить все большей длины и все меньшей прочности, наполняет современность неизбывной тревогой (часто срывающейся в истерический алармизм и рецидивы антикультурного бунта). Возможно, в этом одна из причин возрастающего интереса к духовным поискам мыслителей, живших и работавших в историческое время, тяжкие уроки которого вряд ли усвоены и сегодня. К трудам С.Л. Франка это относится в полной мере.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: Кант И. Соч. Т. 3. — М., 1964. — С. 571 — 572.
- ² Vaihinger H. Die Philosophie des Als Ob, 1877.
- ³ Тевзадзе Г. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. — Тбилиси, 1979. — С. 316.
- ⁴ См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. — М.; СПб., 1997; Адорно Т. Негативная диалектика. — М., 2003. — С. 327.
- ⁵ Ср.: Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. — М., 2006. — С. 273.
- ⁶ Франк С.Л. Введение в философию в сжатом изложении. — Петербург, 1922. — С. 45.
- ⁷ Там же. — С. 47.
- ⁸ Там же. — С. 74.
- ⁹ Там же. — С. 75.
- ¹⁰ Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Франк С.Л. Соч. — М., 1990. — С. 88.
- ¹¹ Струве П.Б., Франк С.Л. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. — М., 2001. — С. 45.
- ¹² Там же. — С. 46.
- ¹³ Там же. — С. 49.
- ¹⁴ Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Соч. — С. 114.
- ¹⁵ Там же. — С. 142.
- ¹⁶ См.: Евлампиев И.И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. — СПб., 1995.
- ¹⁷ Струве П.Б., Франк С.Л. Очерки философии культуры. — С. 50.
- ¹⁸ Франк С.Л. Личность и вещь // Франк С.Л. Философия и жизнь. — СПб., 1910. — С. 216–217.

- ¹⁹ Такое понимание он называет «критическим персонализмом», стоящим на утверждении, что «реальность должна мыслиться по образцу личности»: «Все то, что действительно существует, есть личность, ибо только в самосохраняющемся сложном целом можно найти подлинное единство; необходимый признак субстанциального бытия» (Там же. — С. 186).
- ²⁰ Там же. — С. 182.
- ²¹ Там же. — С. 183.
- ²² Там же. — С. 192.
- ²³ Там же. — С. 197.
- ²⁴ Струве П.Б., Франк С.Л. Очерки философии культуры. — С. 54.
- ²⁵ Там же. — С. 59.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ См.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. — М., 1990. — С. 533.
- ²⁸ См.: Бердяев Н.А. С.Л. Франк. «Непостижимое» (рецензия) // Путь. 1939. № 60. — С. 65–67.
- ²⁹ Франк С.Л. Непостижимое. — С. 530–531.
- ³⁰ Там же. — С. 547.
- ³¹ Там же. — С. 548.
- ³² См.: Карпенко Е.К. С.Л. Франк: философская антропология как энтелехия культуры // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры. — М., 2009. — С. 141–151.
- ³³ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 159.
- ³⁴ Там же. — С. 175.
- ³⁵ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. — С. 389.
- ³⁶ См.: Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. — М., 2008.

ОБРАЗЫ ВЕРУЮЩЕГО РАЗУМА В ФИЛОСОФИИ И.В. КИРЕЕВСКОГО

А.К. СУДАКОВ

Ключевое положение темы «вера и разум» в русской мысли и в частности у И.В. Киреевского более или менее общепризнано. Однако в силу стойкого предрассудка о будто бы фрагментарности учения И.В. Киреевского, его взгляды подвергаются порой упрощающему искажению в духе строгого разделения или метафизического соединения веры и разума. Поэтому начинать приходится с вопроса о том, от какой философии веры наш философ отталкивался, и какого понимания соотношения веры и разума у него не могло быть.

Христианскую философию подстерегают в разбираемом вопросе сомнения и уклонения, когда она побуждается думать, что верующему христианину не нужно самобытного мышления за пределами его молитвенной жизни, поскольку православное любомудрие дано ему готовым в трудах Отцов. В этом воззрении есть зерно правды, но лишь пока мы рассматриваем христианина обособленно от современной ему образованности. Рационально-научное мирозерцание может прийти к убеждению в ненужности философии и вероучения для построения жизни, хотя и конструирует себе чаще всего некий суррогат веры и философии «для внутреннего пользования». Дело, однако, в том, на каких началах строится умственная и жизненная культура фидеиста и сциентиста, и не оказывается ли так, что идейные крайности сходятся и рационалист пожимает руку фидеисту там, где христианский философ вступает в разногласие с ними обоими.

Формально «ортодоксальное» понятие о цельности духа, о спасении только верой и/или делами, и т.д. — может быть понимаемо существенно по-разному, так что и строящаяся на них верующая философия духа может **на деле** уклоняться от истины вероучения, которое **на словах** полагает в основу. В результате и историческое изложение будто бы «русской православной философии» может оказаться проповедью вполне католической или протестантской, или, по выражению И.В. Киреевского, латинской или реформатской по духу теории. Причем заметно это только для тех,

кто «стоит в истине». Как же возможно пребывание в истине живой верующей мысли среди стольких уклонений, — это самая трудноразрешимая проблема для философской рефлексии о вере и разуме. Иначе говоря, уму православно мыслящего еще нужно **показать**, что вера предполагает цельность духа, превышает естественное разумение, ибо привычное духовное, а значит и философское уклонение привыкло сомневаться в этом или понимает цельность и преобразование совершенно **по-своему**. Поэтому суждения И.В. Киреевского, одного из первых в России светских христианских философов, о вере и разуме ценны для нас сегодня в освоении темы православной культуры мысли и жизни. Здесь важно не ограничиться буквой цитат, потому что в области духовной мысли привычно принимаемое за истину может оказаться внутренним и закоренелым уклонением.

Эта тема значима и для истолкования мировоззрения И.В. Киреевского. При определенном воззрении на духовность разум разуму и цельность цельности рознь. Так и в системе И.В. Киреевского есть два понятия о разуме. Разум духовный стоит ступенью выше собственно познавательного разума, как его идеал. Разум внешней образованности в обычном состоянии неспособен к осознанию богословско-философских истин, и потому неспособен также вести речь о цельности разума. Их соотношение останется непроясненным, пока мы понимаем его как факт антропологической метафизики или тему отвлеченной (от антропологии) теории знания; между тем для Киреевского оно есть срез стремящейся к полноте проявления **органической духовной жизни**. Дух мышления (жизни разума) определяется для него тонусом верования (жизни духа в его единстве); возможность и дух мышления обусловлены обстоятельствами религиозной жизни. Внутренний разум одушевляет жизнь разума внешнего.

Вероучение и дух философии

Каждое особое вероисповедание «непрерывно предполагает особое отношение разума к вере»¹, особое настроение целого духа, посредуемое духом деятельности духовных наставников этого исповедания. Особое настроение духа определяет понятие о познавательных правах разума, прежде всего

в вопросах веры. Из этого же настроения духа рождается — **или не рождается** — самобытная философия². Поэтому духом господствующего вероисповедания определяется направление философии в известной стране: «Философия ... рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры»³. Правда, это вполне так лишь при условии, если «человек согласен... с собою и последователен в своих убеждениях»⁴, — при мышлении в духе данного исповедания, закрепляемом образованием и формирующем, в свою очередь, духовный тип этого образования.

Философия рождается из обоснованного в смысле вероучения отношения разума-рассудка к разуму органической духовной истины. Истина одна, как един и разум, и ум создан стремиться к постижению живой истины, к соглашению с нею всех частных истин. Но если этот высший разум должен и может быть усвоен внешним разумом человека, то человек должен уяснить себе, в каком состоянии может и должен находиться этот естественный инструмент разумения, каково его отношение к вышеестественному разуму, — как может быть познаваем этот вышеестественный разум, — и где границы постижимого для естественного смысла. Все это открывается учением веры; точнее, вера задает тонус мышления, установку его, в котором внимательный наблюдатель может усмотреть характер рождающегося в ее духе мышления. А потому во избежание методической ошибки в философии духа разговору о «смысле, которым человек постигает Божественное», должна предшествовать феноменология способов религиозного познания. Эта феноменология религиозной жизни и представлена у И.В. Киреевского в форме публицистической критики западных вероисповеданий. Дух вероучения указывает на то, в чем полагается этой верой орган высшего познания:

— в вышеестественной способности естественного человека (как уверяет оккультизм);

— в одной из способностей естественного человека: разуме, чувственности, интуиции, одной из сил человека в их «обыкновенном» состоянии; сюда же относится антропология, для которой истина дается проведением объекта через все силы души, и таким образом мериллом подлинности оказывается естественный человек в его целостности; первый

вариант можно назвать отвлеченным рационализмом, второй есть насильственный внешний холизм;

— или, наконец, в сердце как живом средоточии всех сил существа, где они при известных условиях могут действовать сообща. Тогда разум сердца превышает уровень естественного разума, а философия сердца есть учение о трансрациональной цельности ума в сердце на пути его преобразования.

Этот момент преобразования ума в сердце принципиален: не заметившему его кажется, будто для Богопознания достаточно естественной интуиции, ума «в обыкновенном его состоянии»; тогда ищут «трансцензуса» объекта без «трансцензуса» естественного субъекта. Для христианской философии естественный разум в обычном состоянии принадлежит к поврежденной грехом человеческой природе и к истинному ведению негоден, что, однако, не позволяет и впадать в иррационализм оккультного «тайного знания»; истина не в отрицании разума и естества, но выше обоих: она трансрациональна.

Орган богословско-философского ведения служит и к разумению истины вообще⁵. Тот вид, который придает силам души их культура в духе известного учения веры, определяет образ разума, обращаемого воспитанным в преданиях этой веры человеком на явления «жизненного мира». Ибо все они более или менее касаются вопросов Божественной истины⁶. Поэтому наряду с православным или лютеранским типом богослужения, богословствования, философствования, можно говорить о православном или лютеранском типе учения о науке, о государстве, об искусстве, и т.п.

Рационализм вероучения и Богопознания

В латинстве орган богословского разумения есть логический разум-рассудок, произведший саму реформу вероисповедания и бывший даже первопричиной отдельного существования Римской церкви. Догмат о *filioque* был составлен в противоположность арианской ереси, хотя «прямая противоположность заблуждению обыкновенно бывает не истина, но только другая крайность того же заблуждения»⁷. Догматы, привнесенные «случайным выводом логики»⁸, свидетельствуют о предпочтении логики органической истине соборно-церковного единомыслия, преданию, хранящему «об-

щее сознание всего христианского мира»⁹. Разум-рассудок самовластно вторгается в богословие и утверждает новые догматы. При этом субъективно он стремится к утверждению истины веры против уклонений (ересей), т.е. к единству Церкви и единомыслию в христианских убеждениях. Но он руководится только интересом непротиворечивости своей логической деятельности, забывает о своем значении в целом живого духа, вера которого есть сознание отношения личности к живому личному Богу и «не вмещается в одной какой-либо познавательной способности... но обнимает всю цельность человека»¹⁰. Кроме того, верующий дух есть существенным образом не индивидуальный, а соборный, более того, универсально-соборный дух Церкви: «Духовное общение каждого христианина с полнотою всей Церкви»¹¹. Постольку истина веры хранится в соборном разуме Церкви, в общецерковном сознании и предании, в котором духовное дело каждого христианина и поместной церкви значимо для всего христианского мира: «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира»¹². Если же христианин предпочитает авторитету предания авторитет своей логической разумности, то, за неимением внутреннего авторитета, в отсутствие единомыслия веры в сердечном умозрении, — как может он оправдать свое самочинное деяние? Только силой административного авторитета. Ибо, предоставив права логическому способу оправдания истины, разум-рассудок забывает, что сам он «может различно постигать Божественное» в меру личных понятий индивида¹³, и для сохранения церковного единства оказывается необходимо авторитетное суждение церковной иерархии. Внешний авторитет, независимо от внутреннего, «сделался последним основанием веры»¹⁴, вследствие чего разум был слепо покорен вероучению, истолковываемому мнениями иерархии; ослепление же разума неизбежно там, где ему не нужно и невозможно искать имманентных разуму причин для этих мнений иерархии.

Во избежание слепоты разум мог желать оправдать догмат веры привычными средствами, логически согласив догмат с прежними (которые приходилось для того трактовать как идеи естественного разума). Возникает религиозная по-

требность в школьно-рациональном философствовании. Построение «научообразного богословия»¹⁵ стало задачей философии. Схоластическая философия стремилась «связать понятия богословские в разумную систему ... и подложить под них рассудочно-метафизическое основание»¹⁶. «Сумма теологии» превращалась в фундамент вероучения. Развитие этой установки вело схоластов Средневековья к воззрению на веру как на несовершенный сравнительно с разумным богословием образ «признания за истину»: *credo ut intelligam* выросло в рационалистическую теорию религиозного знания. Соглашение же суждений иерархии с требованиями разума достигалось путем подведения культурных ценностей под наружно согласную с этими суждениями систему.

Однако эти способы оправдания отвлеченного мышления в латинстве необходимо приходили во взаимное противоречие, ибо эта культура, как христианская, признавала верховный авторитет Откровения. Если «главная истина была дана», способ мышления установлен, то «оставалось только всю совокупность мышления согласить с данными понятиями, устранив из разума все, что могло им противоречить»¹⁷; поэтому согласование разума с верой начинало трактоваться как цензура разумных понятий авторитетом вероисповедания, отсеив противоречащих букве веры убеждений. И.В. Киреевский не утверждает, что эта отрицательная задача сама по себе **не нужна**; он только показывает на примере истории Церкви, что этот смысл соглашения веры и разума **не самодостаточен**. Приняв же его за самодостаточный, мы исказим философское самосознание разума, оправдаем диктаторское подавление свободы его развития, и, следовательно, нарушение живой цельности образованности. Ибо принудительное удаление безбожного из разума совершается тогда именем рационализованного убеждения, подкрепленного авторитетом иерархии. На деле, по Киреевскому, ни живая вера в Православии не может бояться свободного развития естественного разума, ни вера католика, удостоверенная как наружно согласная с разумом, не должны опасаться свободы разума, к которому они прибегают для самооправдания. Опасения могут возникать только в разуме иерархии. Следовательно, латинство как

отвлеченный рационализм богословия искажает только внутренний смысл веры личности; но искажение духа культуры могло возникнуть здесь лишь оттого, что разум вероучения был перенесен в разум иерархии, латинство предстало как папизм, система церковной аристократии. По И.В. Киреевскому, оно не могло не предстать в этом виде — будучи откровенной религией. Ибо разумение Откровения не могло быть достоянием естественного разума, а латинство признало его достоянием иерархии. Соглашение истин Откровения с мнениями иерархии оставлялось в ведении схоластического богословия. Но при этом признавался авторитет, превосходящий авторитет логического разума, — авторитет Священного Писания, истолкователем которого в латинстве признавался именно внешний авторитет иерархии (ибо внутренний был нарушен прибавлением к символу). В условиях непогрешимости внешнего авторитета, нравственным выражением которой был светский авторитет папства, естественный разум принужден был покоряться вероучению, провозглашаемому этим авторитетом, ибо не находил аргументов в пользу принимаемой истины: «верую, ибо абсурдно». В дополнение к этому в культуре латинского самосознания авторитаризм клира и авторитаризм светских князей подтачивали авторитет, но питали силу друг друга: «Так... церковь Западная произвела раздвоение... и во внешних своих отношениях к миру»¹⁸. Этот латинский культурный тип разумности, по Киреевскому, не есть прерогатива только римского католичества, но может заражать и православных; ср. в письме А.И. Кошелеву: «Но “Введение” Макария (епископа Винницкого Макария (Булгакова). — А.С.) мне очень не нравится ... по некоторым мнениям, несогласным с нашей церковью, например, о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святой является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства»¹⁹.

Распространяя авторитет иерархии на весь объем «развития ума в науках и жизни общественной», латинство этот авторитет абсолютизировало, и тем усугубило метафизическое ослепление разума²⁰. В латинстве монополия разумения принадлежит культурной аристократии; ибо для него речь идет не о внутренней истине веры, а только о ее внешней правиль-

ности, не о правильном устройении умов, а о владычестве над умами. Речь идет о наружном соответствии понятий наук и нравственного мира официально признанным понятиям веры, которую толкует авторитет иерархии; о праве церковной цензуры на «всевмешательство», а заодно о праве католической церкви «на отдельную самобытность»²¹. Оправданная рассудком схоласта вера иерархии могла даже прийти в противоречие с содержанием Откровения, и противоядия против этой беды в латинстве не было: ибо августиново понятие веры как смутно-неполного познания помогло бы схоласту в оправдании духовного аристократизма: ансельмова вера есть невнятное разумение, а не живая сверхразумность. Народ не должен мыслить, читать Откровения, может даже не понимать Богослужения: он «бессознательная масса» в основании здания Церкви²². Самобытное мышление необходимо оказывалось противоиерархическим, а потому противоцерковным; римская церковь преследовала и отвергала замечательных мыслителей в своей среде — из самозащиты; развитие ума в любой сфере, несогласное с мнениями учено-церковного сословия, объявлялось ересью. Интересно, что И.В. Киреевский усматривал и в пределах самого католичества (неосуществленную) **возможность** возврата из этого уклонения в цельность христианского мышления, через обращение к Отцам Церкви, их опыту цельного умозрения. Прежде всего, из круга латински образованного мышления и образования изгонялось живое, «цельное понимание внутренней, духовной жизни» и «живое, непредупрежденное созерцание внешней природы»²³, — сердечное умозрение и открытия науки, расходящиеся с понятиями богословов. Латинство поэтому сдерживало умственное развитие народов, держало их в «умственном угнетении... самом невыносимом из всех угнетений»²⁴. В странах, подверженных умственному влиянию латинства, было невозможно самобытное мышление, систематическое наукословие, а потому и нестесненное развитие частных наук. Учение веры оказывалось прокрустовым ложем для разумной образованности: движение ума, несогласное с понятиями догматики данной эпохи, сдерживалось или преследовалось как мнимая ересь, «ибо понятия, заклеенные авторитетом иерархии, официально проникали во

все области разума и жизни»²⁵. Полнота деятельности естественного разума «разрушалась вмешательством внешнего авторитета», потому что при латинском понимании соотношения разума и веры свобода исследования в науке, философии и богословии представляется **разрушительной**. И это необходимо так, ибо, по убеждению латинянина, органом суждения о вере является самозаконный (отвлеченный от цельности духа) разум-рассудок, наружная сила суждения, — а поскольку его же надлежит признать органом научного и философского познания, получается, что согласные с верой понятия происходят отсюда же и тем же путем, что и несогласные, и имеют потому равное притязание на значимость²⁶. Налицо антиномия, и единственное здоровое решение ее есть осуждение «умственной аристократии», за которой прежде признавали право суда над образованностью. Там, где основанием веросознания является «предание, подчиненное суду одной иерархии», случайным суждением обуздывающей движение ума в философии и науках²⁷, — соглашение разума с верой может пониматься только как соглашение «всей совокупности мышления» с данными в Откровении истинами в истолковании теперешней иерархии, как устранение из мысли всего могущего противоречить этим истинам²⁸. Если, однако, то и другое умопостигаемо, доступно естественному разуму в обычном состоянии, то на пути свободного постижения истин веры стоит лишь авторитет иерархии и «непонятность» Откровения. Реформа церкви и перевод на народный язык Откровения и духовной литературы представлялись необходимыми только для того, чтобы вернуть человеку «право быть существом разумным»²⁹. Таким образом, историческая заслуга Реформации перед человечеством состоит в возвращении человеку человеческого достоинства³⁰.

Второй шаг рационализма в религии: разум и вера в протестантстве

В католичестве за человеком признается значение разумного существа; но развитие разумной мысли не может происходить здесь свободно, поскольку разрушается диктатурой непогрешимого разума иерархии. С другой стороны, разум иерархии вторгается в область истин Откровения;

притязая дополнить Предание, вносит в него человеческую погрешность. Так авторитет откровенной религии утрачивает абсолютность в сознании самого духовного сословия; естественный разум иерархии получает право толковать Писание и развивать Предание; но естественный разум ученых и творцов терпит постоянные вмешательства иерархии и ее цензоров. Истина веры скрывается в трансцендентности, ускользает от разума, кажется несовместимой с ним и ничего ему (в качестве естественного разума) не говорящей. Католическое богословие столь приблизило содержание веры к разумению «естественного света разума», что у верующих возникало сомнение, имеют ли они еще дело с истинами веры Откровения; латинская иерархия своим благочестивым всевмешательством столь ограничила права разума, что вызывала у верующих, но при этом последовательно мыслящих, законное желание оспорить эти ограничения и эту учено-клерикальную аристократию именем веры в Спасителя, воплотившегося ради всех людей, а не только ради пап и ученых богословов. Итогом этого была реформа церкви во имя возрождения веры и эмансипация мысли во имя возможности веровать разумно.

Реформаторы отвергли претензии иерархов и богословов на познание истин веры, обрекавшие массу на слепую неразумную веру именем авторитета, они признали всеобщее право судить о догматах, всеобщность божественного достоинства разума и убеждения, признали личное разумение и разум всех христиан авторитетом в делах веры. Реформаторы приняли в качестве верховного авторитета в делах религии Священное Писание и личную веру; но если естественный разум по-разному постигает божественное, то закономерно желание опираться в разумном мышлении о вере на тот аспект человеческого разума, познания которого не зависят от индивидуальной особенности и нравственного качества познающего, от его душевного устройства: на часть разума, «которая доступна всякой отдельной личности»³¹. А таков только «логический», теоретический разум. Философия, опирающаяся на это начало разумности, строилась преимущественно как логика форм, как отвлеченная наука всеобщего. Так из самого духа протестантизма, из стремле-

ния к разумной вере, родилось стремление к рациональной философии. А поскольку отвлеченность проявляется в форме отвлеченной рассудочности и отвлеченной чувственности, постольку философия приняла вид противостояния рационализма и эмпиризма.

Это могло быть терпимо, пока речь шла о светской философии, но вызывало противодействие верующих, как только речь заходила об истолковании истин вероучения. Ибо для такого истолкования разум протестанта находил руководство только в «некоторых личных мнениях реформаторов, несогласных между собой в самых существенных началах. Ибо ... разумные отношения веры ... понимались ими совершенно различно»³². Предание Церкви, по И.В. Киреевскому, не было для реформаторов самостоятельным авторитетом, и было отвергнуто или сокращено. Причину этого философ усматривает в том, что Лютер, например, сопоставлял догматические постановления Соборов, не ограничившись семью Вселенскими Соборами. Отсюда возможны были два исхода для философского и богословского сознания: или утверждение нового догматического богословия для церкви, на основании случайных личных мнений основателей протестантизма, и нового Предания вместо отвергнутого (протестантская неосхоластика), или полный разрыв с Преданием вселенской Церкви, утверждение «внутреннего убеждения» и совокупности «всех личных сознаний» как верховного критерия истины для богословия³³.

Вкус к богословию первого рода скоро утратился в реформированной церкви, но верующее мышление в протестантстве твердо желало вынести веросознание за рамки естественной рациональности: возник стереотип богословия «чувства и веры» (пиетизм). Разобшение веры с разумом, акцент на ее мнимой иррациональности заставлял верующих людей на Западе оберегать веру от соприкосновения с ним. Вера сделалась недотрогой, чуждающейся света разума. Но «что это была бы ... за вера, которая несовместна с разумом?»³⁴

Как католик самим стремлением к истинной вере был отторгнут от истинной веры, так протестант самим стремлением к чистоте веры отторгал свою веру от разума. Истинно верующие и последовательно мыслящие оказались

различными обществами в обществе, ибо на этих основаниях у них не было точек соприкосновения, зато было естественное право исповедовать свои убеждения или никаких, не опасаясь цензуры и авторитетов: авторитетом остался в этой культуре только сам естественный разум.

Итак, реформация, по мысли И.В. Киреевского, не принесла ожидаемого. Право судить об Откровении, сохранявшемся в предании, было перенесено в личное убеждение естественного разума. Предание Церкви было отвергнуто или сокращено, что обращало к поиску оснований истины в мышлении и привело к утверждению рациональной философии, которая, развиваясь вне предания веры, увлекала разум к безверию.

Преображение ума и живое знание как вера: отношения веры к разуму в православии

Ввиду вышесказанного понятно, что изложение соотношения веры и разума в православном вероучении И.В. Киреевский начинает с указания на разграничение веры и разума, на безусловность границ между ними, не имманентных сфере познания: естественное разумение в многообразии составляющих его душевных сил признается недостойным познания истины о Боге: «Истина Божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума»³⁵. Логический разум в полноте отвлеченного саморазвития, получая перевес в развитии образованности, воспитывает в ней «слепоту к живым истинам»³⁶, и христианство постигает бедность его нечувственной слепоты. Естественный разум в обыкновенном состоянии поврежден грехом и к Богопознанию³⁷ и мышлению о духе неспособен. Высшие «истины ума, его живые зрения... — все лежат вне отвлеченного круга его (логического разума. — А.С.) диалектического процесса... и даже не достигаются его деятельностью, когда она оторвана от своей истинной совокупности с общею деятельностью других сил человеческого духа»³⁸. Даже если разум способен иметь идеи, по форме подобные догматам веры и духовному ведению, это мышление отвлеченного рассудка и интуиции о Боге и духе не имеет «религиозного значения», потому что все такие идеи касаются только внешней системы определений истины духа,

но не ее живого существа, онтологически значимой «сущности»³⁹. «Ибо существенного в мире есть только разумно свободная личность. Она одна имеет самобытное значение»⁴⁰. А между тем ее-то и нет в отвлеченном познании рассудка (или интуиции) в их обыкновенном состоянии. В отвлеченных рассудке и интуиции не может быть религиозного ведения. Претендуя на такое ведение, они пребывают в прелести. Граница веры и разума в этом направлении для разума в обычном состоянии непереходима, так что в этом состоянии он должен признать себя религиозно некомпетентным. Разум и чувство распавшегося, т.е. обыкновенного, человека как таковые верить неспособны. Истины веры непонятны разуму и чувству в их обычном состоянии.

Поэтому православно мыслящий «не примет никакого догмата Откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит выводу разума авторитет откровенного догмата»; именно поэтому «пределы между Божественным и человеческим не переступаются ни наукою, ни учением Церкви»⁴¹. Вывод естественного разума не может претендовать на значение догмата Откровения, и этого значения ему не может дать никакой, ни церковный, ни ученый авторитет. Состав веры Откровения не изменяется, следовательно, со времени ее первого провозглашения. Отсюда следует, что никакого «развития догматов» в истории православной Церкви не происходит. Догмат веры есть навечно полноценная истина, он абсолютен и неизменен, тогда как познание разума переменчиво, имеет погрешности, подвержено «ошибкам и изменчивости». В обычном состоянии человека естественный и духовный разум принципиально не тождественны. В этом заключается для православной философии, как ее понимает И.В. Киреевский, духовная и культурная правда протестантизма: обеспечить за человеком его человеческое достоинство в области знания и творчества можно только при условии, если вера и разум не станут притязать на должность официального цензора друг для друга.

Однако истина веры Откровения есть для православного именно истина — истина о Боге, мире и человеке, как истина лично принимаемой веры. Как же вообще возможна такая вера, ввиду обыкновенного для человека «духов-

ного распадаения»? Что есть истина — если истина возможна только на путях трансрациональности?

Будучи **данным**, в своей исторической фактичности, как отвлеченный и в эту меру иррелигиозный разум, этот разум, по христианскому учению, был создан как цельная духовная личность, как разум верующий, т.е. находящийся в единении с Богом. **Обыкновенное** состояние человека не есть **естественное** или, как выражается И.В. Киреевский, «первоестественное» состояние его⁴², оно **стало** вследствие собственного деяния твари, которая этим деянием отпала от своей «первоестественной цельности»⁴³. Истина человека и общности есть цельная богозданная личность, сознающая себя в единстве с Творцом и даже в состоянии своего отпадения и распадаения предназначенная к этому живому единству. Поэтому истина человеческого разума есть стремление к цельности верующего разума, пребывающего постольку в истине. Но тогда, если говорить о теории знания, первым условием возможности истинной веры в человеке следует признать критическое отношение к вероподобному акту «душевного человека», психологически-фактической цельности способностей естественного человека: «Первое условие для такого возвышения разума заключается в том... чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины; чтобы голос восторженного чувства... он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла... он не считал верным путеводителем для разумения высшего мироустройства; даже чтобы господствующую любовь своего сердца... он не почитал за непогрешительную руководительницу к разумению высшего блага, — но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»⁴⁴. Акт верующего духа становится возможным в меру его цельности, но эта цельность не тождественна ни «отрешенному», ни даже совокупному акту души. Вера именно потому и только потому превышает уровень «душевного» знания, разум в его обыкновенном состоянии, «что он опустил ниже своего первоестественного уровня»⁴⁵, «отклонился от своей первоестествен-

ной цельности»⁴⁶. В этой первоестественности разума вера **тождественна** ему. При этом нужно настоятельно подчеркнуть: цельность духа в христианской философии И.В. Киреевского не есть антропологическая данность, совокупность эмпирически данных способностей человеческой индивидуальности, а есть предмет стремления, искания, есть итог духовной и умственной работы «ищущего», есть поэтому не наружная, но именно «внутренняя цельность»⁴⁷. Ни естественный разум, ни чувство, ни естественная интуиция (даже «мистическая») не могут быть органами верующего духа. Поэтому философия верующей душевности есть типический интеллектуальный соблазн протестантской установки духа. Цельность понимается православно мыслящим не как внутренний факт, но в смысле движения внутрь, **стремления** к цельности, искренней воли к исцелению и работы воли по самоисправлению, но не самопреображению, по возвышению ума, но не «самосовершенствованию». Ибо собственно исцеление и преобразование есть дело благодати. И между тем христианская философия духа недвусмысленно есть, согласно Киреевскому, философия **«соработничества человека Богу в преобразении ума и жизни»**. Для западного же ума, для западной культуры дело преобразования ума и жизни есть всецело дело самого человека, и потому «достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности»⁴⁸. Для западного богословия и соответственно для западного христианского любомудрия богословие преобразования есть однозначно мистическая ересь, «туман», поэтому дело ума и культуры творится не в мире, не в «безмятежности внутренней цельности духа», а в суете, беспокойстве, в обороте внутренне разрозненных дел. Место **преобразования** ума и культуры занимает **умножение продукта и перестановка мест слагаемых**.

В воззрении И.В. Киреевского вера как живое знание запредельна и для отвлеченного психологизма, и для отвлеченного фидеистического антигуманизма (позицию «веры, несогласной с разумом», он, как мы видели, однозначно трактует как умственный тупик). Истина разума есть не отвлеченное мышление и не отвлеченная же интуиция, но верующая жизнь, цельность жизни по вере. Поэтому православный ищет истин-

ного богомыслия «там, где думает встретить вместе и чистую цельную жизнь, которая ручается ему за цельность разума, а не там, где возвышается одна школьная образованность»⁴⁹. Таким образом, главное условие обретения живой веры есть соблюдение цельности существенной личности во всяком акте личностного бытия, есть цельное сознание всякого жизненного акта. Цельность разума должна быть не только объектом, но также и субъектом стремления. Не только предмет, но и орудие православно верующего и христиански мыслящего есть живое знание, которое в полноте своей превышает естественный разум и потому устремляет мыслящего на путь **преображения** ума в средоточии сердечной цельности, к жизни в духе и с Богом. Каковы отличительные черты мышления, для которого вера — высший идеал разумности?

Во-первых, это мышление и воление, строго отличающее себя от мышления естественного разума и воления естественной воли в их «обыкновенном состоянии»: совершающееся при постоянной обращенности мыслью и волей к сердечному средоточию ума и воли, при постоянном стремлении к собранию и ис-целению распавшейся в многообразии естественных сил Богозданной личности в ее первоестественную цельность, в живую личность верующего разума, которая как таковая жива и истинна лишь в меру вольного единения с живой личностью Бога и Сына Божия, вера в которого и дает силы для продвижения по пути к истине и добру, ибо: «Веровать — это получать из сердца то свидетельство, которое сам Бог дал Своему Сыну»⁵⁰; «Вера — взор сердца к Богу»⁵¹. Следовательно, цельное мышление таково лишь постольку, поскольку просвещается, направляется и оберегается живым самосознанием веры, как надежды на ис-целение духовно-телесного первоединства, исправление сердца. В разуме — не одна отвлеченная логическая рефлексия, в его полном действии «совокупляется всегда двойная деятельность: следя за развитием своего разумения, он вместе с тем следит и за самым способом своего мышления, постоянно стремясь возвысить разум до того уровня, на котором бы он мог сочувствовать вере»⁵². Этого не замечают философы отвлеченного рационального направления, даже философские гении, как Шеллинг; «привыкнув к мышле-

нию отвлеченно-логическому... они не обращают внимания на ту внутреннюю силу ума, которая в предметах живого знания... носится, так сказать, над выражением мысли и сообщает ей смысл, невместимый внешним определением»⁵³. Эта вторая деятельность разума в предметах живого знания именно имеет целью «самый источник разумения... возвысить до сочувственного согласия с верою»⁵⁴. Поэтому, собственно, вторая деятельность, высшая деятельность разума, не есть деятельность одинокого лица, но всегда сотрудничество, коль скоро основана на самосознании общения и отношения между личностями: вертикального отношения, Богочеловеческого общения, — и горизонтального отношения, общения верующих и православно мыслящих.

В силу существенности вертикального отношения, в силу неотъемлемого от христианской мысли реализма Богообщения⁵⁵, не как одной из многих деятельностей, но как первоосновы жизни личности, — мышление православно верующего неразрывно связано с его значением в этом отношении, а значит: с его нравственным состоянием и душевным устройением, с его сердечным идеалом и с его успешием в строении себя в свете этого идеала. И «образ разумной деятельности изменяется смотря по той степени, на которую разум восходит»⁵⁶. *Внутренняя* образованность разума не безразлична поэтому к нравственному восхождению разумного человека, но жива и действительна только в меру его этого восхождения, а в отсутствие нравственного стремления к цельности самосознания оставляет в душе человека только форму свою в виде *внешней* образованности («ходячая энциклопедия», фарисейская «разумность»). Православно мыслящий ясно видит ограниченность и духовную соблазнительность этой отвлеченной рациональной умственной образованности, и потому может также оценить по достоинству, как приближение к духовной полноте истины, и эстетическое совершенство лейбницевоу монадологической картины мира, и то верное и объяснительное, что есть в кантовой мысли о примате практического разума.

В силу существенности горизонтального отношения личности в православно-христианской философии исходным для нее является убеждение в том, что «все, что есть

существенного в душе человека, вырастает в нем только общественно»⁵⁷, и что, соответственно, христианская философия может создаваться только в со-трудничестве единомышленников, «на виду»: «Развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих, знакомых с писаниями Святых Отцов и с западной образованностью»⁵⁸. «Философия наша должна еще создаться, и создаться... не одним человеком, но вырастать на виду, сочувственным содействием общего единомыслия»⁵⁹. Вне православного мира самобытная христианская философия может возникать также лишь из «совместного пламени» мыслящих христиан, например, Фенелона, Паскаля и Пор-Рояля⁶⁰. Христианская философия не есть частное дело одинокого мыслителя в его «дымном углу», как бывает в обществах, где философия сместила народную веру в качестве умственного авторитета и есть поэтому средоточие общественного самосознания, проникает своим последним смыслом все области культурного творчества⁶¹. С другой стороны, то же самое обстоятельство делает и саму философию, как самосознание цельности верующего разума, фундаментом «общественного самосознания», связующим звеном между основным убеждением веры и развитием разума в науках и в общественно-нравственной жизни. «Философия... есть... общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою»⁶². Философия, говорит Киреевский в другом месте, есть «мысленное развитие того отношения, которое существует» между основным убеждением веры и «современною образованностью», в силу чего она может «сообщать свое направление всем другим наукам, будучи вместе их первым основанием и последним результатом»⁶³. Христианская философия не мыслится Киреевским как законодательница мод в живой культуре, но и не является для него служанкой разумения мнений исторической церковной иерархии, она автономна в своих родных границах, но смиряется в послушание Христово, как только выходит за эти границы. Ибо философия «не есть одна из наук и не есть вера»⁶⁴. Верующее мышление не есть, с одной стороны, богомыслие, не тождественно богословию как систематическому мышлению догматов вероучения, и поэто-

му согласие такого мышления с верой не ограничивается формальным согласием содержаний. Однако верующее мышление есть также деятельность разума, живо сопряженная с опытным Богопознанием и его результатами. Не обособлена от веросознания и деятельность разума в науках и в общественности. Полное веросознание присутствует постоянно в уме православно мыслящего. Это сознание побуждает ум вернуться к цельности⁶⁵. Поэтому православно мыслящий при любой степени развития отвлеченной рассудочной способности не может перейти к неверию в силу философских аргументов. «Ибо для него нет мышления, оторванного от памяти о внутренней цельности ума»⁶⁶, и при каждом движении естественного разума «присутствует неотлучно» сознание или даже только «темное чувство... конечного края ума»⁶⁷.

Однако верующая философия не обязана также заменять собой совокупности научного знания, — философия не может быть суммой и энциклопедией, если она «не хочет оставаться в книге и стоять на полке»⁶⁸. Но философия не может и развиваться вне живого соприкосновения с образованностью своего времени. «Ибо... развитие философии обуславливается соединением двух противоположных концов человеческой мысли: того, где она сопрягается с высшими вопросами веры, и того, где она прикасается развитию наук и внешней образованности»⁶⁹. Из этого положения философии в духовной культуре верующего народа следует, что у православно верующего не может быть «официальной» философской системы, не может быть своей православной *philosophia perennis*. Именно это обстоятельство вызывает у некоторых философствующих авторов впечатление, будто православная вера враждебна философскому мышлению и философским системам как таковым. Отношение верующего мышления к богомыслию и отношение его к научной и нравственной образованности равно отличается чертами строгого различия и живой культурной соотнесенности (на обеих границах имеет место трансрациональное двуединство веры и мысли в цельном духе). И судьба философии в ее связи с обоими бывает различна: «Где есть вера и нет развития разумной образованности, там и философии быть не может.

Где есть развитие наук и образованности, но нет веры или вера исчезла, там убеждения философские заменяют убеждения веры и... дают направление мышлению и жизни народа»⁷⁰.

Если в культуре господствующего латинства вера непосредственно вторгается в строение умственной и нравственной образованности своим всемешивающимся авторитетом, если в культуре господствующего протестантства эмансиповавшееся отвлеченное мышление вторгается в область высшей разумности веры, а потом и заменяет собой эту высшую разумность, так что философия становится здесь средством культурного учительства, знаком причастности к духовной элите, то в православной образованности философия не подчиняется слепо историческому церковному авторитету, но и не притязает заменить его, ибо сознает свое предназначение — быть проводником мысли между верой и развитием разума в науках и общежитии. Эта линия мысли ведет И.В. Киреевского к утверждению, что **свобода** самобытного развития **верующего мышления** в духе учения Церкви и в живом соприкосновении с развитием наружной (научной и нравственной) образованности возможна **только в православии**. Однако именно вследствие христианского основания мышления, его укорененности в вере как сознании личного отношения к Богу, вследствие того, что полнота сознания высшей разумности догмата веры закономерно смиряет естественный разум верующего признанием реальности трансрационального духовного разумения, и ввиду культурной ответственности философии, ее ключевого значения для развития христианской образованности в живом и цельном духе веры, развитие верующего любознания не может быть **абсолютно** свободным, но должно направляться некими духовными маяками и культурно ориентирующими авторитетами. Соответственно, образ духовной, нравственной и общественной культуры, рождающейся под действием такого православно-верующего мышления, каким оно предстает в работах И.В. Киреевского, закономерно соединяет в себе (также в смысле трансрационального двуединства) черты иерархизма и универсализма, — правду католичества и правду протестантства. Но этот вопрос, при всей занимательности, выходит за рамки нашей нынешней темы.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. — Калуга: ИПЦ «Гриф», 2006. — С. 204. (Далее: О необходимости...)
- ² Там же. — С. 228.
- ³ Там же.
- ⁴ Киреевский И.В. Индифферентизм // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. — С. 168. (Далее: Индифферентизм).
- ⁵ Киреевский И.В. О необходимости... — С. 228.
- ⁶ Там же. — С. 205.
- ⁷ Там же. — С. 221.
- ⁸ Там же. — С. 203.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 1. — С. 192. (Далее: Отрывки).
- ¹¹ Там же. — С. 195.
- ¹² Там же.
- ¹³ Киреевский И.В. О необходимости... — С. 204.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. Письмо к гр. Е.Е. Комаровскому // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 1. — С. 95. (Далее: О характере...)
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Киреевский И.В. О необходимости... — С. 206.
- ¹⁸ Киреевский И.В. О характере... — С. 90.
- ¹⁹ Киреевский И.В. Письмо к А.И. Кошелеву. 10/20 июля 1851 года // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 3. Письма и дневники. — С. 158.
- ²⁰ См.: Киреевский И.В. О необходимости... — С. 205.
- ²¹ См. там же.
- ²² Там же. — С. 206 — 207.
- ²³ Киреевский И.В. О характере... — С. 96.
- ²⁴ Киреевский И.В. О необходимости... — С. 207.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же. — С. 230.
- ²⁷ См. там же. — С. 205.
- ²⁸ См. там же. — С. 206.
- ²⁹ Там же. — С. 207.
- ³⁰ См. там же.
- ³¹ Там же. — С. 208.
- ³² Там же. — С. 206.
- ³³ Там же. — С. 208.
- ³⁴ Там же. — С. 202.
- ³⁵ Там же. — С. 233.

- ³⁶ Киреевский И.В. О характере... – С. 96.
³⁷ Там же. – С. 87.
³⁸ Там же. – С. 76.
³⁹ Киреевский И.В. Отрывки. – С. 191 – 192.
⁴⁰ Там же. – С. 191.
⁴¹ Киреевский И.В. О необходимости... – С. 228.
⁴² См. там же. – С. 228 – 229.
⁴³ Там же. – С. 232.
⁴⁴ Там же. – С. 231.
⁴⁵ Киреевский И.В. Отрывки. – С. 193.
⁴⁶ Киреевский И.В. О необходимости... – С. 232.
⁴⁷ Киреевский И.В. О характере... – С. 103.
⁴⁸ Там же.
⁴⁹ Там же. – С. 233.
⁵⁰ Киреевский И.В. Отрывки. – С. 199.
⁵¹ Там же.
⁵² Киреевский И.В. О необходимости... – С. 234.
⁵³ Там же. – С. 247.
⁵⁴ Там же. – С. 230.
⁵⁵ «Вера – ... действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами» (Киреевский И.В. Отрывки. – С. 197).
⁵⁶ Киреевский И.В. О необходимости... – С. 246.
⁵⁷ Там же. – С. 236.
⁵⁸ Киреевский И.В. Отрывки. – С. 187.
⁵⁹ Там же. – С. 188.
⁶⁰ См.: Киреевский И.В. О необходимости... – С. 209.
⁶¹ Таково, по диагнозу И.В. Киреевского, положение в протестантской образованности, верной своему началу: здесь может не быть одной господствующей системы философии, но не бывает эпохи, свободной в самоопределении от того или иного духа философствования.
⁶² Киреевский И.В. О необходимости... – С. 234.
⁶³ Киреевский И.В. Отрывки. – С. 187 – 188.
⁶⁴ Киреевский И.В. О необходимости... – С. 234.
⁶⁵ См. там же. – С. 233.
⁶⁶ Там же.
⁶⁷ Там же. – С. 234.
⁶⁸ Там же. – С. 236.
⁶⁹ Там же. – С. 234.
Киреевский И.В. О необходимости... – С.234 – 235.

ФЕНОМЕН ДУРЫЛИНА

В.П. ВИЗГИН

«Душа по природе – христианка». Эту мысль Тертуллиана С.Н. Дурылин (1876 – 1954) развивает дальше: в России в начале XX столетия было целое поколение думающих людей, сама мысль которых осознавала себя христианской. *Мысль как христианка* – вот судьба и призвание этих людей, среди которых у Сергея Николаевича Дурылина свое, только ему принадлежащее место.

Поэт, писатель, историк литературы, живописи, театра, музыки, иконописи, этнограф и музеевед, археолог, священнослужитель – вот еще не совсем полный список призваний и занятий Дурылина. Но где у него философия? Не получивший университетского философского образования, он не ездил за границу к знаменитым профессорам философии, как его юный друг, Борис Пастернак, которого он вывел в литературу. Да, имена Канта или Платона, или таких философов, как С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский, Е.Н. Трубецкой, с которыми он тесно общался, будучи секретарем Общества памяти Вл. Соловьева, встречаются на страницах его записок. Но он никогда не обсуждает идей этих мыслителей *независимо от их личности*, от конкретных ситуаций встреч с ними. Под его пером оживают сцены духовной и интеллектуальной жизни того времени, воскрешается мыслящая личность философа, но не обсуждается «всухую» логика его концепции. Но значит ли это, что Дурылин не является философом?

Философия не театр, воздействующий на нас живым словом. Философия, как правило, воспринимается нами в виде письменной речи, но такая речь по-настоящему осмыслена быть может лишь через воскрешение живой личности с ее устной речью. Дурылин, к концу жизни пришедший к любимому им с детства театру, именно так и понимает философию и показывает нам, что по-другому и быть не может. И если все же его можно назвать философом, то философом сократического толка, живущим в стихии «беседной» устной речи, письменная передача которой требует немалого искусства.

Вот что пишет Дурьлин своей знакомой, поэтессе В.К. Звягинцевой: «Послушайте меня: раздобудьте где-нибудь “Письма русского путешественника” Карамзина, усадьтесь одна, поуютней, потише и начните читать. Вы познакомитесь с *живыми* Кантом, Лафатером, Виландом...» (Курсив мой. — В.В.)¹. Если мы, философы-концептуалисты, с головами, гудящими от роя категорий, последуем этому совету и усядемся в затишке, поудобнее и поуютнее и начнем читать самого Дурьлина, то познакомимся с живыми лицами русской философии и культуры, узнаем о драматических событиях в мире духовных исканий серебряного века. Без целостного восприятия философски значимой культуры в ее *лично-историческом объеме* наши *плоские* категориальные схемы рискуют остаться мертворожденной игрой якобы самодовлеющих теней реальности. Только вобранная в душу жизнь мыслящих лиц, их встречи, споры и драмы есть то живое знание, без которого любые концепции и абстракции, схемы и отвлеченные идеи теряют свою значимость.

Но Дурьлин был не просто собеседником философов, представляющим другую специальность — например, историю литературы, — нет, у него была своя философская мысль, своя онтология и гносеология. Остановимся кратко на первой, на его онтологии, именно она лежит в центре его философской мысли.

Тем не менее, все-таки хочется начать с гносеологической преамбулы: «Надо запереть, заколотить ставнями дом и научиться пролезать туда в щелку, чтобы услышать, как живет там живущее... А растворенные настежь окна и двери — верная преграда проникнуть в дом» (С. 324). Раскроем эту параболу: дом, о котором говорил Дурьлин, — это культура, философия, мир и сам человек, двери и окна — банальные, общедоступные пути их постижения, всегда готовые для посетителей «домов», т.е. любых предметов познания. Но по-настоящему проникнуть в них они нам не дают и скорее закрывают предмет познания, чем открывают доступ в его скрытую сущность. И поэтому верный путь познания — путь окольный, не прямой, путь, хочется сказать, неожиданный, даже чудесный, когда, вживаясь в предмет познания и полюбив его, мы вдруг видим его открывшимся, но не с пара-

дного входа, который в действительности входом вовсе и не является... Мы проникаем в дом познаваемого по-тихому, на цыпочках любви, на крыльях вдохновения, вдалеке от набитых троп и тропов...

Что же позволяет проникнуть в «дом» философии, культурных явлений в целом? Взгляд, согретый любовью к предмету познания. Кроме света и тепла, даруемых познаваемому, у любви нет других познавательных средств, специального гносеологического оснащения. Это — безоружный взгляд в отличие от взгляда науки, оснащенного сложными техническими средствами. Дурьлин пишет об одном молодом медике, вместе с сокурсниками истово резавшем лягушек в лаборатории. Однажды, рассказывает он, этот студент почувствовал на себе страдающе-вопрошающий взгляд лягушки: «За что?» Он бросил скальпель, оставил анализ и его орудия, которыми привыкли пытаться-испытывать природу ученые-естественники, и ушел в гуманитарное знание. Интуитивно он понял, что там нужен не убивающий живое инструмент, а целостно ориентированный ум, сильный своим союзом с сердцем, тот самый ум, какой был, к примеру, у Пушкина.

Вот как пишет о таком проникновении в познаваемое Дурьлин, имея в виду В.В. Розанова: «Его “глазок” проникал в сердцевину жизни, в бездонный колодезь бытия, — и черпал, черпал оттуда тайну — простой бадьей на веревке, руками старыми, с синими жилками, с табачной «желтью» на пальцах. Философы и профессора, разные «ологи», смотрят в колодезь в увеличительное стекло, освещают внутренность сруба электрическими фонарями, что-то измеряют, с чем-то сравнивают — и ничего не видят» (С. 336).

Оборвем на этой цитате гносеологическое введение. Сказанного достаточно, чтобы почувствовать саму атмосферу, в которой движется мысль Дурьлина как философа. И теперь попытаемся воссоздать его онтологию, отдавая себе в том отчет, что специально, *ex professo* он ее не развернул.

В повседневности, говорит Дурьлин, мы живем не в «бытии», а в «грязи бывания» (С. 396). Вот — первая противоположность: *бывание* и *бытие*. Эта же основная онтологическая оппозиция может быть выражена и по-другому:

бывающее и Пребывающее, т.е. то, что стоит выше бытия, над ним (С. 409).

На первый взгляд может показаться, что перед нами обычная платоновская дихотомия. Но это не так. Не так уже потому, что дихотомия эта разворачивается Дурылиным в тетраду: бытие – бывание – бытование – небытие (С. 767). Бытование определяется им как пошлое и тоскливое прозябание, которое еще хуже, чем бывание. Ниже бытования только абсолютный онтологический минимум – небытие.

Кроме того, бытие мыслится Дурылиным не как некое безличное благо, а как лично греющая радость и свет (Там же). Космические значения онтологических вех, характерные для античного платонизма, у него, конечно, тоже присутствуют. Это, прежде всего, оппозиция хаоса и космоса: «Хаос еще шевелится, – говорит Дурылин, – и в бывании человеческом и в природном» (Там же). Однако тема хаоса у него прочитывается не прямо через Платона, а через Тютчева, обнаружившего сокровенные глубины в человеке.

Движение по линии тетрады *от* бытия есть падение – из радости и света к омрачению света и угашению радости. Первой станцией на этом пути вниз оказывается «бывание». Бывание – темновато, мрачно, всегда «шумно» («шумное бывание». – С. 403), подобно «мельканию» («темное мелькание бывания». – С. 402), наконец, бывание «грязно» («грязь бывания». – С. 396). Эпитеты бытия противоположны этим характеристикам: «тишина бытия» (С. 403) противопоставляется шуму бывания, а его свет контрастирует с темнотой бывания, в то время как «грязь бывания» противопоставляется «чистота бытия». Здесь, в определениях онтологических рубежей, мы также не можем не видеть явного платонизма – указанные эпитеты и антитезы мы находим и у Платона. Но и отличие онтологии Дурылина от платоновской не менее важно. Его нетрудно почувствовать тогда, когда Дурылин к платоновски звучащим словам, раскрывающим бытие («вечный облик красоты»), добавляет еще одно совершенно невозможное для Платона слово, характеризующее бытие – «страдание». Вечная красота, вечное благо, вечный свет, которые не только торжествуют, но и *страдают* – это уже не платонизм, а христианство.

«В Богаевском, – пишет Дурылин, – истинна *жизнь художника*. В нем истинно творческое подвижничество. Он никогда не теряет цели, Основного, и не мечется за мгновенными призраками видимого. Из пустыни он извлек красоту ее *бытия*, а не *бывания*... Он всегда художник *Бытия*, а не *бывания*» (С. 559. Курсив мой. – В.В.). У бывания, по Дурылину, тоже есть своя красота, но она неустойчива, это красота внешней видимости, хочется сказать, красота скорее личины природы, чем ее лика. Но та красота, которую извлекает на свет своим искусством К.Ф. Богаевский – это красота именно лика киммерийской земли. И если крымское землетрясение может уничтожить множество пейзажных красот, доступных, скажем, кисти Коровина, то красоту, открываемую живописью Богаевского, оно задеть не в силах – настолько она субстанциальна, бытийна. И, конечно, красота бытия рангом выше красоты мимолетного бывания. В этих построениях онтологической эстетики, возможно, есть спорные моменты. Но нам важно выявить самое основное в философской мысли Дурылина, не углубляясь в чисто эстетическую проблематику. Важно здесь только одно: если в бывании немало «грязи», не красоты, а, напротив, уродства, не гармонии пребывания, а хаоса «мелькания», то в бытии «грязи» и «хаоса» уже нет совсем, хотя «сквозит и тайно светит» (Ф. Тютчев) оно именно сквозь пелену бывания. Эстетическое начало изнутри присуще онтологической мысли Дурылина. И эстетика платоновская, и эстетика христианская у него без всякого признаваемого противоречия между ними соседствуют, органически дополняя друг друга.

Христианское мирозерцание Дурылина окрашено *ангеломорфизмом*, если так можно выразиться. Порой даже хочется сказать, что его мысль антропоцентрична – настолько для него важен феномен Лермонтова с его бесподобным «Ангелом» («По небу полуночи ангел летел...»). Ангеломорфизм его мысли отсылает одновременно и к астральной теологии. Звезды на небе воспринимаются им как чистые и холодные богоподобные существа неземной природы.

У Дурылина слово «ангельский» звучит как «божественный», «небесный» в их противопоставленности «чисто человеческому» и «земному». Ангельский мир – иномир, мир

духовный. Позитивизм, эволюционизм, материализм не признают ни духовного, ни божественного начала, ни какого бы то ни было иномира, кроме мира видимого и вещественного, всецело вмещаемого в науку. Но «искусство, прекрасное, религия», — говорит Дурылин, — являясь «ангельским в человеке» (С. 584), прорывают этот ограниченный горизонт и выводят человека в бесконечный духовный мир.

Поэтому неудивительно, что нота антеломорфизма звучит в его онтологии: «Бытие холодно и звездно, бывание тепло и земно...» (С. 433). Но христианское мирозерцание вряд ли совместимо с онтологическим *ангелоцентризмом*, с его звездным нечеловеческим холодом. Фигура ангела, если она стоит в *центре* онтологии, — это скорее фигура дохристианского спиритуализма, языческой религиозности, чем христианского мирозерцания. Но у Дурылина она *не становится* центром его мировоззрения. Не становится и главной осью его онтологии. Ангельский мотив лишь *окрашивает* его мировосприятие и онтологию, придавая ей лермонтовско-спиритуалистический элегический оттенок. Душевному облику Дурылина этот тон ангельской неземной красоты — красоты абсолютно холодной — был близок. Но христианская составляющая в его целостном мировоззрении, в его душе ограничивала этот момент, не давая ему стать доминирующим, поэтому в гностический соблазн он со своим ангелизмом не срывается. Ведь, в конце концов, «самые глубокие следы на земле» оставляют «стоны тихого человека» (С. 407), а не созерцание звездно-холодной ангельской красоты.

Лестница онтологических степеней, или ступеней, от небытия через бытование и далее через бывание к бытию проходит в обоих направлениях. Спуск по ней есть падение, угашение света, потеря огненности, гармонии, совершенства. Что касается классификации видов падения, то в ясной форме у Дурылина мы ее не обнаружили. Однако им дается четкая типология основных путей восхождения вверх по онтологической лестнице. Главный путь такого подъема — это подвиг веры и любви, преображающий бывание в чистое бытие (С. 767). Другой путь, с первым, безусловно, связанный, — это «лирическое волнение», или вдохновение, когда душа, погруженная в бывание, прозревает и у нее открываются глаза, чтобы ви-

деть само Бытие, его свет (С. 718). Итак, можно сказать, что это путь аскетического подвига любви и веры, а также и путь художественного экстаза, просветления души и ее духовного восхождения в творчестве. Платоновский поворот взгляда (метанойа) выступает общим знаменателем для обоих путей — как для высокого искусства, так и для созерцательного или деятельного (от делания духовного) прорыва к трансцендентному, к бытию. Триада *платонизм — христианство — искусство* выступает здесь как единое целое.

В письме об искусстве портрета Дурылин дает итоговую таблицу, в которой эта триада получает свое воплощение. Правда, он ее чертит исключительно словами, а мы, суммируя их, дадим ее именно как таблицу:

Онтологический уровень	Личностный коррелят онтологического уровня	Иерархия личностных форм	Иерархия личностных образов
бытие	Бог	лик	икона
бывание	человек	лицо	портрет
небытие	бес	личина	карикатура

Эта таблица дает категориальную сеть для понимания явлений жизни и культуры в свете основных онтологических рубежей, т.е. как раз того, глубже чего быть не может в самой стихии понимания как такового. Реальные конкретные случаи всегда, как правило, являются смешанными. Между портретом и иконой существует, например, почти беспредельная градация промежуточных форм. И так обстоит дело с каждой парой указанных в данной таблице категорий. Чем сильнее и чище музыкальная взволнованность души высоким и глубоким, тем прямее она ведет человека по лестнице восхождений. Стесненная лирическим волнением душа выступает творческой культурной силой. Эта взволнованность, идущая от касания души «вечным обликом красоты и страдания», лежащим в «основании бытия» (С. 409), выводит человека из бывающего в Пребывающее, в то, что выше его, т.е. к бытию. Дурылин здесь выступает не как богослов и даже не как систематический философ,

создающий развернутое учение, но как мыслитель-художник, сознательно довольствующийся намеком, одним только жестом набрасывая свои главные интуиции. А вот их разработку он ведет уже скорее как философ эстетики. Таково, в частности, упомянутое нами письмо об искусстве портрета, ставящее его в онтологическую перспективу.

Дурылин философствует на языке великой русской литературной традиции. Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Толстой, Достоевский служат ему опорами для мысли, дают ей сам язык ее движения. Базовые смыслы его философии задаются цитатами из классической русской литературы. Например, связь бытия с быванием видится им по Тютчеву: бытие «сквозит и тайно светит» сквозь пелену бывания (С. 432). Но это свечение не является принудительно-всеобщим подобно сиянию астрономического солнца, видимого каждым. Нет, сквозь кору земного вещества прозревать «нетленную порфиру» дано немногим. Это удастся святым, поэтам, пророкам. Профессиональных философов в этом списке нет. А если они в него и попадают, то лишь в порядке исключения, а не в силу своей цеховой принадлежности. Массовидные движения в культуре вполне объяснимы массовидными же причинами — влияниями, традициями, различными социальными условиями и даже экономическими и политическими потребностями. Но как объяснить у юного Лермонтова, спрашивает Дурылин, такое прозрение, какое мы находим в его стихотворении «Ангел» (1831), единственном из его ранних стихотворений, опубликованном им самим с указанием своего настоящего имени? И не будет ли философски основательнее всякого причинного его объяснения ограничиться феноменологической констатацией того, что в этом стихотворении мы присутствуем при акте бытийного самораскрытия души человеческой в ее небесной составляющей?

И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли

— этими строками кончает Лермонтов своего «Ангела» и именно их чаще всего цитирует в своих записках Дурылин. Но почему не могли заменить? Потому что «святая песня»,

чистая музыка «без слов», запавшая в душу младую, запрельно высока для того, чтобы песни земли смогли действительно уподобиться ей. И поэзия Лермонтова есть именно свидетельство этой небесной высоты и чистоты человеческой природы. Можно сказать поэтому, что русские поэты в своих высших достижениях встают для Дурылина в один ряд со свидетелями истины из числа великих святых, без обращения к которым мы не можем его себе представить.

В заключение нашего размышления несколько слов о том, как же дурылинская онтология сочетается со временем текущей истории. Подобно тому, как приземленная облачность рассеивается на уровне горных вершин, так и фантом современности «испаряется» под лучами вечности, явленной в ее редких и всегда несвоевременных свидетелях. Святость и высокая поэзия — это воплощения вечности во времени. А вот то, что мы называем «современностью» и что пытается нам себя так властно навязать и чему мы так легко поддаемся, Дурылин рассматривает исключительно как тяжелое бытие, тормозящее творческий подъем к бытию. «Все содержание истории литературы и истории философии (как и истории науки и искусства), — пишет он, — сводится к тому, как тяжело и трудно жить несовременнику своей современности с ее современниками, которые и его, несовременника, пытаются сделать своим современником» (С. 425 — 426). Вершины культуры всегда «несовременны». Шумная современность пытается их одолеть, растворить в своем шуме, а они стоят в своей тишине (песня лермонтовского ангела прежде всего «тиха»). Перед революцией 17-го года Дурылин ездил по России с лекцией о Начальнике Тишины — в его образе он улавливал присутствие Бытия. И сам он был человеком тихим, поэтом «своего угла» в мире революций и социальных перестроек. И громохание современности было для него назойливым обезличивающим шумом, которому он мужественно противопоставил тишину своей мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Дурылин С. В своем углу. — М.: Молодая гвардия, 2006. — С. 661. Все цитаты даются по этому изданию с указанием номера страницы в скобках.

РОССИЯ И АВТОРИТАРИЗМ
(к характеристике общественно-политических взглядов
П.А. Флоренского и И.А. Ильина)

М.Г. ГАЛАХТИН

Общественно-политические воззрения П.А. Флоренского уже стали предметом специальных научных исследований¹. Все они главным образом представляют собой развернутый комментарий к мало известной, опубликованной только в 1990 г., работе Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем», фактически единственному образцу его обширного философского и богословского наследия, в котором в систематическом виде излагаются общественно-политические взгляды мыслителя.

Обстоятельства создания этого документа в 1933 г., в тюремном заключении, могут породить сомнения в аутентичности излагаемых в записке положений, в том, что он действительно принадлежит П.А.Флоренскому. Однако, по мнению авторитетных исследователей его творчества, сопоставление изложенных в записке положений с системным исследованием общих философских и богословских установок Флоренского позволяет заключить, что в «документе излагается политическая концепция самого автора»². Значение этого все еще мало оцененного документа, своеобразного философско-политического трактата, сопоставимо, по мнению игумена Андроника (Трубачева), «по содержательной стороне и стилистической емкости» с классическими работами Л.А. Тихомирова, И.А. Ильина, А.И. Солженицына³.

Сопоставление общественно-политических воззрений Флоренского с идеями таких разноплановых мыслителей, как Тихомиров, Ильин и Солженицын представляется не случайным. В своей статье «Монархизм жизни. К вопросу о политических убеждениях священника Павла Флоренского» С. Чесноков обращает внимание на определенное сходство общественно-политических идеалов Флоренского и апологета монархизма Л. Тихомирова. Вместе с тем, прямых свидетельств приверженности Флоренского идеям монархизма, кроме юношеского сочинения «О цели и смысле про-

гресса» и общего «духа времени», запечатленного в трактате Л. Тихомирова «Монархическая государственность», Чесноков не указывает. Впрочем, данное обстоятельство может свидетельствовать лишь о том, что политическая проблематика для Флоренского была на периферии его философских и богословских интересов.

Само название сочинения Флоренского вызывает ассоциации с известной работой А.И. Солженицына «Как нам обустроить Россию: Посильные соображения», которая была опубликована в том же году (1990), что и записка о. Павла. Любопытно совпадение некоторых разделов двух проектов государственного и общественного устройства России. У Флоренского императивное: «государственный строй», у Солженицына вопросительное: «Все ли дело в государственном строе» и позитивное: «О государственной форме», у Флоренского более общее: «Образование и воспитание», у Солженицына конкретное: «Семья и школа», у Флоренского строго: «Аппарат управления», у Солженицына более обобщенно и дискуссионно: «Сочетанная система управления». Вместе с тем следует отметить, что в программе будущего устройства России Флоренского занимали более конкретные вопросы организации хозяйственной, политической, бытовой и религиозной жизни, в то время как Солженицын делает акцент на обустройстве именно общественного, государственного и национального уклада. Очевидно, что подходы этих двух выдающихся русских мыслителей к ключевым проблемам общественного устройства России весьма различны, подчас противоположны. Сопоставление этих проектов представляется любопытной задачей для исследователя. Вместе с тем конкретно-исторический контекст, в котором создавались эти произведения, различные фазы социально-политического развития России, на которых эти мыслители застали ее историческое существование, делают такое сопоставление весьма условным.

Более перспективным представляется сопоставление общественно-политических взглядов П.А. Флоренского и одного их крупнейших религиозных философов русской эмиграции И.А. Ильина. Системное исследование взглядов Ильина на будущее России не оставляет сомнений в том,

что у него выстраивался вполне определенный план будущего устройства России, который он последовательно развивал в своих работах в эмиграции главным образом в периодике, статьи из которой были объединены впоследствии в сборник «Наши задачи»⁴. Поскольку прямое взаимовлияние политических идей Флоренского и Ильина можно исключить, вызывает интерес общее умонастроение, которое владело этими мыслителями в подходах к будущему устройству России. В известном смысле можно говорить о своеобразном диалоге между Флоренским и Ильиным по ключевым проблемам общественно-политической жизни России, который незримо продолжался после заключения первого и вынужденной эмиграции последнего. Значимость этому невидимому диалогу придает то обстоятельство, что Флоренский и Ильин в своих политических предпочтениях исходят из различных, едва ли не противоположных философских предпосылок. На известное сходство общих политических устремлений Флоренского и Ильина неоднократно указывают исследователи их творчества⁵.

Общей платформой общественно-политических воззрений Флоренского и Ильина остается идея монархической государственности, выражающая религиозный смысл государственной власти. Государство в лице монарха, не смешиваясь с Церковью, осуществляет свою религиозную миссию. Вместе с тем оба мыслителя признают кризис монархической идеи, впрочем, как и других политических установлений. «От демократической республики до абсолютной монархии, — писал Флоренский, — чрез разнообразные промежуточные ступени, все существующие виды правового строя... не несут своей функции. Нельзя обманываться: не война и не революция привели их к тяжелому *положению*, но внутренние процессы, война же и [революция] лишь ускорили обнаружение внутренних *язв*»⁶.

Какое же политическое устройство должно установиться в России после падения монархии и ликвидации большевистского тоталитарного режима? По мысли, Флоренского и Ильина, это устройство не может быть основано на принципах представительной демократии, которые в феврале 1917 г. и привели Россию к катастрофе. «Политичес-

кая *свобода* масс, — писал в своей записке Флоренский, — в государствах с представительным правлением есть обман и самообман масс...». Представительство «как демократический принцип... вредно, и не *давая* удовлетворения никому в частности, вместе с тем расслабляет целое»⁷. По мнению Ильина, демократия в своем последовательном развитии способна переродиться в свою противоположность — тоталитаризм, устраняющий всякую личную и общественную свободу⁸. Кроме того, посткоммунистическая Россия не сможет, считает Ильин, решить свои национальные задачи в условиях слабой власти, каковой и является представительная демократия, подрывающая силы выработкой бесконечных компромиссов.

Единственной формой государственного правления, которая, по мнению Флоренского и Ильина, способна сдерживать центробежные силы и направлять государство к национальному возрождению, является авторитарный режим. Авторитарная власть способна достичь максимальной консолидации политической элиты для решения национальных задач. «Никакие парламенты, учредительные собрания, совещания, — писал Флоренский, — не могут вывести человечество из тупиков и болот, потому что тут речь идет не о выяснении того, что уже есть, а о прозрении в то, чего еще нет. Требуется лицо, обладающее интуицией будущей культуры, лицо пророческого [склада]. Это лицо, на основании интуиции, пусть и смутной, должно ковать общество». Оно в обязательном порядке должно обладать гениальной волей, «которая стихийно, может быть, даже не понимая всего, что она делает, стремится к цели, еще не обозначившейся в истории». Почти аналогичные мыслям Флоренского рассуждения о типе авторитарного правителя можно найти и у Ильина: «Вождь закаляется в деловом служении, волевым, мужественным, национально верным. Он одержим духом Целого, а не частным, не личным, не партийным. Он сам стоит и сам идет, потому что он политически дальнорочек и знает, что надо делать. Поэтому он не приглашает себе идеологов “выдумывать программу”. Оставшись совсем один, он начинает большое дело, не создавая себе партию, а действуя лично во имя сверхличного»⁹. В качестве примеров

таких правителей он приводит имена Л. Корнилова и П. Врангеля, отчасти приподнимая завесу над тем, как он представлял себе тип будущего диктатора России.

Авторитаризм представлялся Флоренскому и Ильину секуляризованной формой монархической идеи. В известном смысле он отражал этап деградации и выхолащивания этой идеи. В этом смысле они не питали иллюзий относительно восторжествовавших режимов Муссолини и Гитлера, которые расценивались ими лишь как «суррогаты» творческого лидера (Флоренский) и «выступают в качестве тиранов» (Ильин). «Единовластие, — писал Ильин, — подобно природе, изгоняется в дверь и вторгается в окно... Но вторгается оно обычно в таком искаженном виде и несет народам такие страшные тоталитарные извращения и унижения, что люди начинают помышлять о законной монархии как об утраченном эдеме...»¹⁰. Однако именно авторитарный режим, по мнению Флоренского и Ильина, в ограниченный исторический период необходим для возрождения русского государства. Его относительная ценность виделась Флоренскому прежде всего в возможности построения альтернативы представительной демократии, политиканству, связанному с вовлечением широких масс в политику и спекуляцией на идее политического большинства. Авторитарный режим «отучает массы от демократического мышления, от партийных, парламентских и подобных предрассудков...»¹¹. Только национальная диктатура в России, полагал Ильин, способна предотвратить посткоммунистический хаос и сохранить страну от распада.

Обоснование Ильиным невозможности построения в России представительной демократии, противоречащей сложившемуся исторически монархическому складу национального самосознания, напоминает аргументацию Флоренского, отмечавшего нерациональность попыток царского правительства осуществить перевод кочевых народов на оседлое земледелие, «что противоречит тысячелетним наработкам этих народов».

Авторитарная власть, являясь, по мнению Ильина, отражением монархического иерархического принципа, тем не менее, не предполагает тотального подчинения и всесто-

ронного контроля над обществом. Вне властных структур общественная самостоятельность должна быть сохранена в полном объеме. «Авторитарный строй, — отмечает он, — может довольствоваться малым объемом административного вмешательства и совсем не претендовать на всестороннюю навязчивую опеку жизни»¹². Также и по мнению Флоренского: принцип разделения политической сферы, общегосударственных функций организованных на основе единоначалия, и общественной самодеятельности, выражающей многообразие форм социальной активности и творчества, должен быть положен «в основу государственного строя» будущей России.

Авторитарный режим Ильин склонен расценивать как промежуточный этап эволюции политической системы России. В сущности, задачи авторитарного правления, по его мнению, ограничиваются сдерживанием сил распада государства и формированием новой национальной элиты, способной на самостоятельное политическое творчество. Вместе с тем авторитарный период должен стать временем подготовки народа для нового принятия идеи монархии и восстановления монархического строя. Что касается Флоренского, то его взгляды отличаются большим пессимизмом. Реставрация в России монархии ему представлялась делом бесперспективным. Поэтому все монархические побуждения и чаяния народа должны быть сосредоточены на едином лице, творце новой культуры, который должен будет открыть новую историческую эпоху и которого «мы будем считать... истинным самодержцем и подчиняться ему не из страха, а в силу трепетного сознания, что пред нами чудо и живое явление творческой мощи человечества». Вместе с тем вопрос о том, как новый властитель должен прийти к власти в отсутствие легитимного механизма выдвижения снизу, остается у Флоренского не проясненным.

Авторитарная власть, хотя и не сдерживаемая другими политическими институтами, не должна, по мысли Флоренского, игнорировать мнение «наиболее осведомленных и заслуживающих доверия граждан», т.е. приближенной к власти элиты. Такая элита, полагает Флоренский, должна формироваться из кадровых рядов государственного аппарата

и армии. При этом весь государственный аппарат должен формироваться сверху вниз с соблюдением принципов единоначалия. Весьма любопытны рассуждения Флоренского о технологии формирования творческой элиты. Признавая особую ценность для государства творческой личности, он предлагает создать специальный государственный институт для поиска талантов, которые сами о себе подчас заявить не в состоянии. «Только весьма проницательные, опытные и крупные люди могут распознать подлинно творческие потенции, и для этого распознавания должен быть организован особый государственный аппарат, работа которого с лихвой окупится результатами»¹³.

Создание новой посткоммунистической интеллигенции, вдохновляемой религиозной и творческой национальной идеей, Ильин расценивал как «основную задачу грядущей России». Ключевым отличием ее от прежней дореволюционной интеллигенции, всегда противопоставлявшей себя режиму, будет поддержание авторитета власти. «Новый русский отбор, — писал Ильин, — призван укоренить авторитет государства на совсем иных, благородных и правовых основаниях: на основе религиозного созерцания и уважения к духовной свободе; на основе братского правосознания и патриотического чувства; на основе достоинства власти, ее силы и всеобщего доверия к ней»¹⁴. В вопросе качественного отбора национальной элиты Ильин менее государственный, чем Флоренский, и не перепоручает его бюрократическим учреждениям. «Мы все — от правителя до простого обывателя, — отмечает он, — должны научиться узнавать людей качественно-духовного заряда и всячески выдвигать их, "раздвигаясь" для них; только так мы сможем верно пополнять нашу национальную элиту во всех областях жизни»¹⁵.

Политическая структура России у Флоренского представляется более консервативной, чем у Ильина. Флоренский полностью исключает для населения какое-либо участие в политической жизни. Политика является прерогативой самодержавной власти, которая одновременно несет ответственность за ее результаты. Политическая конфигурация будущего русского государства у Ильина допускает

сочетание как собственно авторитарных начал, так и элементов республиканской формы правления, не исключаящих, в частности, функционирования политических партий, которые, однако, должны отречься от своих узко понимаемых задач во имя общенациональной государственной идеи. Как юристу Ильину свойственно рассуждать о государстве как о юридическом лице, строящемся либо по принципу корпорации (коллегиальному принципу обеспечения частных интересов участников), либо по принципу учреждения (императивному принципу для решения публичных задач). Развитое государство, по мнению Ильина, всегда является сочетанием данных принципов, одностроннее же развитие одного из них в ущерб другому приводит либо к «формальной демократии», разрушающей государство, либо к тоталитарному огосударствлению всех сфер общественной жизни. «Государство в своем здоровом осуществлении, — писал он, — всегда совмещает в себе черты корпорации с чертами учреждения: оно строится — и сверху, и снизу — и по принципу властной опеки, и по принципу самоуправления»¹⁶. В этом смысле авторитарная модель политической системы у Ильина не отменяет возможности сосуществования отдельных элементов общественной самоорганизации, не распространяемых, впрочем, на ключевые политические институты (система государственного управления, система социального обеспечения, система государственной службы и т.д.).

Авторитарная модель общественной системы у Флоренского и Ильина отличается крайней степенью изоляционизма, противопоставлением русской цивилизации западной. Идея модернизации России в соответствии с достижениями западной цивилизации, включая механизмы представительной демократии, для Флоренского и Ильина неприемлема. Россия должна выработать собственную модель политического устройства, отвечающую его историческим, культурным и религиозным устоям, а не копировать западные образцы, обнаружившие свою несостоятельность. В политической сфере эта доктрина выражается у Флоренского в идее экономической и культурной самодостаточности России и установлении взаимодействия с западным миром

только на уровне научно-технических и информационных контактов. При этом русская эмиграция, «застывшая в своем дореволюционном прошлом и оторвавшаяся от жизни страны» должна быть полностью отстранена от какого-либо вмешательства во внутренние дела России до «полного укрепления новой власти и проведения всех необходимых мероприятий». В этих положениях нетрудно увидеть прообраз политики «железного занавеса», реализованного советским государством.

Антизападническая риторика характерна и для большинства работ Ильина по проблемам будущего политического устройства России. Ни либеральная, ни социалистическая, ни тоталитаристская модель государственной власти не может служить образцом для посткоммунистической России. «Прошло то время, — писал он, — когда русская интеллигенция воображала, будто ей стоит только заимствовать готовую государственную форму у запада и перенести в Россию — и все будет хорошо. Ныне Россия в беспрецедентном историческом положении: она ничего и ни у кого не может и не должна “заимствовать”. Она должна сама создать и выковать свое общественное и государственное обличье, такое, которое ей в этот момент исторически будет необходимо, которое будет подходить только для нее и будет спасительно именно для нее; и она должна сделать это, не испрашивая разрешения ни у каких нянек и ни у каких соблазнительей или покупателей»¹⁷. Идеология «русского пути», отражающего особенности этногеографических, культурных, религиозных характеристик национального типа, сближает позицию Ильина с идеями евразийцев.

Даже беглое сопоставление общественно-политических воззрений Флоренского и Ильина обнаруживает определенное сходство их основных положений. В целом они могут быть охарактеризованы как проекты альтернативного государственно-политического устройства России в посткоммунистический период ее развития. Альтернативность данных проектов выстраивалась в основном в отношении представительской демократии и республиканизма, переживавших, по мнению Флоренского и Ильина, глубокий кризис. Падение монархии в России они расценили как национальную

трагедию, лишившую страну духовно-нравственной основы политической жизни. Восстановление иерархии политических и духовных ценностей им представлялось возможным посредством установления в России авторитарного режима, способного привести страну к новым формам политической, общественной и культурной жизни, обеспечить переход от тоталитаризма к самостоятельной форме национального государства, построенного на началах православия, духовной свободы и развития человеческой личности.

Вместе с тем политическая доктрина Флоренского отличается большим консерватизмом и архаизмом, чем модель будущего государственного устройства, рисуемая Ильиным. Чаемый Флоренским авторитарный режим гораздо более напоминает тоталитарный тип советского образца, чем восстановление идеи самодержавности в новом качестве. В этом смысле Ильин занимает более умеренную позицию, пытаясь сочетать идеи авторитаризма и национализма с идеологией гражданского общества и общественного самоуправления. Учитывая, однако, обстоятельства появления на свет сочинения Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем» под надзором НКВД эти различия оказываются вполне объяснимыми.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Андроник (Трубачев), игумен. О судьбе России // Литературная учеба. 1991. № 3. — С. 96 — 114; Иванова Е., Кравец С., Половинкин С. Послесловие // Там же; Чесноков С. Монархизм жизни. К вопросу о политических убеждениях священника Павла Флоренского // Православное информационное агентство «Русская линия». <http://www.rusk.ru/st.php>; Цыпин В., прот. Комментарий к записке священника Павла Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем» // Православие.ru. Интернет журнал. <http://www.pravoslavie.ru/jurnal>; Тальников Д.С. Государство, право и религия в трудах П.А. Флоренского // Представительная власть XXI век: законодательство, комментарии, проблемы. Интернет журнал. www.pvlast.ru/archive/index.pr328.php; Великанов П., прот. О взглядах свящ. Павла Флоренского на принципы государственного и общественного устройства России // Официальный сайт МДА. <http://www.mpd.ru/ru/biblio/articles>.

² Данные убеждения содержатся в указанных статьях В. Цыпина и С. Чеснокова. Более осторожную позицию в этом вопросе за-

нимает игумен Андроник (Трубачев), который полагает, что «будучи более свободным в своем собственном трактате, чем в ответах следователю, отец Павел мог попытаться высказать и свои истинные взгляды на целый ряд вопросов государственного развития...» (О судьбе России. – С. 96).

³ См.: Андроник (Трубачев), игум. О судьбе России.

⁴ См. Ильин И.А. Наши задачи // Собр. соч. в 10 т. Т. 2. Кн. 1 – 2; Наши задачи. – М., 1993. Далее ссылки на указанное издание: Наши задачи. Кн. 1.

⁵ См., например, Тальников Д.С. Государство, право и религия в трудах П.А. Флоренского // Представительная власть XXI век: законодательство, комментарии, проблемы. Интернет журнал; Иванова Е., Кравец С., Половинкин С. Послесловие // Литературная учеба. 1991. № 3. – С.96 – 114.

⁶ Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем. – С. 98.

⁷ Там же. – С. 54.

⁸ См.: Ильин И.А. От демократии к тоталитаризму // Наши задачи. Кн.1. – С. 154.

⁹ Ильин И.А. Национальный вождь и партийные главари // Там же. – С. 137.

¹⁰ Ильин И. А. Трагедия династии без трона // Там же. – С. 206.

¹¹ Флоренский П.А. Указ. соч. – С.101.

¹² Ильин И.А. От социализма к тоталитаризму // Наши задачи. Кн. 1. – С. 166.

¹³ Флоренский П.А. Указ. соч. – С. 99.

¹⁴ Ильин И.А. Основная задача грядущей России // Наши задачи. Кн. 1. – С. 126.

¹⁵ Там же. – С. 127.

¹⁶ Ильин И.А. Что есть государство — корпорация или учреждение? // Наши задачи. Кн. 1. – С. 145.

¹⁷ Ильин И.А. Очертания будущей России // Там же. – С. 78.

Юбилейные штудии

К 125-летию со дня рождения
Бориса Валентиновича Яковенко (1884 – 1949)

Б.В. ЯКОВЕНКО И ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

О.Т. ЕРМИШИН

Вопрос о взаимодействии Б.В. Яковенко с русской эмиграцией предполагает рассмотрение двух главных аспектов. С одной стороны, следует обратить внимание на непосредственный диалог Яковенко с представителями русской эмиграции, с другой стороны, имеет значение отношение Яковенко к русской философии в контексте общего интереса к ней в эмиграции. Несмотря на небольшое число исследований, посвященных Яковенко¹, возникло представление о нем как об ученом, выпавшем из эмигрантского окружения и даже противостоящем духовной, философской традиции русского зарубежья. Попытаемся, насколько возможно, разобраться с этим представлением на основе известных фактов².

Период, который Яковенко провел в Италии (1913 – 1924), напрямую не связан с темой настоящей статьи. Русские политические эмигранты начала XX в. не были отделены от родины непреодолимой пропастью, они, скорее, просто сознавали вынужденную необходимость находиться вне России, в которую предполагали рано или поздно вернуться. Послереволюционная русская эмиграция была уже совсем другой – и по масштабу, и по самосознанию. С этой русской эмиграцией Яковенко по-настоящему соприкоснулся только после переезда в Прагу в конце 1924 г. К тому времени Прага была одним из центров русской эмиграции, в ней сложилась особая ситуация – общественно-политическая, научная, образовательная, культурная, религиозная. О диалоге Яковенко с соотечественниками в эмиграции свидетельствует сама по себе его активная переписка, о которой А.М. Шитов пишет: «Среди тех, с кем Борис Валентинович интенсивно переписывался – Ф. Степун, Н. Бердяев, П. Сорокин, И. Лапшин, С. Гессен, Д. Чижевский, Н. Лосский, В. Винниченко и многие, многие другие»³.

Пражский период для Яковенко начался с вступления в Пражскую группу Общества русской философии (с 1926 г. переименованного в Философское общество) и выступления с докладом «Сущность плюрализма» на первом заседании Общества 11 декабря 1924 г. После этого больше неизвестно ни одного выступления Яковенко в Философском обществе, хотя сохранился полный список докладов за 1924 – 1928 гг. По этому поводу исследователи недоумевают, признавая данный факт загадочным или объясняя его некими внешними причинами (например, проживанием Яковенко за пределами Праги, в Мариенбаде).

Для начала отметим психологическую разницу между Яковенко и другими русскими философами, с которыми ему пришлось общаться в эмиграции. Безусловно, у тех русских эмигрантов, которые пережили революцию, Гражданскую войну, холод и голод, угрозы смерти, изменилось сознание, мировоззренческие и ценностные ориентиры. Яковенко не имел трагического опыта жизни в революционной и большевистской России и поэтому оказался в ситуации взаимного непонимания даже со своими вчерашними единомышленниками С.И. Гессеном и Ф.А. Степуном, работы которых в эмиграции приобретают новые акценты. Если внимательно просмотреть список докладов в пражском Философском обществе за 1924 – 1928 гг., то легко увидеть, что интересы Общества смещаются в сторону конкретного материала (преимущественно историко-философского характера), а «строгая наука» становится периферийной темой. Например, С.И. Гессен активно занимается педагогикой и творчеством Ф.М. Достоевского, а Ф.А. Степун – публицистикой на актуальные политические темы (цикл статей «Мысли о России»). Яковенко в 1924 г. продолжал жить дореволюционной философской тематикой и оказался своего рода «лишним человеком» в пражском Философском обществе.

Следующий, 1925-й, в жизни Яковенко был связан с попыткой возродить дореволюционный «Логос». Попытка эта ограничилась выпуском одного номера, после чего журнал «Логос» прекратил существование. Исследователи опять же строят разного рода догадки: то ли из-за финансовых проблем журнал перестал выходить, то ли из-за идейных разногласий.

Издательская деятельность русской эмиграции уже достаточно изучена, и можно говорить о некоторых ее особенностях. Финансов, конечно, не хватало на издательские нужды, поэтому издатели выпускали только то, что окупалось полностью или в значительной мере. Например, случай, похожий на происшедший с «Логосом», имел место в 1923 г., когда издательство «Пламя» взялось за печатание курса «Лекций по истории новой философии» Л.М. Лопатина (1855 – 1920). Издательство анонсировало издание в трех выпусках, но вышел только первый выпуск «Кант и его ближайшие последователи». Как и курс лекций Лопатина, журнал «Логос» был специальным научным изданием. В «Логос» (1925 г.) вошли научные статьи Б.В. Яковенко, Н.О. Лосского, В.Э. Сеземана, С.И. Гессена, Г. Риккерта, В. Шкраха. В то время он не мог иметь многочисленных подписчиков и читателей. Можно было бы предположить, что издательство «Пламя» согласилось на выпуск «Логоса» с тем, чтобы посмотреть, что получится на примере первого номера. Однако лучше отказаться от разного рода предположений и обратиться к фактам, в том числе до сих пор малоизвестным. Так, утверждение, что Яковенко готовил в 1925 г. «Логос» один⁴, мало соответствует действительности. Переговоры с издательством «Пламя» вел не Яковенко, а С.И. Гессен, который и заключил договор с издательством⁵. Таким образом, Яковенко выпускал журнал не один, а вместе с Гессеном: один занимался редактированием, другой – переговорами и организационной деятельностью. Следовательно, вопрос об издании «Логоса» решал Гессен, а не Яковенко, который никак не мог повлиять на издательские дела. Гессен же, узнав о возникших трудностях издательства «Пламя»⁶, передал второй номер «Логоса» в берлинское издательство И.П. Ладыжникова, в котором журнал так и не вышел.

После выпуска единственного номера «Логоса» в научной биографии Яковенко существует пробел: о его деятельности в 1925 – 1926 гг. мало что известно. С 1927 г. Яковенко начинает активную деятельность по установлению различных научных и издательских связей. Сначала он становится автором и активным сотрудником чешского журнала «Рух Философицки» («Философское движение»). Позднее Яковенко удалось заинтересовать немецкое издательство

одним из своих проектов и в течение пяти лет выпускать журнал «Der russische Gedanke» («Русская мысль», 1929 – 1934) на немецком языке. В результате новые философские сочинения Яковенко выходят на чешском и немецком языках. Чем это было вызвано? Прежде всего, известны отрывки из писем (1925 – 1927) Яковенко к издателю Е.А. Ляцкому с заявлениями первого о своем тяжелом финансовом положении⁷. Исходя из этого, логично предположить, что Яковенко искал финансовые источники существования и нашел их там, где это удалось. Подтверждение тому – недавняя публикация писем Б.В. Яковенко к О. Зибеку, подготовленная В.В. Янценом⁸. Из публикации видно, что на протяжении 1928 г. Яковенко написал семь писем в издательство Мора – Зибек (Тюбинген) с предложениями семи разных издательских проектов. На все предложения Яковенко получал вежливый, но твердый отказ. Издательство Мора – Зибек, вероятно, было не единственным адресатом Яковенко, поскольку отклоненный Зибеком проект «Русской мысли» на немецком языке был поддержан другим издательством. В. Янцен в примечаниях к публикации отметил один курьез: Яковенко плохо знал немецкий этикет и не догадывался, что письма от О. Зибек подписаны не лично им, а названием издательства, в результате подготовленный им сборник к 80-летию Т. Масарика он послал на имя Пауля Зибек, умершего в 1920 г. В. Янцен по этому поводу кратко заметил: «Таким образом, Яковенко за время своей переписки с О. Зибеком так и не разобрался, с кем переписывался»⁹. Можно сказать, что в силу стечения обстоятельств Яковенко оказался в сложной ситуации: он не стал органической частью западноевропейской или русской эмигрантской философии, а занял место своеобразного «транслятора» (проводника) между русской и западной мыслью. После провала «Логоса» в 1925 г. Яковенко, вероятно, задумался над причинами неудачи, в результате чего позднее перешел от теоретических изысканий к историко-философским исследованиям. Однако этот переход не был отказом от философствования, которое просто обрело новые формы и новую тематику. Яковенко переживает философскую эволюцию, которую можно проследить на примере его историко-философских исследований. Если, например, в 1915 г.

Яковенко опубликовал резко критическую статью «Философия отчаяния» о книге П. Флоренского «Столп и утверждение Истины», то в январе 1928 г. он предлагал в качестве первого проекта О. Зибеку перевести на немецкий язык и издать это произведение, которое, по его мнению, «является самым значительным, самым ценным, самым оригинальным и самым интересным из созданного новой русской религиозной философией»¹⁰. Эта цитата показывает, что Яковенко как мыслитель никак не укладывается в идеологические схемы, согласно которым он был последовательным «западником» и непримиримым борцом с религиозной философией. Изпод этих схем всплывают противоречащие им факты, которые стоит рассмотреть, но не с идеологической, а с исследовательской точки зрения. Если отказаться от поверхностных концепций о противостоянии западника Яковенко религиозной философии русской эмиграции, то можно увидеть некоторые очевидные факты и понять место Яковенко в философии русской эмиграции. Безусловно, в русской эмиграции одной из ведущих философских традиций стала религиозная мысль. Яковенко, действительно, с этой традицией имел мало общего, но это не значит, что у него происходит полный разрыв с основами русского бытия и культуры. Яковенко ищет свой оригинальный путь, постепенно обретает новые ориентиры и идеалы.

Следует отметить, что изучение русской философии имело большое значение для мыслителей русского зарубежья. Неслучайно, что все наиболее известные «Истории русской философии» написаны эмигрантскими авторами – Б.В. Яковенко (1939), В.В. Зеньковским (1948 – 1950), Н.О. Лосским (1951). Чтобы понять причины их появления, необходимо учитывать идейный и духовно-мировоззренческий контекст этих работ. В эмиграции многие русские ученые и исследователи обращаются к новым для себя историко-философским темам, ищут истоки и основы русской культуры. Для них изучение русской мысли стало особым опытом самопознания. Через такой опыт личного самопознания прошел, на мой взгляд, и Борис Яковенко.

Поскольку о Яковенко как об историке русской философии уже есть специальные статьи¹¹, остановимся только

на главных, принципиально важных моментах его историко-философской концепции. Если в «Очерках русской философии» 1922 г. Яковенко сделал основной акцент на неоригинальности русской мысли и отсутствии традиции, то в «Истории русской философии» 1939 г. акценты существенно смещаются в другую сторону. Следует иметь в виду, что эволюция взглядов Яковенко не означала радикального пересмотра его прежних убеждений. Его мировоззренческие основы остаются неизменными. Неслучайно Ф.А. Степун в 1939 г. писал в воспоминаниях, что система плюрализма и «поныне» составляет неизменную сущность писаний Яковенко¹². Странно, что никто не обратил внимания на очевидный факт: система плюрализма является своеобразным «ключом» к пониманию «Истории русской философии» Яковенко. В работе «Сущность плюрализма» Яковенко утверждал «одновременно и абсолютность, и многообразие истин»¹³, а в «Истории русской философии» он исследовал на конкретном материале идею плюрализма, т.е. систему русской мысли как целое, данное в многообразии.

В понимании русской философии Яковенко прежде всего акцентирует внимание на разнообразных формах ее развития. По его мнению, в XIX в. самым значительным явлением стала философская публицистика, наложившая неизгладимый отпечаток на русскую мысль. Яковенко признал публицистичность «одним из классических проявлений русского духа и ума»¹⁴. Исходя из этого, общая оценка философских явлений и их научной значимости у Яковенко теряют строгость и однозначность. Например, евразийское движение, отрицаемое и критикуемое в русской эмиграции с разных идеологических точек зрения¹⁵, представлено в конце книги Яковенко объективно и вполне благожелательно. Для Яковенко русская философия не замкнута в рамках научной традиции, а есть сложная система идейной диалектики, которая включает все многообразие национальной мысли. Такое понимание определяет для Яковенко особенности подхода к исследованию русской мысли: 1) изучение не с точки зрения «чистой философии», а с общекультурной точки зрения; 2) принципиальный отказ от оценок, поскольку все истины признаются равноценными; 3) признание религии и науки основными областями культу-

ры, главными источниками философствования; 4) в методологии — отказ от «надуманного теоретизирования» и «искусственных конструкций»; 5) мнение, что «предназначение русского ума, а тем самым и задача философствования состоит в устранении основных противоречий и антиномий», «осуществлении конечного синтеза»¹⁶. Яковенко создает целостную панораму русской мысли, доказывая тем самым, что «русская философия в точном смысле слова есть не что иное, как совокупность многообразных философских и вообще идейных проявлений, размышлений и построений, возникших на территории русского государства в национальной среде»¹⁷. Такое понимание глубины, масштабности и культурного значения русской мысли сближает Яковенко с философией русской эмиграции, с ее мировоззренческими установками. Общая тенденция русской эмиграции, направленная на осмысление истоков и основ русского бытия, вполне естественна и понятна даже просто в контексте самосохранения тех людей, которые оказались на чужбине, их самосохранения как части русского народа. Яковенко не выпал из этого движения, но нашел себе в нем оригинальное и неповторимое место как историк русской мысли.

О том, что книга «История русской философии» 1939 г. мыслилась Яковенко как своеобразное введение в дальнейшие исследования, известно из следующей публикации. На «Историю русской философии» написал «внутреннюю» рецензию И.И. Лапшин, на замечания рецензента есть ответ Яковенко (оба текста опубликованы в 2006 г.¹⁸). В ответ на замечание Лапшина о пробелах в изложении материала Яковенко предложил издательству дополнительно написать обзоры по семи темам (логика, философия науки, философия права, психология, история философии в России, иностранные влияния на русскую мысль, влияния русской мысли на иностранную). Кроме того, на предложение Лапшина в дальнейшем продолжить работу описанием ряда крупных фигур в русской философии, Яковенко ответил: «Это как нельзя более совпадает с моими собственными намерениями. В течение ближайших лет я охотно написал бы монографии следующих русских мыслителей: Чаадаева, Белинского, Герцена, Хомякова, Киреевского, Бакунина, Чернышевского, Лав-

рова, Михайловского, Соловьева, Чичерина, Лопатина, Достоевского, Толстого, Федорова. В первую очередь пошли бы Чаадаев, Белинский, Соловьев и Достоевский»¹⁹. Из данного списка вкусы и предпочтения Яковенко вполне очевидны. К сожалению, был осуществлен только один проект: в 1948 г. Яковенко подготовил к изданию на чешском языке 400-страничную монографию «Виссарион Григорьевич Белинский», которая должна была открыть серию «Русские мыслители». Книга была уже сверстана, но запрещена цензурой, а в январе 1949 г. Яковенко умер. В предисловии к своей последней книге Яковенко писал о том, что серия «Русские мыслители» предполагает «познакомить читателя с рядом выдающихся русских мыслителей, принадлежащих как неотъемлемая часть к тому целому, которое можно назвать русской духовной культурой, и эту культуру направляющих и определяющих. При этом автор будет стараться оставлять в повествовании как можно меньше следов своего присутствия, вместо собственной интерпретации и стилизации щедро предоставляя слово тому, о ком рассказывается. Только так, с точки зрения автора, можно достигнуть той всесторонности, той непредвзятости и той объективности изложения, без которых не могут существовать ни серьезная историография, ни подлинная научность, ни вообще естественность и прямота»²⁰. Русская духовная культура в качестве источника личного философствования и объективность изложения как подлинная научность есть, по сути, те философские идеалы, к которым Яковенко пришел в конце жизни, пройдя долгий и сложный путь — от апологии немецкой философии к осмыслению русской культуры, итогом чего стало почитание В.Г. Белинского как символа русского духа и свободы мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Плотников Н. Европейская трибуна русской философии: Der russische Gedanke (1929 — 1938) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 г. М., 1999; Магид С. Философ Яковенко (Подготовительные материалы) // Духовные течения русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике (Менее известные аспекты). — Прага, 1999; Магид С. Борис Яковенко и Фердинанд Пелликан // Вестник РХГА. 2006. Т. 7. Вып. 2; Ермицев А.А. О неокантианце Б.В. Яковенко и его месте в русской философии // Яковенко Б.В. Мощь философии. — СПб., 2000; Ермицев А.А. Б.В. Яковен-

ко — русский исследователь философии И.Г. Фихте // Яковенко Б.В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. — СПб., 2004; Ермицев А.А. «...На основе географических и этнографических сообщений...» (Учение Б.В. Яковенко о русской философии) // Вопросы философии. 2008. № 8; Солодухин Ю.Н. О труде Б.В. Яковенко «История русской философии» // Яковенко Б.В. История русской философии. — М., 2003; Шитов А.М. Борис Валентинович Яковенко — факты биографии // Яковенко Б.В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. — СПб., 2004; Шитов А.М. Запоздалые заметки о книге «История русской философии» Б.В. Яковенко // Вестник РХГА. 2006. Т. 7. Вып. 2.

- ² Факты о жизни и философской деятельности Яковенко, например, собраны в упомянутой выше статье А.М. Шитова «Борис Валентинович Яковенко — факты биографии».
- ³ Шитов А.М. Борис Валентинович Яковенко — факты биографии. — С. 440.
- ⁴ С. Магид пишет о Яковенко: «Конечно, этот номер “Логоса” готовил к печати он один. Гессен помогал ему чисто номинально...» (Магид С. Философ Яковенко (Подготовительные материалы). — С. 287).
- ⁵ Сведения о роли С.И. Гессена в издании «Логоса» любезно сообщил А.М. Шитов (Прага) на основе материалов из личного архива Б.В. Яковенко (письма С.И. Гессена к Б.В. Яковенко).
- ⁶ Современный чешский исследователь пишет об издательстве «Пламя»: «Неблагоприятные условия зарубежного русского книжного рынка и затруднения, с которыми встречались книги на пути в СССР, привели к сокращению и затем к приостановке издательской деятельности по выпуску русских книг, хотя фирма «Пламя» просуществовала до самой гитлеровской оккупации в 1939 г.» (Вацек Й. Пражские издательства // Литературная энциклопедия русского зарубежья. 1918 — 1940. Т. 2. Периодика и литературные центры. — М., 2000. — С. 331).
- ⁷ См.: Магид С. Философ Яковенко (Подготовительные материалы). — С. 288 — 289.
- ⁸ Яковенко Б.В. Переписка с О. Зибекем (1928 — 1931) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2004/2005 г. — М., 2007.
- ⁹ Там же. — С. 331.
- ¹⁰ Там же. — С. 312.
- ¹¹ Статьи Ю.Н. Солодухина (2003), А.М. Шитова (2006), А.А. Ермицева (2008) — см. примеч. 1.
- ¹² Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. — СПб., 2000. — С. 116.
- ¹³ Яковенко Б.В. Мощь философии. — СПб., 2000. — С. 291.
- ¹⁴ Яковенко Б.В. История русской философии. — М., 2003. — С. 66.
- ¹⁵ См.: Савицкий П.Н. В борьбе за евразийство: Polemika вокруг евразийства в 1920-х годах // Тридцатые годы: Утверждения евразийцев. — Прага, 1931. Кн. 7.
- ¹⁶ Яковенко Б.В. История русской философии. — С. 20.
- ¹⁷ Там же. — С. 459.
- ¹⁸ См.: Иван Иванович Лапшин и Борис Валентинович Яковенко: переключки философов / Публикация и примечания А.М. Шитова // Вестник РХГА. 2006. Т. 7. Вып. 2.
- ¹⁹ Там же. — С. 209.
- ²⁰ Магид С. Философ Яковенко (Подготовительные материалы). — С. 301.

«ИСТОРИЯ АМЕРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ» В РОССИИ: Б.В. ЯКОВЕНКО

В.В. ВАНЧУГОВ

Трудно представить себе, чтобы в Америке в начале XX в. появились «Очерки истории русской философии». Впрочем, подобная затея показалась бы странной не только в Новом, но и в Старом Свете – в Германии, Франции или Англии. В России же помимо того, что уже не один десяток лет переводили «истории философии» локального и глобального характера, принадлежащие ученым упомянутых выше стран, еще и подготавливали собственные «черски» и «обозрения». К началу XX в. дошла очередь и до работ, проливающих свет на то, что делается в Америке в области философии. Первопроходцем в этом направлении оказался Борис Валентинович Яковенко (1884 – 1949).

Прежде чем взяться за философское освоение Нового Света, Яковенко досконально изучил европейскую философию, посещая в различных качествах основные интеллектуальные центры того времени. Закончив гимназию в Петербурге, он отправился учиться во Францию. Сначала около года был слушателем в Сорбонне и Свободном русском университете (Свободная высшая школа общественных наук в Париже), после чего с 1903 по 1905 г. числился на естественном факультете Московского университета, в 1906 – 1908 г. Яковенко снова за границей – обучается в Германии. В 1908 г. Н.А. Васильев (1880 – 1940), в будущем создатель «воображаемой» (или не-аристотелевской) логики, а на тот момент всего лишь подающий надежды выпускник историко-филологического факультета Казанского университета, прибыл в Германию с целью совершенствования в науках. Перед возвращением в Россию он решил заехать в Гейдельберг, где с 31 августа по 5 сентября 1908 г. должен был проходить очередной международный философский конгресс. Прежде мероприятия столь высокого уровня имели место в Париже (1900) и в Женеве (1904). Общее впечатление о месте проведения нового конгресса Васильев выразил следующим образом: «Германия и сейчас сердце философской мысли че-

ловчества... Гейдельберг идеальный город для конгресса»¹. В «идеальном городе» был замечен во время конгресса среди прочих наших соотечественников и Б.В. Яковенко, на тот момент студент Фрейбургского университета, прочитавший доклад «Что такое трансцендентальный метод».

Прагматисты на этом конгрессе были представлены американцем Дж. Ройсом и англичанином Ф. Шиллером, разрабатывавшим прагматизм как «гуманизм». Несмотря на неполноту рядов в стане прагматистов, обсуждение этого направления в философии вызывало особенный интерес у участников конгресса, и положило начало долгим дискуссиям. На конгрессе был также и философ Ф.А. Степун, писавший о себе, что он, как и все русские студенты, проживающие в Германии, был целиком на стороне своих «учителей», т.е. немцев, которым американский прагматизм представлялся «страшным варварством и грубым невежеством»². Оценивая итоги дискуссии по поводу прагматизма, Степун отмечал, что Яковенко и все другие противники прагматизма были бесспорно правы в одном: «Выросший на перекрестке дарвинизма и марксизма прагматизм был, благодаря своему утилитарному отношению к высшим духовным ценностям, совершенно не в состоянии не только разрешить, но хотя бы только правильно поставить основной философский вопрос о природе истины»³.

В 1910 г., вернувшись в Россию, Яковенко стал заметным для профессионального сообщества сотрудником русского отделения международного журнала «Логос». В том же году, когда на русском языке вышли книги Джеймса «Многообразие религиозного опыта» и «Прагматизм», среди отечественных философов разгорелся спор о сущности и ценности прагматизма. После доклада С.Л. Франка «Религиозная философия Джеймса» на одном из собраний Религиозно-философского общества в Петербурге, состоялась дискуссия⁴, но Яковенко не принимал в ней участия. Как прагматизм в частности, так и американская философия в целом в то время еще находились вне сферы его профессионального интереса.

В 1913 г. (после ареста в 1912 г. за связь с эсерами) Яковенко вновь покинул Россию и отправился в Италию (Эttore Ло Гатто упоминает его среди тех русских, которые,

обосновавшись в Италии способствовали «знакомству итальянцев с русской духовной жизнью»⁵), а в 1924 г. по приглашению Т.Г. Масарика переехал в Чехословакию, где вместе с Гессеном пытался возродить журнал «Логос». Однако дальше выпуска одного номера в 1925 г. дело не пошло. В 1929 – 1934 годах Яковенко издавал на немецком языке журнал «Русская мысль»⁶, с помощью которого планировалось знакомить европейского читателя с русской культурой.

Будучи неутомимым читателем и плодовитым рецензентом, к тому же многоязычным⁷, Яковенко не смог вырасти в значительного мыслителя. Положительное значение для историко-философского процесса имела не его философия, обозначаемая им как «плюрализм», а «просветительская» деятельность. По свидетельству Степуна, Яковенко защищал «свою систему “плюрализма”» уже в 1908 г.⁸ Было ли это именно в то время или чуть позже, тем не менее его усилия по пропаганде плюрализма были замечены затем Бердяевым, который определил (в статье 1914 г. «Пикассо») печатную продукцию Яковенко как «кубизм в философии». Читая журнал «Логос», Бердяев заметил, что «критическая генеалогия в последних своих результатах приходит к распластованию и распылению бытия». Знаковыми оказались для него именно статьи Яковенко, который в русской философии того времени был «настоящим кубистом», а его система взглядов – ни чем иным, как «плюралистическим расслоением бытия»⁹.

«Будучи очень плодовитым писателем, – отмечал не менее продуктивный историк отечественной философии В.В. Зеньковский, – Яковенко больше занят критикой чужих воззрений, чем развитием собственных взглядов»¹⁰. Плодовитостью Яковенко обладал, действительно, невероятной. В 1922 г., в «Очерках русской философии», он мог уже написать и кое-что о себе. Вот изложение его миропонимания, принимая во внимание, прежде всего, пресловутый «плюрализм». Жизнь ускользает от познания, ибо по сути своей она – символ хаоса и смерти. Вместо сущего она «предлагает какой-то иероглиф Сущего»¹¹. Но человек не довольствуется «иероглифом» и хочет «чего-то большего». Спасение приходит ему со стороны культуры, которая яв-

ляется «радикальным шагом вперед по направлению к Сущему», но и с ее помощью достигается лишь «ответ Сущего»¹². Следующий шаг в направлении к Сущему возможен только в сфере философии, которая является не только высшим продуктом культуры, но и ее преодолением. Философия – система Сущего, трансцендентальная Суть всякой культуры, и всякой жизни, подлинная основа жизни. В форме философии жизнь из жизни вне сущего должна стать Жизнью в Сущем»¹³. Ни дуализм, ни монизм, ни моно-дуализм, а только плюралистическая философия в состоянии «систематически осуществить в себе Сущее, ибо множественность есть основное и характернейшее свойство того Всемножественного Всесущего Все, которое обозначается именем Сущего». «Нет в сфере Сущего ничего такого, что объединяло бы в себе, а, объединяя, поглощало бы или всю множественность его существа, или хотя бы его отдельные провинции. Каждая отдельность в нем, каждый трансцендентальный миг его существования есть нечто самостное, самоопределенное, первично-последнее, в себе законченное и в своей трансцендентальной сущности совершенно особенное. И дать такое Сущее может лишь плюралистическая философия, которая по своему гносеологическому подходу будет до конца критико-мистична, в своей онтологии подлинно-трансцендентальна (отнюдь не трансцендентна), а в своей морали абсолютно свободна, абсолютно демократична»¹⁴.

Я позволил себе привести столь длинную цитату, поскольку в ней можно подметить как в своей метафизической мечте Яковенко приближался к берегам философии всеединства, но по стилистике выражения оказывался все же ближе к кругу тех мыслителей, которые не просто не хотят, а и не могут сказать просто. Терминологическая изощренность здесь часто прикрывает метафизическую беспомощность, придавая методологии наукообразный вид. Единственно, в чем Яковенко безусловно преуспел – это стать медиатором в философском диалоге России и Европы. В Россию он оперативно транслировал информацию о событиях в философской сфере в Европе, а зарубежное интеллектуальное сообщество знакомил с деяниями россиян. В этом качестве он был

полезен и той, и другой стороне и, не став незаменимой фигурой для отечественной философии, сыграл все же заметную роль в историко-философском процессе.

Прибыв в Россию после обучения в Германии сторонником философии как чистого знания, Яковенко все же в большей степени, чем его единомышленники, тяготел к описанию национальных философий. Для «Логоса» Яковенко писал о «Немецкой философии за последние годы» (1910. Кн. 1), об «Итальянской философии последнего времени» (1910. Кн. 2); в «Северных записках» появилась статья «О положении и задачах философии в России» (1915. Кн. 1). Затем он добрался до философии чешской и американской.

Последней на тот момент не существовало для нас ни согласно российским учебникам по истории философии, ни согласно второму изданию «Философского словаря» под редакцией Э.Л. Радлова¹⁵, ни согласно «Новому Энциклопедическому словарю Брокгауза и Ефрона», после 1906 г. сообщившего россиянам несколько фактов об Америке вообще да об «американской дуэли» в частности («так называется определяемая по вынужденному жребию смерть посредством самоубийства»).

До Яковенко многие из российских коллег, учивших философии (как в светских, так и в духовных заведениях) составляли обозрения философии в тех или иных странах, используя для этих целей не только доступную литературу, но и собственные научные командировки. Зарубежные стажировки были непременным условием академической карьеры для российских преподавателей. Так, например, после поездки Алексея Введенского, преподавателя Московской духовной академии, в Западную Европу появилась книга «Современное состояние философии в Германии и Франции»¹⁶. В том же году (в январе) в «Журнале министерства народного просвещения» Л.В. Рутковский напечатал статью «Общий характер английской философии». Но до Америки так никто и не добрался... Сведения об американской философии, доступные на русском языке и известные Яковенко, на тот момент были представлены в следующих изданиях: в начале второй части первого тома Алексиса де Токвиля «Демократия в Америке» — «О философском мышлении

американцев»¹⁷; в небольшом разделе «Философия в Северной Америке» в приложении к «Истории новой философии в сжатом очерке» Ибервега-Гейнце¹⁸; несколько страниц из «Истории новой философии» Р. Фалькенберга¹⁹; раздел о У. Джеймсе в «Современной философии» Г. Гефдинга²⁰. Могли быть ему известны и опыты В.В. Розанова по описанию философии американцев (в статье 1904 г. «Американизм и американцы»), но вряд ли он отнесся бы к ним серьезно. Как бы то ни было, в 1913 г. в «Логосе» появился обзор «Современная американская философия», где в качестве источников информации автором были перечислены в основном работы на английском языке. Таким образом, Яковенко занялся тем, что американцы называют «Bridging the Gap» — «наведением мостов» между Россией и Новым Светом.

Представление об американской философии как на Западе, так и в России, отмечает Яковенко, «более чем неправильное»²¹. Внутренняя жизнь, подлинная сущность американской философии как прежде, так и теперь все еще остается недоступной пониманию философа Старого Света, чем наносится «серьезный ущерб как общему развитию философской мысли, так и тем отдельным философским культурам, которым близки и родственны запросы, задачи и решения американского философского духа»²². В первую очередь это относится к России, для которой близкое знакомство с американской философией могло бы оказать «немалую помощь в деле установления своей собственной философской системы, предотвратив целый ряд прискорбных недоразумений, уничтожив несколько вредных, вкоренившихся в русскую мысль предрассудков и поддержав то течение русской философии, которое больше всего имеет права на оригинальность»²³.

Отметив три черты американской философии — (а) она «религиозно-мистична»²⁴, (б) в ней есть «подлинная философия свободы»²⁵ и (в) «глубокая внутренняя приобщенность немецкому трансцендентальному идеализму»²⁶), Яковенко замечает, что в силу этого философская мысль Нового Света может быть поучительной и для стран с развитой философской культурой. Особенно же назидательной она может стать для русской философской мысли, причем в трех

отношениях. Во-первых, вопреки часто высказываемому в отечестве мнению, «будто немецкий идеализм есть система, принципиально враждебная религиозности и ее внутренне разрушающая», американская философия демонстрирует правильность как раз обратного, так как на ее примере заметна «чрезвычайная религиозная плодотворность учения немецких идеалистов». При этом американская философия «одинаково черпает и из греческих философов, и из отцов церкви, и из мистиков, и из немецких идеалистов»²⁷. Во-вторых, «именно благодаря такому взаимослиянию моментов, у нас в России признаваемых друг другу чуждыми, американская философия получает возможность подняться до подлинной свободной и разумной религиозности... она приходит к чистому мистицизму, являющемуся высшей и наиболее адекватной транскрипцией религиозного объекта, высшим постижением сущности Святого». В-третьих, в противовес постоянным на Западе и в России «нареканиям на немецкий идеализм за его якобы абстрактный, безжизненный, сухой, схематический, нуллистический, меонический и т.п. характер, американская философия раскрывает во всей полноте его конкретную и жизненную сущность»²⁸. В общем, в трактовке Яковенко получалось, что то, о чем в России в умозрительной сфере только мечталось, в Америке успешно осуществилось.

Как уже отмечалось выше, еще на третьем международном философском конгрессе в Гейдельберге (1908) Яковенко был замечен своей критикой прагматистского направления²⁹. В 1912 г. он посвятил прагматизму специальную работу — «О сущности прагматизма (pro et contra)». Яковенко писал: «Прагматизмом нельзя не увлечься, но его нельзя не отвергнуть, когда увлечение уляжется. При виде его настезь распахнутых дверей, в него нельзя не войти, но, пробывши длинный трудовой день в атмосфере его вихреобразной, безалаберной умственной жизни, трудно не потянуться всеми фибрами души к более устойчивому и дисциплинированному философскому существованию»³⁰. Все критическое и положительное значение прагматизма Яковенко видит в том, что он является «разбегом к будущему строительству». Но в целом роль этого способа философствования незна-

чительна, так как «он никогда не стоял и никогда не станет в ряду великих созданий человеческого духа; никогда не был и никогда не будет частью великой философской традиции»³¹. Что касается россиян, которые с точки зрения Яковенко все еще «лишены философской традиции, философских устоев», у которых «нет крепких философских норм, хорошо вспаханной философской почвы», то им необходимо потому быть особенно, «до несправедливости, осторожным по отношению к прагматизму. Являясь хорошим побудительным толчком в среде устойчивой и укрепленной, он может оказать у нас вредное влияние, увлекая своими легкими и поверхностными суждениями. Мы не нуждаемся сейчас в преобразовании уже устаревших учений; ибо их у нас нет... Нам нужно закладывать философские фундаменты, собирать материалы, учиться строить здания... Все еще надлежит приобрести. А для этого следует обратиться к классическим философам древности и нового времени, прагматизм же пока что оставим в стороне»³².

Разбирая книгу Марсея Эбера «Прагматизм...»³³, Яковенко отметил, что «как бы ни относиться к учениям прагматизма, за ними нельзя не признать известной умственной свежести и нельзя не приветствовать в его лице протест против крайнего интеллектуализма и схематизма»³⁴. Постигание прагматизма продолжается и в его обзоре современной американской философии в 1913 г. Прагматизм и неореализм для Яковенко «суть продукты приспособления эмпирических и реалистических схем к жизненному нерву американской философской мысли»³⁵. В прагматизме и неореализме философский мир «слышит последний вздох отходящих в вечность философских тенденций, в их лице он зрит последнюю попытку состарившихся мировоззрений омолодиться и снова поднять голову, и что та борьба с этими тенденциями и умозрениями, которая развернулась за последние десять лет на поверхности американской философской мысли, будет последней борьбой, долженствующей привести к бесповоротной победе исконно-традиционного в Америке мотива трансцендентализма»³⁶. В прагматизме «американский философский дух напоминает о том, что монизм не может ни быть, ни считаться конечной формой

философского осознания существующего; в прагматизме... протест против интеллектуалистических стремлений унифицировать сущее; и, наконец, в нем звучит с повелительной ясностью предостережение от схематизирующего метода в философии и бодрый призыв к познанию мира таким, каков он есть на самом деле в своем бесконечном многообразии, — призыв от абстрактного монизма к конкретному плюрализму»³⁷. К плюрализму, как мы уже выяснили, Яковенко относился положительно. Но отметив плюралистический характер прагматизма, Яковенко не замечает его настоящих перспектив. Для него это лишь параллельный мир, который обречен на скорое старение. Поскольку взоры Яковенко устремлены на абсолютное, он предлагает американцам собственный совет. Этот совет тем более актуален, что в изложении Яковенко американская философская мысль произвольно, в силу естественного развития своих внутренних мотивов, сталкивается с той же самой проблемой, перед которой уже стоит германский трансцендентальный идеализм и итальянский трансцендентальный онтологизм — с проблемой психологизма. Дело в том, что, как считает Яковенко, «мистический трансцендентализм Америки страдает больше всего и существеннее всего именно от воздействия и влияния психологического способа мысли», поэтому, рекомендует Яковенко, ближайшей и насущнейшей задачей, и даже «единственным путем философского спасения и самоутверждения является возможно наибольшее освобождение философской мысли от психологических схем, догм и предпосылок»³⁸.

Между рассмотренным выше «Обзором» и последующим «Очерком» Яковенко написал также несколько рецензий, относящихся к данной теме. После книги Марселя Эбера «Прагматизм» в «Логосе» им была разобрана посвященная этой тематике книга Я.А. Бермана³⁹, а чуть позже (1913. Кн. 3 — 4) Яковенко откликнулся на выход книги и представителя Нового Света Р. Эмерсона — «Избранники человечества»⁴⁰.

В 1921 г. в «Русской мысли» (София) появилась статья «Смысл истории и смысл жизни» Г.В. Флоровского, в которой автор упоминает среди прочего и обзор Яковенко «Со-

временная американская философия», опубликованный в «Логосе» в 1913 г. Хотя, по мнению Флоровского, статья Яковенко и является «очень хорошей сводкой исторических данных об американской философии», эта работа была проделана «в тенденциозно-искривленной перспективе»⁴¹. На следующий год в Берлине появились небольшие по объему «Очерки американской философии». Основу этой работы Яковенко составил все тот же обзор «Современная американская философия», только значительно сокращенный и отредактированный. Так, вместо трех «основных черт американской философии», осталось лишь две: «Американская философия и по своим начальным исходам, и по своему всегдашнему внутреннему устремлению прежде всего религиозно-мистична»⁴²; второй характерной чертой американской философии является то, что она «осуществляет собою подлинную философию свободы»⁴³. Остановку на двух «чертах» можно было заметить намного раньше, при анализе философской системы американского мыслителя Дж. Ройса, где Яковенко находит «два фундаментальных мотива» американской философии: «религиозность и влияние немецкого идеализма»⁴⁴. Что же до самого Ройса, то при описании философской системы американского мыслителя, Яковенко характеризует ее как «первое систематически полное осуществление той цели, которую всегда преследовал американский философский дух».

Несмотря на отмеченную Флоровским «тенденциозность», Яковенко все же сделал первые шаги в разработке истории американской философии⁴⁵, что позволило отечественным мыслителям перейти от рассуждений по поводу «американизма» (с примерами, обильно черпаемыми преимущественно из публицистики и художественной литературы) к культурологическим интерпретациям философской мысли Америки, к поискам возможных точек соприкосновения, новых источников вдохновения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Васильев Н.А. Третий международный философский конгресс в Гейдельберге. — СПб., 1909. — С. 3.

² Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. — М.; СПб., 1995. — С. 116.

- ³ Там же.
- ⁴ Подробнее об этом см.: *Ванчугов В.В.* Русская мысль в поисках «нового света»: «золотой век» американской философии в контексте российского самопознания. — М., 2000.
- ⁵ *Ло Гато Э.* Мои встречи с Россией. — М., 1992.
- ⁶ «Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift fuer russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur» («Русская мысль. Международный журнал русской философии, литературоведения и культуры»).
- ⁷ Издательская неутомимость и многоязычие Б.В. Яковенко были обусловлены, отчасти, и семейными обстоятельствами: отец философа, Валентин Иванович Яковенко (1859 — 1915), был соратником книгоиздателя Ф.Ф. Павленкова, автором ряда книг павленковской биографической серии «Жизнь замечательных людей» и статей по географии в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона; мать, Клавдия Андреевна Яковенко-Мурашкинцева, была переводчицей с французского, английского, немецкого и итальянского языков.
- ⁸ *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. — С. 116.
- ⁹ *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. — М., 1994. Т. 2. — С. 422; в статье «Философия как творческий акт» (1916) Бердяев вновь вернулся к этому определению: «У нас крайним сторонником этого перерождения гносеологизма в онтологизм на почве когенианства является Б. Яковенко... В конце концов Яковенко приходит к своеобразному кубизму в философии, к распылению бытия» (Там же. Т. 1. — С. 313).
- ¹⁰ *Зеньковский В.В.* История русской философии. — Париж, 1988. Т. 2. — С. 244.
- ¹¹ *Яковенко Б.В.* Очерки русской философии. — Берлин, 1922. — С. 123.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же. — С. 124.
- ¹⁵ Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / Под ред. Э.Л. Радлова. — М., 1913.
- ¹⁶ *Введенский А.И.* Современное состояние философии в Германии и Франции. — Сергиев Посад, 1894.
- ¹⁷ *Токвиль А.* Демократия в Америке. — М., 1992. — С. 319 — 322.
- ¹⁸ Открыв это издание, можно было узнать, что «с эпохи колонизации этой страны в 1622 г. до настоящего времени условия жизни в ней были неблагоприятны для развития философии» (*Ибер-вег-Гейнце.* Истории новой философии в сжатом очерке. — СПб., 1899. Вып. 2. — С. 736).
- ¹⁹ *Фалькенберг Р.* История новой философии. — М., 1910 (об американской философии: — С. 501 — 505).
- ²⁰ *Гейдинг Г.* Современная философия. — М., 1907 (раздел о Джеймсе — С. 248 — 267).
- ²¹ *Яковенко Б.В.* Современная американская философия. Обзор // Логос. 1913. Кн. 3 — 4. — С. 269.
- ²² Там же.

- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же. — С. 273 — 274.
- ²⁵ Там же. — С. 274 — 278.
- ²⁶ Там же. — С. 278 — 279.
- ²⁷ Там же. — С. 279.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ См.: *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. — С. 116 — 117.
- ³⁰ *Яковенко Б.В.* О сущности прагматизма (pro et contra) // Труды и дни. 1912. № 2. — С. 67.
- ³¹ Там же. — С. 68.
- ³² Там же. — С. 73 — 74.
- ³³ *Эбер М.* Прагматизм, исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских и его религиозного значения. — СПб., 1911.
- ³⁴ *Яковенко Б.В.* Марсель Эбер. Прагматизм, исследование его различных форм, англо-американских, французских, итальянских и его религиозного значения // Логос. 1912 — 1913. Кн. 1 — 2. — С. 364.
- ³⁵ *Яковенко Б.В.* Современная американская философия // Логос. 1913. Кн. 3 — 4. — С. 339.
- ³⁶ Там же. — С. 340.
- ³⁷ Там же. — С. 342.
- ³⁸ Там же. — С. 343.
- ³⁹ *Берман Я.А.* Сущность прагматизма. Новые течения в науке о мышлении. — М., 1911.
- ⁴⁰ *Эмерсон Р.* Избранники человечества. — М., 1912.
- ⁴¹ *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. — М., 1998. — С. 116.
- ⁴² *Яковенко Б.В.* Очерки американской философии. — Берлин, 1922. — С. 8.
- ⁴³ Там же. — С. 9.
- ⁴⁴ *Яковенко Б.В.* Философская система Жозиа Ройса // Новые идеи в философии. — СПб., 1914. Сб. 17. — С. 81 — 82.
- ⁴⁵ Следующая работа в этом направлении будет выполнена только в 30-х гг.: *Квитко Д.Ю.* Очерки современной англо-американской философии. — М.; Л., 1936.

ЗНАНИЕ КАК СИСТЕМА АКТОВ РАЗЛИЧЕНИЯ (Потенции сознания)*

П.А. ФЛОРЕНСКИЙ

1. Сравнительно за короткий промежуток времени мы вместе прошли не малый путь. Теперь мне остается поблагодарить Вас за то терпение, с которым Вы слушали предложенную Вам черновую работу, и, так сказать, переписать ее начисто, — подвести итоги. Я, надеюсь, что отдельные нити нашего исследования совьются в нечто прочное и надежное.

2. Вспомните наш основной вопрос о причинах истории философии как **внешнего, общественного** явления. Мы пришли к выводу, что условия ее надо искать во **внутреннем, личном** развитии отдельных философствующих индивидов. Это — не то значит, что каждый до точности повторяет путь, пройденный предыдущими философами, но то, что закон философствующего самосознания один для всех.

3. Если философское самосознание производит историю философии, «то по этому самому оно само в сущности представляет процесс исторический»**. Но самосознание есть частный случай сознания вообще, и потому естественно думать, что история философского самосознания есть лишь частный случай, один из более ярких моментов, гребень волны истории сознания вообще. Ведь это и понятно: как разграничить философское от нефилософского. Конечно, все границы условны и легко преступаемы. Вот, мы и стали искать эту историю сознания.

4. Мы нашли, что **речь** — вот что выявляет в себе законы истории сознания. И потому мы обратились к изучению речи, к изучению **слова**. В том, что сказано о слове, содержится все нужное для нас. Но для большей **закругленности** изложения я изложу это теперь языком логики и психологии, а не, как прежде, языком языковедения.

5. Мы сказали, что самосознание есть частный случай сознания. Но сознание, в свою очередь, есть частный случай знания. Чтобы выяснить историю самосознания, нужно прежде всего ответить на вопрос: Что такое — **знание**? Для этого надо сказать: что мы знаем о знании? Чтобы ответить на наш вопрос, надо указать

* Тетрадь с данной лекцией имеет титульный лист, на котором написано: Лекция 12. Читана 1908. XI. 29. Суббота, от 10 до 11, в ауд. № 2. — *Примеч. публикаторов.*

** М. Остроумов. Ист<ория> филос<офии> в отнош<ении> к откровению. Харьков, 1886, стр. 14. — *Примеч. П.А. Флоренского.*

такой признак знания, который присущ **всякому** познавательному процессу. Надо охарактеризовать знание вообще, знание как таковое. Итак, что мы знаем о знании?

6. Прежде всего, мы знаем о знании то, что оно не есть незнание. Мы знаем, что знание не равно незнанию. Когда я **знаю**, то я — не **незнаю**. Знание знает о себе, т.е. знает, что оно есть именно знание, а не что-либо иное, — прежде всего чрез противоположение себя незнанию. Противоположить знанию незнание есть единственный способ узнать, что такое знание.

7. Итак, **различение** есть необходимое и достаточное условие знания. Говорю: **необходимое**. Это значит, что **без** различения нет и знания; различение **необходимо** для знания. Если мы **не** различаем знания от незнания, то мы **не** знаем знания. Говорю: **достаточное**. Это значит, что при наличности различения **больше ничего** и не требуется для знания. Раз есть различение, есть *eo ipso*¹ и знание. Различение знания от незнания есть знание знания, ибо если, мы различаем, то мы, хотя бы смутно, знаем и то, чем мы различаем знание от незнания. Следовательно, вся природа знания как такового, т.е. все отличие от всего прочего, что **не** есть знание, — все то, что делает знание именно знанием, — нами познана. Оно есть различение.

8. Что же значит это? — А то, что знание исчерпывается различением познаваемого от всего иного. **Выделить** познаваемое из среды непознанного и противопоставить его всему прочему — это и значит познать. **Знать** — это значит выделять и различать. Сущность знания — выделение, различение, обособление.

9. Это — с одной стороны. Но отсюда понятно, что есть какая-то разница между знанием, различающим объекты, и знанием, различающим знание объектов от их незнания. Одно знание направлено на различение объектов, а другое — на различение знания объектов от незнания объектов. Одно — просто знание (A_1); другое — знание знания — так сказать, **вторая** ступень знания (A_2). В одном случае знание поглощено всецело в свои объекты, не помнит себя; в другом — оно, познавая объекты, в то же время следит за собою, за тем, что оно считает **своею** деятельностью. Значит, во втором случае объектом знания делается **само знание**, т.е. то, что ранее было субъектом.

10. Но ведь и знание, направленное на себя, имеющее себя объектом, может быть отличаемо от **незнания** себя, т.е. от знания, **не** направленного на себя. Следовательно, есть различающая деятельность, посредством которой знание знания противопоставляется незнанию знания. Другими словами, есть знание, объектом которого служит знание знания; или еще, есть знание третьей ступени (A_3).

11. Возможно пойти и далее. Можно отличить знание третьей ступени от соответствующего **незнания**; этот различающий процесс будет знанием четвертой ступени (A_4), и т.д. ad indefinitum. Ad

indefinitum, т.е. мы не встречаем на пути своем в этом восхождении препятствий, но мы их не можем встретить, что следует из итеративности (повторительности) одного и того же процесса различения.

12. На каждой новой ступени будет повторяться один и тот же акт. А именно, «различающая деятельность предшествовавшей ступени будет различаема на последующей; познавательный процесс одной — будет становиться познаваемым на другой; что на одной было деятельностью субъективной, на другой становится объектом»*. Каждый такой акт есть **рефлексия** знания на себя. Reflexio значит **пере-гиб, воз-вращение, о-бращение**. Префикс ге указывает на двойное движение **от** чего и обратно, **к** тому же «что». Рефлексия на себя и значит 1) возвращение к себе, 2) оглядение себя, 3) опознание, узнание себя.

13. Наши слова: «знание», «познание», «сознание», «самосознание» или «самопознание» и суть обозначения таких рефлексивных актов знания, причем некоторые из названных терминов не входят в ряд A_1, A_2, A_3, \dots и представляют члены, так сказать, промежуточные, — смысл чего будет уяснен в дальнейшем.

14. Подобные же рефлексии на себя представляет и всякая **критика**. Первая критика (K_1) изучает известное произведение. Вторая (K_2) критика (анти-критика) — критику на произведение. Третья критика (ре-критика) (K_3) — критику на критику или анти-критику и т.д. Каждая из последующих критик стоит ступенью или степенью выше, нежели предыдущая.

15. Замена критики n -го (K_n) порядка критикою $(n+1)$ -го порядка (K_{n+1}) и составляет историю всякой науки. Всякий процесс познания есть переход от критики n -го порядка (K_n) к критике этой критики, т.е. к критике $(n+1)$ -го порядка, к K_{n+1} .

16. Итак, знание состоит из бесконечного ряда рефлексивных, обращающихся на себя актов, причем акты эти синтезируются, сочетаются в некое единство. Эта мысль — не новость. Она красною нитью проходит чрез всю историю философии, начиная с древнейших философов и кончая позднейшими. О ней говорит Фихте в своем «Наукоучении»². Но систематически она проведена впервые **Шеллингом**, в его «Системе трансцендентального идеализма»³. Здесь Шеллинг задается целью изобразить историю сознания как ряд таких рефлексивных актов $A_1, A_2, A_3, A_4, \dots, B_n$, которые он называет **потенциями** или **степенями** (Potenz) сознания и, по аналогии со степенями в математике, обозначает $A^1, A^2, A^3, \dots, A^n, \dots, A^k, \dots$

17. Эти обозначения я позволю себе несколько разъяснить и усовершенствовать. Обозначим акт различения некоторого содержания от всех <нрзб.> через A (уместно обозначить его через 1 в

случае единства, которое мы **хотим** считать за не различенное далее. Но т.к. помножение на 1 ничего не прибавляет, то вместо A_1 мы буд \langle ем \rangle писать просто A). Тогда различение этого различения (A_2) придется представить так:

$$A_2 = A(A).$$

A различение этого различения A_3 через

$$A_3 = A[A_2] = A[A(A)]$$

и т. д. Отсюда естественно сокращенно обозначить эти выражения итеративных операций через степени A , замечая, что каждый индекс <будет обладать> соответствующим показателем степени, так что $A = A^1, A_2 = A^2, A_3 = A^3, A_4 = A^4, \dots, A_n = A^n, \dots, A_{n+1} = A^{n+1}, \dots$ Итак, мы имеем ряд потенциалов знания или сознания $A^1, A^2, A^3, A^4, \dots, A^n, A^{n+1}$.

Но как тогда обозначить непознанный, неразличенный объект — 1 с точки зрения итеративного процесса A ? К нему, к объекту, не применяется ни одного акта различения, $n = 0$. В этом смысле, его можно обозначить, с точки зрения познавательного процесса, через A_0 или, сообразно общей символической, через A^0 ; но $A^0 = 1$ (ибо всякое число 0 -й степени $0 = 1$; непознанное есть 1 . 1 и есть ближайший объект познания. Т.е. мы снова получаем то же, что имели ранее, а именно « 1 », но теперь эта 1 уже не есть нечто вовсе разнородное с A , но введена в ряд итеративный.

18. Теперь и является вопрос: как же разуместь этот непознанный, но имеющий быть познаваемым объект? И еще: в каком отношении находится он к процессу знания? Вспомним прежде всего, **что** такое есть каждое A^n . — Это — знание A^{n-1} . $A^n = A(A^{n-1})$, т.е. A^n есть акт различения A , примененный к A^{n-1} .

A^1 есть знание объекта A^0 ; а A^0 есть объект. Но ведь объектом бывает всякое знание на последующей ступени; всякое A^{n-1} есть объект для A^n . A^0 есть объект A^1 . Но что оно само по себе? Если воспользоваться выработанной нами терминологией, то должно сказать: и A^0 (т.е. 1) есть тоже знание. Чего же знание? Знание того, что еще не сознается как таковое, как знание, т.е. знание бессознательное. A^0 — знание бессознательное. Всякое знание вообще есть знание знания. Но какого знания? Если знание < — > знающее, сознающее, самосознающее и т.д. A это — знание, не дошедшее до ступени знания, не пришедшее к сознанию, не данное сознательности, знание **бессознательное**. Объект познания сам есть знание. Итак, еще раз повторяя сказанное, мы говорим: объект знания есть тоже знание, но бессознательное. С точки зрения познания, познаваемое есть бессознательное знание и, следовательно, процесс познания есть не что иное, как **осознание** того, что бессознательно уже заложено в духе. Но пойдем далее. Вы знаете, что существуют в математике отрицательные степени, т.е. степени с отрицательными показателями степеней.

* М. Остроумов, id., стр. 18. — Примеч. П.А. Флоренского.

19. Можно поэтому задаться вопросом: а что означают отрицательные потенции сознания? Что означают A^{-1} , A^{-2} , A^{-3} , A^{-4} ...

Иными словами, что означают такие потенции сознания, к которым надо различающий процесс A повторно применить некоторое число раз, чтобы получить A^1 . Например, что означает A^2 , если $A^3 (A^{-2}) = A^1$. Очевидно, некоторые более бессознательные состояния — все большую и большую глубь **бессознательного** или, точнее, подсознательного. С другой стороны, можно представить дело и иначе:

$$A^{-1} (A^2) = \frac{1}{A} (A^2) = A^{-1}.$$

Значит $A^{-1} = \frac{1}{A}$.

20. Таким образом, мы подходим к новому пониманию знания. Знание, в целостном своем составе, складывается из бесконечного в обоих направлениях ряда актов рефлексии

... A^{-n} , A^{-n+1} ... A^{-2} , A^{-1} , A^0 , A^1 , A^2 , A^3 ... A^n , ... и **познаваемое** есть каждый раз предыдущая ступень знания. Где же теперь объект, где субъект?

21. Каждый акт рефлексии есть **субъект** предыдущего и **объект** последующего. Следовательно, каждый акт рефлексии есть субъект и объект вместе, — есть субъект-объект. Но объект есть то, что мы называем **реальным** началом, а субъект — то, что мы называем началом идеальным. Следовательно, каждый акт сознания реален в отношении к последующему и идеален в отношении к предыдущему. Каждый акт знания идеален и реален, т.е. идеал-реален или реал-идеален, — как хотите.

22. Следовательно, в каждом акте знания идеальное и реальное, субъект и объект не разобщены между собою, хотя и не сливаются до неразличимости. Они образуют **двуединство**, причем объект знания дается **имманентно** самому процессу знания, субъекту. Разница потенций только в степени. В положительных потенциях преобладание идеальности (субъективности), а в отрицательных — реальности (объективности).

23. Это можно пояснить еще и так. Всякий акт знания идеален. И, с этой точки зрения, идеальна и всякая вещь. Иначе и быть не может. Да если бы она и не была идеальна, она не познавалась бы, ибо абсолютно непонятно, как познается то, что решительно не сродно познающему. Познание того, что никак само не есть знание, было бы равносильно отождествлению A и не- A . В акте познания познавательная природа вещи только раскрывается.

24. Но, с другой стороны, всякий процесс знания **реален**. Ведь он есть **объективный**, констатируемый процесс, происходящий в действительности. Скажу, хотя и не совсем точно, зато наглядно: процесс знания объективно учитывается как нервный процесс,

как иннервация связок голосовых, как звуки, как мускульные сокращения etc. Ведь это — реальность. Но это — только грубая форма реальности. Причем знание <нрзб.> — реально и в более глубоко и тонком смысле слова. Если ранее мы сказали, что всякая мысль, да и самая вещь есть идеальность, то теперь скажем, что всякая мысль, как и сама вещь, есть реальность. Не только вещь мыслеобразна, но и мысль вешееобразна. Мысль имеет в себе **вещи** в виде своего содержания. И потому мысль — творческая сила (вспомните гипноз, заговоры). Мысль есть мысль о вещах, и, следовательно, она — не вещь, она отлична от своего содержания. Но, вместе с тем, мысль есть мысль о вещах, вещи суть **содержание** мысли, и следовательно, они даны вместе с мыслью. Повторяю, мысль и вещь образуют неслиянное и нераздельное двуединство.

25. При этом, n -й акт знания, A^n , есть знание объекта A^{n-1} . Но A^{n-1} есть знание A^{n-2} . Но A^{n-2} есть знание знания A^{n-3} и т.д., до A^0 , A^{-1} , A^{-2} etc. etc. Следовательно, рациональным или лучше рационализируемым содержанием A^n служит и A^{n-2} , и A^{n-3} , ... и A^0 , и A^{-1} , и A^{-2} и т.д. Следовательно, каждый акт знания A^n включает в себя бесконечность содержания — весь ряд до A^{n-1} включительно, т.е. всю область подсознательного и все предыдущие ступени знания.

26. Но мало и того. Если имеется акт A , акт различения, то должен существовать и обратный акт — акт отождествления, смешения, слияния, забвения и т.д. Если есть акт знания, то есть и акт незнания, обратный акту A , т.е. ... = A^{-1} . Акт знания ведет к образованию суждения; акт незнания — к уничтожению суждения. Акт знания переводит мышление от меньшей дифференцированности к большей, а акт незнания от большей — к меньшей. Одним словом, акты знания и незнания антагонистичны взаимно. Последовательно применяя 1, 2, 3, 4, ... b , n раз акт A^{-1} к A^{n+1} , A^{n+2} , A^{n+3} , A^{n+4} ... мы будем получать все то же A^n . Значит, A^n включает в себя не только весь ряд меньших степеней знания, но и весь ряд больших степеней знания. Если все, что дано **до** A^n , есть для A^n нечто подсознательное, то все, что дано **после** A^n , есть для A^n нечто сверхсознательное. Каждый акт знания включает в себя всю обоюдо-бесконечную группу актов знания, в его прошедшем и будущем.

27. Мы знаем то, чего уже не думаем, и то, чего **еще** не думаем. Мы знаем то, чего уже не знаем и чего **еще** не знаем. Всякое узнавание есть воспоминание либо прошедшего состояния знания, либо грядущего. Познание — припоминание, *ἐνάμνησις*, как и учил Платон. Вся наука *in nuce*⁴ заключена в **каждом** данном ее состоянии. Все акты знания — в данном единичном акте. Знание по самому своему существу бесконечно и, следовательно, иррационально. Всякая наша мысль затрагивает бесконечность знания. При всяком познании шевелится в душе **все** знание.

28. И только этим, конечно, можно объяснить, почему может быть удовлетворенность ограниченным знанием. Ограниченное есть безграничное. Часть есть целое; одно есть все: *év καὶ πᾶν*. Временное — вечное. Условное — безусловное. Понять, что в данной, конечной потенции сознания, соответствующей эпохе и моменту, нам дается бесконечное содержание — и ограничить свою жадность в выявлении этого содержания, — не тянуться всегда за будущим — это и значит жить настоящим, т.е. сделаться мудрым, ибо для такого не злота дня распростерта на вечность, а вечность смотрит из глубины злота дня.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД* Из лекций 1918 г.

П.А. ФЛОРЕНСКИЙ

Диалектический метод — восприятие сердцем. В нем каждое вырванное положение — ложь; если в нем переставить части, то получится бессмыслица. Истина несказанна, ибо вся — чудо. В диалектическом мышлении цель есть внутреннее понимание Истины, а не сумма отдельных положений. Отдельный шаг не есть истина, но — не-истина. Поскольку он целесообразен. Он может быть целесообразным <...>⁵

Вот <как можно> подойти к Высшему Началу бытия. Соловьев: «Критика отвлеченных начал»⁶. Дедуцировать догмат о Святой Троице. Материализм высказал всё, что бы <ло>⁷ в его пользу.

Тезис материализма, отдельно вырванный, неистинен, но он целесообразен, так как ведет к позитивизму, спиритуализму. Отдельное же положение может быть неистинно. Диалектическое <положение> истинно в смысле общего направления. Оно есть целое. Оно говорит об истине, разгоняет наше мышление, но в конце у него не хватает слов и оно прекращается. Оно есть указующий в небо перст. Цель его — создать внутреннее движение в читателе.

Если бы стали излагать систематическим <образом>, то отдельные части оказались бы противоречивыми в истории философии, <одни и те же отдельные части противоречивы.>⁸ Здание растерто в порошок. Держаться системы значит исказить. Форма — глубочайшее выражение содержания реальности и мысли. Чтение диалогов с объяснениями — вот единственно правильный путь изучения.

* Сохранившаяся в архиве свящ. П. Флоренского студенческая запись (конспект лекции) неизвестного лица с пропусками. — *Примеч. публикаторов.*

Философия, также и богословие, есть язык своего рода. И аскетика (в смысле учения) — тоже язык и проч<ее>.

«Природа и ее жизнь, по Псалтири»⁹: задача этого сочинения перевести учение Псалтири на язык философский (чтобы оно (сочинение) было философским).

Цель каждой религии — дать ответ на вопрос об отношении трансцендентного к имманентному. С одной стороны, «Бога никто же виде нигде же»¹⁰ <сверху написано:> нигде не видал — с другой — «в Нем мы живем и движемся и существуем»¹¹.

В мирозерцании Як<оба> Бёме¹² многие взгляды ложны, но как-то они и истинны. Он относит к Богу многое, не относящееся к Нему, что на самом деле относится к другому, — Началу мира. Мистики неправильно выражаются. Они переживают онтологические истины, но словами выражают их превратно. Основные переживания мистиков, свет, дух, пол и т.д.

Субстанция — подставка, субстрат — подложка (матрац). Слова наши имеют <...>¹³ характер.

Богословие нельзя дедуцировать, но раз оно уже дано, то выразить его философски можно; когда оно уже дается.

Диалектика есть движение точки зрения.

1) Разделить на части.

2) Описать каждую часть (внешне).

3) Порядок, изучить ритм, усмотреть последовательность, различить отдельные темы, их музыкальное соединение.

Конкретное впечатление разлагается на отдельные переживания. Первая часть — увертюра к дальнейшему. Тематическое изучение — изучение, как букета, не затирая отдельных частей, под влиянием какой-либо господствующей мысли.

Идеология богословской¹⁴ книги. Кто создал богослужение, тот предполагал, что одно мировоззрение утверждается, необходимо подразумевается, а другое отвергается. И что именно.

Прежде всего проследить терминологию, напр<имер>, слова «умный»¹⁵. Наше понимание этого слова получилось из одной ветви, путем отрицания всех других. Что значит на церковном языке слова мысленный, духовный, разумный.

В современном языке все эти слова имеют оттенок субъективный, относящийся к субъективным способностям.

Пренебесный мысленный.

Νοητός, νοερός

Строминин 1914 Агнец отвлечённый; Αγνος νοούμενος.

1918. 29. IX. I курс.

Содержание ребенка богаче содержания взрослого. При росте человека у него отпадают разные возможности. (Развитие му-

зыкальной способности в ущерб, напр<имер>, художественной). В философском произведении на первый взгляд господствует беспорядок, но в действительности — строгий порядок. Завязка и развязка (всякое философское произведение есть драматическое произведение без персонажей, а с философскими заповедями). Основная интуиция автора расщепляется на несколько тем. Философское произведение — то же, что и художественное произведение, разница — только в форме воспроизведения. Сновидение есть род художественного произведения; раздвоение и размножение сознания: игра в театр: я сижу, пьеса кончена, выходит артистка и объясняет, что пьеса кончена, и я соглашаюсь с ней. Но кто эта артистка? Конечно, мое же сознание, помимо эмпирического я (математическое решение во сне некоторых трудных задач). Темы в философском произведении идут ритмически, они направлены к одной общей цели. Философские термины — путь выкристаллизовывания основной темы автора. Подсчет терминов иногда может выявить основную интуицию автора. Мы исходим из двух путей, которые мы старались обрисовать по их <характерным чертам>.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ тем самым, в силу этого (лат.).
² См.: *Фихте И.Г.* Основа общего наукоучения // *Фихте И.Г.* Избр. соч. — М., 1916. Т. 1. — С. 197.
³ См.: *Шеллинг Ф.В.* Система трансцендентального идеализма // *Шеллинг Ф.В.* Соч.: В 2 т. — М., 1987. Т. 1. — С. 489.
⁴ в зародыше, в сжатом виде, кратко (лат.).
⁵ Полстроки пропущено.
⁶ См. разделы XLII—XLVI книги В.С. Соловьева «Критика отвлеченных начал» (1877 — 1880) (*Соловьев В.С.* Полн. собр. сочинений и писем. — М., 2001. Т. 3. — С. 265 — 314).
⁷ В оригинале «чтобы» написано вместе.
⁸ Пропуск в тексте восполнен публикаторами по смыслу предложения.
⁹ Одна из тем семестрового сочинения, которое Флоренский давал студентам.
¹⁰ Иоанн 1, 18.
¹¹ Деяния 17, 18.
¹² Якоб Бёме (1575 — 1624), немецкий мистик.
¹³ Пропуск в тексте.
¹⁴ Возможна описка, и следует читать «богослужбной».
¹⁵ См.: *Флоренский П., свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии). — М., 2004. — С. 124.

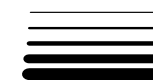
Публикация Музея священника Павла Флоренского (Москва)
 Подготовка текста игумена Андроника (ТРУБАЧЕВА),
 О.Т. ЕРМИШИНА и С.М. ПОЛОВИНКИНА
 Примечания С.М. ПОЛОВИНКИНА



ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО



Новые технологии



ШКОЛЬНОЕ ОБУЧЕНИЕ. ГЛАВНАЯ ЦЕЛЬ*

Б.И. ФЕДОРОВ

Образование как процесс и результат освоения прошлого опыта

Феномен образования следует рассматривать в качестве важнейшего показателя уровня духовных и материальных достижений социума в его историческом развитии или даже в качестве основного критерия цивилизации. Особенность человеческого бытия связана с необходимостью накопления, использования и передачи прошлого опыта. Поэтому онтологическое или предметное содержание образования составляет многовековой социокультурный опыт, с необходимостью используемый человеком для решения насущных задач и глобальных проблем, определяющих само существование и развитие социума. Образование можно сравнить с дорогой, ведущей человечество от прошлого через настоящее в будущее. Образование проявляет себя с одной стороны как процесс и результат освоения человеком прошлого социокультурного опыта. С другой стороны, это процесс и результат адаптации человека к современным условиям жизни внутри социума, процесс и результат становления его ментальности и ценностей, выражающихся в отношении человека ко всему, что его окружает и к самому себе. Образование проявляет себя бесконечно в триединстве главных своих составляющих: в *знании*, в *поведении* и в *духовности*. Подобная бесконечность образования, согласно мыслям академика В.И. Вернадского, является не только производ-

*Продолжение. Начало см.: Философские науки. 2009. № 5.

ным свойством бесконечности жизни во Вселенной, но и проявляет себя в неисчерпаемом многообразии конкретно-исторических условий, особенностей способов и форм реализации самого образовательного процесса. Поэтому и педагогические исследования данного феномена всегда с необходимостью будут иметь бесконечный и многообразный характер.

Освоение опыта прошлых поколений на основе биологической чувственности и первой сигнальной системы свойственно многим видам животных, включая человека. Но человек не столько природное, сколько культурное существо и только ему свойственна внебиологическая аккумуляция опыта. Человек в отличие от любых других животных обладает по существу универсальным средством накопления, использования и передачи прошлого опыта. Социокультурный опыт практически с первых дней пребывания человека в социуме предстает перед ним в виде *языка*, в виде языковых выражений и живой разговорной речи. «Язык, — по выражению В. фон Гумбольдта, — есть орган, образующий мысль». Именно с помощью языка и по мере овладения им человек осваивает сложившиеся традиции поведения и общения, формы социальной организации, валеологические нормы физического здоровья, знакомится с общественными идеалами, морально-нравственными и правовыми нормами, с памятниками духовной и материальной культуры и т.д., с самыми различными результатами предметно-практической и духовно-теоретической деятельности предшествующих поколений.

Постоянно возникающие в жизни людей новые задачи с необходимостью требуют привлечения и использования прошлого опыта для их решения, для преобразования самой действительности, за счет чего происходит его обогащение и приращение. Таким образом, необходимость использования опыта вызывает необходимость его освоения. Поэтому *образование как процесс освоения прошлого социокультурного опыта* с целью его дальнейшего использования в преобразующей духовно-теоретической или предметно-практической деятельности людей оказывается необходимым атрибутивным свойством, объективным условием су-

ществования и развития социума. Но одновременно с этим необходимым свойством или условием самого образовательного процесса для человека оказывается и определенная *форма его освоения*, т.е. сам язык или в более широком смысле — информация как потенциальное множество языковых сообщений. Таким образом, *язык как средство материализации мысли* (точнее, как материализованная мысль) или как система символов, репрезентирующая эмпирические или абстрактные объекты, на которые направлено наше внимание, лежит в основании всех начал человеческой деятельности! «Вначале было СЛОВО!»

Язык как универсальный инструмент обучения

Любой язык репрезентирован тремя важнейшими характеристиками: синтаксисом, семантикой и прагматикой. Специфика этих трех элементов в каждом языке позволяет отличать один язык от другого. *Синтаксис* свидетельствует об отношениях между символами языка, о правилах построения осмысленных его выражений. *Семантика* раскрывает смысл отношений между символами языка и теми объектами, на которые эти символы указывают. *Прагматика* выражает отношения между языком и пользователем, субъективным его использованием в тех или иных познавательных целях. В дальнейшем изложении особое внимание будет уделено прагматическим функциям языка.

Язык используется человеком, прежде всего, для выражения собственных знаний о мире, точнее, для выражения результатов познания мира. Чтобы результаты познания мира не были искажены, необходимо определенное структурное соответствие между миром и языком. Очевидно, структура языка должна «соответствовать» структуре мира, чтобы адекватно отражать его. К числу структурных образований мира относятся отдельные объекты и отдельные события (факты), в которых эти отдельные объекты вступают в отношения между собой. Для отражения подобных структурных образований в языке имеются соответствующие собственные структурные образования: отдельные *слова* или словосочетания для обозначения отдельных объектов и отдельные *предложения* для представления в них от-

дельных событий или фактов. С помощью слов и предложений мы выражаем в языке знание о мире. Но в этом случае мы представляем в языке лишь один тип или уровень знания о мире, а именно *фактуальное* знание, или знание фактуального уровня (см. *Таблицу 1*).

Таблица 1

Мир	Язык	Знание
объекты	слово	фактуальное
факты	предложение	

Фактуальное знание ограничено в основном чувственным миром и составляет основание для возникновения другого типа знания, знания умопостигаемого (интеллигибельного, как говорят философы), генерируемого человеческим сознанием. Что свидетельствует оно о мире? Ведь в чувственном объективном мире, кроме объектов и фактов, больше ничего нет! В знании, генерируемом человеческим сознанием, сами факты ставятся виртуально в определенные отношения между собой. Правильность генерируемого знания проверяется практикой. Так начинает формироваться наука. Новый тип или уровень знаний носит собственное название — *концептуальное* — и требует самостоятельной языковой формы выражения. Но ведь в языке, кроме слов и предложений, нет иных структур! Откуда берется новая структура? Эта языковая структура — *рассуждение* — последовательности предложений, связанные между собой по смыслу причинной обусловленностью друг от друга (см. *Таблицу 2*).

Таблица 2

Мир	Язык	Знание
объекты	слово	фактуальное
факты	предложение	
отношения (связи) между фактами	рассуждение	концептуальное

Образование и обучение

Рассматривая *образование* как объективно-необходимый исторический процесс, нельзя не обратить внимания на рациональную дихотомию (двойственность) в трактовке самого образовательного процесса. *Во-первых*, образование является собой непрерывный процесс информационного воздействия на человека окружающей среды и в этом смысле образовательный процесс идет практически непрерывно и нерегулируемо. Здесь освоение прошлого социокультурного опыта происходит в результате естественного общения людей, направленного на обеспечение насущных потребностей своего существования, что получает выражение в овладении родным языком, навыками поведения в социальной среде, в овладении первичными трудовыми навыками и т.п. *Во-вторых*, образование может выполнять и определенную социальную функцию, т.е. выступать в виде намеренно регулируемого процесса освоения прошлого социокультурного опыта. Во втором случае, очевидно, образование выступает как собственно *обучение*, т.е. как *исторически определенная социальная система организации самого образовательного процесса*. Обучение — это специально организованное образование для получения специально запланированного результата, т.е. обучение — это *функциональная система*.

Функциональной системой, согласно академику П.К. Анохину, можно назвать только такой комплекс компонентов, у которых их взаимодействия и взаимоотношения принимают характер *взаимоСодействия* по получению запланированного результата — основного «*системообразующего фактора*»¹. Успешную работу системы и все ее изменения можно представить полностью в терминах результата, что подчеркивает его решающее влияние, как на ход формирования системы, так и на всю ее работу. Формирование и работа системы предполагает ответы на вопросы, в которых выражено все то, ради чего она создается: 1) *какой* результат должен быть получен?; 2) *когда* именно должен быть получен результат?; 3) *какими* средствами должен быть получен результат?; 4) *как* система убеждается в достаточности полученного результата?

В обучении прошлый социокультурный опыт совместно с различными способами и средствами его освоения предстает перед нами как содержание образования, которое в каждый конкретно-исторический период времени ограничивается, прежде всего, соответствующими рамками образовательных программ. А поскольку основным средством освоения прошлого социокультурного опыта для человека является язык, то сам этот опыт может быть представлен как прошлые *знания* или языковые сообщения, используемые человеком в целях общения и преобразующей деятельности. Поэтому можно справедливо утверждать, что обучение всегда по сути своей направлено на освоение прошлых знаний!

Проблема цели, средств и методов обучения

Понятие цели сознательной познавательной деятельности употребляется в нескольких значениях: (1) как некий замысел, мотив деятельности; (2) как последствия применения определенных средств; (3) как запланированный результат деятельности. Любая сознательная деятельность не может осуществляться вне и независимо от того, для и ради чего она, собственно, осуществляется. Иначе говоря, любая сознательная деятельность всегда обуславливается определенной целью. Обучение вполне естественно следует считать одним из видов сознательной деятельности и потому обучение также должно обуславливаться вполне определенными целями. В стремлении понять основной смысл любой профессиональной деятельности мы сталкиваемся с вопросами, от того или иного ответа на которые зависит характеристика существа этой деятельности, выражение основного ее содержания и направленности. Подобные вопросы принято называть *методологическими*. Одними из важнейших методологических вопросов теории школьного образования и обучения являются вопросы о его основных *целях*. Цели выполняют здесь системообразующую функцию всей педагогической деятельности и обучения в частности. Именно от выбора целей, от запланированного главного результата обучения в наибольшей степени зависит и выбор содержания, методов и средств обучения. Но известная

зависимость целей, содержания и методов обучения, как и педагогики в целом от постоянных конкретно исторических, социальных изменений, от социокультурной практики в значительной мере затрудняет решение вопроса о создании единой научно обоснованной педагогической теории. А сама практика и опыт, как уже отмечалось, являясь подходящим средством подтверждения и опровержения теоретических положений или гипотез, никогда не могут стать надежными средствами для их научного обоснования. Уже сама характеристика существа педагогики как деятельности, обуславливаемой ответами на два вопроса: «*чему учить?*» и «*как учить?*» скрывает в себе теоретический парадокс, свидетельствующий о практической бесполезности любого ответа на них без предварительного научно обоснованного ответа на вопрос «*для чего учить?*», т.е. на вопрос о целях обучения. Научное обоснование педагогических целей, как отмечает Н.Ф. Талызина, чаще всего подменяется простым описанием или указанием на содержание обучения и воспитания, перечнем знаний, умений и убеждений, которые должен сегодня приобрести учащийся. В реальной педагогической практике цели часто вообще не рефлексируются и не описываются. В других случаях цели указываются слишком общие и неопределенные: например, обеспечить фундаментальную подготовку в такой-то области, научить творческому применению знаний на практике и т.п. Разумеется, овладение конкретным знанием или умением может выступить в качестве промежуточной педагогической цели, но только в том случае, если будут заданы способы оценки фактического достижения этой цели. Но это произойдет только в том случае, если будут четко заданы способы оценки уровня достижения самой этой цели, т.е. способы определения того, действительно ли учащийся *овладел* этими знаниями и умениями.

Чувствует ли сегодня учитель полную уверенность в том, что каждый его педагогический шаг или действие в учебном процессе он совершает правильно и если да, то на чем основывается эта уверенность? На директивных указаниях и инструкциях? На методических рекомендациях и разработках? На личном опыте? На опыте других учителей?

Может быть, она основывается на законах и принципах общепедагогической теории? Но таковой пока не существует! Надо полагать, что в реальной образовательной практике учитель основывается понемногу на каждом из перечисленных источников. Но в таком случае возникает весьма важный вопрос: насколько самодостаточен каждый из этих источников в отдельности, чтобы самостоятельно или в совокупности с другими стать надежным гарантом для полной уверенности учителя в правильности своих действий? Очевидно, ни один из них, в отдельности, ни в совокупности гарантом полной уверенности быть не может! В связи с этим возникает последний вопрос: существует ли вообще подобный гарант и если да, то в чем он обнаруживается?

Для ответа на последний вопрос следует обратить внимание на ту общую познавательную закономерность, что любая сознательная деятельность, как отмечал еще в XVII в. великий английский просветитель и философ Джон Локк, не может осуществляться вне цели, вне того, для чего и ради чего она собственно и осуществляется. Любая сознательная деятельность, таким образом, всегда обуславливается целью. Следовательно, сама цель или результат, который должен быть получен в итоге обучения, может стать для учителя надежным источником и гарантом полной уверенности, а еще лучше источником убежденности в правильности своих действий. Но в этом случае уверенности в правильности учебно-педагогических действий должна предшествовать уверенность в правильности главной планируемой цели самого школьного образования. Вопрос о правильности (соответственно о неправильности) самой цели или планируемого результата становится, таким образом, методологически первичным! Если мы прежде не знаем ответа на этот вопрос, то в принципе становится безразличным «чему» или «как» учить! Иными словами, необходимо сначала решить вопрос о главной цели школьного обучения, а уже после искать ответы на указанные два вопроса. Лишь осознание главной цели, основного результата школьного обучения как методологической проблемы школьного образования в целом может привести нас к ясному пониманию смысла вопросов,

связанных с функциями содержания образования («чему учить?») и методов обучения («как учить?»).

Совершенно очевидно, что уверенности в правильности цели, или главных результатов обучения, нельзя достичь лишь за счет простого формулирования или декларирования этой цели. Правильность цели, как следует из принципов общей теории систем как единой методологической базы научного познания, определяется наличием у нее одновременно трех основных признаков.

Во-первых, правильная цель должна быть итогом тщательного анализа практически или теоретически возможной или уже наличествующей ситуации, а не голой декларацией.

Во-вторых, правильная цель должна иметь свое научное обоснование.

В-третьих, правильная цель предполагает использование для своего достижения лишь соответствующих ее научному обоснованию средств.

Чисто декларативная цель может звучать красиво, как лозунг (например, «Все для Германии!»), но и быть одновременно очень опасной, предполагая для своего достижения использование любых средств («Мы за ценой не постоим!»). Только осознав правильность главной цели школьного обучения, учитель приобретает надежную основу для формирования различных учебно-педагогических приемов и средств, в правильности которых он может не сомневаться лишь в том случае, когда они соответствуют и направлены на достижение научно обоснованной цели. Обучение, как отмечалось, является особой функциональной *системой* организации образовательного процесса. Но в любой функциональной системе действуют «принципы Берталанди» — законы общей теории систем. Одними из главных принципов общей теории систем являются принципы *телеологии* и *направленности*, которые свидетельствуют нам о том, что любая система успешно функционирует, если она не замкнута на саму себя, является открытой системой и направлена в будущее. Более определенно это означает, что нынешнее состояние системы должно быть обусловлено, прежде всего, теми задачами, которые ей предстоит решать

на следующем историческом или временном этапе. Это обстоятельство позволяет, опираясь на общеметодологические законы и принципы общей теории систем, сделать вывод о том, что состояние выживания и прогрессивного развития любой живой, а тем более социальной системы в *настоящий* момент времени существенно зависит от характера задач, которые предстоит этой системе решать в *будущий* исторический момент времени. Коротко говоря, настоящее системы обусловлено ее будущим!

Для определения и обоснования главной цели, или главного результата школьного обучения, его основного «системообразующего фактора» мы предлагаем воспользоваться следующей теоретической моделью. Время обучения абстрактного обучаемого можно абстрактно и условно разделить на три (не обязательно равных) образовательных этапа: этап *допрофессионального* обучения, этап *профессионального* обучения и этап *постпрофессионального* обучения. На каждом из указанных этапов идет процесс освоения прошлых знаний и по этому основанию содержание каждого этапа не отличается от другого, все этапы одинаковы. Но на каждом этапе в отдельности прошлые знания выполняют *разные функции* и по этому признаку они уже отличаются друг от друга. Если на *постпрофессиональном* этапе прошлые знания выполняют функцию *цели* и *средства* образования, то естественно предположить, что на предшествующих стадиях они должны были выполнять отдельно функцию *цели* и отдельно функцию *средства*. В противном случае предшествующие стадии образовательного процесса совпали бы с этапом постпрофессионального образования. На каком именно образовательном этапе прошлые знания являются собственно *целью* обучения? Очевидно, этот период соответствует *профессиональному* обучению, поскольку именно здесь возникает необходимость наиболее глубокого и полного освоения вполне определенного объема (специальных) прошлых знаний, с которыми связана будущая профессиональная деятельность обучаемого. Ведь специалистом-профессионалом своего дела можно по существу назвать лишь такого человека, который достаточно *глубоко* и *полно* освоил вполне определенный объем специальных

знаний и умений использования их в своей практической профессиональной деятельности. Если объем знаний усвоен «не глубоко», то это значит, что будущий профессионал плохо учился, а если «не полно», то это значит, что его недоучили, не додали ему необходимого объема прошлых специальных знаний.

Остается вопрос о том, на каком именно образовательном этапе прошлые знания должны выполнять функцию *средства* обучения. Ответ на него самоочевиден и логичен: на стадии *допрофессионального* обучения. Именно здесь прошлые знания с необходимостью должны быть, прежде всего, средством, а не собственно целью обучения. В противном случае этап профессионального обучения не будет принципиально отличаться от этапа допрофессионального обучения! Здесь прошлые знания становятся средством достижения главной цели всего допрофессионального образовательного этапа, с которым мы, в силу специфики рассмотрения проблемы образования в данном цикле статей, отождествляем этап школьного обучения. Однако, как уже отмечалось, главная цель школьного образования не может быть достигнута простой «передачей» прошлых знаний, т.е. лишь простым информированием учащихся. Сама по себе учебная информация является всего лишь необходимой предпосылкой, но не собственно главной дидактической целью обучения. На допрофессиональном образовательном этапе, существо которого выражается в школьном обучении, сама учебная информация обязаны стать *средством* достижения главного системообразующего результата школьного обучения как особой социальной системы. Школьный образовательный этап должен стать надежной базой или основой для возможной успешной реализации следующего за ним профессионального образовательного этапа. Владение учебной информацией в школе оказывается, таким образом, необходимым *средством развития и подготовки ученика* к глубокому и полному освоению профессиональных знаний на следующем образовательном этапе, т.е. *средством развития его интеллекта, средством формирования его интеллектуально-познавательных способностей, интеллектуальных компетентностей работы с учебной информацией!*

Этот обоснованный вывод как раз и определяет самую *главную цель школьного обучения*, становится его *системообразующим фактором*.

Теперь более конкретно можно сказать, что в соответствии с основными стадиями интеллектуального развития личности все образовательные этапы и уровни обучения в совокупности и последовательно должны быть обусловлены достижением следующих своих главных результатов, или целей:

- выработкой устойчивого интереса личности к самому процессу обучения;
- развитием интеллектуальных способностей или компетентностей;
- освоением определенного объема специальных знаний, связанных в первую очередь с будущей профессиональной деятельностью, за счет применения развитых ранее интеллектуальных способностей;
- совершенствованием умений и навыков эффективно использовать приобретенных профессиональных знаний в различных видах деятельности.

Две первые цели, определяющие сущность процесса формирования и развития интеллектуальных способностей учащихся, естественно считать системообразующими факторами *допрофессионального* этапа обучения, в котором главными социальными институтами реализации указанных целей оказываются семья и *школа*. Очевидно, первая цель должна быть достигнута уже на уровне *начального* образования, а вторая реализуется на протяжении *всего этапа* школьного (допрофессионального) обучения. Третью и четвертую из указанных главных целей следует естественным образом отнести к профессиональному и постпрофессиональному образовательному этапу.

Выявив главный системообразующий фактор, мы получаем ответы на первый и второй вопросы, определяющие рассмотрение школьного обучения как функциональной системы: 1) *какой* результат должен быть получен и 2) *когда* именно должен быть получен результат? Теперь необходимо найти ответ на следующий вопрос: 3) *какими* средствами он должен быть получен? Именно с ним, в первую оче-

редь, и связан *логико-информационный подход* к современному школьному образованию. Здесь можно с уверенностью сказать, что именно *языковое* освоение прошлого социокультурного опыта человеком позволяет рассматривать феномен образования с позиций информационно-логического или логико-информационного подхода. Необходимость информационно-логического или логико-информационного подхода к анализу различных проблем школьного образования вызывается, по крайней мере, двумя обстоятельствами. *Во-первых*, невозможностью осуществления любого образовательного акта вне информационных потоков, что, в свою очередь предполагает, *во-вторых*, необходимость применения, по крайней мере, самых элементарных логических принципов к организации самих информационных потоков в виде соответствующих языковых сообщений.

Для развития интеллекта учащихся имеется одно универсальное средство – *язык предметных знаний*. *Интеллект*, как *способность человека выразить в языке свои мысли*, на разных познавательных этапах и уровнях обучения может проявляться различным образом. Именно по мере совершенствования своего владения языком человек осваивает сложившиеся традиции поведения и общения, формы социальной организации, валеологические нормы физического здоровья, знакомится с общественными идеалами, морально-нравственными и правовыми нормами, с памятниками духовной и материальной культуры и т.д., с самыми различными результатами предметно-практической и духовно-теоретической деятельности предшествующих поколений. Выделение *языка* школьного предмета в качестве особого универсального инструмента обучения делает сами *знания* основным средством развития и совершенствования интеллекта учащихся. Но одновременно именно через язык школьных знаний проявляет себя и *логический изоморфизм* – сходные и даже тождественные по своей структуре рассуждения применяются к явлениям самых различных видов и уровней.

Поскольку, как уже отмечалось, школьный этап предшествует профессиональному образованию, на школу ложится обязанность средствами прошлых знаний (учебных дис-

циплин) и опытом их владения со стороны учителей подготовить и развить, в первую очередь, *интеллект* учащихся. Если школа не справляется со своей главной социальной функцией, то рассчитывать в дальнейшем на подготовку хорошего профессионала, очевидно, не приходится. Отсюда с необходимостью следует, что в школьный период с помощью прошлых знаний, представленных в форме языковых сообщений, необходимо подготавливать интеллект учащихся к будущему эффективному (глубокому и полному) освоению определенного объема профессиональных знаний. Главная цель как основной результат школьного обучения была достаточно ясно и просто определена еще в 1837 г. в «Положении о выпускных экзаменах на аттестат зрелости для гимназий», где уже в первых строках отмечалось, что «аттестуемый обязан проявить свои *умственные способности* (Курсив мой. — Б.Ф.) в родной речи, письме, в математике...».

Средства достижения главной цели обучения

Для получения главного результата, выполняющего функцию системообразующего фактора школьного обучения, логико-информационный подход выявляет такие научные закономерности работы с учебной информацией, которые становятся методологической основой создания универсальных и эффективных образовательных технологий, имеющих надпредметный характер и не зависящих от социокультурных изменений в исторической практике. Таким образом, мы обнаруживаем окончательный ответ на третий вопрос, определяющий рассмотрение школьного обучения как функциональной системы, а именно: 3) *какими* средствами главный результат должен быть получен? Предлагаемые нами логико-информационные образовательные технологии относятся лишь к тем компонентам обучения как функциональной системы, которые используются в качестве средств обучения с необходимостью, т.е. в качестве самых важных компонентов для получения главного результата обучения — эффективного развития интеллектуально-познавательных способностей, интеллекта учащихся, формирования интеллектуальных компетентностей работы их с учебной информацией.

- три структурно-познавательных типа учебного текста;
- логическая структура учебной темы;
- три структурно-познавательных типа учебных заданий;
- три структурно-познавательных типа учебного диалога;
- три структурно-познавательных типа контролирующего диалога;
- универсальная система контроля итогов работы учащихся;
- система «интеллектуализации» школьной отметки²;
- система автоматизированного контроля;
- комплекс условий логико-информационной корректности средств обучения.

Все указанные компоненты не только выразимы в терминах основного результата, являются необходимыми и достаточными для его получения, но и взаимоотношения их имеют характер *взаимосодействия* по получению запланированного результата как основного «системообразующего фактора». А каждое из указанных средств обучения в отдельности удовлетворяет системному требованию *эффективности*, гарантирующему получение основного результата за определенный временной период и обязательное соответствие средства обучения логико-информационным критериям *оптимальности*, *продуктивности* и *нормативной объективности* при поэтапном его достижении. Об этих средствах как основных компонентах системы школьного обучения и идет речь в содержании логико-информационной теории обучения.

Повторим еще раз, что развитие и совершенствование интеллектуальных способностей в контексте логико-информационной теории обучения и в связи с анализом дидактических целей и основных задач школьного образования предполагает выделение *языка* в качестве особого *универсального инструмента обучения*. Иначе говоря, сами знания (как языковые выражения) становятся при указанном подходе основным средством развития и совершенствования интеллекта учащихся, по мере изменения которого происходит, говоря философским языком, постепенное «обора-

чивание метода», т.е. цель становится все больше и больше средством, а средство целью образования. Возрастает естественная потребность в увеличении объема знаний на основе использования развиваемых интеллектуальных способностей. И к концу периода школьного (допрофессионального) обучения учащийся оказывается уже теоретически и практически достаточно подготовленным для реализации главной цели следующего – профессионального – этапа обучения!

Обучение как социальная система представляет собой совокупность взаимосвязанных и взаимообусловленных элементов, среди которых главные, т.е. системообразующие элементы (учитель, ученик, прошлые знания) определяют ее сущностные характеристики и ограничивают ее как самостоятельное целое. Каждый из трех указанных элементов в отдельности *необходим*, а совокупность их всех *достаточно* для формирования самой системы обучения как некоего *целого*. В школьное обучение как социальную систему помимо системообразующих входят еще различные вспомогательные элементы, которые производны относительно самых главных элементов системы. Сюда относятся формы организации и управления образованием, учебные учреждения, учебная литература, программы, стандарты, конкретные люди, принимающие косвенное участие в образовательном процессе и т.д. Обучение предполагает также различные виды связей и отношений между всеми элементами этой системы. В частности, между самыми главными, собственно системообразующими и ограничивающими феномен школьного образования как целостность, а именно между двумя взаимно противоположными элементами – между учителем и учеником. За рамками этих элементов системы и без наличия хотя бы одного из них об обучении не может быть и речи. Учитель и ученик как две стороны образовательного процесса неразрывно связаны между собой и взаимно обуславливают друг друга: нет ученика без учителя, как нет учителя без ученика. В идеальной модели обучения задачи указанных противоположных сторон взаимно направлены. *Учитель* это тот, кто максимально эффективным образом использует собственные знания (как пред-

мет обучения) для интеллектуального развития ученика, а *ученик*, в свою очередь, это тот, кто стремится достичь такого уровня эффективности владения знаниями, которыми обладает учитель. Сам же вид обучения, в котором учитель и ученик взаимодействуют между собой с помощью и по поводу прошлых знаний, преследуя важнейшие цели школьного образования, можно с точки зрения информационно-логического подхода назвать собственно *учебным процессом*.

В обучении прошлые знания вместе с различными способами и методами их освоения выступают в качестве *содержания образования*, ограниченного рамками соответствующих образовательных программ, где указаны как объем подлежащих освоению знаний, так и формы его контроля. От чего зависит выбор того или иного содержания образования? Ответ на этот вопрос также как и в случае определения главной цели школьного обучения тесно связан с пониманием обучения как социальной системы. Система должна быть нацелена на историческую перспективу! В противном случае она оказывается замкнутой на саму себя и не проявляет себя вовне эффективным образом. Подобная тенденция может, в конечном счете, привести к тому, что довольно значительная часть содержания школьного образования окажется в дальнейшем развитии человека попросту невостребованной. Историческая перспектива, как свидетельствует по материалам ЮНЕСКО мировая практика образования в XX веке, определяется периодом в 20 – 25 лет для развитых стран и в 10 – 15 лет для слаборазвитых. Таким образом, при формировании содержания школьного образования необходимо руководствоваться общим планом социально-экономического развития своей страны, по крайней мере, на 20-летнюю перспективу и закладывать в образовательные программы те прошлые знания, которые будут востребованы человеком и через 20 – 25 лет. Отсюда можно сделать еще один важный для школы вывод о том, что содержание школьного образования – задача не просто ведомственная, но общегосударственная, требующая обязательного перспективного, долгосрочного социально-экономического планирования, к которому с необходимостью

надо привязывать соответствующие образовательные программы. Можно с уверенностью предположить, что интегративные процессы, связанные с глобализацией мировой экономики, со временем перейдут и в сферу образования. Тогда срок востребованности школьных знаний, очевидно, возрастет.

В учебном процессе содержание образования представит, прежде всего, в виде языковых сообщений, т.е. в виде знаний о той или иной стороне прошлого социокультурного опыта. А поскольку любое знание выразимо с помощью устной или письменной речи, то основным способом освоения социокультурного опыта оказывается язык как главный инструмент школьного обучения, как «универсальный инстинкт разума» (В. фон Гумбольдт). Поэтому первой предпосылкой освоения различных сторон социокультурного опыта особенно на начальном этапе допрофессионального образования естественным образом должно стать изучение родного языка в виде устной и письменной речи. Родной язык в дальнейшем, помимо функции общения, будет выполнять еще функцию метаязыка, или языка посредника, с помощью которого осваиваются другие языки: язык математики, язык биологии, язык истории, иностранный язык, язык морали и т.п. Грамотное выражение собственных мыслей в языке и адекватное восприятие смысла языковых сообщений является объективно необходимым условием умственного развития ребенка. Иначе говоря, степень владения языком, а еще лучше языками, становится с точки зрения логико-информационного подхода к школьному образованию основным показателем интеллектуального развития человека.

В обсуждаемом плане систематизированное и целенаправленное использование языковых сообщений, т.е. знаний в учебном процессе наряду с формами контроля их усвоения следует назвать *преподаванием*. Основными параметрами, определяющими специфику и сущность преподавания, очевидно, являются методы использования и контроля знаний в учебном процессе. Преподавание, таким образом, оказывается одним из важных элементов обучения как системы организации образовательного процесса. Через пре-

подавание актуализируется и раскрывается существо содержания образования, поскольку здесь не только обнаруживает себя определенная область или сторона социокультурного опыта в виде «знаний о...». Здесь также получают свое реальное воплощение различные способы их освоения и, что особенно важно, различные методы развития интеллектуально-познавательных способностей учащихся, на что, собственно, и должен быть в первую очередь направлен учебный процесс.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Анохин П.К. Философские аспекты теории функциональной системы. Избр. труды. — М, 1987.
- ² Она позволяет ответить на последний вопрос, определяющий итоги работы системы: 4) *как* система убеждается в достаточности полученного результата? Не может быть *системы* без ее полезного результата! Для этого в седьмой статье цикла будет предложена особая алгоритмизированная система объективного ЛИТО-контроля и оценивания итогов выполнения учебных контролирующих заданий с учетом уровня их интеллектуальной сложности.

ЧЕЛОВЕК В ОЦИФРОВАННОМ МИРЕ

С.В. КУВШИНОВ, Е.И. ЯРОСЛАВЦЕВА

Двадцать первый век отличается тем, что активно развивает формы аутонаблюдения, наращивает мощности систем динамичного исследования самых разнообразных процессов. Мониторинг становится деятельностью, доступной не только для профессионального исследователя, но и для любого человека, превращаясь в массовую форму поведения, зависящую от индивидуальной подготовленности человека. Для молодежи, новых поколений современный мир, имеющий мобильную сотовую связь, Интернет сети, представляется простым и естественным.

Цифровое пространство, насыщенное играми и интеллектуальными ресурсами, созданными человеком, все чаще воспринимается как новая галактика. Она подобна описанной М. Маклюеном «Галактике Гутенберга», создающей новое культурное пространство¹. Поэтому можно сказать, что уже имеющиеся галактики речи и текста не только расширяются и дополняются сетевыми ресурсами, но и преобразуются в этой новой среде. Понимаемое через текстовые критерии как гипертекст, сетевое пространство позволяет интерпретировать себя и в такой тотальной форме, как «гиперинтеллект». Но одновременно, имея в виду технические возможности, оно проявляется и как «гиперречь», «гиперухо», «гиперглаз», а в целом — «гипертело», поскольку моделирует функциональные возможности человека. По существу, компьютерные цифровые технологии расширяют и преобразуют способности самого человека. И одновременно они позволяют по-новому исследовать этот мир, создавать принципиально новые научные инструменты.

Обновляемый человек. Представления о постоянном обновлении, как ни странно, говорят о том, что этот процесс цикличен, а сама идея — стара, как мир! И естественный вопрос — «изменяется человек и его возможности в этом новом простран-

стве?», по существу связан с поиском того, каким именно должен быть современный человек, чем должен владеть. Исторически существовало, как мы знаем, несколько ответов.

Часто человека будущего представляют в виде некоего робота, который начинен новейшими компьютерными техническими устройствами. Это представление держится и до сих пор, показывая устойчивость образа, восходящего еще к идее механической куклы, сконструированного и усовершенствованного человека. Подобный постоянно изменяемый киберчеловек способен, по представлениям его создателей, идеально выполнять множество сложнейших функций. Возможно, они продолжают стремиться к выполнению сверхзадачи — сотворению совершенного мира, которая доступна только совершенному человеку! И хотя в этом нет ничего нового — идея достижения совершенства сопровождает человека уже не одно столетие, с точки зрения технологий решение данной задачи перешло на новый уровень. И одной из самых ценных функций, которой посвящено множество современных научных разработок, является интеллектуальная, открывшая фактически новое измерение человека. Но при этом проблемы жизни человека остались прежними, успех по созданию совершенного общества и человека все также остается за горизонтом².

Как можно заметить, здесь больше властвует инженерная мысль, которая не только создает интеллектуального киберсилача, наделяя его невероятными способностями, но и порождает одновременно фобию, боязнь такого, неограниченного в своих возможностях индивида. Представления об апокалипсисе уже вплотную связаны с возможностями компьютерных дистанционных воздействий и управления. Однако активное развитие робототехники позволяет сегодня говорить, что киберандроиды, или киберживотные — это одно из ответвлений индустрии современных высоких био- и нанотехнологий, направленное в большей степени на психологическую привлекательность или развлечение покупателей. В условиях рынка такая привлекательность становится финансово оправданной, позволяя весьма успешно развивать бизнес. Но в целом современные устройства, а по существу машины на основе новейших компьютерных раз-

работок интегрируют в себе набор весьма сложных, но вполне определенных функций, созданных целевым образом и позволяющих специалисту эффективно решать конкретные задачи. Это роботы для экологически опасных или недоступных для человека зон, у которых разрабатываются определенные модели искусственного интеллекта.

Фантастические возможности кибериндивидов (волшебных людей и животных), живущих в сконструированном фантастическом мире компьютерных анимаций, слишком ярко показывают прямолинейность рассуждений: должна побеждать, пусть и хитро устроенная, сила; идеальное устройство должно всегда выигрывать. Но развитие все же идет другим, не столь предсказуемым, путем: компьютеризируется не сам человек, но стремительно разрастаются системы вокруг него. И именно ему предстоит научиться осваивать новое коммуникативное пространство, создавать адекватные модели управления. Невозможно не заметить, что этот процесс более эффективен: много проще менять элементы сетей и инструменты коммуникаций, чем создавать новые разработки для отдельного кибериндивида, а тем более, для конкретного человека. Сетевое пространство по своей природе инвариантно и открыто для изменений, а человеческий организм слишком индивидуален. Работа над его изменением не только слишком дорога, но и имеет локальные результаты, которые невозможно без изменений переносить в другой организм. Они возможны только в медицинских целях и требуют отдельного финансирования.

Таким образом, мы видим, что быстрее развивается социальная среда, которая при появлении компьютерных мультимедийных технологий принципиально изменяется в своих коммуникативных возможностях. Но это развитие идет неравномерно. Новые возможности приобретают не все. Компьютерные сети становятся автономным, хотя и массовым, пространством, в котором осуществляют коммуникацию только те, кто овладел этим типом общения. Для социума это просто еще одна форма существования коммуникативного поля, которая подобна некогда возникшим и сегодня устойчиво существующим в культуре областям устного общения, письма и прочим формам коммуникации. Во

время этих трансформаций многие члены общества остаются в своей прежней ситуации или начинают пользоваться возможностями, которые уже давно морально устарели. Динамика индивидуального развития человека и возможностей, предлагаемых разработчиками, выходящими на рынок, серьезно различаются.

Оказывается, что человеку необходимо иметь не только финансовые возможности, но и психологическую потребность пользоваться предлагаемыми средствами общения. У молодежи, как правило, такая мотивация высока, а взрослым фактически предстоит овладеть новыми системами коммуникации, которые интенсифицируют его жизнь. Многие не готовы к тому, что, уменьшая затраты на решение большого количества своих вопросов, им нужно вовремя отвечать и на запросы других. Интенсивный рост сетей общения показывает, что простое наличие инструментов коммуникации решает задачу только в первом приближении и всякое новое расширение возможностей сразу связывается с необходимостью понять, какова продуктивная роль новых систем общения, кроме общего допуска в систему.

Социальные сервисы **Web 2.0** на сегодняшний день являются новой возможностью по сравнению с **Web 1.0**. Это как бы собственный рост сетевых технологий, которые открылись для использования всем членам общества. В каком-то смысле это превращение подобно превращению ЭВМ в персональный компьютер, когда у каждого возникла возможность стать самостоятельным индивидуальным пользователем. Теперь, при **Web 2.0** и сетью может пользоваться каждый. И в этом, безусловно, есть свои преимущества. Например, человек на персональном компьютере мог увеличить скорость создания, редактирования и сохранения своего материала, по сравнению, естественно, с печатной машинкой. А в сетевом ресурсе он расширяет возможности уже не количественного, а качественного характера. В материал начинает превращаться практически все бытовое, повседневное существование, которое человек может зафиксировать³. И то, что раньше было сугубо частной информацией, удержанной для личной памяти с помощью фото или видеоаппаратуры, записанной на диктофон, се-

годня может быть свободно предоставлено на всеобщее обозрение. Современные сервисы позволяют всякому, кто желает, представить в сети любую информацию о себе, а нередко и о других.

Феномен стремительного роста сети может быть объясним желанием не только показать себя другим, но и посмотреть на себя со стороны, что, естественно, мотивирует молодых людей размещать в сети множество собственных аудио и видео материалов, используя новые сетевые инструменты. Можно сказать, что здесь два процесса идут навстречу друг другу. Один – горячее желание человека обнаружить свои многогранные возможности и другой – стремительное расширение ресурсного пространства Интернет и появление необходимых для самопрезентации инструментов. В результате, формируется новое коммуникативное пространство, динамично расширяющаяся область общения, развивающая личностный мир человека и одновременно вписывающая его в социум. Возникают новые технологии общения, которые могут играть серьезную роль и как технологии научного исследования. Рассмотрим это более внимательно.

Сервисы Web 2.0 на «ладони». Две даты стали ключевыми в необычайно быстром продвижении новой культуры мобильных информационных и коммуникационных технологий, обозначив появление двух новых факторов. В первую очередь, это возникновение технологии и соответствующего термина – «Web 2.0.» Тим О’Рейли в статье – «What Is Web 2.0» от 30 сентября 2005 г., впервые опубликованной на русском языке в журнале «Компьютерра» (№№ 37 (609) и 38 (610), связал появление большого числа сайтов, объединенных некоторыми принципами, с общей тенденцией развития интернет-сообщества, и назвал это явление Web 2.0, в противовес «старому» Web 1.0. И вторая дата – 9 января 2007 г., когда основатель и руководитель компании Apple Стив Джобс на ежегодной конференции Macworld Expo в Сан-Франциско представил концепт нового коммуникационного устройства – мобильного телефона-смартфона-коммуникатора «iPhone».

В отличие от первого поколения *сервисов*, Web 2.0 позволяет сетевому сообществу совершать много совместных

действий, обмениваться информацией, а также работать с массовыми публикациями на основе веб-приложений для социальных сервисов. Такие сервисы называются социальными, поскольку благодаря сетевым связям самопроизвольно формируются новые социальные объединения. Возникающее сетевое сообщество – это группа людей, поддерживающих общение и ведущих совместную деятельность при помощи компьютерных сетевых средств. Сеть Интернет и программное обеспечение связывают между собой не только компьютеры и документы, но и людей, которые пользуются этой техникой, документами и сервисами. Важно, что сообщества такого рода могут быть специально «спроектированы», сформированы, например, для выполнения исследовательской работы. Кроме того, благодаря сетевой поддержке, перед сообществами исследователей открываются новые возможности по представлению коллегам своих цифровых архивов и привлечению новых членов. Одновременно с развитием компьютерных Интернет-технологий у подобных сообществ по обмену знаниями появляются новые формы для хранения информации и новые программные сервисы, облегчающие управление знаниями и использование этих знаний новичками, находящимися на периферии сообщества. (Вопрос – откуда появляются, нами будет рассмотрен ниже.)

Среда сетевых сообществ влияет на человека: она предельно насыщена новыми объектами, агентами и ситуациями, которые, в конечном счете, помогают нам не только по-новому думать, но и воспитывать в себе толерантность, критическое и аналитическое мышление. Последнее позволяет говорить, что сетевые сообщества исследователей могут и должны служить подготовке следующих поколений специалистов. Такая среда формирует очень важные для исследователей модели поведения:

- **Совместное, коллективное мышление.** Наша познавательная, творческая и учебная деятельность изначально имеет сетевую и коллективный характер. Переход от эгоцентричной позиции к пониманию роли и значения других людей, других способов проектирования реальности является важным этапом психологического развития исследователя.

• **Толерантность.** Всегда важно воспитать будущего специалиста, способного посмотреть на событие с другой точки зрения, понять позицию не только другого человека, но и «другого существа». Все чаще нашими «партнерами» в сетевом общении оказываются программные агенты. Мы должны быть готовы взаимодействовать с ними. А при росте коэффициента интеллектуальности таких программ, над чем сейчас активно работают специалисты, – уметь их понимать, объясняться с ними!

• **Освоение децентрализованных моделей и экологических стратегий.** Важно, что от участников совместной исследовательской деятельности не требуется синхронного присутствия в одном и том же месте в одно и то же время. Каждый член сообщества может выполнять свои простые операции. Подобная модель сетевого взаимодействия может использоваться и в педагогической практике для освоения идей децентрализации.

• **Критичность и аналитичность мышления.** Коллективная деятельность множества исследователей, в особенности молодых, готовых критиковать и видоизменять гипотезы, играет решающую роль при поиске ошибок, проверке гипотез и фальсификации теорий. В каких-то случаях мы можем рассказывать им о том, что представляет собой критическое мышление, а можем погрузить их в такую среду, где критическая дискуссия является обязательной и необходимой.

Обладающая вышеотмеченными свойствами современная концепция развития паутины и получила название **Web 2.0.** (Веб 2.0). Принципиально важной для любого пользователя Web 2.0 является возможность самостоятельно наполнять сайты содержимым. Исследователи сами могут добавлять к сетевому контенту тексты, фотографии, аудио и видео записи, оставлять свои комментарии, а также оформлять страницы своих исследовательских серверов, делать ссылки на материалы в сети. У сообщества коллег появляется возможность отслеживать индивидуальные и групповые истории поведения. Это чрезвычайно важно для формирования долговременных отношений между коллективами исследователей в сети. При большом количестве материалов важное значение приобретают *метки (тэги)* как

средство решения классификационных задач. К каждой такой *закладке* ее автор может добавить название, краткое описание и ключевые слова, метки-категории, облегчающие процесс дальнейшего поиска. **Использование** меток обеспечивает возможность фолксномии.

Благодаря цифровой революции было обнаружено, что традиционная иерархия знаний, которая вполне успешно служила раньше, в мире **цифровых технологий** таких результатов не дает. Наступает трудный период освоения новых способов неиерархического, нелинейного построения связи документов, а также классификаций и самого знания. Важно понять, что классификация делается и творится людьми – всеми нами, а мы никогда не знаем заранее, какой тэг – название статьи, выживут в сети, привлекут наибольшее внимание и станут общепринятыми. Это сфера, в которой тэги в каком-то смысле **«конкурируют за наше внимание»**: некоторые принимаются и остаются, а некоторые – погибают. И все это можно наблюдать, используя визуальные сервисы, которые дают возможность визуализации динамических отношений, возникающих между фиксируемыми объектами: как реальными участниками сетевых сообществ, так и отдельными статьями, категориями статей, фотографиями, чертежами и медиа-объектами. Мы можем понимать и, что важно, показывать друг другу и анализировать отношения между серверами, а также отмеченными статьями и даже – использованной системой понятий, категорий! Это открывает новые гуманитарные аспекты сетевых взаимосвязей!

Таким образом, социальные сервисы **Web 2.0** – это современные средства коммуникации, сетевое программное обеспечение, поддерживающее групповые взаимодействия принципиально нового типа. Совершенно иной характер приобретают групповые действия. Они включают: – персональные действия участников и их коммуникации между собой; – записи мыслей, заметок, а также аннотирование чужих текстов («блог», «живой журнал», или «ВикиВики»); – размещение ссылок на Интернет-ресурсы и их рейтингование («Делишес»); – размещение фотографий («Фликр»); – размещение текстов (возможны и иллюстрации)

(«Скрибд»); – использование видеосервисов («Ютьюб», «видеоблог»); – компиляция на одной странице материалов из различных Интернет-сервисов; – обращение к географическим сервисам («Земля Гугл», «Викимания»), а также сервисам на их основе (так называемые мэшапы (от англ. «mash up»), например, «Панорамио» – отображение фотографий Фликр на Картах Гугл, или «Скетчуп» – моделирование объектов в 3D); – обмен сообщениями (мессенджеры, электронные RSS-рассылки, «Скайп»).

Столь богатые инструментами социальные сервисы внутри сетевых сообществ открывают множество новых возможностей, например, при использовании открытых, бесплатных и свободных электронных ресурсов. В результате распространения социальных сервисов в сетевом доступе оказывается огромное количество материалов, которые могут быть использованы в учебно-исследовательских целях. Сетевые сообщества по обмену знаниями теперь могут поделиться своими архивами цифровых объектов, а также программными агентами. Всегда открыта возможность самостоятельного создания сетевого исследовательского пространства, поскольку новые сервисы социального доступа радикально упростили процесс создания материалов и публикации их в сети. Теперь каждый ученый может не только получить доступ к чьим-то цифровым архивам, но и принять участие в формировании собственного сетевого контента, что сегодня уже делают миллионы людей, чрезвычайно легко вовлекаются даже учащиеся, не обладающие специальными знаниями в области информатики и программирования. Для них среда информационных приложений открыла принципиально новые возможности деятельности как по поиску в сети информации, так и по созданию и редактированию собственных цифровых объектов – текстов, фотографий, программ, музыкальных записей, видеофрагментов. Участие в новых сетевых формах деятельности позволяет осваивать важные информационные навыки – повторное использование текстов и кодов, использование метатегов и т.д. Не без основания можно сказать, что «цифровая память» не только развивает наши индивидуальные мыслительные способности, но и расширяет поле для со-

вместной деятельности даже на уровне международного сотрудничества.

Цифровые инструменты для науки. Уже сегодня для такого взаимодействия могут быть использованы многие сетевые сервисы Web 2.0. Они могут быть продуктивны для проведения серьезных научных историко-исследовательских работ. Вделим лишь некоторые: «Zoho», «Flickr», «Youtube», «Delicio», «Netvibes», «Wiki», «Livejournal», «Maps», «Slideshare». Это неполный список сервисов, который в дальнейшем может изменяться, но уже сейчас позволяет увидеть принципиальные возможности использования сети. Ниже указаны просто имена сервисов:

«Zoho» («Зохо») – предоставляет возможность организации и ведения в сети коллективного исследовательского проекта. Это своего рода «виртуальная лаборатория» для группы исследователей, на котором «выкладываются» все фрагменты работы, документы текстовые, графические, имеется календарный план исследования с размещенными основными событиями (консультаций, встреч, дат видеоконференций и т.д.). Посредством этого ресурса осуществляется коммуникация исследователей между собой и с руководителями (если таковые существуют) за счет рубрики «Forum». На форуме организуется несколько специализированных подфорумов, которые посвящаются частным темам обсуждений. Ресурс «Zoho» является для всех участников исследовательского процесса своеобразной точкой сетевого «сбора» как информационного, так и коммуникационного.

«Delicio» («Делишес») – средство для хранения закладок на веб-страницах. Зарегистрировавшиеся исследователи сервиса коллективного хранения закладок, осуществляя поиск информации в сети Интернет, могут оставлять в системе ссылки на заинтересовавшие их веб-страницы, связанные с изучением темы. Делается это почти также, как это делается с обычными закладками, которые сохраняют на собственных компьютерах. Отличия состоят в следующем: ссылки можно добавлять с любого компьютера, подключенного к сети Интернет; ссылки также будут доступны с любого компьютера, подключенного к сети Интернет. Каждая закладка должна быть помечена одним или несколькими

тэгами или метками-категориями. Исследователям предлагается присвоить один или несколько тэгов к каждой закладке, которые описывают ее содержание. Если закладка, которую необходимо добавить, уже находилась в чьей-то коллекции, то следовало предложение принять популярные метки (тэги), которые могут быть отображены в виде списка или облака. Особенно это может быть полезно при выполнении комплексного проекта, когда каждый участник исследовательского коллектива по своей теме исследования ищет информацию в сети и ставит адрес и комментарии на ресурс «Делишес». Таким образом, исследователи совместно формируют единый информационный узел по комплексной теме проекта.

«Flickr» («Фликр») – социальный сервис, предназначенный для хранения и дальнейшего личного или совместного использования цифровых изображений. В сервисе «Фликр» используются метки-категории. Сервис позволяет всем пользователям обмениваться фотографиями и метками на фотографиях. Любой пользователь сети Интернет может находить на сервисе «Фликр» фотографии, используя для поиска ключевые слова. Например, поиск по ключевым словам «самолет с обратной стреловидностью крыла» принесет нам перечень на все изображения самолетов или их проектов, к которым их владельцы прикрепили эту метку-катеорию. Если на фотографии было изображено несколько объектов (например, несколько самолетов), то можно выделить любой из объектов и добавить к нему описание. Для того, чтобы воспользоваться сервисом «Фликр», необходим только доступ к сети Интернет и любой браузер. Большинство фотографий размещаются на сервере «Фликр» под лицензией Creative Commons. Эта лицензия означает возможность дальнейшего использования изображений в творческих, некоммерческих целях. Доступ к отдельным архивам может быть открыт лишь ограниченному числу пользователей.

«Youtube» («Ютьюб») – социальный сервис, предназначенный для хранения, просмотра и обсуждения цифровых видеозаписей. В сервисе «Ютьюб» также используются метки-категории. Сервис позволяет публиковать видеофай-

лы, делиться своими метками (тэгами) видеозаписей. Отдельные видеозаписи могут быть объединены в тематические «каналы» в соответствии с присвоенными метками. Пользователи сервиса «Ютьюб» совершают простые стандартные действия: просматривают видеоклипы других участников проекта; закачивают на сервер, помечают метками и обмениваются видеоклипами; находят, создают и объединяют пользователей в тематические группы; подписываются на обновления видеоклипов, интегрируют видеоклипы на свои исследовательские веб-сайты, например, в «Zoho». «Ютьюб» поддерживает видео-файлы, созданные с помощью цифровой камеры, видеокамеры в форматах .WMV, .AVI, .MOV и .MPG. (Для того, чтобы сэкономить на трафике при закатке видеофайла на «Ютьюб», можно сначала перекодировать его формат *.flv с помощью бесплатной программы Riva FLV Encoder.)

«Blog» («Блог») – название сервиса происходит от английского слова, обозначающего действие – Web-logging или блоггинг – вход во Всемирную Паутину, в которой пользователь ведет свой архив записей. Как правило, это записи, напоминающие отдельные фрагменты текста. Часто в записях содержатся аннотированные ссылки на другие ресурсы, опубликованные в сети. Каждое сообщение, опубликованное внутри блога, имеет свой URL адрес, по которому к сообщению можно обратиться. Если у сообщения нет устойчивого сетевого адреса, то оно не имеет статуса сетевого документа. На такое сообщение нельзя сослаться из другого сетевого документа, и оно не может быть найдено программными агентами. Простота публикации, ясная метафора каждодневных записей в сетевой архив обеспечивают интенсивную коммуникацию. Для ведения блога нужен только доступ к Сети и желание представлять свои материалы. Как правило, автором записей в блоге является один человек. Авторы нескольких блогов часто объединяются в социальную сеть, отслеживают записи друг друга, оставляют отзывы и заметки на полях чужих материалов.

«Wiki» («Вики») – это коллекция взаимосвязанных между собой записей, среда для быстрого гипертекстового взаимодействия. При использовании «Вики» исследователь

может не заботиться об использовании команд языка гипертекстовой разметки. Сам текст любой статьи-страницы лекции интерпретируется программой как гипертекст. Тексты всех страниц перед тем, как они попадают к агенту-браузеру, просматривает специальная программа – Wiki-агент. Агенту дано указание просматривать текст страницы в поиске образцов. Если образец найден, то агент не останавливается и проверяет, есть ли уже страница с таким названием в базе данных. Если такая страница уже есть, то на эту страницу делается ссылка. Если такой страницы еще нет, то делается ссылка на создание новой страницы с таким именем. «Вики» придерживается другой идеологии создания новых страниц, чем та, к которой мы привыкли при построении типовых web-сайтов. Всякое новое определение сначала вводится, а потом уже разъясняется. В «Вики» реализована радикальная модель коллективного гипертекста, когда возможность создания и редактирования любой записи предоставлена каждому из членов сетевого исследовательского сообщества! «Вики» может использоваться в различных целях: в качестве персонального информационного менеджера; в качестве средства для организации совместной работы над коллективными проектами. «Вики» является коллективной электронной доской, на которой может писать целая группа. «ВикиВики» – система, поддерживающая простой и доступный способ создания гипертекста и провоцирующая индивидуальное и коллективное написание текста (гипертекста). При создании такого гипертекста группа исследователей не отвлекается на HTML-кодирование и установление связей между различными частями текста. За них эту работу выполняет программный агент. «ВикиВики» – средство для быстрого создания и редактирования коллективного текста. Данный сервис создавался как персональный и групповой информационный помощник, который помогает легко связывать между собой страницы или фрагменты базы данных. К этой несомненной и понятной для человека личной пользе дополнительно прибавляется возможность индивидуальной деятельности. В современном мире «Вики» все чаще рассматриваются как альтернатива web-сайтам.

«Netvibes» («Нетвибсы») – виртуальные компьютерные «рабочие столы» исследователей. Каждый исследователь формирует состояние своего рабочего стола компьютера исходя из личных предпочтений, удобства работы и наличия оперативной информации. Эти настройки компьютера традиционно сохраняются как пользовательский интерфейс его личного компьютера. Если исследователь меняет компьютер, работает в архиве, библиотеке, медиатеке или в другом месте, то, естественно, персональный рабочий стол ему недоступен. Социальный сервис «Нетвибс» дает возможность посредством сети организовать «образ» своего персонального рабочего стола, таким образом, что где бы исследователь не находился, вся личная настройка информационных ресурсов у него под рукой.

Потенциал смартфонов. Таким образом, мы видим, что сетевые коммуникации становятся все более обширными, и что очень важно – доступными. Но у этого процесса всегда был сдерживающий фактор – сложность организации выхода в Интернет в любой точке пространства и времени. Использование с этой целью уже существующих смартфонов и коммуникаторов представляло определенную сложность, фактором длительности и самое главное неэргономичности оперативного доступа в сетевое пространство. Необходимо было такое портативное устройство, которое позволяло бы в одно касание установить связь и осуществить доступ к необходимому ресурсу. Таким, поистине «революционным», в богатом на новинки и уже модным среди пользователей стало многофункциональное устройство «iPhone».

«iPhone» по своей сути, это телефон, созданный на базе карманного видеоплеера «iPod». Отличительной особенностью нового устройства является сенсорная система управления, включая набор номера на экране, и наличие встроенного интернет-браузера «Safari». «iPhone» обеспечивает синхронизацию с приложениями на персональных компьютерах типа PC и Mac, включая интернет-приложения и голосовую почту. «iPhone» оборудован функцией предварительного просмотра сообщений голосовой почты, что позволяет выбирать необходимые сообщения без предварительного прослушивания каждого из них. В новом телефоне ус-

тановлена виртуальная клавиатура компьютерного типа с раскладкой QWERTY, отображаемая на экране. В состав программного обеспечения входит календарь, который может быть синхронизирован с персональным компьютером. «iPhone» снабжен встроенной фотокамерой с разрешением 2 мегапикселя и специальным приложением для обработки цифровых фотографий. Сотовое устройство, телефон «iPhone» предназначен для работы в стандартах GSM 900/1800/1900, а также поддерживает технологию высокоскоростной передачи данных EDGE и технологию беспроводного доступа Wi-Fi, а также Bluetooth. Почтовый клиент, установленный в «iPhone», поддерживает форматы HTML и функции на основе POP3 и IMAP, включая отображение фотографий и графики в составе текста электронного письма.

С помощью «iPhone» можно использовать сервисы мгновенных сообщений: Microsoft Exchange, Apple Mac Mail, AOL Mail, Google Gmail и другие. Очень важно, что сенсорные датчики телефона обеспечивают автоматическое включение экрана при приближении телефона к уху и отключение при удалении, а также настройку яркости экрана в зависимости от освещенности. Новое устройство – это комбинация широкоэкранный видеоплеера «iPod», мобильного телефона, 2-х мегапиксельной фотокамеры и интернет-коммуникатора с 8-ю гигабайтами памяти. Это дает возможность просматривать на нем многочасовые видеофильмы и фотоальбомы, содержащие многие сотни фотографий. У аппарата нет ни одной кнопки; все операции выполняются при помощи прикосновения к чувствительному дисплею. Телефон работает на базе операционной системы Apple OS X, что позволяет устанавливать на него самое разнообразное программное обеспечение, в том числе и программы для работы в Интернете. Поскольку сегодня количество программ исчисляется десятками тысяч, то важно, что в меню есть кнопки с вызовом социальных сервисов сети Интернет – Youtube, Google maps и других.

Оценивая столь стремительное продвижение нового девайса – телефона-коммуникатора «iPhone» Apple, специалисты Учебно-научного центра перспективных медиа-тех-

нологий Института новых образовательных технологий Российского государственного гуманитарного университета (ИНОТИ РГГУ) создали мультимедийный учебный курс на «iPhone» – «Наука и техника: история, теория, методология». Он предназначен для самостоятельного изучения студентами и аспирантами, готовящимися к кандидатскому экзамену по истории и философии науки. Контент курса на телефоне содержит: 12 мотивационных видеопрезентаций по всем темам курса, 12 видеолекций, более 350 слайдов презентации, и учебник по курсу в PDF формате объемом 305 страниц. Консультации по курсу осуществляются с помощью Интернет сервера института. В настоящее время мультимедийный «iPhone» курс проходит тестирование в условиях реального учебного процесса.

Конечно же, исследователь, вооруженный таким высокотехнологичным инструментом в новом пространстве информации и неограниченных возможностей коммуникаций, чувствует себя гораздо увереннее! При этом использование новых сетевых сервисов Web 2.0 в научно-исследовательской, учебной деятельности с применением нового multifunctional устройства «iPhone» дает возможность получить совершенно новое качество исследований. Ведь суть возникающих связей заключается в открытой, неформальной коммуникации на основе полного доступа к аудио-, видеографической и текстовой информации всех участников выполняемого проекта, а также и заинтересованного сообщества. Кроме того, возрастает и возможность организации оперативного управления всеми вопросами комплексного исследования с помощью специализированных Интернет-ресурсов.

Ресурсы сетевых компьютерных сред. Наличие сетевых сервисов как инструментов является важной особенностью современной цифровой коммуникации. Они начинают формировать новое социальное пространство, показывая принципиальную возможность использования всеми группами населения: от детей до людей преклонного возраста; специалистов с самой разной профессиональной подготовкой, а также особенностями здоровья. Хотя надо заметить, что последнее обстоятельство только начинает осознаваться как

важная область создания сервисного поля, специальных систем коммуникации в сетевом пространстве.

Для решения вопросов в этой области стоит обратить внимание на то, что же порождает такие возможности, собственно сетевые инструменты общения и сами «социальные сети». По существу, каждый сервис – сложный программный продукт, который создается профессионалами и сегодня предлагается для использования как подарок. Возникла амбивалентная ситуация: потенции сервисов паутины Web 2.0 стали интересны и пользователям, и создателям: удовлетворение социальных интересов совпадает с профессиональными интересами специалистов, работающих в сетевом пространстве. И интерес профессионалов на сегодняшний день выше – не случайно существует серьезная конкуренция между создаваемыми сервисами. А массовая привлекательность сервисов возникает в связи с их формой – подарком, не требуя от населения денежных затрат, финансовых ресурсов. И это наиболее продуктивная позиция, поскольку каждому человеку для освоения предлагаемого продукта из совершенно новой сферы приходится инвестировать свои интеллектуальные и временные ресурсы. Именно за счет этих интенсивных вложений, которые не все готовы замечать, а пользователя часто считают «халявщиком», создаются социальные коммуникации, «черновики» будущих мощных социальных сетей.

В сфере современных сетевых коммуникаций сложилась ярко выраженная ситуация амбивалентности: производители и потребители существуют за счет удовлетворения интересов друг друга и развивается за счет баланса интересов. Этот процесс невозможно запланировать, он складывается практически стихийно, носит нелинейный характер, постепенно развивая группы потребителей и производителей сетевых продуктов, с неизбежностью формируя специализированные структуры. Таким образом, например, в географическом пространстве возникали торговые потоки и конкретные пути; а в научном – новые зоны интереса и исследовательские направления. Так происходит рост социального пространства, освоенных социальных взаимодействий. Можем видеть определенную модель. Подобно тому,

как на пересечении торговых путей формировались города, и в них наиболее интенсивно развивался человек, так и сейчас, в паутине, виртуальных компьютерных сетях возникает особая сфера – *сфера интенсивного баланса интересов*. За счет потребности производителя товаров формируется профессиональная группа организаторов необходимого сетевого пространства, населенного пользователями, которые могут реализовать в сети свои собственные цели, стремительно расширяя свои возможности. Компьютерные сети теперь уже не просто находка, но необходимость развивающегося социума. Это сети, в которых успешно работают, например, Интернет-магазины, расширяя формы существования товаропотоков. Это также и интеллектуальные сети, в которых создается новое динамичное информационное пространство, вырабатываются соответствующие сетевые инструменты управления знанием. В конечном счете, создание эффективных познавательных коммуникаций, которые осуществляет человек, тоже станет ценным сетевым продуктом, который обретет свои формы реализации.

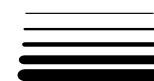
В связи с этим важно отметить, что современный человек как пользователь персонального компьютера имеет уже высоко индивидуализированные потребности, он фактически становится законодателем сетевого пространства. Поэтому перспектива расширения социальных сетей связана именно с удовлетворением его многообразных интересов. А если говорить более точно – с научением человека реализовать свои потребности, используя виртуальное мультимедийное пространство Интернет и его инструменты. Все предлагаемые социальные сервисы, в конечном счете, должны стать инструментом самопонимания, усложненного отражения себя, своих возможностей. Прогнозы в данной сфере можно строить исходя из того, что человек – это индивид, который может существовать в высоко неустойчивой коммуникативной среде, постоянно создавая адекватные формы самореализации. Поэтому наиболее популярными станут те сетевые сервисы, которые будут способствовать обучению и самообучению, особенно актуальному в современной ситуации расширенных образовательных коммуникаций, дистанционного использования учебной и научной информации.

ПРИМЕЧАНИЯ

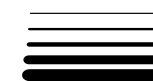
- ¹ Можно провести своеобразную аналогию с содержанием книги М. Маклюэна (см.: *Маклюэн М.* Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего. — М.: Академический Проект: Фонд «Мир», 2005).
- ² На эти темы написано много книг, существует весьма разнообразная публицистическая и научная литература. Книги современных российских, европейских и американских исследователей изобилуют идеями киберчеловека, порождающего мир, который полон противоречий и в котором, по-прежнему, невозможно спокойно жить. Все проекции в будущее, создаваемые современными мыслителями, нередко приводят к апокалипсису (см.: *Дери М.* Скорость убегания: киберкультура на рубеже веков. — Екатеринбург: Ультра. Культура; М.: АСТ МОСКВА, 2008). Интересна позиция Э. Дэвиса: «Но есть нечто, что объединяет всех язычников, — это точка зрения на воображение как на ремесло, то есть снова как на искусство, инструментальную практику, транспортное средство для духа». (*Дэвис Э.* Техногнозис: мир, магия и мистицизм в информационную эпоху. — Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008. — С. 255). И подобные апокалиптические проекции, надо заметить, тоже создаются на основе воображения, показывая высокий уровень ремесла. Развивая также подобные представления о язычниках, мы должны понимать, что, по выражению того же Э. Дэвиса, многое видим в «зеркало заднего вида», воспроизводя наиболее яркие состояния, кризисные ситуации как перспективу. Хотелось бы не оставлять надежду, что развитие происходит с участием не только воображения, но и других способностей современного технологически оснащенного человека.
- ³ Развивающееся в современной философии и культурологии изучение повседневности показывает, как близко человек подошел к осмыслению своего непосредственного существования. Современные технологии позволяют человеку фиксировать свою жизнедеятельность «здесь и сейчас», опираться не только на образы памяти, но на документированные события, что по-новому дополняет тему. В частности, ежедневный ритм, события жизни «звезд» часто превращаются в скандальные материалы, поднимающая вновь нравственную проблему предела допустимости фиксации личных событий и публикации их для других людей. Тему повседневности разрабатывает много российских философов, материалы которых публиковались в ЛКО (см. также: *Пигров К.С.* Социальная философия. Учебник — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005).



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Неизвестное прошлое



**XVIII ВСЕМИРНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС
(Брайтон, 1988)
В ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ***

С.Н. КОРСАКОВ

Итоги конгресса

В нашем обзоре нет возможности остановиться на тех дискуссиях, которые развернулись в ходе симпозиумов и коллоквиумов, заседаний секций, «круглых столов» и философских обществ. Отметим лишь те новые моменты в развитии мировой философии, которые обнаружили в Брайтоне. Американский этик Р. Де Джордж, избранный в Брайтоне председателем Комитета по общей политике МФФО, обратил внимание на то, что Конгресс продемонстрировал наиболее интенсивный рост исследований в тех отраслях философского знания, которые связаны с прикладными проблемами. Особенно наглядно это видно в биоэтике. Причем прикладные исследования в области этики обогащают общую этическую теорию. Последняя же неприменима в чистом виде к решению новых острейших проблем гуманитарного характера без разработки специальных биоэтических приложений. Биоэтика наглядно демонстрирует сегодня действенность философии, ее прямое участие в решении вопросов здоровья, жизни и смерти не только человека вообще, но и вот этого конкретно взятого человека. На соответствующих секциях Брайтонского конгресса обсуждались такие животрепещущие проблемы, как суррогатное материнство, выбор пола зародышей, моральность аборт и др.

Участникам Конгресса была предложена культурная программа. В стоимость регистрации входила оплата билета на концерт.

Концерт состоялся вечером 23 августа в Соборном театре Брайтона. Кроме того, участникам Конгресса и сопровождающим их лицам был предложен перечень экскурсий. На 22 августа была запланирована пешая экскурсия по Брайтону с посещением Королевского павильона, на 23 августа — экскурсия в Чичестер и дворец Фишбурн, на 24 августа — в г. Рай и Хейлшемские виноградники, на 25 августа — в Чартвелл и дом У. Черчилля, на 26 августа — в замок Арандел. По окончании Конгресса желающие могли отправиться в восьмидневную экскурсию по Великобритании, либо в недельные экскурсии по Южной Англии или по Ирландии.

В Муниципальном Центре Брайтона в период заседаний Конгресса была организована книжная выставка-ярмарка. Советской делегацией была организована экспозиция, включавшая 98 наименований книг. В день закрытия выставки 26 августа 1988 г. все книги были переданы в дар Суссекскому университету.

27 августа 1988 г. состоялось закрытие Конгресса. Здесь выступил новый президент МФФО Э. Агацци. На это заседание были запланированы доклады А.Дж. Айера и И.Т. Фролова. Однако А.Дж. Айер заболел воспалением легких во время туристической поездки и находился на лечении на одном из курортов южной Франции. На заседании был зачитан его доклад «В защиту эмпиризма».

Доклад А.Дж. Айера был построен в историческом ключе. Автор мысленно обращался к целому ряду крупных представителей английской аналитической философии, заслугу которых он видел в разрушении определенного типа метафизики — идущего от Гегеля, и возвращении к Юму. Особое внимание он уделил старой проблеме, о которой уже шла речь на Конгрессе: как возможно умозаключение от чувственных данных к суждениям восприятия внешних объектов и, в частности, как можно думать о других людях как о личностях подобных нам и обладающих опытными данными, сходными с нашими. Видимо, эта проблема будет оставаться вечной проблемой для английской эмпиристской традиции.

Затем выступил И.Т. Фролов. Он «перекинул мостик» от предыдущего доклада, вспомнив, как в 1962 г. участвовал в публикации статьи А.Дж. Айера «Философия и наука» в журнале «Вопросы философии», и как ему пришлось за это потом расплачиваться¹. Докладчик отметил происшедшие с тех пор изменения, в частности то, что благодаря перестройке стало возможным свободно публиковать на русском языке

произведения крупнейших современных философов. Свой доклад И.Т. Фролов назвал: «Перестройка: философский смысл и человеческое предназначение». Вслед за Гегелем и Марксом И.Т. Фролов говорил о философии как о духовной квинтэссенции эпохи и определил ее как учение о человеке в мире. Наивысшее значение приобретает она в переломные эпохи. Эпохи перемен, в одну из которых мы сейчас живем, это время поступков, причем поступки в сфере идей — тоже деяние, и деяние огромного значения. Таким практическим деянием становится философия перестройки и нового мышления. В частности, в современных условиях велика роль философии в преодолении технократических подходов к развитию общества и природы. И.Т. Фролов особо отметил атмосферу диалога, свободного соревнования идей, признания права на существование разных способов мышления, царившую на Конгрессе, и выразил уверенность, что такая же атмосфера будет сопутствовать заседаниям Конгресса в Москве². Свой доклад И.Т. Фролов завершил под бурные овации всего зала. По свидетельству П.П. Гайдено, американский философ Дж. Клайн, сидевший в зале рядом с ней, сказал тогда: «Знаете, я много читал о перестройке в Советском Союзе, но только теперь по-настоящему понял и почувствовал, что означает для вас перестройка. И это — одно из самых сильных моих впечатлений от Конгресса»³.

Доклад произвел настолько сильное впечатление, что И.Т. Фролов долго получал отклики на него и после окончания Конгресса. Член Совета директоров МФФО профессор Иерусалимского университета Ш. Авинери по возвращении в Иерусалим сделал сообщение о докладе И.Т. Фролова на Конгрессе. 20 ноября 1988 г. Ш. Авинери написал И.Т. Фролову, что это сообщение вызвало большой интерес у его коллег. Сотрудник Института журналистики из Лондона Р. Холл 18 июня 1990 г. писал И.Т. Фролову: «Ваша речь при закрытии XVIII Всемирного философского конгресса в Брайтоне произвела на меня большое впечатление. Помню, как после этого в ответ на мой вопрос о пути построения отношений между Востоком и Западом Вы сказали: “Самое важное — слушать друг друга”».

24 августа 1988 г. на заседании Генеральной ассамблеи Международной федерации философских обществ состоялись выборы руководства и членов совета директоров МФФО. Пре-

зидентом МФФО избрали Э. Агацци. Генеральным секретарем МФФО была избрана И. Кучуради. Конгресс вообще продемонстрировал возросшую роль женщин в современной философии.

По предложению болгарской делегации И.Т. Фролов был избран первым вице-президентом, членом руководящего комитета МФФО. Среди избранных в Совет директоров МФФО был В.А. Лекторский. На заседании руководства МФФО 26 августа 1988 г. произошло распределение вновь избранных руководителей по Комитетам. И.Т. Фролов был избран членом Комитета Конгрессов, В.А. Лекторский – членом Комитета финансов.

На этом же заседании И.Т. Фролов повторил от имени нашей делегации предложение провести следующий Всемирный философский конгресс в Москве. Как только предложение было сделано, американские представители тотчас же поддержали его. Далее американские участники сделали заявку на проведение XX Всемирного философского конгресса в Бостоне, которая была поддержана советской стороной. Такое единодушие произвело благоприятное впечатление на президента МФФО В. Коши и других участников заседания. Вопрос о проведении Конгресса 1993 г. в Москве был решен. Избранный новым президентом МФФО Э. Агацци сказал по этому поводу в интервью «Вопросам философии»: «Я твердо поддержал такой выбор. Нам известно, что в Советском Союзе философия получила широкое развитие, и ваши работы становятся все более интересными для нас. Не скрою, что до последнего времени признавалось: выступления советских представителей не слишком различаются между собой. Ныне положение изменилось, и контакты с вашими специалистами вызывают у нас профессиональный интерес. Существенно и то, что здесь мы имеем немало советских участников, с которыми прежде не встречались»⁴.

После завершения работы Конгресса И.Т. Фролов по своему обыкновению разослал благодарственные письма сотрудникам советского Посольства в Великобритании, ТАСС, Гостелерадио СССР, обеспечивавшим работу советской делегации. 15 ноября 1988 г. И.Т. Фролов рассказал об итогах Конгресса в Брайтоне и о перспективах организации Конгресса в Москве на заседании Президиума АН СССР.

Зарубежная и советская печать о Конгрессе

Пресса Великобритании проявила большой интерес к советской делегации. Отношение было в целом доброжелательным. В комментариях ведущих газет подчеркивалось, что интеллектуальные силы Советского Союза, идущие во главе перестроечных процессов, с оптимизмом вступают в новый этап развития страны, о чем свидетельствуют выступления их представителей в Брайтоне. Обозреватель «Guardian» С. Майлн отметил, что отличительной чертой Конгресса было оживление философской мысли, вызванное активным участием советских философов, обретших, наконец, интеллектуальную уверенность. «The Times» писала, что «русские, похоже, находятся в центре внимания, так как в эпоху гласности оказалось, что они быстро перемещаются от Маркса как научного экономиста к Марксу-гуманисту и глубоко человеческому философу»⁵. Один из английских журналистов спросил И.Т. Фролова, не отвлекают ли его философские занятия от решения насущных практических проблем современного мира? И.Т. Фролов ответил на это, что акты философской мысли, подобные Манифесту Рассела–Эйнштейна как раз и являются высоким практическим деянием.

Возникали и недоразумения. «The Independent» 26 августа 1988 г. вышла со статьей, озаглавленной «Русские оставляют гласность дома». За день до того на Конгрессе выступал К.Р. Поппер. К несчастью, синхронного перевода на русский во время доклада Поппера не велось. Да и многих наших делегатов не было в зале: у них оказались в это время другие дела. Поппер воспринял эту ситуацию как бойкот своего доклада, а корреспондент «The Independent» М. Хоффман изобразил наших делегатов отступниками от политики гласности и перестройки⁶. С синхронным переводом на Конгрессе действительно не все было в порядке. Корреспондент «Die Welt» даже дал своей статье название «Что пользы от прекрасных идей, если недостает переводчиков?»⁷. Сочувствие Попперу по поводу «бойкота» выразил и обозреватель «The Times» Р. Бамброт⁸.

Особенно широкий отклик в мировой прессе получил доклад И.Т. Фролова. «The Times» озаглавила свою статью о выступлении И.Т. Фролова «Русский призывает к большей свободе»⁹. Газета воспроизвела на своих страницах основные положения доклада И.Т. Фролова. А в «Die Welt» они рассмат-

ривались как определяющие лицо современной русской философии. Наибольший интерес вызвали высказанные И.Т. Фроловым мысли о важности философских дискуссий вообще и об их особой актуальности в эпохи перемен, когда требуется ответственный и строгий анализ ситуации, становящийся основанием для практических действий. Был сделан вывод, что современная русская философия ведет комплексные исследования места и роли человека в мире, создает теоретический базис для естественнонаучных исследований и занимается экологическими проблемами. Особо автор статьи отметил тот факт, что русские, выступая и общаясь с коллегами на Конгрессе, всегда пользовались английским и немецким языками, за исключением случаев, когда на пленарном заседании следовало выступать на родном языке из соображений национального престижа.

В репортаже радиостанции «Немецкая волна» так же говорилось о том, что в центре внимания на Конгрессе оказалась делегация СССР: «Советские философы проявили в Брайтоне немало доброй воли. Разительный контраст по сравнению с предыдущими годами! Тогда советская делегация выступала в неблагоприятной роли неисправимого и агрессивного оппонента. На сей раз советские делегаты без какого бы то ни было догматизма попытались продемонстрировать сближение с Западом». Не преминули корреспонденты из ФРГ обратить внимание и на холодность и раздражение, с которыми воспринимались советские перестроечные идеи философами-марксистами из ГДР. Вместе с тем журналистов из «Немецкой волны» не удовлетворили, по их словам, «округлые» формулировки советских докладов. В этом они усмотрели политическое лавирование и стремление избегать четких определений. Как видно, перестроечный облик социализма с трудом воспринимался не только ортодоксами из ГДР, но и западногерманскими журналистами. Прямое признание западной демократии и рыночной экономики было бы им куда более понятным.

Большой интерес представляют оценки С. Веновски в «Süddeutsche Zeitung». Он прямо заявил, что настоящими «звездами» Конгресса были русские¹⁰. Если на предыдущих Конгрессах, писал Веновски, русские были агрессивны, а их доклады не отличались философичностью, то теперь положение изменилось. Выступления русских в Брайтоне отличала

открытость Западу без потери собственного лица. Правда, обозреватель «Süddeutsche Zeitung» советовал не очень доверять искренности делегатов из СССР. Обратил он внимание и на то, что они ничего не слышали о теме «смерти субъекта».

Правда, здесь С. Веновски погрешил против истины. Дело не в незнании – наши специалисты по истории философии были в курсе новейших постмодернистских веяний. Дело в наличии собственной позиции. По словам П.П. Гайденко, готовясь к Конгрессу, она специально размышляла над модной формулировкой о «смерти субъекта», для утверждения которой немало потрудились Хайдеггер, герменевтика и структурализм¹¹. На Брайтонском конгрессе раздавались голоса как за, так и против этого тезиса. П.П. Гайденко обратила внимание на то, что теории о «смерти субъекта» фактически реанимируют известные теории «среды», лишая человека ответственности за свои поступки и устраняя философские основания прав человека. В этом плане указанные теории в высшем философском смысле слова «непрактичны».

Впечатляющим назвал С. Веновски доклад И.Т. Фролова на закрытии Конгресса, особо отметив высказанную в докладе мысль о том, что гласность и перестройка стали не в последнюю очередь продуктом усилий философов. В сравнении с той философией, которую представили на Конгрессе русские, традиционная английская аналитическая философия выглядела, по мнению Веновски, находящейся в стороне от фундаментальных запросов наших дней. Ее влияние в мире явно угасает. Выступление А.Ф. Гриффитса он расценил как свидетельство упадка оксфордской традиции, а доклад А.Дж. Айера нашел откровенно скучным.

Вице-президент МФФО перуанский философ Ф. Миро Кесада, вернувшись в Лиму, опубликовал в газете «El Comercio» статью о заключительном заседании Конгресса, в которой сравнил доклад А.Дж. Айера с бриллиантом самого чистого излучения, а доклад И.Т. Фролова с горой, упорное восхождение на которую, наконец, открывает взору заснеженную вершину. Он писал: «Гром аплодисментов увенчал слова Ивана Фролова, выдающегося советского мыслителя. Наблюдался огромный интерес слушателей к излагаемому. В докладе Фролова чувствовалась сила и борьба. Он казался альпинистом, покоряющим самую высокую и трудную вершину. Его доклад являлся результатом героической борьбы и, несомнен-

но, не был лишен философской глубины. В докладе Фролов говорил о борьбе советских интеллигентов за свободу мысли и слова. При слушании Фролова четко прослеживалась связь между философией и философом. Философ не может повернуться спиной к действительности. Чем больше его теоретическое призвание, тем лучше он должен понять гуманистические социальные проблемы своего времени и способствовать по мере своих возможностей их решению. Гуманизация мира означает содействие созданию справедливого и свободного общества, ликвидировавшего навсегда нищету и угнетение. Фролов был для нас впечатляющим примером этого единства. Он дал нам почувствовать, что философия — это упорное восхождение, борьба с отвесными скалами, постоянное стремление достичь заснеженных вершин».

Советская пресса также следила за ходом Конгресса, а позже на ее страницах обсуждались его итоги. «Известия» поместили 22 августа 1988 г. краткий репортаж об открытии Конгресса. Пленарный доклад И.Т. Фролова был напечатан в «Вопросах философии», «Информационных материалах» Философского общества СССР, еженедельнике «Неделя»¹².

«Комсомольская правда» опубликовала статью участника делегации молодых философов А.Н. Антонова. Рассказывая о том, как работали в Брайтоне молодые советские философы, он заметил, что «еще недавно о такой поездке многие могли только мечтать. Ни для кого не секрет, что в стране сложилась совершенно ненормальная ситуация, когда ученые, и прежде всего молодые, не имели реальной возможности общаться с зарубежными коллегами. Препятствия, установившиеся с тридцатых годов, сыграли и здесь свою роль»¹³. Теперь ситуация изменилась кардинально.

Фактически был сознательно сломан «должностной» принцип формирования советской делегации. Главным критерием отбора стала квалификация. Не укрылось это и от западных коллег. Те сразу заметили, что никогда еще советская делегация не была представлена таким числом действительно работающих специалистов, широко известных на Западе своими публикациями, прежде всего в области глобальных проблем, теории познания и логики.

Об итогах Конгресса беседовал на страницах «Правды» В.И. Керимов с В.С. Степиным. Объясняя успех нашей делегации в Брайтоне, В.С. Степин обратил внимание на то, что

перестройка многими в мире воспринимается как метод решения общечеловеческих проблем на основе нового мышления, приоритета гуманистических ценностей. Но истоки успеха наших философов связаны не только с политической ситуацией. Это результат самоотверженного труда тех философов, которые в годы «застоя» заложили традицию изучения проблематики человека, ставили такие проблемы, как диалектика биологического и социального, гуманизация научно-технического прогресса, глобальные проблемы современности, комплексное изучение человека, философские проблемы культуры и социальной обусловленности познания. «В 1970 — 1980-х годах, — вспоминал В.С. Степин, — они с трудом пробивали себе дорогу в нашей философии, преодолевая сопротивление традиции, проработочную критику и даже начальственные “одергивания” с высоких трибун. Сегодня же — это кардинальные направления философской мысли, определяющие ее связь с глубинными проблемами прогресса человечества»¹⁴. Получилось так, что исследования, бывшие в советской философии маргинальными, вывели ее на лидирующие позиции в мировой философской мысли.

Естественно, что тема Брайтонского конгресса нашла отражение в телевизионном цикле «Философские беседы», который И.Т. Фролов вел тогда на Центральном телевидении. 18 сентября 1988 г. в эфир вышла очередная передача этого цикла, посвященная теме «Философы мира о мире и человеке: XVIII Всемирный философский конгресс в Брайтоне». В телефильме о Брайтонском философском конгрессе советские зрители смогли впервые увидеть и послушать таких известных философов, как П. Рикёр, Ю. Хабермас, К. Поппер, Я. Хинтикка, а также Дж. Сомервилла, Л.Дж. Коэна, президента Индийского философского конгресса К.С. Мурти и графа Халсбери.

Граф Халсбери в интервью советскому телевидению сказал: «Я полагаю, значение философии в том, что она учит мыслить. Ведь большинство проблем, которые мы сами на себя навлекаем, являются следствием нашего собственного неумения мыслить должным образом. Это, например, экологические проблемы, которые у вас в Советском Союзе те же самые, что и у нас на Западе». Л.Дж. Коэн отметил незаменимую роль философов в экспертной оценке экологического риска и угроз в области технологической и медицинской эти-

ки. Я. Хинтикка сказал о важности изучения истории философии для межкультурного диалога, общения между народами. П. Рикёр в своем интервью говорил о необходимости соединения философии языка с философией действия и с этикой: «Надо учиться разговаривать понимая. Наша задача — признать речь другого. В современном мире, полном бедствий и насилия, задача философии сводится как раз к размышлению о зле XX века, чтобы способствовать искоренению зла».

В той же передаче Н.В. Мотрошилова выразила свои эмоции по поводу прошедшего Конгресса так: «Слава Богу, мы уже пострадали от невежественной философии, которая хотела и как будто бы казалась понятной, а на самом деле была просто ненужной». В Брайтоне мы смогли наконец-то продемонстрировать коллегам из других стран в полном смысле слова профессиональную философию. Журналист «Недели» В. Старчевский, который дал в своей статье подробный обзор телепередачи и привел высказывания ее советских и зарубежных участников, верно заметил, что прежняя советская философия «даже не выглядывала на улицу из своих учебников». Теперь же «в Брайтоне и голос советских ученых прозвучал по-новому, их выступления вызвали огромный интерес»¹⁵.

Отечественный читатель получил полную возможность ознакомиться с идеями, высказанными в ходе работы Брайтонского конгресса. Большое значение для включения в контекст идей современной мировой философии исследователей и преподавателей философии, всех интересующихся философией в нашей стране, имела публикация полных текстов основных пленарных докладов в журнале «Вопросы философии». Это было сделано впервые в истории нашего участия во Всемирных философских конгрессах. В № 2 за 1989 г. были напечатаны пленарные доклады П. Рикёра, Ю. Хабермаса, Э. Агацци, И.Т. Фролова, а также доклад Т.И. Ойзермана на симпозиуме «Существуют ли культурные универсалии?». В предисловии от редакции специально подчеркивалось, что Конгресс продемонстрировал резко возросший интерес в мире к нашей философии, а столь широкое участие наших философов в Конгрессе и многочисленные встречи и беседы с зарубежными философами — принципиально новое явление в философской жизни страны. Доклады П. Рикёра, Ю. Хабермаса и Э. Агацци также были перепечатаны в вышедшем под редакцией И.Т. Фролова сборнике «О человеческом в человеке»¹⁶.

Многие делегаты получили возможность поделиться своими впечатлениями о Конгрессе с широкой читательской аудиторией на страницах ведущих журналов. Объемные подборки этих материалов были опубликованы журналами «Коммунист» (1988, № 16) и «Вопросы философии» (1989, № 2). В журнале «Коммунист» о Конгрессе размышляли Э.А. Араб-Оглы, В.С. Степин, Н.В. Мотрошилова, Б.Г. Юдин, Л.Н. Митрохин. В посвященной Брайтонскому конгрессу подборке статей журнала «Вопросы философии» о диалогах в Брайтоне рассказали Л.Н. Митрохин, Н.В. Мотрошилова, П.П. Гайденок, Н.С. Автономова, Н.С. Юлина, А.Ф. Грязнов, Р.С. Карпинская, В.В. Петров.

Мимо этих статей нельзя пройти, если мы хотим получить целостное представление о Брайтонском конгрессе. Их авторы выделили ведущие тенденции, обнаружившиеся в ходе дискуссий. Главная из них — это стремление к диалогу различных философских течений. Как сказал В. Коши, «ныне представители отдельных школ стремятся не только понимать, но и учиться друг у друга»¹⁷. Прежде всего это выразилось во взаимном обогащении лидирующих направлений мировой философии — аналитической философии, феноменологии и герменевтики, вообще в тенденции к сближению англоязычной и континентально-европейской философских традиций. При этом «мосты» между ними наводились через проблемы языка, значения и интенциональности. На это обратили внимание Э.А. Араб-Оглы в «Коммунисте», а также Н.В. Мотрошилова, Н.С. Автономова и А.Ф. Грязнов в «Вопросах философии». Новым моментом стала своего рода гуманитаризация лингвистической философии. В.В. Петров выделил такой ее аспект, как сдвиг аналитической философии с проблем философии языка к философии сознания. С другой стороны, оказалось что персонализм, экзистенциализм или философская антропология не могут претендовать на монопольное освоение проблемы человека, поскольку в эту сторону разворачиваются и иные философские направления. В числе влиятельных философских направлений современности участники Конгресса, особенно зарубежные, например, П. Рикёр, называли и марксизм. И все же сближение различных философских картин мира не привело в Брайтоне к формированию некоего целостного образа человека. Об этом сказала Р.С. Карпинская: «Даже хорошо известные философы неиз-

менно, так или иначе, входили в профессионально обкатанную колею, движение по которой ведет лишь к фрагментарному знанию о человеке»¹⁸.

Б.Г. Юдин подробно проанализировал набравшую силу тенденцию к социологизации философии науки. Приоритетными в ней стали темы социокультурной обусловленности получения нового знания и его принятия научным сообществом, анализа ценностей, которыми руководствуются ученые, социальных механизмов использования научных знаний. наших философов отличало в Брайтоне понимание того, что сегодня гуманистическая философия должна включаться в само «тело» науки. На этих новых не позитивистских основаниях возможно современное объединение усилий философии и науки. Н.С. Автономова выделила то обстоятельство, что Брайтонский конгресс, как и несколько предыдущих конгрессов, обнаружил тенденцию подходить к осмыслению человека через проблемы культуры. Н.С. Юлина отметила количественный рост различных национальных образов философии, в особенности из стран Азии, Латинской Америки и Африки. Еще одна тенденция, выявившаяся на Конгрессе — рост социальной ответственности философии и философов. В этом, по мнению Л.Н. Митрохина, заключается ответ философии на вызовы нашей эпохи.

В 1989 г. в качестве ноябрьского выпуска подписной научно-популярной серии «Философия», издававшейся Всесоюзным обществом «Знание» появилась брошюра «Диалог в Брайтоне: человек в настоящем и будущем». В этом сборнике полностью или в извлечениях были напечатаны пленарные доклады О. Оруки, Лю Синя, Э. Майса Вальенильи, секционные выступления К.-Ф. Веселя, Дж. Хау, И. Кучуради, И. Ниинилуото.

В 1993 г. Институтом философии РАН на русском языке было издано пять выпусков пленарных докладов и резюме выступлений в секциях Брайтонского конгресса¹⁹. В предисловии В.П. Рачкова, ученого секретаря делегации, говорилось о том, что характерной особенностью Конгресса в Брайтоне стало отчетливое стремление большинства философов к открытому диалогу, взаимопониманию и конструктивному обсуждению кардинальных проблем современности.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Статья вышла в январском номере журнала. В марте 1962 г., несмотря на то, что он работал в течение трех лет ответственным секретарем журнала «Вопросы философии», И.Т. Фролов не был утвержден ЦК КПСС в должности заместителя главного редактора, поскольку «всего» два года состоял в партии и был вынужден перейти на рядовую редакторскую работу в другой журнал.
- ² См.: Фролов И.Т. Перестройка: философский смысл и человеческое предназначение. Лекция, прочитанная в Брайтоне перед участниками XVIII Всемирного философского конгресса (1988) // Вопросы философии. 1989. № 2. — С. 19 — 23.
- ³ Вопросы философии. 1989. № 2. — С. 86.
- ⁴ Там же. — С. 74.
- ⁵ The Times. 1988. 22 Aug.
- ⁶ См.: Hoffman M. Russians leave glasnost back in the USSR // The Independent. 1988. 26 Aug. — P. 5.
- ⁷ См.: Was nutzen die schönsten Ideen, wenn fehlen die Dolmetscher? // Die Welt. 1988. 28 Aug. — S. 17.
- ⁸ См.: Vambrough R. Intellectual athletes enjoy their Olympic Games // The Times. 1988. 26 Aug. — P. 4.
- ⁹ См.: Russian appeals for wider freedom // The Times. 1988. 29 Aug.
- ¹⁰ См.: Wenovski S. Das neue Denken in der verwanderten Welt // Sddeutsche Zeitung. 1988. 28 Aug. — S. 24.
- ¹¹ См.: Вопросы философии. 1989. № 2. — С. 81 — 85.
- ¹² См.: Информационные материалы философского общества СССР. 1988. № 6. — С. 34 — 40; Неделя. 1988. 10 — 16 октября.
- ¹³ Антонов А.Н. Время перемен: Заметки после XVIII Всемирного философского конгресса в Брайтоне // Комсомольская правда. 1988. 4 ноября.
- ¹⁴ Степин В.С. «Мера всех вещей...» // Правда. 1988. 1 октября.
- ¹⁵ Старчевский В. Один час на Конгрессе в Брайтоне: Телевизионные впечатления дилетанта о «Философских беседах» // Неделя. 1988. 10 — 16 октября.
- ¹⁶ См.: О человеческом в человеке. — М., 1991.
- ¹⁷ Вопросы философии. 1989. № 2. — С. 66.
- ¹⁸ Там же. — С. 98.
- ¹⁹ См.: Философия и человек. Части I — V. М., 1993.

=====
 =====
**XXII Всемирный философский
 конгресс (Сеул, 2008)**
 =====
 =====

ВСТРЕЧА С СЕУЛОМ

Л.А. МИНАСЯН

XXII Всемирный философский конгресс – впервые в Азии, впервые в Сеуле. Научные конгрессы – это всегда значимые события в моей жизни. Это знакомство с новейшими научными идеями, оригинальной интерпретацией давно хорошо, часто азбучно, заученных истин, а еще – это встреча с давними друзьями и единомышленниками, с новыми коллегами и собратьями по перу.

Впечатления от поездки в Южную Корею превзошли все мои ожидания. И это, что называется, прямо с порога, – с аэропорта в Инчхоне. Аэропорт по продуманности, комфортабельности и функциональности – едва ли не лучший аэропорт в мире. Поразил и сам Сеул. Не случайно Сеул называют городом-государством. Здесь сосредоточена практически вся экономическая, политическая и культурная жизнь Кореи. И это нашло отражение в архитектурных особенностях города, выразившихся в высокой плотности застройки. Тем не менее, ощущение от гигантов-небоскребов не гнетущее, они широкой стеной обрамляют город, сохраняя при этом пространственную перспективу. Трудно поверить, что еще совсем недавно, где-то до семидесятых годов прошлого века Сеул был практически одноэтажным городом. А сегодня мы явились непосредственными свидетелями «экономического чуда», превратившего столицу Южной Кореи в огромный мегаполис с совершенной инфраструктурой. Хотя от центральных улиц и широких проспектов расходятся улочки чрезвычайно узкие, хранящие память о прежнем Сеуле, в целом город представляется воплощением современной цивилизации с множеством парков, кафе, магазинов. Дополняет город символ Сеула – телебашня, а также череда мостов через реку Ханган, разделяющую город на южную и северную части. Всего в Сеуле 25 крупных районов. Я жила в отеле Кайя в районе Jung-go недалеко от

американской базы. Вот оттуда из центра Сеула и пролегал мой путь через реку Ханган в Национальный Сеульский университет, на базе которого и состоялся конгресс.

Сеульский Национальный университет был организован в 1946 г. Этот сравнительно молодой университет сегодня насчитывает 16 колледжей, 4 специализированные школы дипломированного специалиста и 40 научно-исследовательских институтов. Восхищение вызывают архитектурные решения в построении всех корпусов университета, сама лесопарковая зона, в которой находится университет, с прудами и речкой, в которой мы наблюдали большое количество купающихся, в том числе и студентов.

Особо следует рассказать о культурной программе. В Сеуле сохранились 5 королевских дворцов эпохи Чосон. Мне удалось побывать только в Чхадоккуне, так как программы конгрессов всегда чрезвычайно насыщены, и вечно стоишь перед проблемой, как же выкроить время для знакомства с культурно-историческим наследием страны. И, как правило, удастся воочию ознакомиться лишь с малой толикой национальной культуры. Возможно, это стимул для еще не одного посещения этой замечательной страны. Было чем искренне восхищаться и удивляться. Но все же я хочу сказать о самом главном, что меня особенно покорило и порадовало.

Мне очень понравились сами корейцы, их манера поведения, отмеченная особым сочетанием глубокого достоинства и почтительности. И не скрою, очень порадовало теплое дружественное отношение к россиянам. Это отношение было проявлено и со стороны оргкомитета конгресса, и со стороны корейских ученых, и со стороны всех, к кому я обращалась в гостинице, магазинах, кафе, просто на улицах Сеула или в метро. Так что в сердце своем я увезла из Сеула чувство настоящей дружбы с корейским народом и искреннего пожелания ему благосостояния и мира.

Что касается содержания докладов, представленных на конгрессе, то здесь ситуация в общем-то обычная. Были доклады, действительно побуждающие к переосмыслению и более глубокому пониманию и философского наследия, и проблем современной философии. Были доклады

весьма спорные, когда, например, большинство естественных дисциплин лишали статуса научности, или же доклады такого уровня, что любой российский участник конгресса мог бы произнести его сразу же безо всякой специальной подготовки, так как они представляют собой общепринятые фрагменты читаемых студентам лекций. Хочу особенно подчеркнуть высокий уровень докладов, представленных российскими философами.

Успех любого научного мероприятия, будь то семинар, симпозиум, конференция или конгресс, напрямую зависит от его организации. Люди, отвечающие за проведение таких научных событий, знают, какого сосредоточения энергии и воли требует их организация. Здесь редко удается полностью избежать нестыковок и различного рода технических проколов. Возможно, таковые были и на этом конгрессе. Но нельзя не отметить высокий технический уровень организации конгресса. Так что я пользуюсь предоставленной возможностью еще раз выразить благодарность председателю и членам Оргкомитета XXII Всемирного философского конгресса, а также студентам-волонтерам, внесшим достойный вклад в мобильную работу всех участников конгресса. Мне очень понравилось, что на заключительном пленарном заседании мы все смогли поблагодарить этих замечательных ребят, которые были приглашены на сцену, порадовали нас хорошим хоровым пением. Вообще молодежь в Корее очень жизнерадостная и коммуникативно-толерантная. Ну, что же! С такой молодежью Корею ожидает перспективное будущее. Желаю успехов!

Все время моего пребывания в Южной Корее меня посещала мысль о том, что мне нравятся только те города и страны, в которых я ощущаю адекватное понимание своей родной страны и теплое отношение к россиянам. Так что полюбила Южную Корею всем сердцем.

Рецензии, аннотации, отзывы

В.В. ЗЕНЬКОВСКИЙ. СОБР. СОЧ.

В двух т.: Т. 1. – 448 с.; Т. 2. – 528 с. – М.: Русский путь, 2008¹

С.М. ПОЛОВИНКИН

После того, как московские издательства «Мысль» и «Республика» практически прекратили выпуск философской литературы, на издании русской философии специализируется лишь издатель Модест Колеров. В остальных издательствах книги по русской философии выходят лишь эпизодически. Все чаще выпускает философскую литературу издательство «Русский путь». Желательно, конечно, чтобы это начинание получило более интенсивное продолжение. Отрадно, что издательство «Русский путь» взялось за издание Собрания сочинений Василия Васильевича Зеньковского (1881 – 1962) – философа, богослова, историка русской философской мысли, литературоведа и педагога. Хотя Зеньковский до 1919 г. жил и работал в Киеве, он принимал активное участие в философской жизни Санкт-Петербурга и Москвы, и без его работ трудно представить философский процесс в обеих столицах. В эмиграции с 1926 г. и до конца жизни Зеньковский был профессором Богословского института в Париже, который он возглавил в 1944 г. после смерти священника Сергея Булгакова. На этот период приходится расцвет философского и богословского творчества Зеньковского. В 1942 г. он был рукоположен в сан иерея, и его творчество все более смещается в сторону богословия. Зеньковский был также замечательным педагогом и много писал по вопросам воспитания и образования. В 1923 – 1927 гг. Зеньковский возглавлял Педагогическое бюро по делам русской зарубежной школы, с 1923 г. был председателем Русского студенческого христианского движения.

Из книг Зеньковского в последнее время были переизданы «История русской философии», «Русские мыслители и Европа», «Основы христианской философии», «Апологетика», «Психология детства» и др. Однако ни разу не было издано собрание философских и богословских статей Зеньковского. Хорошо, что Собрание сочинений начинается с заполнения именно этого пробела. В 1-м томе собраны статьи по русской философии и литературе, во 2-м – богословские статьи. Составителем, текстологом и автором обширной и весьма содержательной вступительной статьи является доктор философских наук Олег Тимофеевич Ерми-

шин, зарекомендовавший себя как серьезный исследователь русской философской мысли, публикатор текстов священника Павла Флоренского, писем Н.О. Лосского, докладов и стенограмм собраний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге. Весьма представителен также и Редакционный совет издания (О.Т. Ермишин, профессор МГУ имени М.В. Ломоносова М.А. Маслин и профессор РГГУ В.В. Сербиненко). Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

Том 1-й начинается с обширной (С. 5 – 37) вступительной статьи О.Т. Ермишина «Путь к идейному синтезу и единству (О жизни и трудах В.В. Зеньковского)», которая дает достаточно подробный обзор жизни и творчества Зеньковского. Статья отчасти восполняет пробел – отсутствие обобщающих работ о Зеньковском. Здесь предпринята удачная попытка понять его жизненный и творческий путь как целое. При этом Ермишин предлагает принципиально отказаться в понимании мировоззрения Зеньковского от того, чтобы считать приоритетным тот или иной аспект» (Т. 1. – С. 6). Однако подход к творчеству Зеньковского как к единому целому предполагает поиск объединяющей идеи, пронизывающей все части этого «целого». И такая идея указана в статье – это идея свободной творческой личности «во Христе», но этот христианский персонализм недостаточно явно обозначен и назван в статье. Решающими для себя Зеньковский считал «размышления над понятием “личности”»². В его «метафизике человека» существенным стал «факт свободы»: «Но акты свободы, коренясь в метафизической глубине человека, получают свою творческую силу лишь при сочетании с благодатной помощью “свыше”...» (Там же). Персоналистические мотивы занимают центральное место при анализе Ермишиным магистерской диссертации Зеньковского «Проблема психической причинности» (Киев, 1914). Зеньковский трактовал понятие психической причинности в духе персонализма, исходя из свободы личности, что очень сходно с понятием «творческой причинности» Л.М. Лопатина. К сожалению, в 1-м томе нет таких интересных ранних статей Зеньковского, как «Платон в истолковании П. Наторпа» (1908) и «Принцип индивидуальности в психологии и педагогике» (1911). Есть надежда, что эти статьи появятся в последующих томах Собрания сочинений, как и сама книга «Проблема психической причинности».

В статье Ермишина верно отмечено, что после защиты магистерской диссертации Зеньковский переключил свое внимание на проблемы религиозной культуры. По этой проблематике уже до 1917 г. появляется ряд его статей, и среди них большая статья «Россия и православие» (1916), помещенная во 2-м томе. Уместно здесь

упомянуть о начавшемся сближении Зеньковского со священником Павлом Флоренским, о чем свидетельствует единственное письмо Зеньковского к Флоренскому от 22 июня 1917 г., хранящееся в Архиве священника Павла Флоренского. Приведем это письмо полностью:

«Дорогой о. Павел, посылаю Вам ту статью свою, о которой Вы говорили, а также несколько других статей, могущих быть Вам интересными. Если у Вас нет моей книги “О психической причинности”, очень рад буду доставить Вам ее.

Всего доброго. Да поможет Господь Вам в задуманном деле.

Ваш В. Зеньковский».

По всей видимости, Зеньковский пишет именно о своей статье «Россия и православие», которая вводила его в число христианских мыслителей России.

В 1920 г. Зеньковский эмигрировал, а в эмиграции стал крупнейшим православным мыслителем. Его религиозно-философские размышления достаточно полно представлены в 1-м томе. В основном это живые отклики на сочинения русских религиозных мыслителей Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, Н.О. Лосского, Б.П. Вышеславцева, священника Сергея Булгакова, С.Л. Франка и др. Именно в живой полемике формируются богословские и историко-философские концепции Зеньковского. Это как бы эскизы к будущей «Истории русской философии». В статье Ермишина верно отмечено понимание Зеньковским истории русской философии преимущественно как истории религиозной мысли (Т. 1. – С. 29). В целом же Зеньковским нарисована слишком уж сглаженная картина русской религиозной мысли, но реальная ситуация была более сложной. Поражает то, что персоналист Зеньковский был нечуток к персоналистическим исканиям русской мысли, а то и вовсе их не замечал. Зеньковский не заметил (по крайней мере, этого нет в его «Истории русской философии») лейбницеанства раннего Соловьева и принципиального спора позднего Соловьева, перешедшего на антилейбницеанские и антиперсоналистические позиции, с Л.М. Лопатиным. Зеньковский повторил только мысль Е.Н. Трубецкого: возможно, Соловьев шел к новому пониманию персонализма. Не заметил Зеньковский и персонализма священника Сергея Булгакова, а также священника Павла Флоренского. Понятие личности-единицы-монады пронизывает все богословские и философские построения как Булгакова, так и Флоренского. Ведь именно антиперсонализм К. Маркса обусловил отход Булгакова от марксизма. Личность у Булгакова – это «единственная реальность» (Булгаков С.Н. Тихие думы. – М., 1996. – С. 227). У Зеньковского же София есть лишь космологическое понятие. Примеры невнимания Зеньков-

ского к персонализму и другим аспектам русской религиозной мысли могли бы украсить вступительную статью.

Во 2-м томе помещены статьи Зеньковского, посвященные православной культуре. Зеньковский полагал, что «историческому прославлению Православия как Церкви должна предшествовать эпоха внутреннего, невидимого принятия миром Православия» (Т. 2. — С. 68). Речь идет об эпохе построения культуры на основах Православия: «Лишь через Православие мир может вернуться к целостности и полноте, открытой нам Христом, но приобщение христианского и внехристианского мира к полноте и правде Православия должно пройти через ту стадию внутреннего устремления мятущейся современной души к Православию, через стадию построения всей системы культуры на началах Православия» (Т. 2. — С. 68 — 69). Как считал Зеньковский, нельзя преодолеть духовный кризис послевоенного мира на основах католичества, ибо идея католичества есть идея теократии, т.е. стремление лишь внешнего и властного влияния на историческую эмпирическую действительность. Культура, построенная на основе Православия, призвана изнутри просветить человека и подвинуть его к личностному свободному приятию Христа в любви. Подлинная церковность есть, прежде всего, «*проявление церковности в нас*» (Т. 2. — С. 143). По Зеньковскому, православная культура имеет целью внутреннее созидание личности.

В целом первые два тома Собрания сочинений Зеньковского актуальны и важны для нашего времени, поскольку духовно укрепляют, дают идейные ориентиры и направляют на путь самопознания. Будем ждать выхода последующих томов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Зеньковский В.В. Собр. соч. Т. 1: О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912 — 1961) / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина. — М.: Русский путь, 2008. — 448 с.; Зеньковский В.В. Собр. соч. Т. 2: О православии и религиозной культуре: Статьи и очерки (1916 — 1957) / Сост., подгот. текста и примеч. О.Т. Ермишина. — М.: Русский путь, 2008. — 528 с.

² Зеньковский В.В. Очерк моей философской системы // Зеньковский В.В. История русской философии. — Л., 1991. Т. 2 (2). — С. 251.

Наши авторы

Ванчугов Василий Викторович — доктор философских наук, профессор Российского университета дружбы народов.

Визгин Виктор Павлович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философских проблем истории науки Института философии РАН.

Галахтин Михаил Геннадьевич — кандидат философских наук, доцент Московского государственного института электронной техники.

Ермишин Олег Тимофеевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник научно-исследовательского центра Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына.

Корсаков Сергей Николаевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела комплексных проблем изучения человека Института философии РАН, доцент кафедры философии Тверского государственного университета.

Кувшинов Сергей Викторович — кандидат технических наук, директор Института новых образовательных технологий и информатизации Российского государственного гуманитарного университета.

Минасян Лариса Артаваздовна — доктор философских наук, профессор, проректор Ростовской академии сервиса (филиал) ГОУ ВПО Южно-Российского государственного университета экономики и сервиса.

Половинкин Сергей Михайлович — кандидат философских наук, доцент кафедры отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета.

Порус Владимир Натанович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии, логики и теории познания факультета философии Государственного университета — Высшая школа экономики.

Судаков Андрей Константинович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН.

Федоров Борис Иванович — доктор философских наук, профессор кафедры философии образования СПб Академии постдипломного педагогического образования (СПбАППО), председатель ассоциации логиков Санкт-Петербурга.

Ярославцева Елена Ивановна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека Института философии РАН, доцент кафедры истории науки Российского государственного гуманитарного университета.

CONTENTS
RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT:
HISTORY and MODERNITY

**From the History of Russian
Philosophy** ■

<i>THE EDITORIAL</i>	On the Russian Philosophical Tradition	5
<i>V.N. PORUS</i>	Ontology of Culture by S.L. Frank	8
<i>A.K. SUDAKOV</i>	Images of Spiritual Reason in I.V. Kireyevski's Philosophy	29
<i>V.P. VISGIN</i>	Durylin's Phenomenon	51
<i>M.G. GALAKHTIN</i>	Russia and Authoritarianism (on Political Views of P.A. Florenski and I.A. Ilyin)	60

Anniversary Studies

**towards the 125th Anniversary
of B.V. Jakovenko's Birthday (1884 – 1949)**

<i>O.T. YERMISHIN</i>	B.V. Jakovenko and Philosophy of Russian Emigration	71
<i>V.V. VANCHUGOV</i>	"History of American Philosophy" in Russia: B.V. Jakovenko	80

Publications from Archives

<i>P.A. FLORENSKI</i>	Knowledge as a System of Distinguishment (Potentials of Mentality)	92
<i>P.A. FLORENSKI</i>	Dialectical Method (From the Lectures of 1918)	98

EDUCATION AND SOCIETY

New Technologies ■

<i>B.I. FEDOROV</i> (<i>St.-Petersburg</i>)	School Education. The main Goal <i>Continued from the Previous Issue</i>	101
--	--	-----

**Philosophy of Informational
Society** ■

<i>S.V. KUVSHINOV,</i> <i>E.I. JAROSLAVTSEVA</i>	The Man in the Digital World	120
---	------------------------------	-----

SCIENTIFIC LIFE

The Unknown Past ■

<i>S.N. KORSAKOV</i>	The 18 th World Philosophical Congress (Brighton, 1988) and its Role in History of Russian Philosophy	139
----------------------	--	-----

**The 22nd World Philosophical
Congress (Seoul, 2008)** ■

<i>L.A. MYNASYAN</i> (<i>Rostov on the Don</i>)	Meeting with Seoul	152
--	--------------------	-----

Reviews, Annotations and Feedback ■

<i>S.M. POLOVINKIN</i>	V.V. Zenkovski. Works in two Volumes	155
------------------------	--------------------------------------	-----